

nau



ISSN: 2175-4705

volume 2, número 2
Julho-Dezembro, 2010



Rumo ao *mainstream*
Sally Price

**O despertar das máscaras
grandes do Alto xingu**
Aristóteles Barcelos Neto

**Personal cartographies of
a Huitoto Mythology**
Giuliana Borea

Dossiê Belo Monte
Clarice Cohn
Luis Roberto de Paula
Ana Maria Daou

A Dança
Edward E. Evans-Pritchard
Tradução

Entrevista
Maleonn

Editor responsável

Messias Basques

Comissão Editorial

Alexandra Gomes de Almeida, Amanda Danaga, Bruna Potech, Caio Araújo Manhanelli, Camila Rocha Firmino, Carla Souza de Camargo, Cristina Rodrigues da Silva, Christiane Tragante, Erica Rosa Hatugai, Flávia Carolina Costa, Gil Vicente Lourenção, Karina Biondi, Lara Tejada Stahlberg, Lecy Sartori, Lígia Rodrigues de Almeida, Ludmila H. R. Santos, Maria Carolina de Araújo Antônio, Mariana Medina Martinez, Marília Martins Bandeira, Marília Sene de Lourenço, Natália Sganzella, Patrícia dos Santos Begnami, Tatiana de Lourdes Massaro, Thaís Regina Mantovanelli da Silva

Conselho Editorial

Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine Alencar Chaves (PPGAS-UFPR), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (Museu Nacional), Fraya Frehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), João Biehl (Princeton), João Valentin Wawzyniak (UEL), Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UFSCar), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF)

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Pedro Manoel Galetti Junior

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Vice-diretor: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo

Vice-coordenadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

Correspondência Editorial

rau.ppgas@gmail.com

<https://sites.google.com/site/raufscar/>

Publicação eletrônica – Periodicidade semestral

Projeto gráfico, *copy desk* e editoração: Messias Basques

Capa: “Postman n.1”, de *Maleonn* – <http://www.maleonn.com>



RAU

Revista de Antropologia Social
dos Alunos do PPGAS-UFSCar

volume 2, número 2
ISSN: 2175-4705

Publicação eletrônica com periodicidade semestral, organizada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos. R@U destina-se à apresentação e discussão de pesquisas e trabalhos em Antropologia, procurando colocar o leitor em contato com os mais diversos temas e questões contemporâneos da disciplina.

Colaboradores deste número: Sally Price, Aristóteles Barcelos Neto, Giuliana Borea, Clarice Cohn, Luis Roberto de Paula, Ana Maria Daou, Daniela Manica, Mariana Vilas Bôas Mendes, Luis Felipe Kojima Hirano, Tatiana Helena Lotierzo, Eduardo Soares Nunes, Moisés Lopes, Edward Evan Evans-Pritchard (tradução), Igor Mello Diniz, Lígia Maria Venturini Romão, Fábio Lopes Alves, Lígia Rodrigues de Almeida, Marília Sene de Lourenço, Camila Mariano Lupino dos Santos, Marília Martins Bandeira, Maleonn (capa e entrevista)

Nomimata de assessores: Adalton José Marques (PPGAS-USP), Bruna Potechí, Caio Araújo Manhanelli, Gil Vicente Lourenço, Guilherme José da Silva e Sá (DAn-UNB), Karina Biondi, Ludmila H.R. Santos, Mariana Medina Martinez, Natália Sganzella, Thaís Mantovanelli

Projeto gráfico, copy desk e editoração: Messias Basques

Biblioteca Comunitária – Universidade Federal de São Carlos

R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar [Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social]. Vol.2, n.2 (2010), São Carlos, São Paulo, Brasil. 361 páginas.

1. Antropologia;
2. Antropologia (teoria e métodos).

Editorial	<i>p.9</i>
Artigos	
Rumo ao <i>mainstream</i> Trasladando autenticidades na arte SALLY PRICE	<i>p.12</i>
O despertar das máscaras grandes do Alto Xingu Iconografia e transformação ARISTÓTELES BARCELOS NETO	<i>p.43</i>
Personal cartographies of a Huitoto Mythology Rember Yahuarcani and the enlarging of the Peruvian contemporary art scene GIULIANA BOREA	<i>p.67</i>
Contraceptivos hormonais e a supressão da menstruação Uma descrição etnográfica das relações entre médicos e laboratórios farmacêuticos em congressos médicos DANIELA MANICA	<i>p.88</i>
Os territórios existenciais dos moradores de rua de Belo Horizonte MARIANA VILAS BÔAS MENDES	<i>p.119</i>
Participação-imitação Ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde LUIS FELIPE KOJIMA HIRANO TATIANA HELENA LOTIERZO	<i>p.145</i>
Do pensamento indígena Algumas reflexões sobre Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss EDUARDO SOARES NUNES	<i>p.163</i>
“Eu, você e eles: ou a difícil arte de se dançar a três” <i>Conversação</i> e caracterização do <i>self</i> em uma entrevista MOISÉS LOPES	<i>p.188</i>
Tradução	
A Dança EDWARD EVAN EVANS-PRITCHARD Por Igor Mello Diniz	<i>p.208</i>



Dossiê Belo Monte

Belo Monte e processos de licenciamento ambiental p.224
As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos
CLARICE COHN

Antropologia, Desenvolvimento e Estudos de Impacto Ambiental p.252
A responsabilidade social do antropólogo revisitada
LUIS ROBERTO DE PAULA

Notas comprometidas sobre a discussão dos efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, antropologia e a atualidade da temática p.282
ANA MARIA DAOU

Projeto Hidrelétrica de Belo Monte – Rio Xingu – Pará p.299
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)

Entrevista

O pintor do desassossego p.303
Entrevista com Maleonn
Por MESSIAS BASQUES

Relatos de pesquisas

Fazendo antropologia no bordel p.314
Relatos de uma pesquisa participante
FÁBIO LOPES ALVES

Guarani-Nhandeva p.326
Migração, território e identidade
LÍGIA RODRIGUES DE ALMEIDA

Resenhas

ALMEIDA, R. *A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico.* p.336
MARÍLIA SENE DE LOURENÇO

ALVES, F. L. *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício.* p.343
CAMILA M. LUPINO DOS SANTOS

TOLEDO, L. H.; COSTA, C. E. (orgs.). *Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas.* p.349
MARÍLIA MARTINS BANDEIRA



Editorial

A R@U – Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar apresenta aos leitores a sua quarta edição. Neste número, contamos com trabalhos que dialogam com as mais variadas linhas de pesquisa antropológica, além de uma seção inteiramente dedicada ao projeto de construção da Usina de Belo Monte, na bacia do Rio Xingu, que traz textos de três pesquisadores envolvidos com a temática: Clarice Cohn (UFSCar), Luis Roberto de Paula (UFMG) e Ana Maria Daou (UFRJ).

Os “encontros” que esta edição propiciou não foram planejados, contrário ao que se poderia imaginar ao passar os olhos por seu sumário. Enquanto caminhávamos para o fechamento da Revista, recebemos algumas “dádivas” que se encaixaram perfeitamente ao *compasso correspondente* dos artigos que já haviam tomado lugar em sua partitura.

O tríptico de abertura é composto pelos trabalhos de Sally Price, Aristóteles Barcelos Neto e Giuliana Borea que debatem, respectivamente, o universo da arte quilombola na Guiana Francesa, os rituais de máscaras realizados pelos Wauja do Alto Xingu e a ampliação da cena artística peruana através da obra de Rember Yahuarcani López. A capa desta edição conta com a generosa participação do artista chinês Maleonn (Ma Liang, em chinês), que autorizou o uso da imagem que a ilustra e ainda nos brindou com uma breve entrevista. De São Carlos a Pequim, a Revista prossegue com os trabalhos de Daniela Manica e sua etnografia de congressos médicos; Mariana Vilas Bôas Mendes discute os *territórios existenciais* dos moradores de rua de Belo Horizonte; Luis F.K. Hirano e Tatiana H. Lotierzo apresentam um ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde, cujos apontamentos alinhavam uma *evolução a-paralela* com o artigo de Eduardo S. Nunes, dedicado ao diálogo entre este mesmo Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss. A seção de artigos é encerrada pelo trabalho de Moisés Lopes acerca da *conversação* e caracterização do *self* em uma entrevista.



Contamos, ainda, com a tradução do ensaio “A Dança,” de Edward E. Evans-Pritchard, cujo direito de reprodução foi gentilmente cedido pela revista britânica *Africa: Journal of the International African Institute*. Agradecemos a Stephanie Kitchen pela intermediação de nosso pedido junto ao *International African Institute* e a Igor Mello Diniz (PPGAS-UFRJ) pela tradução do ensaio para o português.

A seção dos *Relatos de Pesquisas* tem as colaborações de Fábio Lopes Alves, que descreve a sua etnografia em um bordel, e Lígia Rodrigues de Almeida, cuja pesquisa discute a migração, o território e a identidade Guarani-Nhandeva da aldeia de Pyhaú, localizada no município de Barão de Antonina, no sudoeste do Estado de São Paulo.

A Revista se encerra com as resenhas de três livros: *A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico* (Almeida 2009), por Marília Sene de Lourenço; *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício* (Alves 2010), por Camila M. Lupino dos Santos; *Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas* (Toledo e Costa 2009), por Marília Martins Bandeira.

Boa leitura!

Messias Basques
Editor responsável

@ artigos



Rumo ao *mainstream*: trasladando autenticidades na arte¹

Sally Price*

Se permanecer na parede por tempo suficiente, torna-se real.
- Elmyr de Hory, falsificador de arte

In: *F for Fake*, filme de Orson Welles

Artes se reorganizam. Quando artistas que antes eram ditos “primitivos” se veem atuando num ambiente novo e expandido, com uma clientela internacional, novos materiais com os quais trabalhar, acesso a espaços de exibição urbanos, assessoria de agentes culturais e opções de trânsito internacional, sua reação pode incluir inovações altamente criativas tanto nas formas que produzem quanto nas interpretações que oferecem de seus trabalhos. O novo ambiente pode até mesmo levar a rearranjos nas visões que eles têm das origens e significados de sua herança artística...

Seis de maio de 2005. É a abertura de gala de uma exposição de pinturas num bar chique e urbano. Um amplo espaço sob um teto em estilo catedral, mesas e cadeiras de ferro forjado, vime, e madeiras de lei elegantemente esculpidas, iluminação fraca, grandes plantas em vasos e pinturas saborosamente dispostas (ver figura 1). Atrás do bar há um tecido de cores vivas elaborado pelo artista e produzido por batiqueiros da distante Indonésia (ver figura 2). Às nove e meia, as mesas estão todas ocupadas, principalmente por membros do jovem *jet set* local, vestidos num estilo casual refinado, e o lugar é preenchido pelo burburinho de conversas animadas. Homens bebem “Johnny” *on the rocks*, enquanto muitas das mulheres optam por batidas espumantes em tons pastéis de cassis, granadina e limão.

* A Comissão Editorial da Revista *R@U* agradece a Sally Price pelo gentil acolhimento de nossa solicitação para a tradução e publicação deste texto, bem como por ter revisado a primeira versão em português e oferecido as imagens coloridas. Também agradecemos o apoio do professor Pedro Peixoto Ferreira (PPGAS-UFSCar). Este artigo foi originalmente publicado na revista *American Ethnologist*, vol. 34, n. 4, pp. 603–620, 2007. A sua publicação em português visa ampliar o acesso aos trabalhos da autora em nossa língua, sobretudo por sua importância no campo de estudos da antropologia da arte.



Figura 1: Ti Bar Kweyol, L'Ouest, Caiena. Foto: S. Price, 2005



Figura 2: Tecido *batik* elaborado por Franky Amete. Foto: S. Price, 2005

Estamos em Caiena, capital do pequeno pedaço francês no continente sul-americano, cuja notoriedade foi estabelecida até os anos 1940 pela Ilha do Diabo e o resto de sua colônia penal. Em 1946, a Guiana Francesa (Guyane) deixou seu *status* colonial e se tornou um *département* pleno da República, um estado além-mar cuja relação com o Hexágono é análoga àquela do Havaí com os Estados Unidos continental. Desde os anos 1960, quando foi escolhida como local para o lançamento dos foguetes Ariane europeus, passou rapidamente a se desenvolver e a se integrar culturalmente com a Europa.

A jovem mulher que servia bebidas bate num copo pedindo atenção e introduz Franky Amete, “um artista talentoso cujas obras seguem a tradição de seu povo, incorporando um alto grau de conteúdo simbólico.” Quando cessam os aplausos, Franky (ver figura 3), mais confortável com um pincel do que com um microfone, agradece aos proprietários do bar por organizarem o evento e ao público pela presença, e diz algumas poucas palavras sobre as tradições artísticas de seu povo, os quilombolas (*Maroons*) Aluku. Há algum tempo ele vem colecionando entalhes de madeira feitos pelos homens das gerações de seu pai e avô e incluiu alguns deles na exposição. Algumas de suas próprias pinturas são no estilo vivamente colorido atualmente em voga entre seus colegas artistas Aluku (ver figura 4), mas a grande maioria é fruto de sua própria inovação criativa – desenhos de padrões geométricos tradicionais de fitas entrelaçadas, mas executados numa paleta mais sutil, usando areais e terras de tons quentes da Guyane (ver figura 5). As pinturas são tecnicamente refinadas, sofisticadas e apresentadas de modo elegante.



Fig. 3: Franky Amete. Foto: S. Price, 2005



Fig. 4: Pintura em acrílico; Franky Amete.
Foto: S. Price, 2005



Figura 5: Pintura de areia, por Franky Amete.
Foto: S. Price, 2005



Figura 6: Cadeira produzida em *workshop* da Libi Na Wan. Foto: S. Price, 2005

Uma brochura próxima à caixa registradora fornece alguma informação sobre o povo de Franky. Segundo a brochura, os quilombolas Aluku são os descendentes dos escravos africanos que se rebelaram e escaparam para a floresta amazônica. A arte deles, popularmente conhecida como *tembé* e baseada em padrões de fitas entrelaçadas, é “rica em numerosos símbolos gráficos cuja justaposição cria uma mensagem, normalmente romântica mas às vezes moral.” A cooperativa (financiada pelo Estado) que lançou a brochura descreve sua própria missão como sendo a de disponibilizar habilidades tradicionais para jovens quilombolas, oferecendo tanto educação técnica quanto um conhecimento para a interpretação dos símbolos que compõem a “escrita” ornamental da arte quilombola. Os membros da cooperativa estão presentes na abertura, incluindo a fina mulher afro-guianense que elaborou um elemento particularmente marcante da decoração do bar – cadeiras dobráveis numa combinação de madeiras de lei tropicais, com estrutura refinada e incorporando entalhes quilombolas no encosto (ver figura 6).

De “primitivos” da floresta tropical a cidadãos europeus

Se o termo *art premiers* existisse em meados do século XX, ele abarcaria facilmente a arte do pai, dos tios e dos avôs de Franky.² Naquele tempo, as mulheres Aluku ainda não cobriam os seios e os homens mais velhos usavam tangas. Ainda se podia ver rostos decorados com escarificações. Muitas casas tinham telhado de folhas de palmeira e a água era trazida do rio em baldes. A dieta era centrada em mandioca cultivada em roças e complementada por caça local, como papagaios, macacos e antas. As decisões eram tomadas consultando-se vários tipos de divinação, e mensagens eram percutidas no “tambor falante” *apinti*. Havia possessão espiritual, culto aos ancestrais, e danças para deuses corporificados em abutres, anacondas e outros animais da floresta. Escrita, leituras e escolas praticamente inexistiam. Até mesmo o termo que os Aluku e outros quilombolas nas Guianas frequentemente usam para si mesmos – *buschinengué* ou *businengé*, traduzidos geralmente como *Bush Negro* (em inglês) ou *Boschneger* ou *Bosneger* (em holandês) - passa uma impressão de completo exotismo. A milhares de milhas e três séculos distantes da África, os quilombolas foram, não obstante, chamados de “africanos da Guiana” (Hurault 1970) pelos de fora. Melville Herskovits, visitando os quilombolas de Saramaka nos anos 1920, escreveu em seu diário: “Isto é africano. As casas e os fetiches, as crianças nuas e os adultos cicatrizados, tudo se encaixa.” (Price e Price 2003b:18) Ou, como haviam se admirado dois viajantes de Harvard nos anos 1970, os quilombolas pareciam ser “mais africanos que boa parte da África.” (Counter e Evans 1981: 32-22, s.d.:2)

Durante a década de 1970, no entanto, os quilombolas Aluku (assim como os ameríndios da Guiana Francesa) foram alvo de um programa assimilacionista agressivo, concebido em Paris, conhecido como *francisation* (“francesização”), que transformou os próprios fundamentos de seu modo de vida e resultou numa migração em massa das vilas do interior para as cidades ao longo da costa. Lá eles se juntaram aos crioulos, europeus, chineses, brasileiros, antilhanos e haitianos que compõem a população das cidades costeiras da Guiana Francesa, juntamente com números substantivos de quilombolas de outros grupos, sobretudo Saramakas do Suriname central. Desde meados do século XIX, os homens de Saramaka têm deixado suas vilas para integrar, por anos a fio, o caleidoscópio étnico da Guiana Francesa – primeiro no comércio madeireiro e em transportes fluviais e depois numa variedade de nichos, da construção à mineração do ouro. No final dos anos 1980, uma guerra civil no Suriname levou a um aumento do

fluxo de quilombolas (incluindo, pela primeira vez, grandes quantidades de mulheres e crianças) rumo à Guiana Francesa. No início do século XXI, quase 20% da população da Guiana era composta por membros de quatro grupos quilombolas – cerca de 6 mil Alukus, que se beneficiavam da cidadania francesa, mais cerca de 13 mil Saramakas, 13 mil Ndyukas, e 3 mil Paramakas, que eram ou residentes temporários regularizados ou imigrantes ilegais sob constante perigo de expulsão. A costa da Guiana tornou-se salpicada de quilombolas com *status civis* variados – todos eles originários de contextos culturais com ricas tradições artísticas (ver Price e Price 2003a).

Observadores estrangeiros se impressionaram unanimemente com a presença constante da arte nas vilas quilombolas, em particular a arte de entalhes praticada pelos homens. Casas simples de um cômodo exibem adornos arquiteturais que variam de lintéis de porta intrincadamente esculpidos e incrustações decorativas de madeiras tropicais a fachadas ricamente pintadas. Utensílios domésticos – joeiras, placas para moagem de amendoim, conchas e batedores de roupa – são elaboradamente entalhados. Assim como pentes, tamboretas, proas de canoa, remos, etc. Homens também embelezam o exterior dos recipientes de cabaça com complexos padrões geométricos, e as mulheres esculpem motivos sinuosos na superfície interna das tigelas de cabaça. Menos comentadas, não obstante comuns, são as artes têxteis de bordado, colchas de retalhos, apliques e crochê, as quais embelezam tudo, desde roupas e lençóis até capas para sacos de caça e decorações em caixões. Como enfatizou Melville Herskovits, “a arte dos *Bush Negroes*, em todas as suas ramificações é, em última análise, a sua própria vida.” (1969:167)

À medida que quilombolas na Guiana Francesa se deparam com novas realidades sociais, econômicas, políticas e culturais, eles vêm reajustando tudo, desde as formas de arte que produzem e os canais de distribuição que acessam até os discursos que usam para falar sobre a sua arte. Papéis de gênero também se modificaram, e as mulheres agora estão se envolvendo com meios artísticos tradicionalmente definidos como exclusivamente masculinos, em parte devido à introdução de aulas de *art tembé* nas escolas locais.³ Com efeito, adaptações às influências externas sempre foram parte da história da arte dos quilombolas. Na década de 1960, por exemplo, missionários cristãos em vilas quilombolas ensinaram a alunas a arte do ponto-cruz e lhes deram revistas europeias com diagramas mostrando como fazer “Papais Noéis” e outras imagens vindas de muito longe. Nas mãos de mulheres criativas por todo o território quilombola, tais

lições se transmutaram numa nova arte vibrante que se tornou um gênero enfaticamente “autêntico” da expressão criativa quilombola.

Trasladando abordagens da arte “não-ocidental”

Tais processos de adaptação têm caracterizado a história da arte de ex-primitivos por todo o mundo, dos pintores aborígenes australianos e oleiros Pueblo aos produtores de máscaras Haida, escultores ganenses, tecelões nigerianos, muralistas do Zaire, entalhadores *mbis* da Nova Guiné e inúmeros outros. Em crescente reconhecimento deste aspecto da história da arte não-ocidental, reflexões recentes têm evitado visões ultrapassadas de autenticidade cultural (e o paradigma “uma cultura - um estilo” que elas erigiram para a arte) e voltado sua atenção, em lugar disso, para a permeabilidade e maleabilidade da expressão artística. Antropólogos e historiadores da arte como Sidney Kasfir, Jean-Loup Amselle e Christopher Steiner na África, Janet Berlo, Ruth Phillips e Molly Mullin na América do Norte, e Howard Morphy e Fred Myers na Austrália (para citar apenas alguns dentre muitos acadêmicos que têm escrito nesta linha nas últimas décadas), vêm sondando os processos pelos quais os membros de sociedades de pequena escala, trabalhando em colaboração com estrangeiros interessados, vêm reconfigurando seus mundos artísticos em resposta às exigências de um público crescentemente globalizado.⁴

Uma reorientação fundamental no entendimento sobre arte ocorrida nas últimas décadas estabeleceu o cenário para esses estudos. Como já escrevi alhures, os complexos funcionamentos – sociais, culturais, econômicos e políticos – que conferem estrutura, textura e sentido (contestado ou não) para o assunto mais tradicional dos objetos de arte e de sua história coletiva vêm ganhando proeminência. Obras de arte antes encaradas como entidades visuais enquadradas em molduras mais ou menos elaboradas de madeira são agora enquadradas num sentido completamente diferente, como produções contextualizadas sujeitas a leituras contextualizadas. Dispor objetos de arte, biografias de artistas e a evolução de sequências estilísticas mais enfaticamente no contexto de percepções condicionadas por fatores sociais e culturais corrobora a erosão da tentação persistente (mais forte em alguns comentadores que em outros) de encarar a história da arte como estudo puro e apolítico de formas estéticas. E territórios sagrados de estudo em história da arte, nos quais obras originais autenticadas pela expertise erudita antes tinham lugar de destaque, estão sendo silenciosamente invadidos por um interesse

crescente em cópias, falsificações, apropriações e formas derivadas. Houve uma diminuição do foco em culturas isoladas, um subproduto da tendência dos antropólogos contemporâneos de contextualizar as sociedades e culturas que estudam em perspectivas mais abrangentes do que as de seus predecessores de meados do século XX.

Se antes os especialistas se esforçavam para discernir as essências estilísticas de artes particulares em culturas particulares, agora eles estão dirigindo seu olhar mais frequentemente em direção às aberturas onde ideias artísticas e estéticas se chocam na passagem de um ambiente cultural para outro. Se antes o espaço de produção artística era localizado em linhagens de convenção no seio de comunidades delimitadas, ele agora se espalha pela arena global, atraindo atores de todos os cantos do mundo, de todo tipo de sociedade e de cada alvéolo do vasto favo de mel do mundo da arte. E se antes a ênfase estava em se desfazer de camadas sobrepostas de modernidade para descobrir tradições artísticas não corrompidas, a modernização agora é vista como residindo no âmago do empreendimento, fornecendo um trampolim para explorações de criatividade cultural e autoafirmação.⁵ Alguns exemplos do tipo de intermediação cultural que tem vertido a arte quilombola em novas direções, tomados de trabalhos recentes sobre arte no continente africano, poderão servir de ilustração.

Sidney Kasfir (1999) retrata a adaptação negociada de artes “tradicionais” a um mercado internacional em sociedades africanas contemporâneas, muitas vezes incluindo políticas regionais ou nacionais conforme tocam a produção cultural. Ao descrever caso a caso as oficinas, escolas de arte, cooperativas e galerias, ela mostra como os promotores externos a sociedades particulares – as pessoas que ensinam, expõem e aconselham “seus” artistas – tornam-se parceiros fundamentais na contínua criação de realidades culturais.

A maneira como Kasfir representa a situação na África do Sul durante o *apartheid*, por exemplo, explora o mundo artístico altamente organizado de Johannesburgo, no qual os membros de uma *intelligentsia* branca residente que constituía o núcleo de críticos, galeristas, curadores e colecionadores que atuavam como mediadores para, e às vezes colaboradores de, seus parceiros negros. Quando alguns dos artistas em formação nos centros comunitários de diferentes distritos demonstravam interesse por expressionismo abstrato, então no auge no mundo mais amplo da arte em geral, eles eram firmemente desencorajados a experimentá-lo com base na alegação de que era “uma direção inautêntica para artistas negros, que deveriam retratar a vida que os cercava em vez de aspirar pertencimento a um mundo da arte cujos centros eram distantes e supostamente

'brancos'." (Kasfir 1999: 96-97)⁶ Kasfir indica como esse conselho, que poderia parecer benigno em outros contextos, implicou o estabelecimento de limites para os artistas negros no ambiente racialmente carregado do apartheid, conduzindo-os rumo ao desenvolvimento de uma "arte distrital" baseada em realismo social. Ironicamente, esse estilo foi apoiado no outro extremo do espectro político, por motivos totalmente distintos, pelo Congresso Nacional Africano, como sendo consistente com a ideia de que "o assunto humano era o único assunto digno de exploração." (Kasfir 1999: 97)

Kasfir mostra também como os organizadores de oficinas na Namíbia, assumindo um papel "protetor" frente aos artistas bosquímanos (*bushman*) para que não fossem explorados por estrangeiros inescrupulosos, acabaram "construindo e autenticando uma cultura bosquímana para o benefício do resto do mundo, [ligando] os artistas das oficinas a um passado de caçadores-coletores, mesmo que nenhum dos artistas ou suas famílias tenham jamais vivido desse modo, porque isto confere à sua arte um pedigree que o público reconhecerá como autêntico." (1999: 63)

Outros casos de invenção de novos estilos e de sua promoção como produtos de uma cultura autêntica devem muito à aplicação equivocada de vários enquadramentos de origem europeia, de misticismo e conceitos junguianos de um inconsciente coletivo até modelos baseados na arte de artistas europeus como Pablo Picasso e Henry Moore. Tomados em conjunto, as centenas de exemplos analisados por Kasfir compõem um retrato da "emergência de uma nova arte africana para o palco mundial, que teve início nas décadas de 1950 e 1960, como uma grande iniciativa de mediação cultural realizada por um pequeno número de promotores, sobretudo agentes europeus." (1999: 65)⁷

Um livro recente do antropólogo africanista Jean-Loup Amselle sobre as direções atuais no mundo da arte africana explora desenvolvimentos similares. *L'art de la friche* (2005), um trocadilho com *L'art de L'Afrique*, também brinca com a metáfora "*la friche*," um conceito atualmente em voga na França, que parte da transformação de ruínas industriais em espaços da moda para uma clientela de alta classe. Em lugar de ocupar-se das características estéticas das artes em questão, Amselle focaliza o lugar que a África ocupa na imaginação ocidental e o espaço (social, cultural e político) que artistas africanos ocupam hoje em dia. Ele adverte que ver a arte africana contemporânea apenas como o produto das fantasias exotizantes ocidentais seria superestimar o poder de agentes coloniais e pós-coloniais. E assim se deixaria de considerar as interações, tanto integrativas como de oposição, com alternativas, tanto próximas quanto distantes, que

sempre influenciaram as trajetórias das tradições artísticas africanas. Ao mesmo tempo, sua análise das intervenções de promotores de fora – “catalizadores” ou “parteiros” (Amselle 2005:131) – ocupa boa parte do livro.

Por exemplo, Amselle cita a experiência de um profeta e “silabista” da Costa do Marfim que foi “transubstanciado” num dos artistas contemporâneos mais famosos da África. Levado a Paris para a monumental exposição “Magos da Terra” de 1989, Frédéric Bruly-Bouabré foi surpreendido ao ver-se classificado como um artista, pois identificava a si mesmo como “um poeta em busca de rimas difíceis.” Mas seu *alphabet bété* entusiasmou as plateias de Paris, “fascinadas pela ideia de significados ocultos, encarando-o como uma variação [exótica] de *tags* e *graffiti*,” e assim sua carreira internacional foi lançada (Amselle 2005:65; Kasfir 1999:153).

Estudos como estes, que, juntamente com outros incontáveis de toda parte do mundo, refletem uma crescente conscientização do papel disseminado e potencialmente poderoso dos agentes culturais externos, fornecem um contexto para os processos desenvolvidos nas Guianas, onde reformulações colaborativas similares estão em andamento. Antes de considerar a cena contemporânea, será útil analisar a natureza das interações entre artistas quilombolas e observadores externos ao longo do tempo.⁸

Simbolismo na arte quilombola?

O interesse de estrangeiros na arte quilombola centrou-se, desde o início, quase exclusivamente nos entalhes. Os visitantes da floresta tropical fizeram da palavra *tembé*, traduzida como arte, um sinônimo da arte de entalhes masculina.⁹ Cabaças gravadas e bordados, produzidos pelas mulheres, receberam menção ocasional, mas a maioria dos comentaristas não lhes deram maior atenção. Além disso, ao perceberem que a maior parte dos entalhes era oferecida como presentes às mulheres e amantes dos entalhadores, os estrangeiros geralmente concluíram que eles transmitem mensagens românticas explícitas. Esta suposição tem sido alimentada em parte pelas imagens convencionais da “arte primitiva,” nas quais as visões de um simbolismo esotérico (especialmente sexual) sempre exerceram uma atração irresistível (Price 2000). De uma perspectiva quilombola, no entanto, o objetivo da arte é sobretudo estético, e não simbólico. Os artistas por vezes tentaram explicar isto às pessoas que pediam explicações simbólicas para os entalhes, mas seus ouvintes, inclinados a penetrar significados “profundos,” tenderam a

desconsiderar seus protestos como uma tentativa de proteger segredos tribais do escrutínio estrangeiro.¹⁰

Como resultado, as publicações produziram uma imagem da arte quilombola que se centra na existência de motivos simbólicos. Em sua formulação completa, estes motivos são vistos como elementos que se combinam para formar mensagens, assim como as palavras se combinam para produzir sentenças. Um dos livros mais lidos sobre a arte quilombola, escrito por um trabalhador florestal no Suriname, formula a ideia da seguinte forma:

Os motivos podem ser considerados como palavras. (...) Atribuindo-se significados certos a estes motivos e lendo-os corretamente, assim como letras e palavras, é possível trazer à tona a intenção do autor. Exatamente como uma vírgula pode alterar o sentido de uma frase, a presença de um motivo particular ao lado de outro altera o seu significado. (Muntslag 1979:31)

Um francês que frequentou as comunidades quilombolas Aluku e Ndyuka no decorrer de suas expedições geográficas na Guiana Francesa, em meados do século XX, chegou a conclusões semelhantes:

O simbolismo sexual ocupa um lugar fundamental na arte dos quilombolas; podemos considerar que ele constitui a verdadeira finalidade da arte, e que sem ele a arte não teria existido (...). O motivo gravado não é apenas um ornamento, é um rébus, o equivalente gráfico de enigmas (...). Eles são abstratos e indiretos, e é preciso saber lê-los a fim de apreciar a sua engenhosidade e sabor. (...) Trata-se, acima de tudo, de uma mensagem dirigida por um homem a uma mulher. (Hurault 1970: 84-85)

Como a ideia de motivos simbólicos transmitindo mensagens de homens para mulheres sempre esteve presente na literatura sobre os quilombolas, Richard Price e eu mantivemos nossos olhos e ouvidos abertos para ela em todas as nossas viagens de campo nos últimos quarenta anos. Ela também tem sido um tópico frequente de conversas com colegas que viveram nas vilas de outros grupos quilombolas ao leste dos Saramaka (Aluku, Ndyuka e Paramaka). Discussões sobre arte afloram regularmente no curso da vida diária nas vilas quilombolas, de forma que entreouvimos inúmeras discussões sobre entalhes em madeira e outras artes. As pessoas frequentemente falam sobre objetos artisticamente elaborados evocando muitas dimensões – qualidades formais como simetria e equilíbrio, maestria técnica, os estilos distintivos de artistas individuais, associações regionais de desenhos particulares, diferenças geracionais na execução de

motivos, e as relações, frequentemente românticas, entre produtor e proprietário. Mulheres relembram os homens que lhes deram entalhes particulares, e inúmeras discussões abordaram os nomes dos motivos.

Contudo, não houve menção a mensagens simbólicas.

Dada a prevalência, por um lado, da noção de simbolismo na literatura e, por outro, de sua ausência entre as preocupações aparentes dos quilombolas, nós mesmos periodicamente evocamos o assunto, citando passagens de textos a respeito e sugerindo uma relação entre motivos gráficos e ideias abstratas como fertilidade e amor. A reação de Asipei, um homem em seus sessenta anos cujas duas esposas possuíam uma ampla amostra de suas habilidades de entalhamento, foi típica. No decorrer de uma entrevista realizada dois anos após nosso primeiro ingresso numa vila quilombola, Richard Price citou a afirmação de Herskovits de que o motivo da “lua crescente” nos entalhes Saramaka era a representação do “membro masculino.” Asipei pareceu interessado na ideia, mas admitiu que nunca a tinha ouvido, e a entrevista se voltou para outros assuntos. Na manhã seguinte, entretanto, ele apareceu em frente à nossa casa, nitidamente embaraçado. Ele entrou, sentou-se, limpou sua garganta e disse que algo o estava incomodando desde o dia anterior. Desculpando-se por sua ignorância no assunto, ele queria saber se, por acaso, os pênis dos homens brancos, quando eretos, assumiam aquela forma pontiaguda como a da lua crescente.

Outro encontro revelador ocorreu num passeio que fizemos em 2005 pelo mercado de Caiena, uma cena movimentada com feirantes vendendo de tudo, desde raízes, ervas medicinais e calcinhas até tigelas escaldantes de sopa vietnamita. Em uma das barracas, um homem Saramaka oferecia uma pequena miscelânea de objetos quilombolas, incluindo cabaças esculpidas que portavam tiras de papel nas quais seu filho, que frequentava a escola, escrevera para ele etiquetas de identificação. Algumas continham mensagens (palavras em Saramaka para “beijos,” “bons sonhos,” “vida longa” etc.) e outros se referiam às formas (por exemplo, “colher” e “tigela”). Estas etiquetas foram lançadas dentro das cabaças ao acaso (em algumas colheres lia-se “tigela,” e alguns motivos eram identificados de maneiras inconsistentes em cabaças diferentes, etc.), mas pareciam ter pouca importância como uma estratégia de marketing. “Não importa,” ele nos assegurou. Não obstante as etiquetas estivessem dispostas de modo aleatório, eram suficientes para satisfazer os clientes que querem alguma explicação sobre o que estão comprando.

Após décadas de envolvimento com os artistas Saramaka, eles tem insistido que as reivindicações de significados simbólicos são a marca de uma disposição para se enunciar qualquer discurso capaz de aumentar seu sucesso no mercado. Muitos homens expressaram orgulho por nunca ter abandonado sua integridade por meio de tolices sobre símbolos e até alguma amargura em relação ao sucesso que esses discursos trazem. No início de 1990, tivemos a oportunidade de expandir a nossa experiência de campo aos quilombolas do leste, graças a uma expedição de coleta (conduzida em conjunto com o etnógrafo Aluku Kenneth Bilby, num ano, e o etnógrafo Ndyuka Diane Vernon, no seguinte), e lá, conversando com homens de meia idade e anciões nas vilas do interior, nós ouvimos mais do mesmo discurso. Mais tarde, conversamos com um talentoso entalhador Ndyuka que havia criado uma paródia cômica dos relatos “símbolo-centrados” com os quais alguns de seus pares se engajaram.

Nossas viagens recentes à Guiana Francesa incluíram conversas com homens da geração do pai de Franky Amete, alguns dos quais nos deram os nomes dos motivos e afirmaram que os *designs* fazem referência generalizada ao *lobi* (amor), apesar de todos eles terem negado vigorosamente que seus entalhes possam ser lidos como mensagens. Finalmente, discutimos estas questões com os colegas antropólogos que trabalham com os quilombolas do leste – Bonno Thoden van Velzen e Ineke van Wetering, que estudam a cultura Ndyuka ininterruptamente desde os anos 1960; Bilby, cuja experiência com os Aluku remonta a meados da década de 1980; Vernon, que fez trabalho de campo com Ndyuka no início dos anos 1980 e residiu por muitos anos na cidade de Saint-Laurent du Maroni, majoritariamente Ndyuka –, e todos chegaram às mesmas conclusões que surgiram de nosso trabalho com os Saramaka.

Em 2005, entrevistei um produtivo artista Ndyuka de quarenta anos que, recentemente, abandonou a cooperativa que havia promovido o seu trabalho. Ele estava magoado, sentindo-se usado pelos líderes europeus da organização. Ao vermos juntos um reluzente catálogo publicado pela cooperativa, ele apontou para uma foto sua, sorrindo, ao lado de citações sobre simbolismo que lhe foram atribuídas. “É preciso arrancar as páginas e jogá-las na lata de lixo,” ele disse. “Eu, eu tive que sair. Eu não poderia permanecer numa organização que tem muitas coisas erradas. As pessoas que compram o livro, elas estão recebendo 75% de mentiras.”

A visão da arte quilombola como uma linguagem simbólica, alimentada em um ambiente fortemente enviesado pelo gênero, contém um equívoco interessante. Alega-se que a maioria dos entalhes são destinados como presentes de amor dos homens para

mulheres e que eles comunicam mensagens através de fios de motivos significativos – bem como as letras, de acordo com a literatura a respeito. Todavia, esta alegação tem sido empregada, virtualmente sem exceção, por homens, pois os entalhadores quilombolas falam na maioria dos casos com observadores masculinos. Diante disso, se poderia perguntar: Quem já pensou em ouvir as opiniões das mulheres para as quais tais mensagens seriam encaminhadas? Em uma recente viagem de campo à Guiana Francesa, tentei por em discussão este assunto com mulheres, pedindo-lhes para explicar o significado das esculturas que tinham em suas casas. Nenhuma mulher sozinha poderia oferecer qualquer tipo de “leitura.” Cada uma das mulheres com as quais falei desculparam-se por não poder me ajudar porque, infelizmente, nunca haviam aprendido a ler símbolos. A “linguagem” que comunicaria mensagens de amor do escultor (masculino) ao receptor (feminino) é algo a que as mulheres parecem não ter tido acesso.

Mesmo entre os homens que defendem o conteúdo simbólico de sua arte, há um descompasso entre as alegações de que ela constitui uma “linguagem” (com motivos individuais que se combinam para formar “sentenças”) e a identificação de motivos em entalhes específicos. Em outras palavras, na descrição abstrata da arte, esses homens afirmam a presença de uma gramática virtual, mas nenhuma exegese dos entalhes que eu tenha encontrado se dá por intermédio de uma “leitura” que liga um motivo sintaticamente a outro. Quando muito, cada motivo simplesmente carrega um nome e é interpretado como uma unidade separada.

Embora a popularidade do mito de que a arte quilombola constitui uma linguagem simbólica plenamente desenvolvida decorra em grande medida dos estereótipos de estrangeiros sobre a “arte primitiva,” muitos aspectos da cultura quilombola também estimularam a sua propagação. Primeiro, um pequeno número de elementos icônicos, de fato, possuem significados na cultura quilombola. Letras “v” encadeadas, por exemplo, podem ser lidas como uma alusão ao ato sexual, e ao se acrescentar um “x” a uma área vazia de um projeto se pode amaldiçoar a quem denegrir o entalhe. Estes elementos gráficos (dos quais existem apenas três ou quatro) não se combinam, entretanto, como palavras numa sentença para se formar mensagens mais complexas.

Em segundo lugar, os quilombolas sempre apreciaram a prática de atribuição de nomes a coisas que lhes são esteticamente interessantes, tais alguns tipos de lanternas de estanho, novos modelos de porcelana das lojas costeiras, padrões de algodão, tipos de escarificação ou motivos de entalhes. Esses nomes, que para os quilombolas nada mais

são que etiquetas descritivas, tornaram-se, aos olhos de estrangeiros, os blocos lexicais de uma linguagem comunicativa. Um círculo, por exemplo, é chamado de “umbigo” em razão de sua forma, mas não (como afirmaram alguns estrangeiros) carrega ou implica uma mensagem de fertilidade.

Em terceiro lugar, embora vivam numa cultura sem escrita, os quilombolas sempre demonstraram um fascínio pela ideia de escrever. Isto é exemplificado numa variedade de contextos, da invenção por um quilombola Ndyuka de um roteiro que consiste em várias dúzias de símbolos (cf. Dubelaar e Pakosie 1999)¹¹ ao conto Saramaka no qual a ação gira em torno do poder de um livro mágico (Price e Price 1991). Os quilombolas do leste às vezes afirmam, ao falar com estrangeiros, que toda arte é “fala,” que tudo é comunicativo, embora a sua demonstração invariavelmente consista em apontar as letras “V” e “X” e os motivos nomeados, conforme mencionado acima, sem referência a qualquer tecido conectivo de sentenças mais amplas.

Quarto, a produção artística em sociedades quilombolas destina-se ao uso em relações românticas. Os homens fazem entalhes como presentes para suas mulheres e amantes. As mulheres retribuem esses presentes com tecidos generosamente costurados. As oferendas artísticas expressam amor, ainda que não o façam em pronunciamentos proverbiais e sentenças.

Em suma, as peças e pequenos pedaços do discurso que a arte quilombola apresenta como uma linguagem que contém tanto um léxico como uma sintaxe não são inteiramente ausentes da cultura quilombola. A popularidade de sua elaboração, em que mensagens simbólicas atingem novos níveis de clareza, é o produto de um ambiente social em acelerada mutação, que tem criado novas oportunidades para (um número relativamente pequeno) de artistas quilombolas. A intervenção cada vez maior de agentes culturais do exterior – tais os europeus, os afro-guianenses, e outros, bem como os conselheiros e cônjuges de artistas para as cooperativas – corroborou para a adaptação dos quilombolas ao novo ambiente, fornecendo as ferramentas para triunfar num mundo de arte que seus pais e avós nunca conheceram.

A emergência das cooperativas

O apoio Frances de cooperativas locais na Guiana Francesa, que se expandiu dramaticamente no ambiente assimilacionista do início dos anos 1970, oferece um veículo perfeitamente adaptado para a modelagem de novas autenticidades através de

talentos combinados e ambições de jovens artistas e seus promotores. O simbolismo esotérico é um forte ponto de venda, cujo poder de despertar o fascínio de clientes potenciais das nações dominantes é bem documentado em todo o mundo.

A ideia de que a arte quilombola constitui uma linguagem simbólica foi adotada com entusiasmo pelas cooperativas, como a que financiou a exposição de Franky Amete em Caiena. Criadas no contexto do programa assimilacionista francês, estas *associações* sem fins lucrativos têm exercido múltiplas influências na arte dos homens quilombolas (e, em menor medida, das mulheres), tornando acessíveis novas ferramentas e materiais, adaptando as formas produzidas às demandas de um mercado comercial e abrindo novos pontos de venda através de oportunidades de viagens, exposições e publicações. Tradições artísticas antes focadas em atender uma dimensão estética da vida na floresta (remos, fachadas para casas, peneiras, etc.) foram redirecionadas para um mercado externo, no qual as formas centrais são as pinturas e outros adornos para parede, mobília de estilo ocidental, bibelôs turísticos e decorações comissionadas de prédios públicos (ver figura 7). Os *designs* também costumam ser feitos em camisetas e cartões postais. A especialização tem crescido dramaticamente, assim como o entendimento de que cada homem deveria produzir objetos para o uso de suas esposas tem cedido lugar a uma mentalidade consumista em que uma minoria dos homens entalha para venda e as mulheres trabalham com a manufatura de utensílios ocidentais. Ao mesmo tempo, as esculturas, que até recentemente eram a principal arte dos homens, tem perdido terreno para a pintura (antes um adorno secundário) como meio de escolha de artistas profissionais.



Figura 7: Mural elaborado por Dimpai-awini, membro da cooperativa Mama Bobi. Em 2000, estudantes participaram de sua realização na parede de um *collège* (equivalente ao ensino médio) em Saint-Laurent-du-Maroni, na fronteira da Guiana Francesa com o Suriname. Foto: S. Price, 2005

A terminologia foi ajustada em resposta a estas mudanças. Em vez de se referir à arte dos homens quilombolas como “tembé,” as pessoas na Guiana Francesa agora falam de “arte tembé,” utilizando-a quando querem falar de pintura. Quando a arte de entalhes outrora dominante é debatida, as pessoas usam o termo *piki-faka tembé* (“arte de canivete”) para distingui-la do agora mais difundido *feifi tembé* (“arte de pintura”).

A passagem da escultura para a pintura está relacionada às questões de hierarquia social e estado civil. Os entalhadores de Saramaka nunca incluíram desenhos pintados em seus trabalhos, em contraste com os Aluku, Ndyuka e Paramaka, para os quais a pintura constitui um elemento contribuinte. Homens Saramaka foram os produtores dominantes na arte quilombola da Guiana Francesa do século passado, mas devido ao fato de virem de aldeias no Suriname central e muitas vezes não terem documentos de residência, o seu bem-estar financeiro tende a depender inteiramente da venda de esculturas rusticamente elaboradas e dispostas à venda nas margens das rodovias, onde se empenham em evitar que sejam incomodados por policiais (ver figura 8; para fotos de seis desses pontos de venda, ver Price e Price 2003a:86). Em contrapartida, os quilombolas Aluku, cujas aldeias estiveram localizadas do lado francês do rio por mais de cem anos, são cidadãos da França, o que lhes dá voz junto ao governo local e os faz elegíveis para uma gama de programas de assistência.



Figura 8: Anúncio de um entalhador Saramaka em uma estrada na região oeste da Guiana Francesa.
Foto: S. Price, 2002

Além de facilitar a distribuição (inclusive dando ao trabalho dos artistas espaço a sua comercialização em lojas; ver figura 9), as cooperativas tem sido instrumentos de divulgação de ideias sobre o significado da arte quilombola, promovendo um discurso que se adéqua bem ao contexto de um novo mercado. Como os organizadores de workshop descritos por Kasfir aos bosquímanos da Namíbia, os líderes das cooperativas na Guiana Francesa estão engajados em “construir e autenticar uma cultura [quilombola].” Um breve exame de duas cooperativas particularmente ativas na promoção da arte quilombola ilustrará os mecanismos em ação.



Figura 9: Janela de uma loja de souvenir em Caiena. Foto: S. Price, 2005

O Centro Cultural Mama Bobi, localizado em Saint-Laurent du Maroni, uma das cidades mais ocidentais da Guiana Francesa, e que possui um segundo escritório próximo ao rio da aldeia Aluku de Apatou, foi fundado em 1990 (ver figura 10). Seu relações públicas é Gérard Guillemot, um francês que chegou à Guiana Francesa nos anos 1970 e acumulou uma coleção pessoal de obras de arte quilombola tida como muito maior que a de qualquer museu. Guillemot (popularmente conhecido como “Gé”) exerce

um rígido controle sobre as atividades da associação, justificando-se com motivações políticas relacionadas com um interesse na descolonização e no movimento de independência da Guiana. É claro, para qualquer um que tenha lidado com ele, que é impulsionado por íntimos laços pessoais com os membros da associação, a maioria deles homens relativamente jovens de grupos do leste – Aluku, Ndyuka e Paramaka. Mama Bobi apoia programas que envolvam questões ambientais e medicina alternativa, por exemplo, mediante elos com um centro de reabilitação de dependentes de drogas e projetos voltados à difusão de conhecimentos sobre plantas medicinais. Além de organizar exposições de arte e demonstrações de ervanários, a cooperativa vende cartões postais, pôsteres e camisetas.



Figura 10: Centro Cultural Mama Bobi, Saint-Laurent-du-Maroni. Foto: S. Price, 2005

A Associação Libi Na Wan também promove artistas quilombolas, especialmente em conexão com os seus objetivos de desenvolvimento e capacitação profissional. Situada na cidade costeira de Kouru (sede do centro espacial que lança os foguetes europeus Ariane), a associação tem laços estreitos (tanto em termos pessoais quanto

financeiros) com a Société Immobilière de Kouru (SIMKO), a companhia responsável pelo fornecimento de habitação nesta cidade em rápida expansão, onde classe e etnicidade se correlacionam de modo direto com o estilo da construção de cada um dos bairros projetados separadamente.¹² Entre os seus projetos, a SIMKO detém a concessão para a construção de habitações-padrão destinadas a substituir os barracos insalubres da seção quilombola, feita por homens que utilizam os detritos apanhados nos locais em que trabalharam como operários. Libi Na Wan também atua em colaboração com a Escola de Arquitetura de Grenoble, na França, inclusive com dois professores e um *designer* que assinou uma série de catálogos reluzentes sobre a cultura e arte quilombolas produzidos pelo ponto de venda de publicações da escola, a CRATerre. A Libi Na Wan recebeu um generoso apoio financeiro de agências governamentais da Guiana Francesa, da Comunidade Europeia, da Escola de Arquitetura de Grenoble e outras fontes.

Quando visitei Libi Na Wan em 2005, a maioria dos quilombolas que participava de oficinas de produção de arte havia deixado a associação por carreiras individuais e apenas um dentre todos (organizado por segmento e etnicidade – pinturas Ndyuka, esculturas Saramaka, etc.) não fora interrompido. O único que se manteve ativo na manufatura, na qual estava sendo produzido mobiliário de luxo com adornos quilombolas para venda. As cadeiras do bar acima mencionado, por exemplo, foram elaboradas neste *workshop*. Os projetos de design criativo da Libi Na Wan também produziram caixas de presentes, cabos de facas, cadeiras de praia e outros móveis – produtos da combinação de designs de inspiração europeia e artes decorativas executadas por homens e mulheres quilombolas. Finalmente, os membros da associação têm exposto sua arte em vários locais, inclusive em galerias em Paris.

Simbolismo de mercado

Em termos puramente estéticos, as linhas sinuosas, as cores brilhantes e as composições bem definidas da arte dos quilombolas do leste conferem uma dimensão decorativa inegavelmente atraente a salas de estar e edifícios públicos de estilo ocidental. Mas, é claro, o mundo da arte nunca foi conduzido por considerações puramente estéticas. O valor das obras de arte também é afetado por suas conexões com períodos históricos particulares, crenças religiosas, movimentos políticos, elementos culturais, biografias individuais, história oficial, antigos donos, etc. A reputação da arte quilombola é intimamente ligada à ideia de que ela constitui uma linguagem esotérica de símbolos,

aprendida através de iniciação de pai para filho e concebida para transmitir mensagens (sexuais) explícitas para as mulheres para as quais a maior parte da arte fora tradicionalmente feita.

As cooperativas da Guiana Francesa adotaram essa visão de exotismo quilombola e usaram-na de forma criativa para promover a arte de seus membros. Uma das publicações assinadas pela equipe de arquitetura de Grenoble na Libi Na Wan diz o seguinte:

As figuras simbólicas (...) constituem um tipo de léxico que é transmitido de geração a geração. Cada signo está ali tanto por que sua forma contribui para a composição em geral quanto por seu significado. A mensagem pode ser romântica, moral, humorística e até mesmo insolente.

Alguns exemplos:

Lua cheia – florescimento, fertilidade

Boca – expressão de um desejo

Casco de tartaruga – paixão ardente

Letras “S” lado a lado – amor de longa duração

Estamos tratando aqui de mensagens que são reais, em que o objeto esculpido geralmente é como um “presente” concebido para ilustrar os sentimentos de um homem por uma mulher, e não de maneira casual ou indiferente, mas de tal forma que a feliz destinatária possa decifrar, abaixo das linhas da superfície, um discurso verdadeiro. Seja clássico ou provocativo, humorístico ou austero, ele sempre comunica alguma coisa para alguém. [Doat *et al.* 1999: 122, 49]

O artista Aluku Antoine Lamoraille, um membro fundador da cooperativa Mama Bobi, aventou essencialmente o mesmo discurso, publicando leituras elaboradas de seus painéis de pintura. Em um, por exemplo, se diz incluir motivos que simbolizam a vigilância, os perigos de navegar nas corredeiras de rios, o autocontrole, a prudência, a amizade, solidariedade, a paz de coração e espírito e a hospitalidade. Tomados em conjuntos, ele escreve, esses símbolos dizem: “Você tem sido capaz de evitar a armadilha que acometeu seus irmãos, mas esteja atento no futuro para a árvore que se inclina [no original: *Tu as su éviter le piège qui a pris tes frères; désormais méfie-toi de l’arbre qui penche*].” (Lamoraille 1998:5)

Analogamente, um álbum ilustrado de maneira extravagante com banquinhos quilombolas, escrito por um político local, dá graças ao presidente Saramaka, de uma

cooperativa chamada “Langa Lobi” (“Amor Duradouro”), pela “verificação” de leituras simbólicas, defendendo que o *design* constitui uma

Linguagem para ser usada em relações entre os sexos, uma linguagem simbólica que visa divertir e seduzir a mulher (...). É um veículo que os homens dão a elas para que o decifrem (...). Num dos motivos, arabescos simétricos são representações abstratas do corpo de uma mulher grávida, e portanto de fertilidade. (...) Os motivos de outro *design* transmitem um desejo de preservar a harmonia de sentimentos do casal, e também há motivos nos quais a língua evoca a ideia de comunicação. (...) Ou, então, um motivo entrelaçado, “o caminho das formigas” (...) incorpora a ideia de agilidade e pugnacidade no trabalho, tal como a formiga na fábula europeia. [Bruné 1995: IX, 42-3, 32-3, 27]

E Franky Amete, cuja abertura da exposição vimos acima, levou a ideia de simbolismo explícito ainda mais longe, atribuindo significado a cada uma das cores de suas pinturas. Um talentoso artista (e ex-membro da Libi Na Wan), cuja esposa francesa o assiste com a administração de estratégias promocionais, ele forneceu as ilustrações e textos explicativos para um popular livro de colorir infantil (Amete 2004).¹³ A página final, intitulada “Um código secreto,” explica que a arte *tembé* pode ser estudada como uma linguagem e que as cores são escolhidas em termos dos temas a serem expressos. O vermelho, ele diz, representa o homem e o sangue, o branco é a mulher e a beleza, o preto a terra (solo), o azul é a terra (planeta), e assim por diante. Os *designs* são acompanhados por pequenos diagramas indicando quais cores se deve usar para dizer, por exemplo, “Cuide-se,” “Você e eu, por toda a eternidade” ou “Case comigo.”

Eu não tenho nenhuma razão para duvidar da sinceridade de muitos dos artistas que estão produzindo (e também explicando) a arte *tembé*, e seria um erro julgar o discurso simbólico sobre a arte quilombola como simples distorção de uma tradição cultural “autêntica” mal informada ou fruto da imaginação de estrangeiros. Como em outras partes do mundo, a mudança é colaborativamente autorada por artistas de dentro e agentes culturais de fora. Alguns dos artistas quilombolas de maior sucesso, nascidos na época em que o programa assimilacionista francês emergia, juraram-me que os códigos simbólicos em sua arte foram a eles ensinados por seus pais e tios. Para eles, os símbolos representam uma tradição secular de seu povo, parte da espinha dorsal da cultura quilombola. Franky Amete, conforme escreveu no livro de colorir com o auxílio de sua esposa francesa, remonta ao século XVII o aparecimento do rébus, quando “a arte

de *tembé* fora usada como um meio de comunicação entre os escravos das *plantations*, comparável às mensagens de códigos secretos. Após os escravos saírem de sua condição de servidão e se estabelecerem nas margens do rio (...), ela [a arte *tembé*] se tornou a linguagem escrita de uma comunidade que até então se baseava numa tradição oral.” (2004:1)

A arte dos quilombolas está longe de ser a única a tornar-se alvo daqueles que têm sede de significados simbólicos na arte. Ao contrário, o fenômeno tem sido frequentemente notado por observadores em várias partes do mundo, escrevendo sobre uma variedade de meios artísticos. Para citar apenas dois exemplos, a estudiosa de têxteis africanos Venice Lamb traçou a “busca de simbolismo clânico em roupas Asante,” pelo capitão Robert Sutherland Rattray (1881-1938), ao poder do “desejo de atar nomes e significados para as formas artísticas,” que, segundo ela, podem tê-lo levado a “ler mais sobre estes padrões do que havia planejado inicialmente. Os tecelões, particularmente quando submetidos a questionamentos de estrangeiros, podem-se sentir sob alguma obrigação de construir estórias significativas e lendas para explicar padrões abstratos que, em si mesmos, são realmente apenas belos trabalhos têxteis.” (1975:136) E estudiosos da arte nativa norte-americana têm apontado a inadequação da busca de estrangeiros por significados sagrados nos têxteis Navajo, sublinhando que “não há nenhum significado sagrado para os produtos acabados ou em seus desenhos geométricos.” (Berlo e Phillips 1998:67)

Mais recentemente, o mito do simbolismo artístico alcançou a primeira página do *The New York Times* em conexão com uma estátua comemorativa no Central Park (Cohen 2007). A instalação de uma estátua de pouco mais de 2 metros de altura, de Frederick Douglass, se desenrolava como o previsto, a um custo de \$ 15,5 milhões de dólares, quando historiadores apontaram um problema com a representação de granito de uma colcha que fazia parte da estátua. Os quadrados da colcha continham símbolos que, de acordo com uma placa ao lado, sinalizavam “a localização de esconderijos e rotas de fugas” ao longo da *Underground Railroad*, bem como outras “informações vitais para uma fuga de escravos e à sua sobrevivência.” Entretanto, como os historiadores rapidamente apontaram, a ideia de que a colcha carregasse mensagens secretas nada mais era que uma “história espúria,” popularizada por um livro de 1999 intitulado *Hidden in Plain View* (Tobin e Dobard 1999), que se baseou nas “lembranças” de uma única mulher. O livro imediatamente ganhou ampla exposição no programa televisivo de

Oprah Winfrey, no jornal USA Today e foi avidamente apanhado por professores de ensino fundamental que o viram como uma inspiradora ferramenta pedagógica para a sala de aula. Sua tiragem ultrapassou o número de 207 mil cópias. O apelo que lançou o “código secreto” não é difícil de discernir. Como um colunista *Op-Ed* (*Opposite editorial*) observou,

Poucos aspectos do passado americano inspiraram uma mitologia tão fascinante como a *Underground Railroad*. Talvez seja justo dizer que a maioria dos americanos a veem como uma trama emocionante de voos à meia-noite, fugas de tirar o fôlego, códigos misteriosos e estranhos esconderijos. Portanto, não é de se admirar que a intrigante (não obstante tenha sido recentemente inventada) estória de mapas de fuga codificados em colchas do *antebellum* [nome dado ao pré-Guerra Civil americana] (...) também se aproveite da imaginação popular. (...) Colchas vistosas e túneis misteriosos satisfazem a propensão humana para histórias facilmente digeríveis. Os mitos nos entregam os heróis que desejamos e submergem a terrível realidade da escravidão numa névoa dourada de elevação. [Bordewich 2007: A19]

“Artistas estrangeiros”

Alguém poderia argumentar que o teste decisivo para a entrada de uma arte do Quarto Mundo no mercado global é a sua capacidade de incutir estrangeiros a passar de consumidores a produtores. Os entalhadores de Saramaka atingiram a meta no início dos anos 1990, quando um professor francês empreendedor vendeu com sucesso sua coleção de instrumentos musicais “antigos” a um museu estatal, todos elaboradamente entalhados com motivos Saramaka e guarnecidos com búzios e incrustações de ossos em combinações que refletem a própria construção idiossincrática da arte quilombola (cf. Price e Price 1995 para a história dessas falsificações). Quinze anos depois, outra adaptação despertou minha atenção, sugerindo que os desenhos pintados dos quilombolas do leste também se encaminharam para tomar parte no *mainstream*. A admirável toalha de praia de cores vibrantes mostrada na figura 11, à venda por 45 euros; é um exemplo perfeito, se é que haveria um único exemplo da arte *tembé*. De fato, ela implica tantas faixas entrelaçadas, tantos contrastes de cor, e tantos pequenos motivos de tipo simbólico que alguém até se sentiria tentado a considerá-la uma caricatura. Nesse sentido, ressoa nas falsificações Saramaka da década de 1990, que decolou da visão europeia de seu autor a respeito da arte quilombola, levando um estilo bem

documentado do início do século XX à beira da credibilidade. A talentosa artista têxtil que elaborou a toalha – uma inglesa, Hatt Eaton, que viveu três anos (2002-2005) numa aldeia do interior como esposa de um médico francês – não só captou a essência das fitas entrelaçadas e as cores características da arte *tembé* como também investigou o seu simbolismo. Cada uma de suas toalhas é acompanhada de um cartão explicativo dos significados de seus motivos (ver a figura 12).¹⁴ Em uma troca de *e-mails* comigo, ela gentilmente descreveu o seu aprendizado:



Figura 11: Toalha de praia elaborada e produzida por Hatt Eaton. A toalha mede 103 x 176 centímetros. Foto: S. Price, 2006

“Por ser uma designer têxtil e por ter trabalhado neste ramo por quinze anos, eu naturalmente me interessei pelos designs que eu vi repetidamente em todos os lugares que visitei (casas, mobiliário, barcos etc.) e procurei um monte de informações históricas por conta própria. Quando eu quis desenhar minha própria *tembé*, para entender e respeitar os significados de cor e forma, eu entrei em contato com algumas associações (Libi Na Wan, em particular) e me foram dados os nomes dos artistas que lecionam (...) em Caiena.

Franky Amete é a pessoa que me ensinou um pouco da arte *tembé*. Eu queria ir aos seus workshops e fazer-lhe perguntas, usando as suas pinturas como meios para compreender os significados etc. Quando senti que eu havia pegado um pouco do “fluxo” da obra de arte, Franky apenas disse que eu sentasse e fizesse um esboço, que foi

o que eu fiz. Nós então o fizemos juntos e ele corrigiu alguns erros (...), e eu coletei significados que eu queria integrar ao desenho, figuras e formas que eu tinha visto no rio e que eu gostei (normalmente o motivo central dos círculos etc.). Quanto ao cartão que acompanha a toalha, eu sempre achei extremamente frustrante as exposições de arte *tembé* onde você tem apenas as pinturas e os seus títulos. Você não sabe realmente o que significa cada parte da pintura, onde está o amor, onde está a amizade etc. Portanto eu pensei que seria bom para realmente partilhar os significados com as pessoas que compram meus *tembé* e mostrar-lhes exatamente que parte recebe tal significado. Na época, eu falei para Franky sobre a minha frustração com a língua e ele disse que estava preparando um livro, se possível algo como um dicionário, dos significados da língua *Tembé* (...). E realmente espero que ele faça isso, pois daria outra dimensão às exposições. Eu gosto de poder tentar entender com os trechos limitados que tenho adquirido, mas a ideia de um dicionário seria excitante.

Eu não me considero sequer como uma artista *tembé*, eu apenas quis promover esta arte maravilhosa (...). Eu a aprecio muitíssimo e quis usar meu conhecimento “têxtil” ocidental para misturar as duas. No dia que me disseram que a minha toalha *tembé* foi usada numa festa na aldeia Maripasoula como pano de fundo para decoração em um dos estandes, eu me senti feliz por meu trabalho ter sido reconhecido e aprovado pelo povo do rio, o que me fez respeitá-los acima de tudo.”

(comunicação pessoal, 15 e 18 de novembro de 2006).

Franky Amete conta uma estória que traça uma linguagem do simbolismo na arte quilombola desde as origens da era da escravidão, quando ela alegadamente funcionava como um meio de comunicação de uma fazenda a outra. Eu contei uma estória neste artigo que a descreve como o produto de uma entrada tardia na economia de mercado do século XX e os sonhos de “primitivização” dos agentes culturais não-quilombolas. Parece que estamos flutuando num domínio nebuloso em que discurso e evento competem por autoridade. Mas independentemente das maneiras como se leem as placas de sinalização, parece claro que uma linguagem de simbolismo conquistou o seu lugar como uma dimensão significativa da arte quilombola, ao menos para alguns de seus produtores mais bem sucedidos. Olhando pelos olhos de Elmyr de Hory [o falsificador do filme de Orson Welles], se permanecer na parede por tempo suficiente terá obtido a sua autenticidade.

Sally Price

Departamento de Antropologia
College of William and Mary
Estados Unidos da América
E-mail: sally@richandsally.net

Agradecimentos

Sou grata à Fundação Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, que apoiou minha pesquisa na Guiana Francesa através da Bolsa #7237, e ao National Endowment for the Humanities (NEH), que forneceu uma bolsa de estudos (FB-52197) durante meu tempo fora do College of William and Mary. De acordo com as exigências da minha bolsa de estudos NEH, eu afirmo que “todas as opiniões, conclusões e recomendações expressas nesta publicação não refletem necessariamente as do National Endowment for the Humanities.”



Figura 12: Pôster que ensina a ler os motivos na toalha de praia de Hatt Eaton. Foto: Price, 2006

Anexo: Concurso de beleza “Miss Saint-Laurent”, 2007



Figura 13: Participantes trajando toalhas de praia elaboradas por Hatt Eaton.
Foto: Hatt Eaton, cedida por Sally Price em 2010.



Figura 14: Participante desfila perante a comissão de jurados do concurso, coberta por uma toalha elaborada por Hatt Eaton. Foto: Hatt Eaton, cedida por Sally Price em 2010.

¹ Nota dos tradutores: Em função da polissemia do verbo “shift,” optou-se aqui por traduzi-lo como “trasladar.” O verbo trasladar implica tanto uma mudança em termos de deslocamento (traslado) como a possibilidade de tradução de um regime a outro (a ideia de “verter,” p.ex., o canto à poesia). A ambiguidade constitutiva do verbo “trasladar” é interessante e comunica uma ambiguidade equivalente do verbo “shift,” em inglês. Segundo o Dicionário Aurélio, trasladar pode significar “mudança de um lugar para outro; transferir, transportar; traduzir, verter; adiar, transferir.” Algo similar a definição do Dicionário Houaiss: “transpor de uma língua para outra; traduzir, verter; mudar(-se) de um lugar para outro; transferir(-se), transferir para outra data; adiar, diferir.”

² A expressão *arts premiers*, popularizada na França como parte da campanha de Jacques Chirac para promover o reconhecimento das artes do continente africano, da Oceania e pré-Colombiana em Paris, foi uma tentativa para evitar as conotações negativas da *arte primitiva*. A campanha presidencial se realizou em dois locais proeminentes. Uma nova galeria com exibição dessas artes inaugurada no Museu do Louvre, em abril do ano 2000, e um grande museu, construído ao lado da Torre Eiffel, inaugurado em junho de 2006 (cf. Price 2007).

³ Até a distribuição das ferramentas mudou. Eu vi recentemente esculturas de cabaças feitas por mulheres que, em vez de serem gravadas com o caco de vidro tradicional, mostram as marcas de um compasso tal aquele utilizado por homens nos seus entalhes. Nos anos 1960, alguns homens possuíam máquinas de costura com pedais e as usavam para ocasionalmente açodar algumas tangas, enquanto as mulheres produziam a maioria de suas roupas à mão. Agora, as mulheres desenvolveram estilos de bordados e apliques, que empregam uma variedade de pontos decorativos, por elas produzidos em suas próprias máquinas de última geração.

⁴ Ver, por exemplo, Kasfir 1999, Amselle 2005, Phillips e Steiner 1999, Steiner 1994, Berlo e Phillips 1998, Mullin 2001, Morphy 1998, e Myers 2002.

⁵ Ver o “Posfácio” em Price 2000, onde o autor lista as principais contribuições a estas tendências.

⁶ Para um comentário do artista Romare Bearden, pressionado até mesmo pelos artistas afro-americanos do século passado nos Estados Unidos a se conformar aos estereótipos da arte “primitiva,” ver Price e Price 2006: 42.

⁷ A curta lista de Kasfir dos casos mais conhecidos de agentes culturais inclui Ulli e Georgina Beier e Susanne Wenger na Nigéria, Frank McEwen e Tom Blomefield na Zimbábue-Rodésia (atual Zimbábue), Pierre Romain-Defossés e Pierre Lods no Congo Francês e Belga, e Pancho Guedes em Moçambique, mas seu livro inclui inúmeros outros, como missionários, professores de arte, filantropos e até mesmo empresas como a ESSO e a BMW.

⁸ Para uma revisão menos miniaturizada das interações entre artistas quilombolas e observadores estrangeiros, ver Price e Price 1999.

⁹ A palavra *tembé*, que existe em ambas as línguas quilombolas (Saramaka e Ndyuka), pode se referir a objetos feitos com intenção artística ou a pessoas com talento artístico.

¹⁰ Herskovits, cuja primeira experiência de campo fora dos Estados Unidos foi com os Saramaka, diz que

A análise da arte dos *negros do mato* [no original, *Bush-Negro*] é impossível sem a ajuda dos nativos, e os nativos têm uma maneira atraente de escapar às perguntas do investigador quando questionados sobre os significados dos entalhes. Quaisquer que sejam as motivações psicológicas, o negro do mato é engenhoso em iludir seu inquiridor. Ele dirá que o entalhe é de madeira; dará um nome para ela; dirá que é linda; que é um desenho “dentro e fora”; ele dirá que é carpinteiro, ou que é feito com uma faca, ou que é uma decoração, para citar algumas das respostas recorrentes. (1969:159-160)

Da mesma forma, um visitante holandês de uma aldeia quilombola cristã nos anos 1950, relata:

Ao inquirir o significado de [um tecido bordado suspenso numa porta], ninguém deu uma resposta direta. As mulheres da aldeia responderam “uma flor.” Como esta resposta não foi muito esclarecedora, um homem velho foi perguntado. Sua resposta insatisfatória foi a mesma, “uma flor.” Obviamente, as pessoas consideraram-na inapropriada para esclarecer o significado desta decoração privada aos visitantes estrangeiros, especialmente quando referida a crenças religiosas que já não eram (abertamente) professadas. [De Vries-Hamburger 1959:109]

¹¹ Ken Bilby, que leu um esboço deste artigo, salienta que as unidades deste “roteiro Afaka” representam sons específicos, que as tornam “muito diferentes dos símbolos complexos (talvez multivocais), incorporando ideias mais abstratas que os estrangeiros gostariam de imaginar quando pensam sobre a arte quilombola.” (comunicação pessoal, 9 dezembro de 2006)

¹² O diretor geral da SIMKO, Jacques Maurice, é também presidente da Libi Na Wan.

¹³ O livro de colorir foi publicado com o apoio do Conseil Régional, um dos dois principais órgãos do governo da Guiana Francesa.

¹⁴ O cartão indica que vermelho e branco representam um homem e uma mulher fazendo amor; um motivo circular retrata o umbigo e, portanto, fertilidade; outro motivo circular é glosado como “o coração batendo,” com um ponto central indicando que o desenho foi feito tendo-se em mente uma pessoa particular; um ponto semelhante é parte de um motivo de triângulo duplo que comunica amor eterno. E assim por diante.

Referências bibliográficas

- AMETE, Franky. *Colorie tes tableaux tembé*. Cayenne: Editions PlumeVerte, 2004.
- AMSELLE, Jean-Loup. *L'art de la friche: Essai sur l'art africain contemporain*. Paris: Flammarion, 2005.
- BERLO, J. C., e Ruth B. PHILLIPS. *Native North American Art*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BORDEWICH, Fergus M. *History's Tangled Threads*. New York Times, February 2: A19, 2007.
- BRUNÉ, Paulin. *Sièges et sculptures chez les Noirs-Marrons des Guyanes*. Cayenne: Éditions Equinoxe Communication, 1995.
- COHEN, Noam. In: *Frederick Douglass Tribute, Slave Folklore and Fact Collide*. New York Times, January 23: A1, C12, 2007.
- COUNTER, S. Allen, Jr., e David EVANS. *I Sought My Brother: An Afro-American Reunion*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.
- _____. *The Bush Afro-Americans of Surinam and French Guiana: The Connecting Link*. Pamphlet, sem data.
- de VRIES-HAMBURGER, L. *Over volkskunst in het algemeen en die van Suriname in het bijzonder*. *Kultuurpatronen* 1:106–110, 1959.
- DOAT, Patrice, Daniel SCHNEEGANS, e Guy SCHNEEGANS. *Guyane: L'art businengé*. Grenoble: CRATerre Editions, 1999.
- DUBELAAR, Cornelis N., e André R. M. PAKOSIE. *Het Afakaschrift van de Tapanahoni Rivier in Suriname*. Utrecht, the Netherlands: Bronnen voor de Studie van Suriname, Deel 21, 1999.
- HERSKOVITS, Melville J. Bush Negro Art. In: *The New World Negro*. Frances S. Herskovits, ed. Pp. 157–167. Bloomington: Indiana University Press. [original: *Arts* 17(51):25–37], 1969 [1930].
- HURAUULT, Jean. *Africains de Guyane: La vie matérielle et l'art des Noirs Réfugiés de Guyane*. The Hague: Mouton, 1970.
- KASFIR, Sidney Littlefield. *Contemporary African Art*. London: Thames and Hudson. LAMB, Venice, 1999. *West African weaving*. London: Duckworth, 1975.
- LAMORAILLE, Antoine. *Cent cinquantaire: Abolition de l'esclavage*. Saint-Laurent du Maroni, French Guiana: Centre Culturel Mama Bobi, 1998.
- MORPHY, Howard. *Aboriginal Art*. London: Phaidon Press, 1998.
- MULLIN, Molly H. *Culture in the Marketplace: Gender, Art, and Value in the American Southwest*. Durham, NC: Duke University Press. 1998.
- MUNTSLAG, F. H. J. *Paw a paw dindoe: Surinaamse houtsnijkunst*. Amsterdam: Prins Bernard Fonds, 1979.
- MYERS, Fred R. *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- PHILLIPS, Ruth B., e Christopher B. STEINER (eds.). *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- PRICE, Richard, e SALLY Price. *Two Evenings in Saramaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- _____. *Enigma Variations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- _____. *Les Marrons*. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs, 2003a.
- _____. *The Root of Roots: Or, How Afro-American Anthropology Got Its Start*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003b.
- PRICE, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Traduzido do inglês por Inês Alfano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.
- _____. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- PRICE, Sally, e Richard PRICE. *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora*. Boston: Beacon Press, 1999.
- _____. *Romare Bearden: The Caribbean Dimension*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- STEINER, Christopher B. *African Art in Transit*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- TOBIN, Jacqueline L., e Raymond G. DOBARD. *Hidden in Plain View: The Secret Story of Quilts and the Underground Railroad*. New York: Doubleday, 1999.

Tradutores:

Messias Basques

Mestrando em Antropologia Social
PPGAS-UFSCar

Gil Vicente Lourenção

Doutorando em Antropologia Social
PPGAS-UFSCar

Recebido em 15/04/2010
Aprovado em 15/04/2010

O despertar das máscaras grandes do Alto Xingu: Iconografia e transformação¹

Aristóteles Barcelos Neto

As expedições alemãs às nascentes do Xingu (Karl e Wilhelm von den Steinen 1884 e 1887; Herrmann Meyer 1896 e 1899; Max Schmidt 1901) trouxeram notícias de curiosas e *gigantescas máscaras* de dança, às quais, até o presente, não se parece ter dado muita atenção na bibliografia científica, embora durante decênios uma dessas máscaras estivesse exposta, debaixo de uma redoma de vidro, na seção americana do Museu Etnológico de Berlim. Não obstante, merecem estudo científico mais acurado por causa de sua peculiaridade, de sua exclusividade (não me consta haver paralelos em qualquer parte da América do Sul) e de sua ligação com o *grande trocano*, não menos curioso e por sua vez limitado ao Alto-Xingu.

Máscaras grandes do Alto Xingu. F. Krause 1960: 87; grifos meus.

Fritz Krause publicou originalmente esse artigo em Leipzig, em 1942. Dois anos mais tarde, o único exemplar da máscara gigantesca, arduamente coletado por Herrmann Meyer, era destruído pelos bombardeios de Berlim, juntamente com milhares de outros artefatos sul-americanos. É no mesmo ano dos bombardeios que a célebre expedição Roncador-Xingu redescobre os povos do Alto Xingu e abre caminhos para aquilo que chegou a ser considerado um *Eldorado* de pesquisas etnológicas no Brasil Central. Entre 1947, ano da implantação do primeiro projeto do Museu Nacional na área, liderado por Eduardo Galvão, e o fim da década de 1990, uma profusão de trabalhos foram escritos sobre o Alto Xingu.² Contudo, em nenhum deles são mencionadas as “gigantescas

¹ Agradeço aos Wauja seu valioso apoio, e ao CNPq, CAPES, FAPESP e Museu Nacional de Etnologia as bolsas e financiamentos de pesquisa. A generosidade de Lux Vidal, Pedro Agostinho, Maria Rosario Borges, Michael Heckenberger, Rafael Bastos e Bruna Franchetto permitiram que minha pesquisa no Alto Xingu se tornasse realidade. Este artigo é uma versão resumida e modificada de um trabalho publicado em Barcelos Neto (2004a).

² O Alto Xingu é uma sociedade regional multiétnica que integra, além dos Wauja, outros nove grupos de diferentes filiações linguísticas — Mehinako e Yawalapíti (Arawak); Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwá (Carib); Kamayurá (Tupi-Guarani), Aweti (Tupi) e Trumai (de língua isolada). Essa integração é sustentada basicamente por trocas matrimoniais, rituais (sobretudo em grandes funerais), xamânicas e de presentes cerimoniais. A sociedade regional xinguana teria sua gênese mais remota por volta do século X AD (Heckenberger 2001). Transformações profundas ocorrem a partir do século XVIII, culminando com a *Pax Xinguana* instaurada pelos irmãos Villas Boas na década de 1950, a qual se estende até os dias atuais (Menezes Bastos, 1992 e 1995). Os Wauja somam uma população de aproximadamente 410 pessoas, das

máscaras” que fascinaram os pioneiros alemães. Teriam elas desaparecido como resultado da depopulação xinguana por epidemias ocorridas entre o final do século XIX e o início da década de 1960?

O fato histórico da longa e brutal depopulação orientou várias explicações etnológicas sobre as “perdas culturais” ocorridas entre os índios da Amazônia. Em meados da década de 1970, os Kamayurá explicaram que o grande trocano (*warañũmia* na língua kamayura e *pulu pulu* em wauja) estava apenas “dormindo” (Menezes Bastos, informação pessoal), sugerindo, portanto, que a ideia de perda devia ser desconsiderada. De fato, décadas de sono foram suspensas: em julho de 1997, os Wauja resolveram despertar as gigantescas máscaras rituais (chamadas *Atujuwá*, figuras 1 e 2) e, em abril de 1998, os Kamayurá despertaram definitivamente o grande trocano, confirmando a declaração feita a Menezes Bastos duas décadas antes. O sistema ritual xinguano, então contraído pela depopulação, voltava a se expandir, dessa vez com os objetos que não cantam (Menezes Bastos 1999: 169), mas que de todo modo fazem parte da imaginação conceitual da natureza sonora do cosmos.

O objetivo deste artigo não é discutir as razões históricas e conjecturais do retorno desses objetos ao mundo ritual xinguano. O que se defende aqui é que eles estavam realmente dormindo – ou seja, guardados pelas estruturas de realização do ritual, pelo sistema iconográfico e pelo estilo visual, eles sempre tiveram uma presença aos olhos dos xinguanos – e que o seu despertar revela uma complexa dimensão de um sistema de transformações. O intuito deste texto é mostrar a construção visual das transformações, as quais se dão por meio de relações internas ao estilo artístico wauja. O material empírico das descrições e análises é oriundo de dois grandes rituais de máscaras realizados pelos Wauja, um em julho-agosto de 2000 e o outro em fevereiro-março de 2002.³

A análise se processa em duas etapas tomando dois tipos de máscaras: as *Sapukuyawá* (figuras 3 e 4) que, ao contrário das *Atujuwá*, não dormiram, e estas últimas. A primeira etapa analisa a criação das identidades das máscaras *Sapukuyawá* e *Atujuwá* como *templates* de mesmo tipo, e a segunda demonstra como a forma básica desta última, ela própria emicamente identificada como um motivo gráfico, está dispersa em diferentes classes de objetos da cultura material wauja.

quais 385 residem numa aldeia circular com o sistema de praça central e casa das flautas (dados censitários FUNASA 2006).

³ Para uma descrição das condições de realização dos rituais de máscaras wauja e para uma etnografia detalhada dos mesmos vide, respectivamente, Barcelos Neto 2004b e 2009.



Figura 1 – O *apapaatai Atujuwá Ajou* (Jatobá) fêmea amedronta uma menina que retorna do rio com um caldeirão de água. Ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Foto: A. B. Neto



Figura 2 – À esquerda o *apapaatai Atujuwá Anapi* (Arco-Íris) macho, ao centro a fêmea do mesmo *apapaatai*, e à direita a fêmea do *apapaatai Atujuwá Ajou* (Jatobá). Ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Foto: A. B. Neto



Figura 3 – Máscara *Sapukuyawá* ainda sem pintura, e portanto sem identidade animal definida. Nessa fase do ritual *Apapaatai Iyãu*, todas as máscaras dançam juntas, relembrando o tempo em que a especiação ainda não tinha acontecido, ou melhor, o tempo em que humanos e animais ainda não estavam separados. Ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Foto: A. B. Neto



Figura 4 – Os *apapaatai Sapukuyawá Arikamu* (Jacaré), em primeiro plano, e *Sapukuyawá Muluta* (Peixe Cascudo), em segundo plano, posam para uma fotografia. Ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Foto: A. B. Neto

As máscaras wauja incorporam os *apapaatai*, os seres prototípicos da alteridade, cujos poderes xamânicos estão tanto na origem quanto na cura das doenças. As máscaras são corpos contingenciais (Viveiros de Castro 1998) que permitem aos *apapaatai* exercerem diversas atividades no cosmo (voar como aviões, mergulhar em águas profundas como submarinos, cavar túneis em rochas, habitar diferentes níveis tróficos, etc.) conforme suas necessidades específicas. Desse ponto de vista elas são equipamentos. Cada doença está diretamente associada a um ou mais tipos de máscaras, e o seu correto fazimento físico e ritual é condição fundamental para a cura. Desse ponto de vista as máscaras são também equipamentos, porém de cura, cuja atuação ocorre simultânea ou posteriormente a terapias xamânicas de extração de substâncias patogênicas (« feitiços ») do corpo do doente. Para os casos menos graves, a extração é feita apenas com fumaça de tabaco. Para os casos mais graves ela é associada ao canto com maraká, num ritual extremamente delicado e perigoso que os Wauja chamam de *Pukay*.⁴

⁴ Em kamayurá o mesmo ritual é chamado de Payemeramaraka. Vide Menezes Bastos, 1984-5, para uma descrição detalhada desse ritual de natureza puramente musical.

1. Aspectos morfológicos e plásticos das máscaras wauja

Enquanto design e cosmética, as máscaras wauja veiculam ideias não-verbais sobre a transformação. Aliás, a própria transformação como noção cosmológica é muito mais marcada visualmente do que verbalmente. Segundo meus dados, não há um modelo êmico de classificação morfológica das máscaras wauja. As máscaras, como objetos rituais, são atualizações dos poderes patogênicos dos *apapaatai*. Por isso elas são identificadas segundo os graus de capacidade e atuação patogênicas dos *apaapatai* que elas « representam » (Barcelos Neto 2006 e 2009).

A quase totalidade das espécies e fenômenos naturais do cosmo pode ser ritualmente construída a partir dos 22 tipos de máscaras identificados entre os Wauja. As máscaras wauja são muito mais do que um tipo de objeto que visa a cobrir o rosto. Uma máscara wauja é, acima de tudo, uma “roupa” (*naĩ*). Sua feitura combina até quatro tipos básicos de peças: (1) *otowonaĩ* (literalmente “roupa para cabeça”), (2) *pisi* (saia), (3) *puti* (calça) e (4) *owana* (manga). A *otowonaĩ* geralmente compreende a peça que cobre o rosto (*paakai*), a qual se liga a uma estrutura trançada posterior permitindo que a máscara seja vestida e assim cubra toda a cabeça. Em alguns casos, como a *Atujuwá* (figuras 1 e 2), a *otowonaĩ* é tão grande que chega a cobrir o todo o corpo do performer acima da cintura.

Embora as *otowonaĩ* assumam formas específicas (circulares, semicirculares, retangulares, cônicas, cilíndricas, esféricas, ovais e semi-ovais), isoladamente, tais formas oferecem poucas informações sobre as identidades específicas das máscaras. É pela observação completa da *morfologia*, associada às características anatômicas das espécies, e dos *motivos visuais* (grafismos e marcas),⁵ cujo repertório é relativamente extenso, que se pode reconhecer a identidade de uma máscara.

Os fabricantes da máscara de madeira *Yuma* (peixe pirarara, figura 5), por exemplo, procuram aproximá-la às características anatômicas do peixe pirarara. Seu delineamento cilíndrico e o achatamento da parte superior da máscara aludem ao corpo desse peixe, cuja anatomia é singularizada pela robustez e pela cabeça larga e achatada — aliás, o nome científico do pirarara é *Phactcephalus hemiliopterus*.⁶ A máscara *Yuma* tem a boca muito larga e bigodes longos, que são meticulosamente feitos de cordão. Sua

⁵ As marcas são elementos visuais não identificados como motivos gráficos. Tratam-se de pompons, manchas e aderências que singularizam uma determinada máscara.

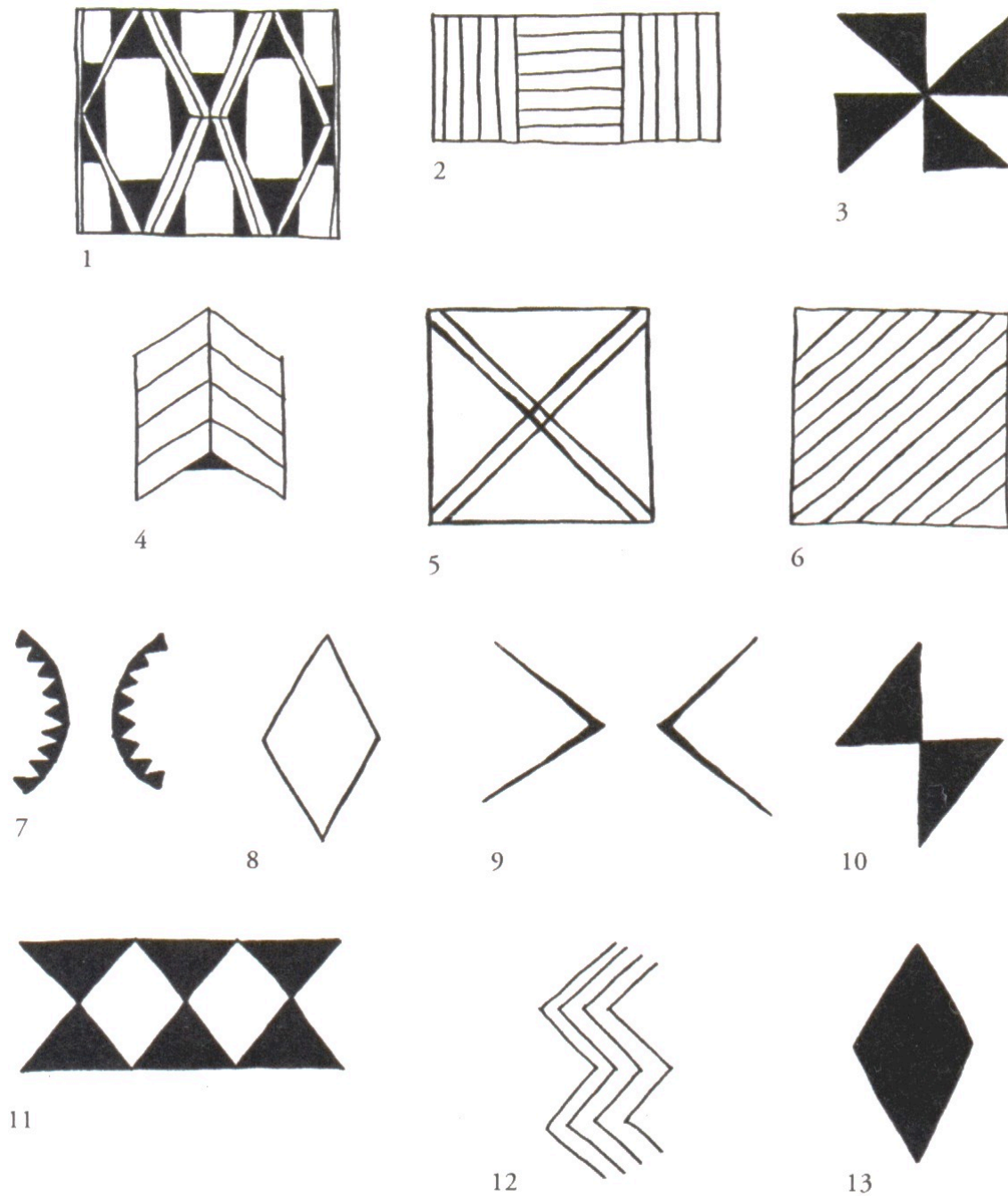
⁶ Segundo a descrição de Ferreira (1975: 1092) trata-se de um peixe amazônico com o “dorso escuro, uma faixa amarela ao longo da linha lateral, com duas séries de pigmentos amarelo-ouro; cabeça e parte anterior do dorso revestidas de uma couraça amarela, e comprimento de até 1,25m.”

semelhança com o peixe pirarara é inequívoca. A pintura desse exemplar também evidencia um interesse realista: preto no dorso e amarelo nas partes ventral e laterais. Porém, o que faz essa máscara ser invariavelmente reconhecida como *Yuma* é a sua forma e não a sua pintura. Sustento essa afirmação a partir do estudo de mais seis exemplares dessa máscara, cujas pinturas foram feitas com os motivos geométricos *kulupienê* (vide quadro 1) e *ogana paakai* (pintura para o rosto). A pintura pode variar, mas a forma e identidade de *Yuma* são sempre fixas.

As máscaras de tipo *Atujuwá* e *Sapukuyawá* também têm formas fixas, porém o que variam são as pinturas e algumas pequenas marcas e adornos. Contudo, no caso de ambas, na medida em que as pinturas variam as identidades não-humanas das máscaras também variam.



Figura 5 – Em primeiro plano, máscara do *apapaatai Yuma*. Ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Foto: A. B. Neto



Quadro 1: motivos de *Arakuni*. Coleção pessoal de A. B. Neto

2. Sapukuyawá: Um modelo gráfico de transformações

O grafismo é uma chave interpretativa fundamental do sistema de transformações dos *apapaatai* como personagens rituais. Ao longo do estudo em gabinete dos desenhos xamânicos e dos artefatos da cultura material, passei a questionar o papel do repertório gráfico na atribuição das identidades das máscaras. Haveria uma padronização das identidades pelo grafismo? Como o sistema gráfico gera e usa os dispositivos visuais para as transformações dos *apapaatai*?

Em de 2002, levei para o campo seleções de fotografias e desenhos de máscaras de vários tipos e épocas. Olhar e comentar desenhos e fotografias alheias era um tipo de atividade que muito agradava os Wauja. As perguntas sobre o material eram feitas individualmente ou em grupo. Se alguém chegava e queria participar, o fórum estava aberto. Das conversas mais ou menos informais sobre o material selecionado, tive, acima de tudo, surpresas com o desconhecimento que muitos Wauja demonstravam ter sobre a identidade de determinadas máscaras, sobretudo das *Sapukuyawá*, precisamente o tipo de máscara que é, de longe, o mais comum e numeroso nos rituais. A maioria dos colaboradores sabia os nomes dos motivos que compunham as pinturas das máscaras, mas pouquíssimos entre eles sabiam precisar, a partir da composição gráfica, a identidade da máscara. Supus que essa capacidade exigisse um conhecimento profundo das personagens e que era algo aprendido depois de longos anos de participação ativa no fazimento ritual dos *apapaatai*. Suposição errada.

Quando se estuda um grande ritual de máscaras (*Apapaatai Ìyãu*) *in situ*, como fiz em julho-agosto de 2000, a identidade das máscaras parece ser, a primeira vista, algo claramente padronizado pelas pinturas e marcas. Pensa-se que aquela *Sapukuyawá Kuwa* (figura 7) *tem* aquela pintura e *só* aquela. Assim, tal pintura é o que faz um *Kuwa* ser *Kuwa*. Ali, no meio da praça, enquanto *Sapukuyawá Kuwa* dançava com as demais máscaras, a sua identificação, pelos Wauja, era inequívoca. Porém, passados dois anos, quando mostrei uma foto daquela mesma *Sapukuyawá Kuwa*, ela já não foi mais identificada como *Kuwa* pelos Wauja, que hesitavam em lhe atribuir uma identidade precisa. Simplesmente tinham-na “esquecido.” Então, quando lhes revelei que se tratava de um *Kuwa*, receberam a revelação com indiferença. Situações semelhantes repetiram-se ao longo de toda a temporada de 2002. Foi a partir daquela altura que comecei a perceber que o regime de atribuição de identidades das máscaras não pode ser questionado fora de sua performance e do conjunto ritual completo em que elas estão

inseridas.

Se tomarmos a imaginação visual dos *apapaatai* tal qual expressa pelos xamas visionários-divinatórios (*yakapá*) em seus desenhos (Barcelos Neto 2002), teremos um repertório formal de “roupas” muito maior do que se observa nos rituais. A possibilidade de “fazer” os *apapaatai* com lápis de cor e papel permite expressar com eloquência as suas capacidades transformativas. Mostrei também que os *apapaatai*, enquanto “roupas,” estabeleciam com os animais uma relação de distorção formal por meio de uma superlativação, compartilhamento ou redução anatômicos, tendo ainda o grafismo como signo complementar da distorção e da mistura/hibridização (Barcelos Neto 2002: 155). Assim, por exemplo, as marcas gráficas de uma anta bebê e de um tucunaré podem estar contemplados na máscara de um *apapaatai* qualquer, sem que esse *apapaatai* seja necessariamente uma anta ou um tucunaré. As “roupas” revelam um esforço de combinar/alterar os elementos que se encontram isolados na natureza ou separados conforme cada espécie animal. “Roupas” e máscaras não são, portanto, representações de espécies animais específicas.

Os motivos que os Wauja denominam com nomes animais não são cópias dos grafismos que lhes são peculiares, são sobretudo *motivos*, i.e. *formas estilizadas*. Nas artes decorativas, a estilização pode evocar uma ideia de representação, quiçá de código visual (Munn 1973; Vidal 1992). O caso wauja, não inclina para nenhuma dessas direções. Embora as formas visuais e gráficas sejam padronizadas de um ponto de vista estilístico, elas não implicam conteúdos invariáveis.

Ao nos depararmos com objetos cuja sobrevivência ao tempo se impõe, como no caso daqueles recolhidos aos museus, há sempre a insistente pergunta: mas afinal, o que é (ou era) esse objeto? Quando se trata de um objeto ritual, como máscaras, a questão torna-se bem mais complexa, pois não se trata apenas de um objeto, mas de uma personagem, o que coloca o problema da identidade numa posição absolutamente central.

A identidade dos objetos de arte está geralmente relacionada a elementos gráficos e formais, o que leva o pesquisador a refletir sobre as questões de referente-referência e forma-conteúdo. Será que em mundos altamente transformacionais como os ameríndios (Rivière 1995; Viveiros de Castro 1998), as artes visuais teriam alguma ressonância sobre essas questões? Ou elas se voltariam mais para a inconstância e para as identidades ambíguas e múltiplas? Será que devemos achar que toda máscara wauja pintada com

motivos ictiomorfos sempre será uma representação de uma ave ictiófaga ou de um peixe?

As análises do material que recolhi em campo e dos depoimentos dos Wauja atestam que a decifração da identidade de uma máscara não passa pelo aprendizado de uma linguagem de códigos visuais, uma vez que o grafismo wauja não funciona ao modo de uma gramática. A decifração está ancorada na performance xamânica. Do ponto de vista êmico, a pintura das personagens rituais vale-se antes das capacidades performáticas dos xamãs do que de pressupostos canônicos de produção e recepção. Portanto, são as interpretações/traduições xamânicas que constroem as imagens mutantes que são as pinturas das máscaras. Essa pintura não está abrangida por um campo de conhecimentos esotéricos ou de habilidades específicas, a pintura não é uma arte difícil enquanto técnica. Os motivos gráficos empregados na cultura material são conhecidos por todos os Wauja adultos, assim como as técnicas de desenho. O que interessa aos Wauja não são os motivos em si, mas como eles se revelam a partir da relação doença-cura-ritual. O grafismo, enquanto marcador de identidades, está profundamente ligado a um processo criativo no interior do mundo dos *apapaatai* e que é revelado pela experiência xamânica.

No processo de atribuição de identidades às máscaras rituais pela pintura, podem ocorrer muitas variações formais sem que estas sejam tomadas como contraditórias, pois a explicação é sempre a mesma: a pintura é resultado do que o *yakapá* viu. Ou melhor, a pintura é para aquele momento, e para agir terapêuticamente. A possibilidade de variação é tão ampla quanto a capacidade criativa dos *apapaatai* e do poder visionário-divinatório dos *yakapá*, que, aliás, só fazem mostrar quanto o mundo dos *apapaatai* é inconstante.

Como disse na seção anterior, as máscaras passam por dois processos técnicos que formalizam a sua identidade. O primeiro é a feitura da sua forma básica (retangular, circular, esférica etc.), o segundo é a aplicação de marcas e pinturas. Para máscaras como *Yuma* o primeiro processo já é suficiente para determinar sua identidade. Entretanto, para máscaras como *Sapukuyawá* e *Atujuwá* é o segundo processo que é imprescindível.

Sapukuyawá é uma máscara retangular feita com a técnica de trançado de fibra de buriti. A trama, bastante fechada, resulta em uma superfície ideal para a aplicação dos grafismos. A parte superior da *otowonã* é presa a uma vara de madeira muito reta e cilíndrica de aproximadamente 100 cm de comprimento, em cujas extremidades pendem

firos de algodão que têm, em suas pontas inferiores, um pequeno pompom feito de fios de algodão. Abaixo da *otowonaĩ* estende-se o *puhutapa*, uma espécie de cauda que cobre os ombros e parte do abdome de quem veste a máscara. Um par de calças e mangas, também feitas de fibra de buriti, completam a “roupa.” *Sapukuyawá* é uma máscara que consegue expressar imenso equilíbrio formal. A vara com cordões e pompons atados que atravessa horizontalmente a *otowonaĩ* cria um enquadramento retangular que acentua e equilibra a verticalidade da “roupa.” Quando alguém veste uma “roupa” é óbvio que o seu corpo lhe conferirá volume, mas a ideia da “roupa” é propor uma outra anatomia. Assim, quem vestir *Yuma* apresentará uma cabeça achatada e alongada. As máscaras apresentam outras possibilidades anatômicas, nem humanas, nem animais, mas *apapaatai*.

Na pintura das *Sapukuyawá* empregam-se três tipos de pigmentos: resinas vegetais misturadas com fuligem, que dão a cor preta; urucum, que dá a cor vermelha; e raiz de urucum, que dá a cor amarela. *Sapukuyawá* tem duas faces laterais planas que são igualmente pintadas. Na verdade, trata-se de um único motivo que se estende de uma face à outra.

A pintura das *Sapukuyawá* é um excelente exemplo para se analisar o sistema de transformações que relaciona forma gráfica e identidade. A sua pintura segue dois padrões básicos que consistem em seccionar ou não o campo plástico. São três os tipos de seccionamento: transversal, vertical e horizontal, sendo o primeiro o mais recorrente. As *Sapukuyawá Arikamu* (figura 6), *Kuwa* (figura 7), *Yusitsëtsi* (figura 8) e *Ukixá* (figura 9) têm como motivo gráfico uma faixa preta que secciona transversalmente o espaço plástico em duas partes. As *Sapukuyawá Yutapá* (figura 10) e *Muluta* (figura 11) têm o mesmo motivo de secção transversal, porém bicolor (preto e amarelo).

Listar as características morfológicas das espécies animais, verificar como elas se manifestam nas máscaras e depois deduzir uma identidade animal é ir em direção contrária ao pensamento e a prática artísticas wauja, é supor, de partida, que os animais são o modelo para a criação arte gráfica e das personagens rituais. Se seguirmos a trilha dos mitos, veremos que os animais são tanto arte quanto as máscaras, pois ambos são coisas fabricadas a partir de elementos formais que os Wauja reconhecem como *ogana* (desenho) e *opotalapitsi* (imagem). Máscaras (“roupas”) e animais podem ser vistos como transformações/variações uns dos outros, e, neste caso, dizer o que precede, como modelo, é analiticamente pouco útil. O impulso de transformações ocorrido com o

surgimento do astro solar explica a criação da maioria dos animais pelos *yerupoho*, mas há animais que *Kamo* e *Kejo* (os gêmeos Sol e Lua, respectivamente) criaram, e outros que ninguém sabe exatamente como apareceram. Portanto não há o jacaré, o tucunaré, o urubu etc. O que há são múltiplas origens de muitos dos animais conhecidos pelos Wauja e isso implica igualmente nas múltiplas identidades dos animais.

O que se pode depreender disso é que os aspectos anatômicos e morfológicos dos animais não determinam a *natureza* do animal. Acima da aparência, o que mais importa é saber *que tipo de gente é aquele animal*. Aparências distintas podem ocultar pessoas iguais (ou pelo menos semelhantes), por outro lado uma mesma aparência pode ocultar várias pessoas diferentes. São para esses modos de relacionar aparência e essência que os rituais de máscaras e aerofones se voltam.

Muluta (peixe cascudo) é um peixe todo preto e pequeno (20 cm em média), porém com a cabeça e a boca grandes, desproporcionais ao corpo, assim como o peixe pirarara (*yuma*). Se a espécie *muluta* fosse um modelo para a representação, a máscara *Sapukuyawá Muluta* (figura 11) deveria, no mínimo, ser totalmente preta, ou então ter uma forma parecida com a da máscara *Yuma*, cuja cabeça é achatada e a boca larga. Mas o exemplar de *Muluta* no *Apapaatai Iyãu* do ano 2000 foi feito na forma de *Sapukuyawá*, com uma metade da pintura em preto e a outra em amarelo, e com marcas (pequenos detalhes decorativos) em vermelho, características formais que não podem ser elevadas ao estatuto de referências. A máscara *Sapukuyawá Ejekalu* (figura 15), que aliás é também um peixe totalmente preto (espécie não identificada), foi inteiramente pintada de preto. O que a análise a seguir mostra é que essas *mesmas* identidades formais podem ser invertidas. Ou seja, *Ejekalu*, como máscara, poderia ser *Muluta* e vice-versa, pois assim como ambos são pretos, ambos também podem se apresentar como não-pretos. Se os elementos formais são intercambiáveis, a forma tem, portanto, a identidade que se lhe atribui ao momento da fabricação de cada máscara. O problema que as máscaras colocam é que as diferenças entre as identidades não são necessariamente fixas. Vejamos estas questões a partir de um repertório mais extenso de exemplos.

Para efeitos de demonstração analítica, denomino o motivo monocromático⁷ de secção transversal de *motivo gráfico X* e o bi-cromático de *motivo gráfico Y*. Conforme a amostra apresentada o *motivo gráfico X* foi empregado em quatro *Sapukuyawá*:

⁷ Os motivos monocromáticos não têm, tal como os motivos de *Arakuni* (quadro 1), nomes específicos. Eles são apenas chamados de *ejetaku* (campo preto), *mohājatoku* (campo vermelho), *kisuatoku* (campo branco), *weruiyatoku* (campo amarelo).



Figura 6 – *Sapukuyawá Arikamu eneja* (Jacaré macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto



Figura 7 – *Sapukuyawá Kuwa eneja* (Peixe Curimatá macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto



Figura 8 – *Sapukuyawá Yusitsetsi eneja* (Peixe Voador macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto

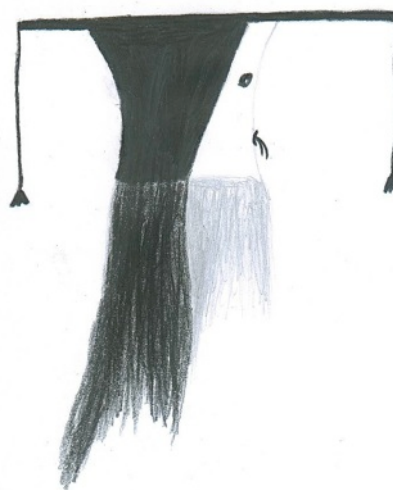


Figura 9 – *Sapukuyawá Ukixá eneja* (Peixe Pacu grande macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto



Figura 10 – *Sapukuyawá Yutapá eneja* (Peixe Pacu macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto



Figura 11 – *Sapukuyawá Muluta eneja* (Peixe Cascudo macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto



Figura 12 – *Sapukuyawá Yuma eneja* (Peixe Pirarara macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto



Figura 13 – *Sapukuyawá Isejo eneja* (Peixe Cascudo Liso macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto

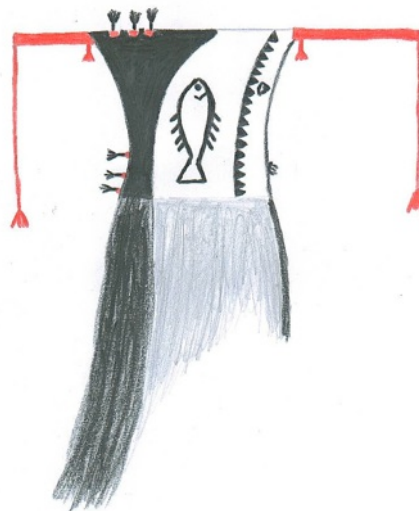


Figura 14 – *Sapukuyawá Wajai eneja* (Peixe Tambaqui macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto

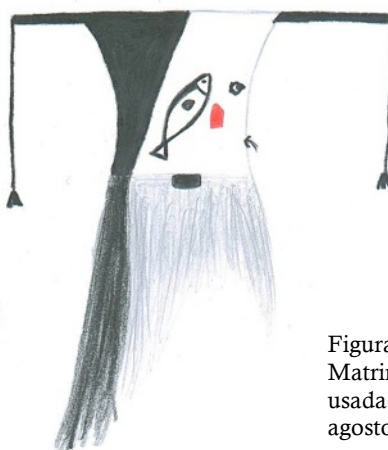


Figura 15 – *Sapukuyawá Puixa eneja* (Peixe Matrinchá macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de julho-agosto de 2000. Desenho: A. B. Neto

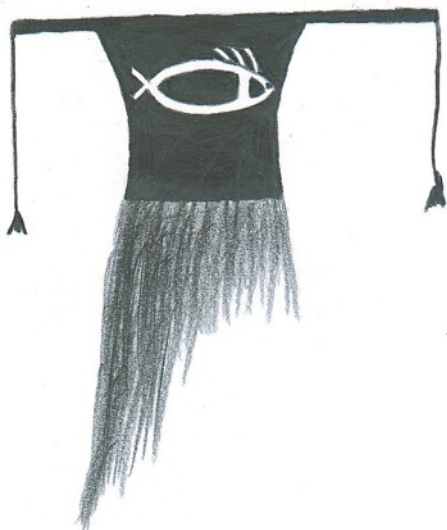


Figura 16 – *Sapukuyawá Ejekalu eneja* (“Peixe Preto” macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto



Figura 17 – *Sapukuyawá Ejekalu eneja* (“Peixe Preto” macho). Desenho da máscara usada no ritual *Apapaatai Iyãu* de fevereiro-março de 2002. Desenho: A. B. Neto

- Arikamu*, doravante *identidade A* (figura 6)
- Kuwa*, doravante *identidade B* (figura 7)
- Yusitsëtsi*, doravante *identidade C* (figura 8)
- Ukixá*, doravante *identidade D* (figura 9)

E o *motivo gráfico Y*, também em quatro:

- Yutapá*, doravante *identidade E* (figura 10)
- Muluta*, doravante *identidade F* (figura 11)
- Yuma*, doravante *identidade G* (figura 12)
- Isejo*, doravante *identidade H* (figura 13)

Observamos, portanto, a mesma base motívica determina diferentes identidades, o que resulta no seguinte esquema:

- Motivo gráfico X* → *identidade A* (figura 6)
- Motivo gráfico X* → *identidade B* (figura 7)
- Motivo gráfico X* → *identidade C* (figura 8)
- Motivo gráfico X* → *identidade D* (figura 9)
- Motivo gráfico Y* → *identidade E* (figura 10)
- Motivo gráfico Y* → *identidade F* (figura 11)
- Motivo gráfico Y* → *identidade G* (figura 12)
- Motivo gráfico Y* → *identidade H* (figura 13)

Na maioria dos casos, são pequenos detalhes ornamentais (marcas) que fazem essas máscaras se diferenciarem umas das outras. *Yuma*, por exemplo, tem apêndices (doravante *marca visual X*) a imitar barbas/nadadeiras, que é o que basicamente a diferencia das outras máscaras de *motivo gráfico Y*. Marcas “menores,” como a cor dos pompons e das línguas, também variam muito, sendo igualmente importantes. Aqui, elas estão convencionadas como *marca visual X*.

Um outro meio recorrente de diferenciação é a inserção de uma forma figurativa (doravante *marca visual Y*). Para diferenciar duas *Sapukuyawá Ejekalu* (identidades *K*, figuras 16 e 17), num mesmo ritual (o *Apapaatai Ìyãu* de fevereiro-março de 2002), empregou-se essa marca. Assim, a *Ejekalu* da figura 16 tem o desenho estilizado de um peixe a ocupar o centro do campo plástico, ou do *ejetaku*, como diriam os Wauja. Vê-se repetir nas máscaras *Sapukuyawá Wajai* (figura 14) e *Puixa* (figura 15) esse mesmo recurso, que neste caso é apenas um detalhe a mais que as diferenciam das outras máscaras de *motivo gráfico X*.

Outro recurso de diferenciação é o emprego de motivos gráficos do repertório de *Arakuni* (doravante *marca visual Z*), o qual pode ser observado nas máscaras *Sapukuyawá Isejo* (identidade *H*, figura 13) e *Wajai* (identidade *I*, figura 14). No caso de *Isejo*, é precisamente o motivo *mitsewenê* (dente de piranha), disposto transversalmente, que a diferencia, por exemplo, de *Muluta* (figura 11), além obviamente das *marcas visuais X*. No caso de *Wajai*, o *mitsewenê* é mais um detalhe que a torna diferente de *Puixa* (figura 15) e das demais máscaras de *motivo gráfico X*.

Os exemplos acima podem ser resumidos no seguinte esquema:

Marca visual X → identidade *D* (figura 9)
Marca visual X → identidade *G* (figura 12)
Marca visual X → identidade *I* (figura 14)
Marca visual Y → identidade *I* (figura 14)
Marca visual Y → identidade *J* (figura 15)
Marca visual Y → identidade *K* (figura 16)
Marca visual Z → identidade *H* (figura 13)
Marca visual Z → identidade *I* (figura 14)

A análise da iconografia das máscaras mostra que, neste sistema, *A* pode ser *B*, *C* ou *D* (ou ainda *E*, *F* e *G*, se consideramos o *motivo gráfico Y* uma variante do *motivo gráfico X*) e que a *marca visual X* pode, por exemplo, transformar *A* em *D* ou *F* em *G*. Já a *marca visual Z* pode, por sua vez, transformar *F* em *H*. Nesta sequência de máscaras,

passa-se de uma identidade a outra tendo como recurso ligeiras (re)combinações formais sob uma forma básica. Esse fenômeno pode ser conceituado como *template*:

A structure of possible relationships between sets of things, which generates both alternative paintings and alternative interpretations of them. (Morphy *apud* Kùchler 1987: 246)⁸

A análise da relação entre identidade e iconografia nos mostra que dado o reduzido repertório gráfico das máscaras *Sapukuyawá*, sobretudo do ponto de vista dos padrões de composição, é necessário criar uma série de pequenas variações formais para produzir as máscaras como personagens rituais. Todavia, a variação é cuidadosamente limitada, como uma estratégia do próprio estilo. No caso das *Sapukuyawá*, a transversalidade das linhas sobre o plano, as marcas e as associações cromáticas e motivicas que elas geram, configuram um *template* (relações de variação) próprio da arte wauja. Nesse sentido, o *template* é a base para a compreensão do estilo visual, incluindo aqui grafismo e morfologia. Para conferir uma base comparativa à análise, podemos dizer que a pintura e a atribuição de identidades às máscaras *Sapukuyawá* constituem um *template*. O modelo que a relação pintura e identidade gera é de minimização das formas gráfico-plásticas e maximização das personagens. Vejamos agora como esse mesmo *template* se manifesta nas máscaras *Atujuwá*.

3. Atujuwá: máscara e motivo gráfico

O *Apapaatai Ìyãu* de 2000 tinha dois casais de *Atujuwá*: um Jatobá (*Hymenaea courbaril*, *Ajou*, figura 1) e um Arco-Íris (*Anapi*, figura 2), ambos pintados com o mesmo motivo de sucessivos arcos de cores alternadas. A única diferença saliente entre Jatobá e Arco-Íris está no uso da cor amarela para caracterizar este último. Não penso que tenha prevalecido aí outro ponto de vista além do estético. Ora, pintar as quatro máscaras com o mesmo motivo, procedendo apenas a uma variação cromática, é exatamente a estratégia de gerar continuidade formal entre as personagens; observamos este mesmo processo ao analisar acima o caso das máscaras *Sapukuyawá* nos *Apapaatai Ìyãu* de 2000 e

⁸ Embora o conceito de *template* tenha sido originalmente empregado por Morphy na década de 1980, seu desenvolvimento parece mais bem resolvido nos trabalhos de Kùchler (1987 e 1992) sobre as máscaras *malangan* da Melanésia. Se no caso *malangan* os *templates* estão ligados à morte e à consequente mudança de aldeia, no caso dos *apapaatai* eles estão ligados a novos adoecimentos, ou melhor, às interpretações xamânicas advindas dos mesmos. Os casos *malangan* e *apapaatai* geram respectivamente fragmentações do grupo e da alma (Barcelos Neto 2007), que apenas as máscaras podem recompor.

2002. Assim, Jatobá e Arco-Íris são estética e ontologicamente aproximados não apenas pelo mesmo tipo de máscara que vestem, mas também pelas pinturas que as identificam como personagens rituais.

Para entender o universo de criação das personagens rituais enquanto máscaras é pouco útil (salvo algumas poucas exceções) pensar em termos de analogias formais com as espécies/fenômenos naturais. Em geral, o processo criativo enfatiza elementos estéticos e estilísticos. Tal ênfase aponta para questões centrais da imaginação conceitual da cultura material wauja. Se nos limitarmos apenas aos problemas da pintura das máscaras e da atribuição de suas identidades não-humanas, *Atujuwá* não nos dirá praticamente nada sobre suas possíveis relações formais e conceituais com o universo da cultura material wauja. Porém, se observamos cuidadosamente um conjunto mais amplo de objetos, veremos que a forma básica de *Atujuwá*, que é emicamente identificada como o motivo *Atujuwá opaka* (literalmente cara de *Atujuwá*, figura 18), surge na decoração do fundo externo das grandes panelas de cerâmica (figura 19),⁹ nas pás e torradores de beiju (figura 20), na pintura corporal e nas linhas que marcam as sepulturas (figura 21), entre outros objetos. Karl von den Steinen (*apud* Krause 1960: 111-113) já tinha notado, há mais de um século atrás, a estreita relação entre a iconografia dessas máscaras e da cerâmica e a pintura corporal. Observe na figura 22 que a iconografia dessa máscara *Atujuwá* é precisamente a mesma usada nas cerâmicas das figuras 19 e 20. O fundo circular de ambos objetos, pintado com os motivos *Atujuwá paka* e *kulupienê*, se confunde com a própria a máscara.

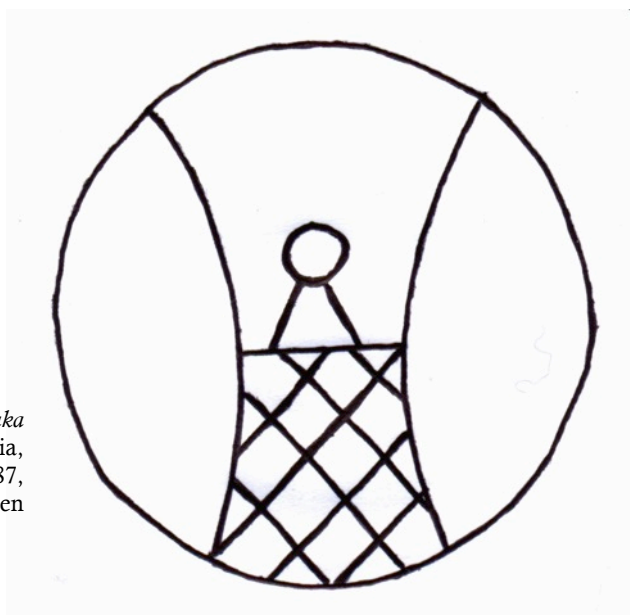


Figura 18 – Motivo *Atujuwá opaka* (literalmente cara de *Atujuwá*) feito na areia, nas imediações da aldeia mehinako em 1887, e reproduzido por Karl von den Steinen (1894). Desenho: A. B. Neto

⁹ A panela de cerâmica é o objeto por excelência da cultura material wauja.



Figura 19 – Pintura do fundo externo de uma panela *kamalupo*. O motivo *Atujuwá opaka* delinea a borda e o centro formando três seções. As duas seções laterais foram preenchidas com o motivo *kulupienê* e a central com figuras de peixinhos (*kupatotãi*). Aldeia wauja, outubro de 2000. Foto: A. B. Neto



Figura 20 – Pintura do fundo externo de um torrador de beiju (*heje*). O motivo *Atujuwá opaka* delinea a borda e o centro formando três seções, as quais foram completamente preenchidas com o motivo *kulupienê*, na seção central o motivo aparece inciso e coberto com tinta preta. Aldeia wauja, julho de 2001. Foto: A. B. Neto



Figura 21 – Sepultura de pessoa adulta. Aldeia wauja, julho de 2001. Foto: A. B. Neto



Figura 22 – Máscara *Atujuwá* pintada com o motivo *kulupienê*. Montpellier, julho de 2005. Coleção do Musée du quai Branly. Foto: A. B. Neto

Como argumentei anteriormente (Barcelos Neto 2007 e 2009), a existência dos *apapaatai* como entidades espirituais está ancorada na doença e na divinação/cura xamânicas. Porém, a longa baixa demográfica entre 1890 e 1965, causada por sucessivas epidemias (Heckenberger 2001), impediu que a custosa festa de *Atujuwá* pudesse ser realizada. Ainda que seu corpo-contingente tenha hibernado, o perigoso espírito de *Atujuwá* sempre perambulou pelo Xingu a espreita de vítimas. Embora a máscara *Atujuwá* tenha temporariamente desaparecido como entidade material (ou corpo-contingente), o seu modelo visual foi mantido ativo e disperso, de modo que ela pudesse ser despertada na conjuntura mais apropriada. Dizer que *Atujuwá* dormia, como modelo reduzido, sobre a superfície decorada de outros objetos, sobretudo da cerâmica, tem antes um sentido concreto do que metafórico. É importante mencionar aqui que *Atujuwá* desperta como personagem ritual primeiramente na aldeia wauja em 1997, exatamente a aldeia do principal povo ceramista do Alto Xingu, para depois fazer suas aparições, na década seguinte, nas aldeias Mehinaku e Kalapalo (João Veridiano, informação pessoal).

A interpretação do retorno dessas máscaras à cena xingwana parece-me fortemente vinculada ao entendimento das operações lógicas que ordenam a construção xamânica das personagens rituais e o sistema de objetos wauja. Esse sistema tende a conservar a forma esquemática de certos objetos em modelos gráficos reduzidos, os quais se atualizam no contínuo processo de produção de formas visuais e na sua distribuição em diferentes classes de objetos. No sistema wauja, um objeto sempre implica um segundo, um terceiro ou mais objetos, mesmo que eles não estejam materialmente presentes. Trata-se de um mundo onde pouquíssimas coisas (para não dizer nada) existem no singular. Enfim, sugiro que são as relações coesas entre os modos de continuidade, variação e totalidade no estilo visual que conferem à cultura material wauja (e xingwana por extensão) o seu caráter peculiar de despertar objetos que dormem.

Aristóteles Barcelos Neto

Lecturer in Arts of the Americas no Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas (University of East Anglia), membro do Grupo de Antropologia Visual da USP e professor colaborador do PPGAS-UFSCar

Referências bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia, 2002.
- _____. “As máscaras rituais do Alto Xingu um século depois de Karl von den Steinen”. *Société Suisse des Américanistes*, bulletin 68: 51-71, Genebra, 2004a.
- _____. *Visiting the Wauja Indians: masks and other living objects from an Amazonian collection*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2004b.
- _____. “[De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal](#)”. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, 12(2): 285-313, Rio de Janeiro, 2006.
- _____. “Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional”. *Journal de la Société des Américanistes*, 93(1): 73-95, Paris, 2007.
- _____. “The (de)animalization of objects: food offerings and the subjectivization of masks and flutes among the Wauja of Southern Amazonia”. In Fernando SANTOS-GRANERO (editor), *Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 128-153, 2009.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975, 1517 páginas.
- HECKENBERGER, Michael. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese do Alto Xingu”. In Bruna FRANCHETTO e Michael HECKENBERGER (eds.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, pp. 77-110.
- KRAUSE, Fritz. “Máscaras grandes do Alto Xingu”. *Revista do Museu Paulista* 12: 87-124, São Paulo. Traduzido do original alemão de 1942 “Großmasken im Schingú-Quellgebiet, Zentral-Brasilien. Der Trommelbaum im Schingú-Quellgebiet”. *Mitteilungsblatt der Deutsch Gesellschaft für Völkerkunde* (Leipzig), 11(3-19): 20-55, 1960.
- KÜCHLER, Susanne. “*Malangan*: art and memory in a Melanesian society”. *Man* (Londres) 22: 238-255, 1987.
- _____. “Making skins: *Malangan* and the idiom of kinship in Northern New Ireland”, in: Coote Jeremy e Shelton Anthony (eds.), *Anthropology, art, and aesthetics*, pp. 94-112. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MENEZES BASTOS, Rafael. “O *payemeramaraka* kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1984-85, 27/28: 139-177.
- _____. “Exegeses Yawalapiti e Kamayura da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 30: 391-426, 1992.
- _____. “Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguará”. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, 94: 227-269, 1995.
- _____. *A musicológica kamayura. Para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- MUNN, Nancy D. *Walbiri iconography. Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.



- RIVIÈRE, Peter. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia*, 38(1): 191-203, São Paulo, 1995.
- STEINEN, Karl von den. *Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens*. Berlin: Dietrich Reimer, 1894.
- VIDAL, Lux. "A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Catete", in: VIDAL, Lux (ed.), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*, pp. 143-189. São Paulo: EDUSP, Studio Nobel, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488, London, 1998.

Recebido em 18/01/2011
Aprovado em 18/01/2011

Personal cartographies of a Huitoto mythology: Rember Yahuarcani and the enlarging of the Peruvian contemporary art scene¹

Giuliana Borea

So then I decided to be more prepared, and I began to accept myself as an artist, not as a Huitoto artist, not as an Indigenous artist, but as a Peruvian artist, which I can be in any place of the world. And, I thought that I had something to show, and that you had something to learn, if you wanted to.

Rember Yahuarcani, *interview*, Dec. 2008

Rember Yahuarcani López was born in Pebas, in the Peruvian Amazonian department of Loreto, in 1985. He belongs to the *Aymenu* clan of the Huitoto group. In 2003 he came to Lima for the first time. His father, the painter and sculptor Santiago Yahuarcani, was invited to impart workshops as part of the exhibition *Serpiente de Agua*. Instead, he decided to send his son. This opportunity would change Rember Yahuarcani's perspective on his life and artwork. This article explores Rember Yahuarcani's art practice and the creation of his own pictorial vocabulary based on his traditions, his artistic explorations, and his new experiences. The article also analyzes Yahuarcani's discourse and performance in making himself a contemporary artist, and his receptivity in the Limeño art scene. Yahuarcani's trajectory will be examined in relation to new art agents' strategies, networks, and narratives that aim to provide a more

¹ This article is based on my MA dissertation, *The Emergence of Amazonian Peruvian Contemporary Art in the 21st century Peruvian Art Scene* (2009), for the University of East Anglia (United Kingdom). I wish to thank to my advisor Aristóteles Barcelos Neto and Steven Hooper for their insightful comments and constant motivation. I also wish to express my gratitude to my professors at New York University, Fred Myers and Arlene Davila, who both read my MA thesis and provided helpful feedback. Finally, I wish to thank to Lee Douglas and Matthew Bawn for contributing in different ways with the writing of this document.

established visibility to Amazonian contemporary art in Lima's art circuits. A new art agenda in which Yahuarcani participates and thus shapes.

Agents and Platforms: Enlarging the Peruvian Contemporary Art Scene

Barranco - Lima, August 2008. I wake up and turn on the radio. Bareto, a currently famous band that uses Amazonian rhythms is playing. I have to do some tasks at city hall. I walk there. I pass by Neomutatis, a hipster clothes shop, and a fashionable dress with Andean and Amazonian designs is hanging in its display window. I keep walking, and suddenly I stop. Red letters announces an exhibition of Rember Yahuarcani in the art gallery 80m² Arte & Debate. In the main square a group of Shipibo women are selling their seed necklaces. I finally enter the city hall. Months after this episode, a journalist asks the artist and curator Christian Bendayán, "Is it really true that the Amazon is in vogue, at least in a cultural way?"² Before dealing with the new location of the Amazon in the cultural landscape and Bendayan's curatorial practice towards Amazonian art, I want to address that the Amazon's visibility is part of a process, not a fashion in vogue, that implies struggles, strategies, and agents that have inserted the long lasting "invisible Amazon" on the national Peruvian stage.

Until the 1980s, the image of Peru as a nation was composed essentially of two central regions: the Coast and the Andes. While the Coast linked notions of progress and modernity, the Andes spoke to ideas about national roots and traditions. The Amazon was not included in either of these national imaginaries. Instead it was physically, politically, and symbolically isolated from the rest of the country. It appeared sporadically, but in relation to exploitation or conquest. Examples include rubber exploitation from the 1870s to the 1890s that led to slavery and village displacement, or the president Belaunde's policies that in the 1960s promoted the construction of roads in an attempt to redirect Andean migration from the coast to the Amazon, policies that consequently caused the appropriation of native territories. It was only in 1974 that Juan Velasco's government recognized the native territories, but this recognition was modeled on Andean communities that had little to do with territorial control of the Amazon. This misconception was reformulated by anthropologists (Barclay 1985: 20) and by the denunciations made by indigenous movements.

² In: <http://diariodeiqt.wordpress.com/2009/03/27/christian-bendayan-verde-al-poder>

In the 1970s, local Amazonian leaders started to raise their voices against inequalities and isolation. Unlike Andeans, who had raised their voices on the basis of class divisions (Calderón 2000), Amazonians grounded their movement on issues of ethnicity. If the 1970s was the decade of the indigenous movement formation; the 1980s was the decade of their national consolidation and international networks, and 1990s and mainly the 2000s (after Fujimori's dictatorship) are decades marked by indigenous movement national visualization and their intense political participation. In this arena, native leaders acting as political actors have put their cultural symbols in motion, as "index of authenticity." (Conklin 1997: 712) Never before had Amazonian symbols and culture been empowered as assets or put on display. However, despite steps forward regarding the social and political recognition of Amazon people as equal citizens as well as cultural diverse, discrimination persists in Peruvian society and within governmental policies. The thirty-four deaths in Bagua on June 6th 2009 is only one example.³ In a collective e-mail Rember Yahuarcani writes, "Like the birth of the Republic of Peru, the history of a forgotten, ignored, oppressed... hated people is written." (June 7th 2009) Now, however, this history is written by other authors, thus providing new perspectives. Indigenous movements, anthropologists, tourism, new consumers, and curators, among others have played an important role in including the Amazon in the national imagination and in recognizing its people as political actors. In this article, I deal with the art and cultural sphere.

Until a decade ago, the Amazon was on the periphery of Peruvian cultural representation and of the Peruvian art scene. According to the curator Gredna Landolt (2003: 47), the greatest difficulty in producing the exhibition *Serpiente de Agua* was to work with the few existing collections and to cull through the little information available about the pieces. Only in the beginning of the 2000s did the Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia and the Museo Nacional de la Cultura Peruana open their Amazonian halls. Before that, both museums focused on the Andean and Coastal material culture and history. The lack of interest regarding Amazonian cultures as part of a larger sphere of Peruvian cultural representation was clearly reflected in the national motto: *Peru, País de los Incas* (Peru, the Inca's country), which in 2008 was changed to *Perú, vive la leyenda* (Peru, live the legend).

³ The Government responded brutally towards Indigenous protests against the enactment of the unconstitutional law #1090 (forest and wildlife law). This violent action has been called the Bagua's massacre.

Regarding the construction of Peruvian art history, Lauer (2007: 101) notes that “during a long time the Indian figure [the highlander figure] has been considered to be the touchstone of pictorial nationalism.”⁴ From romantic visions to the Indigenismo movement, from abstractionism with pre-Inca roots to a political recognition of Andean artists and its rejection by many mestizo art agents, and to the appropriation of urban Andean icons, the Andes and the Andean people have been a continuous reference in Peruvian art. However, despite constant representation and appropriation of the Andes by mestizo artists, the inclusion of Andean artists and their artistic proposals within the art circuit has not necessarily happened beyond the pretense of “egalitarian” discourses (Borea and Germaná 2008). I propose that the Amazon stands in another situation. The visibilization and circulation of Amazonian art in the 21st Century favors its incorporation into the Peruvian art system.⁵ Amazonian art circulates within new conceptual landscapes while at the same time actively participate in shaping these landscapes. The consolidation of a new group of agents (curators, artists, promoters) into the art system during recent years has led to the creation of new art values. They, in turn, have created more inclusive agendas regarding the poetics and politics of representation (Karp 2001). These agents are articulating Amazonian art in innovative curatorial discourses and displaying them in strategic ways and in strategic venues. I wish to address four consecutive milestone exhibitions during the 2000s that have contributed to situate the Amazon in the cultural sphere: *El Ojo Verde. Cosmovisiones Amazónicas* (2000-2001), *Serpiente de Agua. La Vida Indígena en la Amazonía* (2003), *Amazonia al Descubierto. Dueños, costumbres y visiones* (2005) and *La Piel de un Río. La Amazonía en el Arte*

⁴ Arnd Schneider in his book *Appropriation as Practice. Art and Identity in Argentina* (2006) points out that in Argentina “appropriating choices among artists have to be deliberately constructed. This is in stark contrast to countries such as Mexico, Peru or Ecuador, in which nationalist projects provided legitimate and hegemonic discourses for the assimilation or incorporation of indigenous societies into the nation-state – at least since the Mexican Revolution.” (Schneider 2006: 3) In the Peruvian case, this argument is valid for the Andes, but does not explain the Amazon case.

⁵ With this, I am not suggesting that individual artists, native or mestizo, were not previously linked with the Amazon as a source for artistic practices. For instance, the mestizo Amazonian painter Cesar Calvo de Araujo (1910-1970) went beyond the travelers’ drawings of an exotic jungle to portray habitants in real contexts (Bendayán 2008) and was an influential figure in Iquitos. The National Art Schools in Iquitos, Bagua, and Pucallpa trained local artists and introduced them to local art scenes. Nevertheless, their different proposals did not obtain a strong impact on the main Limeño art circuit. In addition, the Amazon was not part of other artists’ imaginations, and native painters were exclusively committed to the tourist art market. Some exceptions to this tendency are the artists Gino Ceccarelli, Pablo Amaringo and Victor Churay. Amaringo (1943-2009) and Churay (1972 – 2002) achieved an earlier entrance into the capital’s art spheres by depicting the Amazonian cosmology. Amaringo did this at the end of the 1980s and Churay in the 1990s. But Churay died tragically in an accident in 2002 and Amaringo did not obtain a strategically constant presence in the national art circuit. Limeño society, and specifically the art milieu, was not yet prepared to re-locate Amaringo beyond an ethnographic discourse and a sphere of mysticism.

Contemporáneo (2008). The last two exhibitions in particular have played a critical role in expanding the contemporary art circuit.⁶

El Ojo Verde, curated by the historian Pablo Macera and the curator Gredna Landolt, supported by Fundación Telefónica and promoted by AIDSESEP,⁷ revealed the ways in which Amazonian groups give significance to the material and intangible world. Looking for adequate ways to display the Amazonian cosmology and to include native people in the process of representing their culture, the curators convoked native specialists, who were selected by their corresponding federations, to depict their myths and beliefs. The overwhelming response to the show created a space for the exhibition *Serpiente de Agua* three years later. In *Serpiente de Agua*, the curatorial proposal and the display strategies were similar to *El Ojo Verde*, but its scope, political support and venue placed the Amazon at the height of visualization. This exhibition was curated by Gredna Landolt and Alexandre Surralles, supported by Telefónica and other organizations. It was promoted specifically by the first lady Eliane Karp in concordance with AIDSESEP. With this exhibition, a 19th Century train station in Lima's center, *Desamparados*, was converted to a cultural place of encounter by hosting the show. It is within this exhibition context that the artist Rember Yahuarcani first travelled to Lima. It was also there that he met art agents that eventually facilitated the articulation of his artistic network.

In 2005, a third key exhibition *Amazonia al Descubierta* was on show at the Museo de Arte de San Marcos. Composed of seven curatorial projects, the exhibition focused specifically on Amazonian art. Among the seven projects, Pablo Macera presented *Los Dueños del Mundo* with paintings of the *Ashaninka* Enrique Casanto and the Shipibo Lastenia Canayo. Gredna Landolt presented *Esta es Nuestra Costumbre: Shoyan Sheca y Bahuan Jisbë / Elena Valera y Roldan Pinedo*, and the curator and artist Christian Bendayán presented *La Soga de los Muertos. El Conocer Desconocido del Ayahuasca*. Bendayán brought together the works of thirty contemporary artists, mestizos, and natives. These works evoke the artists' experiences with the *Ayahuasca* plant. Among these artists was Rember Yahuarcani. In 2003 *La Soga de los Muertos* was proposed to another gallery, but not accepted. However, after two years was part of this bigger event in the Museo de Arte de San Marcos. I suggest that two factors might have played in favor of this latter

⁶ In this new panorama, significant solo exhibitions of contemporary artists who integrate and use Amazonian issues as their main artistic references have been carried out, such as shows of Bendayán, Manchego, Ccecarelli, Chávez, Yahuarcani, among others. There have also been remarkable exhibitions in Shipibo traditional art such as *Una Ventana al Infinito. Arte Shipibo y Conibo*. But I emphasize next in four exhibitions that have produced more general discourses.

⁷ Interethnic Association for the Development of the Peruvian Amazon.

acceptance. First, *El Ojo Verde y Serpiente del Agua* opened a path to blockbuster Amazonian exhibitions and to more challenging proposals, as is the nature of contemporary art. Second, the people managing the Museo de Arte de San Marcos possessed a special commitment for more inclusive art agendas. The museum director was Armando Williams, an artist and curator, who in 2008 promoted Rember Yahuarcani's first exhibition in an art gallery. The director of the Institution to which this museum belongs was Gustavo Buntinx, an art historian, art critic and curator who produces dynamic cross-cultural readings. I argue here that cultural projects are entangled in social networks that agents activate and use them strategically for circulating proposals at the time they intend to create, reinforce, or shift artistic values.

In *La Piel de un Río: La Amazonía en el Arte Contemporáneo* exhibited in the Museo de Arte de San Marcos, Bendayán reinforced his project that sought to recognize cultural diversity in contemporary art. For Bendayán *La Piel de un Río*, *La Soga de los Muertos* and *Puro Sabor* (a previous show) were three faces of the same project (interview, Dec. 2008). As an artist and curator, Christian Bendayán (Iquitos 1973) has consistently pushed the boundaries of art in Peruvian society. In general, Bendayán's artworks represent and combine marginalized urban Amazonian people, such as transvestites and prostitutes; middle-class kitsch aesthetics; religious images and sensual motives on a garish color palette. Bendayán has participated in several exhibitions that according to Germaná (2007: 134) had situated him as one of the most important and influential contemporary artists. Hence, his ability for articulating different traditions, groups and aesthetics and incorporating them in new narratives, be it on a canvas or within a museum space, is part of his artistic and curatorial proposals.

These four consecutive milestone exhibitions that put forth a polycentric perspective on what art and contemporary art are (Shohat and Stam 2002) have generated a strong impact on the conceptual and artistic landscape of Peru by enlarging the cultural and artistic arena. This art scenario that is "more encompassing of difference" (Morphy 2007: 3) is the result of new curatorial discourses and strategies, adequate venues of display, key sponsors, political support, renewed feelings of nationhood, and a growing arena of intercultural art production. It is in this arena where Rember Yahuarcani stands, acts, and contributes to produce. In art journalist Diego Otero's 2009 annual review, he writes: "An Amazonian year. Paradoxically, in a political context of threat and non-respect, 2009 has been a very significant year for the

Amazonian culture. The two parallel exhibitions of Rember Yahuarcani, at the end of the year, confirm this.” (El Dominical, El Comercio, Jan. 10th 2010)

Rember Yahuarcani: Articulating a New Pictorial Vocabulary

Rember Yahuarcani's work has moved through two different regimes of value: from the tourist market to the contemporary art scene. Throughout this circulation, Yahuarcani's, references, compositions, materials, colors, self-perception, and display venues have changed and been redefined. I propose to analyze Yahuarcani's work in four periods. Before doing this, I wish to point out two characteristics that are constant present in his work and that relate to Huitoto traditions. First, Yahuarcani finds in the Huitoto cosmology a site of inspiration, and mainly in those cosmologies related to the *Aymenu* clan. Originally, this clan was settled in the Putumayu River in Colombia. Due to the territorial conflict between Peru and Colombia, some families migrated to the Ampiyacu River in Loreto. In Peru, according to Yahuarcani, the *Aymenu* clan is comprised of only two extended families. Martha López, the artist's grandmother, is the matriarch of one family. She maintains several oral traditions that have been transmitted to Yahuarcani. She narrated to him the various myths that provide the main vocabulary in his artistic language. In addition, Yahuarcani acquires further information about these myths through anthropological books and articles. Yahuarcani's work is, then, first informed by his experiences and understandings of his culture, but this first-hand reference is not his only source. Second, Yahuarcani's work is full of characters with transformational bodies and identities. As Barcelos Neto explains, the conception of body in the Amazon is unstable, it has to be produced and reinforced everyday.⁸ The transit between humans, animals, plants, and even natural phenomena is not only possible but frequent. This combination of different bodies is also an articulation of diverse identities. The original entity acquires the abilities and sometimes even the body of the entity to which it is transformed. The depiction of *Convirtiéndose en Aima* (fig. 1) is a clear example of this. In general, this transformation finds support in myths and in shamanic practices. Yahuarcani takes the belief of transmutational bodies to produce many of his characters (see fig. 4). For instance, *Dueña del Pijuayo III*, fig. 4, shows a cyclical transformation between plant, human and animal.

⁸ In conference in the Sainsbury Research Unit, University of East Anglia, on 24th Sep. 2008.

Narrative Depictions for a Tourist Market (from his earlier works to 2004)

Young Rember Yahuarcani learned to paint in order to sell his works to tourists. His father taught him and his siblings what and how to paint. These works depict Huitoto traditions on a natural surface, the bark of the *ojé* tree named *llanchama*. According to Yllia, since the 1980s, native groups have been using *llanchama* as canvases for painting their culture in response to tourist affluence and the resulting demand for souvenir production (2003: 7). Since then, Yahuarcani usually prepares the *llanchama* with his father. On sunny days, it takes almost three days to prepare the bark surfaces. They have to cut the tree and hit the log with a machete handle until the bark comes off. The bark is then turn inside out and hit again over a flat surface. Finally, the bark is washed, cut, and dried. In order to paint the *llanchama*, they use a *Piri Piri* twig, which is strong enough to withstand the harshness of the material. In this first period, Yahuarcani painted only with natural dyes giving an opaque color to his work. In general, his depictions represented scenes of Huitoto daily life and rituals (fig. 1 - 2). He shares an ethnographic narrative style with other native painters. His self-location as a native painter for the touristic market is evident in his signature and the information given: *Rember Yahuarcani / Pebas-Loreto-Perú/ Huitoto-Aymenu / (the year)*. It was during this time when he took part in the *Serpiente de Agua* workshops. For the exhibition *La Soga de los Muertos*, Yahuarcani participated with his work *Aima* (fig. 3), piece that announced the next stage of his pictorial development.

In Transition. Mythology as a Breaking Point (2005 – 2007)

In *Serpiente de Agua*, Rember Yahuarcani met key people within Peru's cultural sphere, including Gredna Landolt, Pablo Macera, and Christian Bendayán, among others. He also met Victoria Morales, a member of Museo de Artes de San Marcos's art staff, who would eventually become Yahuarcani's best friend and his main mentor regarding the Limeño art system: "She told me if you want to survive here you have to learn many things [...] And the people that can help you with the things that you do are these people." (interview 2009) Victoria Morales encouraged Yahuarcani to visit museums and galleries and to see as many exhibitions as possible. These experiences led him to embrace a personal, artistic exploration. This was a transitional period for Yahuarcani. His compositions moved from a focus on daily life, landscapes, and ritual

practices to evocations of the Huitoto mythology in his own language. In sum, mythology provided him with a visual vocabulary. As a result, Yahuarcani found himself entangled in the complexities of Amazonian myths. He approached them either by depicting whole myths or episodes in a narrative way (fig. 5) or by depicting mythological characters (fig. 6). In addition to employing natural dyes, Yahuarcani began to paint the *llanchama* with acrylic paints. His self-perception and representation also changed. His signature was shortened to *Rember Yahuarcani / (the year)*.

A Personal Artistic Language. Emphasizing Mythological Characters (2008)

In 2008, Yahuarcani found his pictorial language. He began to rely on Huitoto mythology, his contact with other artworks, and his increasing knowledge of art circuits. His talents and constant experimentation led him to develop his own artistic proposal. During this period, he painted the *llanchama* with acrylic colors predominantly while choosing to focus on one or two mythological characters rather than depicting the myth (fig. 7 - 8). The attributes of those characters are informed by his knowledge on the Huitoto myths. These figure(s) are frequently located at the centre of the painting. The background usually alludes to features of the specific myth in which the character appears. Here, I would like to emphasize Yahuarcani's depictions of *Jitoma*.

Jitoma was the god who was transformed into a hummingbird to steal fire. He lived in an era in which there was no fire on the ground; everybody ate raw things. When it was his turn to eat, he didn't want to eat raw things, so he looked for the fire and became a hummingbird. The fire and its owners were above, *Jitoma* he told his brother, 'I will transform into a hummingbird and I'm going to go and steal the fire.' Then he flew and got into the fire and brought the fire inside his peak. (Interview, May 2009)

For Yahuarcani "*Jitoma* is sun, hummingbird, and man." Referring to Huitoto mythology, the artist selects the features of the character. Its different attributes regarding forms, colors, and actions are visualized and recombined in diverse ways in the *Jitoma* depictions. In his work *Jitoma* (fig. 7), *Jitoma* has a human's face and legs. His humanity is reinforced by his Huitoto facial painting and his holding of a hunting arrow. He also has a beak, one wing, and the avian tail of a hummingbird. The bright color of his body resembles the light of the fire. In his work *Rember y Jitoma* (fig. 6), *Jitoma* is represented as a sun-man. His color evokes the sun, but his human form and necklace suggest that he is

also a person. A large bird wing embraces the two figures. Both pictures are informed by *Jitoma's* transmutational attributes, but with different combinations and intentions.

This type of work composes Yahuarcani's first solo art gallery exhibition. *Llanchama: Sólo pieles*, presented at the gallery 80m² Arte&Debate and curated by Armando Williams and Doris Bayly, constitutes a milestone in Yahuarcani's career. In this exhibit, his work is placed in an important contemporary art venue that allows it to achieve more powerful modes of circulating through the art circuit and market. The curators affirmed, "With this show, Rember Yahuarcani marks a turning point with respect to his previous exhibitions." (Williams and Bayly 2008)

De-contextualizing Characters on a New Support (2009 – until now)

Throughout 2009, Rember Yahuarcani's appeared in several exhibitions. At the beginning of the year, he presented his work in Buenos Aires' Centro Cultural Recoleta. At the end of the year, his work appeared in Lima in two parallel shows: *Horizonte sin Memorias* organized by the Museo de Arte de San Marcos, and *Once Lunas*, a bi-personal show with Santiago Yahuarcani, curated by Giuliana Borea and David Flores-Hora in the Pancho Fierro gallery. In these two latter exhibitions, Yahuarcani's pieces evoked mythological characters, however, several of these characters revealed two new paths with respect to his artistic experimentation. In previous works, emptiness had no place. Entire backgrounds were full of elements, full of undulating references and forms taken from myths and nature. In these later works, Yahuarcani begins to give more space and independence to his characters (fig. 9 - 10). Now, they are not always in an Amazonian environment. In several of his pieces, his images appear on monochrome backgrounds; they are de-contextualized. In this group of works, his brushstrokes are softer due to the new surface allows it. He starts painting on canvas. This new support also allows Yahuarcani to work with new scales. The *llanchama* support cannot be larger than approximately 1.5m x 2.5m, because its size is determined by the width of the tree. By painting on canvas, he can manage larger surfaces. In sum, through these kinds of explorations, Yahuarcani challenges his own pictorial practice. At the time, this demonstrate his artistic flexibility that breaks stereotypes,

Under the rules of art rules, if a person from the Coast arrives and begins to use materials from the Aymara and Andean culture, they say, 'This guy is innovating.' But, when a native uses those same materials, they say 'This is bullshit.'

The surface and the materials were not part of the circuit, and I want to show that I can also use the materials that they use. (Yahuarcani, interview Dec. 2008)

Moving Away from “Staged Authenticity”

The art world is highly performative. In addition to the artistic quality of artworks, there is the ever-present issue of *being* an artist. Self-representation and the marketing of the self influence the consumption of artworks and the location of artists within the art system (Thompson 2008). Yahuarcani knows this. The staged authenticity (MacCannel 199) and indexes of authenticity (Cocklin 1997) that are put in motion by indigenous leaders within the political realm is a cultural asset that some indigenous artists evoke as a part of their participation in the art scene. Nonetheless, this is not Yahuarcani's strategy regarding self-representation. Instead, he presents himself by contesting “authenticity.” Through his experience in Lima and his engagement with the art scene, Yahuarcani has acquired an artistic vocabulary and a particular kind of body language. His way of dressing and performing has changed. He does not emphasize his cultural traditions in these aspects, as he does as sources for his discourses, literature⁹ and artworks. Ethnicity and belonging do not constrain subjects, mentalities, and expressions. I wish to clarify here the ways in which this paper understands the categories that I have employed. When categories such as “Amazonian Art” or “Latin American Art” intend to pigeonhole artists and their practices, they mainly tie territory – people - themes or aesthetics.¹⁰ In the case of this study, this limiting formula entails: produced in the Amazon by indigenous people and about Amazonian topics (which are usually seen as part of a collective cultural tradition). If many artists fit into this formula, others do not. There are urban Amazonian mestizo artists producing in the Amazon and outside of it. There are mestizos non-Amazonian artists that the Amazon informs their works, and there are native artists whose pieces are informed by other visual traditions and experiences. These artists might distance themselves in different levels from Amazonian

⁹ Rember Yahuarcani is also a writer. In 2009, he won the first prize of competition “Carlota Carvallo de Núñez” which was awarded as part of the events held in the 30th Lima Book Fair.

¹⁰ This aspect has been strongly discussed by several scholars (see Richard 2007, Sullivan 2000, Ramírez 1992).

cultural narratives and practices. “Amazonian art” and other categories can be helpful tools for the circulation of works, their exhibition, and for the market. They are also helpful analytical tools for dealing with systems of objects and practices. They are not, however, helpful when are used to encapsulate artists and topics under the exercise of new forms of reductionism and power domination.

I argue that Yahuarcani puts in practice “technologies of appropriation” (Schneider 2006) to acquire competence within the contemporary art field. Arnd Schneider understands technologies of appropriations as being the different levels of engagement those artists have with original cultures and the practices they use to incorporate difference into their work (2006: 183).¹¹ He also states that a “crucial question is, who appropriates what, where, and from whom. This implies situating practices of appropriation in different power relations.” (2006: 23) Considering power relations, I wish to address the multiple directionalities of these technologies of appropriation, where, for instance, Indigenous artists appropriate Western artistic styles, imaginaries or even practices for their participation in certain circuits. Nonetheless, these appropriations of topics and performances are still being seen with some reluctance, as Yahuarcani mentions (see quote above).

On December 3rd 2009, the *Once Lunas* exhibition was opened. In the days before, the curatorial text was sent to the gallery. I thought the perspective addressed on the text was clear. It concluded by saying, “*Once Lunas* is a generational and visual dialogue. Father and son begin from a shared worldview, which they use and reconstruct to generate a [H]uitoto calendar where the real and the unreal have no limits.” Specifically it mentioned how Rember Yahuarcani’s, “work anchors its roots in the [H]uitoto culture but expands its multiple branches to different visualities and spheres, generating a hybrid and totally contemporary proposal.” However, in the gallery press release, Santiago and Rember Yahuarcani’s works were discussed as a reflection of the Huitoto worldview. Moreover it included phrases, such as, “Within their art practices, a contained happiness is clear, which communicates a fresh sensation that captivates the visitor.” The exhibition was made public within an exotic cultural discourse that lessened artistic individuality.

This fact motivated me to explore how Yahuarcani’s exhibitions were divulged. The formula was the same. While the curatorial texts communicated hybridization and

¹¹ In this “ethnographic turn” (Foster 1995), artists usually include fieldwork and interviews into their methodological artistic repertoire while also flirting with anthropological approaches to cultural difference (Schneider and Wright 2007: 3). In my dissertation, I have also examined the work of the mestizo artist Harry Chavez, which is influenced by Amazonian as well as other traditions.

contemporarity in the exhibition space, the promotional reports reinforced stereotypes within local and national mediascapes. In attempting to attract people, the media focused on discourses of culture and tradition. In more specialized reviews, Yahuarcani's work was scantily mentioned as part of art critical writings. I argue that the lack of critical art writing on artworks produced by indigenous artists implies either a no-recognition of their work as a type of art that deserves a critique (a perception that has already been superseded) or a certain paternalistic view towards the person producing the work of art. Diego Otero's and Elida Roman's reviews are few exceptions. However, the latter insists on the relation between Yahuarcani's art and its spontaneity (Lucas, *El Comercio*, July 11th 2010). Critical writing, as well as other examples, regarding the specific work of indigenous artists is an important task with regard to any attempt to enlarge the art scene. It entails a demystification of the untouchability of the "indigenous" artist and the location of him/her in a more grounded art sphere.

In addition, other tensions emerge from Yahuarcani's participation in the art market. In a talk held as part of his exhibition *Llanchama: Sólo pieles* in the gallery 80m² one of the speakers mentioned,

In his artwork there is no intention to find a market. As he has said, "I don't like to be called an artist." This is what gives him honesty... he has value because he is unique and his work is true...he is not in the magazines, what I value about Rember is that he is sincere with himself.

This speech was given in the art gallery in which Yahuarcani was exhibiting. Yahuarcani's participation in this market space entailed a clear intention of selling his work. In an interview talking about the market Yahuarcani told me, "Before I sold more, but cheaper... I had to sacrifice selling because of the offer price. I can lower my prices a little, but not so much." (December 2008) Accordingly, the ideas of "being honest," "being out of the market," "out of the magazines" were exaltations that prevailed the exotic and honest "other" over the "individualist western art sphere" and the market. A market viewed as a "hostile world" (Velthuis 2007). The audience's comments adopted this tenor. Therefore, the specific reception of his work and discourse is still in tension. However, as I have addressed in this piece, Yahuarcani's art practice and new curatorial discourses are enlarging the art system and also impacting other spheres by contesting stereotypical perspectives. In doing so, these visualities and narratives are putting forth new frames from which to understand contemporary art.

In 2010, in celebration of its 40th anniversary, the Museo de Arte de San Marcos presented its enriched collection of contemporary art. This collection provides an important visual narrative into the existent discourses regarding Peruvian art. Rember Yahuarcani's *cartographies of a Huitoto mythology* are now part of this collection.

Giuliana Borea

PhD Student, Department of Anthropology – New York University
MA in the Arts of Africa, Oceania and the Americas – University of East Anglia
MA in Museology – Universidad de Valladolid
BA in Anthropology – Pontificia Universidad Católica del Perú



Fig. 1: *Convirtiéndose en Aima*, 2004¹²
Natural dyes on *llanchama*.



Fig. 2: *Inauguración de la casa*, 2004
Natural dyes on *llanchama*.

¹² Photographies: Victoria Morales.



Fig. 3: *Aima*, 2004
Natural dyes on *llanchama*, 108 x 106 cm.



Fig. 4: *Dueña del Pijuayo III*, 2005
Natural dyes and acrylic on *llanchama*.



Fig. 5: *Creación del Mundo por Buinaima*, 2007
Natural dyes and acrylic on *llanchama*, 145 x 219 cm.



Fig. 6: *Rember y Jitoma*, 2007
Natural dyes and acrylic on *llanchama*, 124 x 178 cm.



Fig. 7: *Jitoma*, 2008
Natural dyes and acrylic on *llanchama*, 40 x 54 cm.

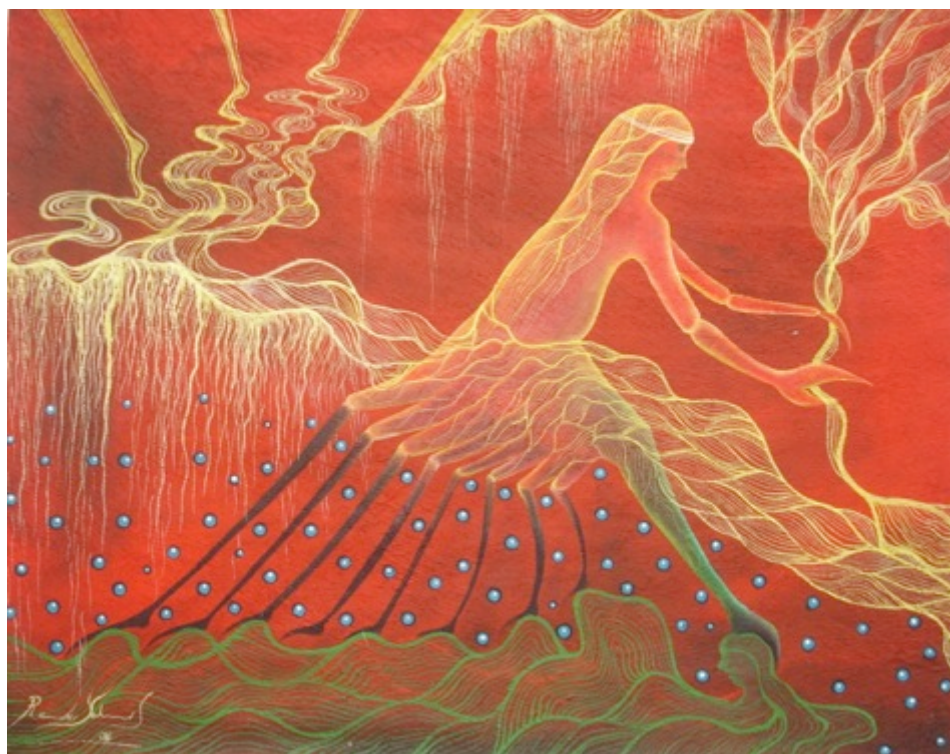


Fig. 8: *Mujer Cangrejo*, 2008
Natural dyes and acrylic on *llanchama*, 40 x 54 cm.



Fig. 9: *Marzo*, 2009
Acrylic on canvas, 99 x 117 cm.



Fig. 10 *Noviembre-Diciembre*, 2009
Acrylic on canvas, 80 x 150 cm.

Bibliography

- AIDSESEP. *El Ojo Verde: Cosmovisiones amazónicas*. Lima: AIDSESEP, 2000.
- APPADURAI, Arjun. "Introduction: Commodities and The Politics of Value," in Arjun Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp.3-36. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BARCLAY, Frederica. "Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la Amazonia Peruana," in Jürgen Gasche (ed.), *Balances amazónicos: enfoques antropológicos*. Iquitos: CIAAP; UNAP, 1985, pp. 11-29.
- BENDAYÁN, Christian. *La Soga de los Muertos. El conocer desconocido del Ayahuasca*. Lima: UNMSM, 2006.
- _____. *La Piel de un Río. La amazonía en el arte contemporáneo* (leaflet). Lima: MASM, 2008.
- BOREA, Giuliana. *The Emergence of Amazonian Contemporary Art in the 21st Century Peruvian Art Scene*. Dissertation to obtain the degree of Master of Arts. Norwich: University of East Anglia, 2009.
- BOREA, Giuliana and Gabriela GERMANÁ. "Discusiones teóricas sobre el arte en la diversidad," in Agencia Toronja (ed.), *Grandes Maestros del Arte Peruano*. Lima: TgP, 2008, pp. 12-21.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Tauros, 2000.
- BUNTINX, Gustavo. *Lo impuro y lo contaminado. Pulsiones (Neo) Barrocas en las rutas de Micromuseo ("al fondo hay sitio")*. Lima: Micromuseo, 2007.
- CALDERÓN, Luis. "Imágenes de Otredad y de Frontera Antropología y los Pueblos Amazónicos," in Carlos Iván Degregori (ed.) *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2000, pp. 235-277.
- CONKLIN, Beth. "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism," in *American Ethnologist*, Vol. 24, N°4, 1997, pp. 711-737.
- MACCANNEL, Dean. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DÁVILA, Arlene. *Latinos, Inc. The marketing and making of a people*. Berkeley, CA: University of California Press, 2001.
- DEGREGORI, Carlos Iván. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú," in Alberto Adrianzén (ed.), *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IFEA – IEP, 1993, pp. 113-133.
- GERMANÁ, Gabriela. "Cronología," in Christian Bendayán (ed.), *Christian Bendayán: un pintor de la selva (urbana)*. Lima: ICPNA, 2007, pp. 128-135.
- KARP, Ivan and Steven LAVINE (ed.). *Exhibiting Cultures: Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institution, 1991.
- LANDOLT, Gredna (ed.). *La serpiente de agua: la vida indígena en la Amazonía*. Lima: Fundación Telefónica, 2003.
- LAUER, Mirko. *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*. Lima: Editorial Universitaria, 2007.
- MARCUS, George and Fred MYERS. "The Traffic in Art and Culture: An Introduction," in George Marcus and Fred Myres (eds.), *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*. California: University of California Press, 1995, pp. 1-51.
- MORPHY, Howard. *Becoming Art: Exploring Cross-Cultural Categories*. Oxford: Berg, 2007.
- MYERS, Fred. *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- OTERO, Diego. "Visiones y convulsiones. El arte amazónico en contexto crítico," in *El Domicil, El Comercio*, January 10th, year 56, 2010, # 42.
- RAMÍREZ, Mari Carmen. "Beyond "the Fantastic" Framing Identity in U.S. Exhibitions of Latin American Art," in *Art Journal*, Winter, 1992.
- RICHARD, Nelly. *Fracturas de la Memoria. Arte y Pensamiento Critico*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- ROMÁN, Elida. "Mitos de selva y Gallinazos de Lima," in *Luces, El Comercio*, July 11th, 2010.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. "Introducción: Hacia una antropología de los contemporáneos en la amazonía indígena," in Fernando Santos Granero (ed.), *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*, vol. 1. Quito: FLACSO, Abya Yala, 1996, pp. 7- 43.



- SCHNEIDER, Arnd. *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- SHOHAT, Ella and Robert STAM. "Narrativizing Visual Culture: Towards a Polycentric Aesthetics," in Nicholas Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader. Second Edition*. London and New York: Routledge, 2002, pp.37-59.
- SULLIVAN, Edward. "Introduction," in Edward Sullivan (ed.), *Latin American Art in the Twentieth Century*. London: Phaidon, 2000.
- THOMPSON, Don. *The \$12 million stuffed shark*. London: Palgrave Macmillan, 2008.
- WILLIAMS, Armando and Doris BAYLY. *Lanchama: Solo Pielés. Rember Yahuarcani* (leaflet). Lima: Galería 80m² Arte & Debate, 2008.
- VELTHUIS, Olav. *Talking Prices*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- YLLIA, María Eugenia (ed.). *Victor Churay Roque. Pintor Bora* (catalogue). Lima: Universidad Ricardo Palma, 2003.

Recebido em 03/02/2011
Aprovado em 03/02/2011

Contraceptivos Hormonais e a Supressão da Menstruação: Uma descrição etnográfica das relações entre médicos e laboratórios farmacêuticos em congressos médicos

Daniela Manica

Não seria justo empregar a palavra laboratório para caracterizar os meios nos quais se desdobra doravante o medicamento. Os cientistas, no sentido forte do termo, desapareceram: Não há mais biólogos, muito menos químicos. Somente os médicos estão presentes ao mesmo tempo no laboratório do estudo contra-placebo e nessas novas fases da vida do medicamento; os farmacêuticos aguardam. Os médicos já desempenham aí um papel fundamental: o de *passador*.

O que é o medicamento, 1999. Philippe Pignarre

Ao fazer uma *arqueologia dos hormônios sexuais*, Nelly Oudshoorn procura ilustrar a maneira pela qual determinados conceitos, como o de “corpo hormonal,” assumem a aparência de fenômenos naturais através da atividade de cientistas (Oudshoorn 1990:138). Partindo da perspectiva dos estudos sociais das ciências, Oudshoorn traça muitas das alianças que se estabeleceram nesse processo. Compunham essa rede médicos ginecologistas, cientistas e os laboratórios farmacêuticos que passaram, a partir da segunda metade do século XX, a produzir de forma crescente hormônios que seriam usados para a regulação da fertilidade (sobretudo para contracepção e reposição hormonal).

Segundo a autora, no começo do século XX, o acesso desses três atores aos materiais de pesquisa não interferia no relacionamento entre eles: os três grupos tinham glândulas sexuais à sua disposição. Os ginecologistas conseguiam material através da prática clínica, os cientistas com animais de laboratório e a indústria farmacêutica, inicialmente, negociava com matadouros a compra das glândulas dos animais, que não eram usadas para alimentação.

A partir da década de 1910, um momento de “captura dos interesses recíprocos,” (Oudshoorn 1990:10) os atores passaram a interagir principalmente em função da disputa sobre a legitimidade do conhecimento e dos produtos que estavam sendo construídos. Ao mesmo tempo, alianças entre eles começam a emergir neste contexto. Na década de 20, as pesquisas começam a ser constrangidas pela falta de acesso a material de pesquisa e a

indústria farmacêutica, que mantinha contato com os abatedouros, passou a garantir a ginecologistas e cientistas o suprimento de material para pesquisa. Nessa época foi fundado, na Holanda, o laboratório Organon, por fisiologistas, clínicos e químicos. Já na década de 30, a Organon liderava a produção mundial de hormônios femininos. Para a autora, as redes entre cientistas e laboratórios farmacêuticos foram fundamentais nas pesquisas sobre hormônios. Os cientistas que, na época, conseguiram fazer acordos com os laboratórios tornaram-se os líderes na produção de estudos e pesquisas sobre os hormônios.

Como enfatiza Teresa Citeli,

(...) se as companhias farmacêuticas ganharam uma posição estratégica, em grande parte devido ao acesso ao material, os cientistas de laboratório detinham outra posição estratégica, derivada de seu controle dos ensaios técnicos que garantiam a atribuição do adjetivo científico aos produtos comercializados, o que, para a autora, fez com que suas relações evoluíssem de parceiros em disputa por material para uma posição de dependência mútua. (Citeli 2001:17)

Oudshoorn demonstra como a mudança em busca de materiais de pesquisa colocou, em alguns momentos, os ginecologistas na estratégica posição de fornecedores de matéria-prima para os laboratórios. Independente da posterior perda dessa posição, como aponta Citeli, o sucesso da participação dos ginecologistas nessa rede “já estava garantido desde 1926 nas redes sociais necessárias para a comercialização de preparados à base de hormônios femininos e, por um significativo período, nos testes clínicos que foram progressivamente construindo as inúmeras prescrições de uso de hormônios por mulheres em todo o mundo.” (Citeli 2001:19)

A cooperação com a indústria farmacêutica ainda assegurou aos ginecologistas a manutenção do status de uma “medicina científica,” afastando-a da prática médica anterior, que estaria fundada em “medicamentos populares” e “charlatanismo.” Dessa forma, os estudos dos hormônios sexuais femininos acabaram potencializando a consolidação de uma “grande ciência” e um “grande negócio.” (Oudshoorn 1990:109)

A análise de Oudshoorn confirma que o contexto em que surgiram os contraceptivos hormonais foi, em alguns aspectos, muito similar ao que encontramos atualmente. Embora a autora trabalhe com o surgimento do campo da indústria farmacêutica e a consolidação de disciplinas das Ciências Médicas como a Ginecologia e a Endocrinologia no início do século XX, muitas das questões levantadas por ela são bastante adequadas para entender o contexto contemporâneo em que surgem novos contraceptivos.

A maior contribuição da autora para a discussão que proponho neste artigo está em demonstrar como se constituiu uma relação de interdependência entre médicos, cientistas e os laboratórios farmacêuticos. A produção de contraceptivos passou a ser, desde o surgimento dos primeiros laboratórios farmacêuticos dedicados à produção e comercialização de hormônios, resultado da interação entre esses sujeitos. Atualmente, os medicamentos são parte mais que significativa tanto da prática clínica (ou seja, da atuação do médico em consultório ou no atendimento público de saúde) como das pesquisas acadêmicas (muitas delas financiadas pela própria indústria farmacêutica).

A atuação do professor de Farmacologia da Universidade de Amsterdã, Ernest Laqueur, na fundação do laboratório holandês *Organon*, tal como descrita por Oudshoorn, evidencia como, desde o surgimento do campo da indústria farmacêutica, determinados sujeitos circulam por esses diferentes espaços institucionais (Oudshoorn 1990).

No contexto brasileiro contemporâneo, essa rede é composta pelos laboratórios e indústrias farmacêuticas, responsáveis pelo desenvolvimento, produção e divulgação dos contraceptivos; as universidades, hospitais-escola e centros de pesquisa, que atuam nas pesquisas e desenvolvimento de novas tecnologias, e são responsáveis, principalmente, pela experimentação em pacientes e pela publicação dos resultados das pesquisas (reconhecidas como cientificamente legítimas) em espaços também legitimados pelo campo (como revistas ou congressos); e, finalmente, aos hospitais, postos de saúde e clínicas médicas, em que pacientes são atendidas e os contraceptivos, prescritos. Há, ainda, que se considerar a importância da divulgação científica em vários formatos dos meios de comunicação (imprensa escrita, televisiva, internet), bem como as propagandas publicitárias dos laboratórios farmacêuticos para o/a consumidor/a final.

Pignarre procura elucidar o que caracterizaria a "‘economia’ do medicamento, partindo de suas especificidades enquanto objeto técnico particular." (Pignarre 1999:82) Para ele, a economia dos medicamentos distingue-se do mercado capitalista em geral. Outros mecanismos de mediação entre o "produto" e o "consumidor" estariam em jogo. Uma característica fundamental é o fato de que os laboratórios definem, ao desenvolver o medicamento, "o que é universal e os limites dessa universalidade: quem pode/deve tomar o medicamento." É preciso, ainda, "que o medicamento encontre concretamente cada um de seus consumidores. Para as mercadorias clássicas, o mercado faz essas duas

operações simultaneamente.” (Pignarre 1999:90-91)¹ É nesse momento de encontro que a atuação do médico como um “passador” se torna fundamental: é ele quem faz a prescrição do medicamento para a paciente, conferindo sua legitimidade e efetuando, portanto, a ligação entre a indicação dada pelo laboratório e o diagnóstico resultante da avaliação médica.

Entretanto, antes de chegar aos pacientes, a ligação entre os medicamentos e os médicos é feita através de alguns mecanismos específicos. Pignarre descreve a atuação dos representantes farmacêuticos, responsáveis por levar as indicações dos medicamentos lançados pelos laboratórios para dentro dos consultórios médicos, com a intenção de despertar a associação entre estas indicações e os diagnósticos que o médico em questão costuma fazer de alguns de seus pacientes. Essas visitas, em que estariam envolvidas tensões entre os caracteres científico e comercial dos medicamentos e as negociações que são estabelecidas através delas, configurariam a relação entre médicos e laboratórios dentro de um contexto de “quase-mercado.”² Os congressos médicos seriam partes desse contexto. Segundo Pignarre:

Não há nenhuma troca de dinheiro entre o representante farmacêutico e o médico. (...) Entre eles circulam apenas elementos incorpóreos. Em compensação, esses elementos necessitam de uma séria mobilização durante as visitas médicas e também em numerosos congressos e revistas médicas. O quase-mercado em que se trocam indicações e diagnósticos obriga o deslocamento de todas as técnicas que o fazem assemelhar-se superficialmente a um verdadeiro mercado. Um recém-chegado ao saguão de exposição de um congresso médico ficará surpreso com a quantidade de estandes em que as empresas farmacêuticas apresentam de maneira espetacular seus produtos aos visitantes. Mas nenhum ato de venda, no sentido próprio do termo, se realiza aí. E é certamente essa ausência de contrato que obriga a fazer cada vez mais: os meios empregados são tanto mais importantes quanto não há verdadeiro mercado com circulação de mercadorias. (Pignarre 1999:99)³

Este artigo é uma síntese de um dos capítulos de minha dissertação de mestrado (Manica 2003), na qual abordei o processo de lançamento no mercado farmacêutico de alguns dos contraceptivos hormonais que “prometiam” a supressão dos sangramentos menstruais. Minha pesquisa de campo consistiu, principalmente, na experiência etnográfica em dois congressos médicos, o 49º Congresso Brasileiro de Ginecologia e Obstetrícia (49º CBGO) e o VII Congresso Paulista de Obstetrícia e Ginecologia (VII

¹ Ênfase do autor.

² Folhetos e outros materiais informativos sobre os medicamentos seriam elaborados para serem - em geral muito rapidamente, segundo Pignarre - apresentados aos médicos nas visitas aos consultórios.

³ Ênfase do autor.

CPOG), ocorridos, respectivamente, em 2001 e 2002. O capítulo em questão resulta de um esforço de descrição etnográfica desses congressos (cujos pormenores, para os propósitos desse artigo, foram reduzidos) e de análise das diversas “associações” em jogo para a consolidação dessas redes aqui anunciadas (Latour 2007).

Ao abordar parte da trajetória desses contraceptivos – no caso, sua discussão em congressos médicos – explicitam-se algumas das relações entre ginecologistas, laboratórios farmacêuticos e pacientes, e revela-se um contexto em que circulam determinadas concepções relativas a contracepção e gênero. Tendo em vista a legitimidade do conhecimento médico sobre o corpo humano, creio que cabe seguir a indicação de Rabinow sobre as estratégias de pesquisa a serem desenvolvidas pela Antropologia, tendo em vista uma “antropologização” do próprio “Ocidente,” que implica exotizar sistemas de saberes como as ciências (e a medicina) (Rabinow 1999:80).

Partindo da crítica às oposições entre indivíduo e sociedade, e a outras dicotomias que fundamentam a ideologia individualista moderna, como as que opõem ação e pensamento, fato e valor, Daniel de Coppet propõe uma incorporação da dimensão prática e performativa na noção de representação: trata-se de uma *nova apresentação* de uma configuração composta, ao mesmo tempo, por valores socialmente compartilhados e por ações rituais, portanto, uma *reapresentação*. Esta configuração não se restringe a formas individuais de pensar o mundo (às concepções, pensamentos ou *representações* no sentido mais usual), mas inclui uma ação social, os *fatos-valores* compartilhados e valorizados naquele sistema (sociedade).

Procuró, então, através da descrição etnográfica da minha experiência de campo, estudar as *reapresentações* de certas questões, como contracepção e menstruação. O conceito de *reapresentação* permite considerar, de um ponto de vista analítico, o processo social ao qual tais questões estão relacionadas - a saber, a *produção social de tecnologias* médico-farmacológicas - percebendo algumas das *hierarquias de valor* que são postas em embate na polêmica sobre a supressão da menstruação.

*

Programações e classificações dos Congressos

O 49º Congresso Brasileiro de Ginecologia e Obstetrícia, organizado pela Febrasgo (Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia), foi realizado em São Paulo (SP), no centro de convenções International Trade Mart – Expo (doravante ITM) entre os dias 20 e 24 de novembro de 2001. Inscrevi-me para o congresso na categoria “acadêmicos com comprovação”,⁴ e fiquei hospedada em um hotel conveniado com a secretaria executiva responsável pela organização do congresso, juntamente com médicos de outros estados ou cidades. Ônibus e vans conduziam os congressistas dos hotéis e de pontos específicos da cidade para o ITM. Em alguns desses ônibus, os encostos de cabeça dos assentos possuíam uma capa, uma proteção de feltro, com o nome *Gestinol*[®] 28.

Na fachada da entrada do centro de convenções ITM havia um enorme outdoor, passível de ser visto do outro lado da Marginal do rio Pinheiros, com o desenho-símbolo do congresso: o corpo de uma mulher sem cabelos, seios fartos, que coloca suas mãos sobre o ventre fortemente iluminado. A imagem remete a um imaginário futurista, e a personagem lembra, de certa forma, um ciborgue, cujas características essenciais estão atreladas à sua função reprodutiva, uma vez que os seios e o ventre são enfocados pela luz brilhante que se destaca na imagem.

As atividades do congresso estavam subdivididas em classificações distintas. O *Curso Anual da Febrasgo* foi realizado nos dias 17 e 18 de novembro e os *Cursos Teórico-Práticos*, ministrados nos dias 19 e 20.⁵ Ao longo do dia 20, aconteceram os *Cursos Pré-Congresso*, e de 21 a 23, os *Cursos Intra-Congresso* e *Cursos Avançados*. Nos intervalos entre esses cursos, de 20 a 24, aconteciam *conferências*, *mesas redondas*, *miniconferências*, *debates informais* e os *simpósios patrocinados* pelos laboratórios. Outras atividades do congresso foram as *reuniões*, *assembleias* e *fóruns*. De 20 a 24 ficaram expostos os *painéis*, *trabalhos completos* e os *estandes* dos laboratórios.⁶

⁴ A minha comprovação era um atestado de matrícula da Unicamp. As demais classificações eram: sócios da Febrasgo com *TEGO*, sócios da Febrasgo sem *TEGO*, não-sócios (todos os três, médicos), outros profissionais da área de saúde e residentes com comprovação. O termo *TEGO* refere-se ao Título de Especialista em Ginecologia e Obstetrícia, obtido através de uma prova realizada pela própria Febrasgo.

⁵ Os módulos práticos foram realizados em hospitais da cidade de São Paulo.

⁶ Outras atividades, que fornecem informações a respeito do perfil social dos participantes do congresso, compunham o *Programa Oficial: Programação Social, Programação de Acompanhantes e Programação Esportiva*. Quatro programas integravam a primeira: a *abertura solene*, ocorrida na noite de 20 de novembro, na Sala São Paulo da Estação Júlio Prestes, com a apresentação da Orquestra Sinfônica de São Paulo e a presença da prefeita Marta Suplicy, do presidente da Febrasgo Edmund Baracat e outras personalidades das áreas médica e política; o *jantar de confraternização*, realizado na sexta-feira 23 de novembro em um dos *buffets* mais tradicionais de São Paulo; o *churrasco de encerramento*, realizado no próprio ITM, no sábado após o término das atividades; e a ida à peça *Les Misérables*, na noite de quinta-feira. Para a *Programação de*

O VII Congresso Paulista de Obstetrícia e Ginecologia foi, também, realizado no International Trade Mart - Expo (ITM), na cidade de São Paulo. O congresso foi organizado pela Sogesp, Sociedade de Obstetrícia e Ginecologia do Estado de São Paulo, e aconteceu entre os dias 15 e 18 de agosto de 2002. Este segundo congresso esteve organizado em *cursos intra-congresso, mesas redondas, simpósios patrocinados, conferências, lunch meetings, debates, sessões ponto e contraponto e sessões interativas com votação eletrônica*. Estas duas últimas atividades foram divulgadas como inovações da organização do congresso – diferentes das apresentações tradicionalmente feitas em congressos, por apresentarem, no primeiro caso, duas opiniões distintas sobre o mesmo tema e, no segundo, as opiniões dos congressistas da plateia. Em uma das sessões *ponto e contraponto* debateu-se a questão *É necessário menstruar?* – que me interessava diretamente na pesquisa, e que descreverei mais adiante.

Os temas dessas atividades eram tão variados que não caberia, aqui, apresentar todos eles. Minha intenção em citar essas classificações (êmicas) é de chamar atenção para as diversas instâncias em que os debates e interações ocorreram dentro dos congressos. Tentarei tornar essas distinções um pouco mais claras ao descrever as diferentes atividades em que foram mencionados os contraceptivos com os quais trabalhei na minha dissertação, ou seja, contraceptivos hormonais cujo uso supostamente provocaria a supressão da menstruação.

Foi necessário um exercício de tradução e localização dos temas abordados em cada atividade dos dois eventos frequentados, de forma que elas pudessem trazer respostas para as questões que eu buscava com a pesquisa: Quais medicamentos provocam a supressão da menstruação? O que é dito, entre os ginecologistas, sobre esse efeito supressor e, portanto, sobre menstruação, corpo feminino, feminilidade, contracepção? Como se dá a relação entre ginecologistas, médicos voltados para a carreira acadêmica (“cientistas”) e os laboratórios farmacêuticos que produzem medicamentos (no caso, contraceptivos)?

Buscando discussões que falassem sobre os contraceptivos em questão, selecionei, inicialmente, as atividades que falassem sobre amenorréia (ausência de menstruação),

Acompanhantes, foram organizadas excursões denominadas *Tradition & Art*, com visitas ao Mercado Municipal e Pinacoteca do Estado, e direito a um almoço *light* num restaurante *tradicional e elegante*; *Gems & Fashion*, com visitas ao Museu de Gemologia da USP, a um Shopping Center e almoço no *Jockey Clube*; *Cultura & Compras*; *Art & Fashions*; *Flores & Sabores* (workshop com *noções básicas de execução em Arte Floral*). A *Programação Esportiva*, que ficou a cargo de uma empresa especializada, incluía *Atividades Outdoor* (realizadas das 10 às 17 horas no Parque Villa-Lobos, com assistência da equipe contratada) e *Atividades Orientadas* (campeonatos de tênis e futebol e corrida de encerramento).

distúrbios menstruais, anticoncepção hormonal, progestagênios,⁷ endometriose,⁸ hormônios, reposição hormonal, tensão pré-menstrual e planejamento familiar.

O quase-mercado da contracepção

Como apontara Pignarre, a passagem de uma recém-chegada, como eu, pelo saguão de exposições acarreta uma reação de surpresa. Para quem não está habituado à relação entre laboratórios e médicos, essas exposições são, de fato, algo notável e praticamente indescritível. Muitas pessoas circulavam pelos corredores, entrando e saindo dos estandes coloridos, iluminados e decorados, carregando sacolas e mais sacolas com produtos promocionais dos laboratórios – na sua maioria, folhetos informativos, mas também muitas canetas, blocos de escrever, suportes para o mouse, luvas descartáveis etc. Alguns brindes eram mais disputados, como bolsas e sacolas mais resistentes, modelos de pelve feminina. Outros, desde celulares até cadeiras de exame ginecológico eram sorteados nos estandes, após os expositores recolherem os dados dos congressistas que passavam por ali (nome, endereço completo, telefone, CRM). O sorteio dos brindes podia ser feitos também através de jogos como roletas ou painéis iluminados que eram, em geral, acionados pelos congressistas.

Além dos brindes, os estandes ofereciam bebidas (café, *capuccino*, chocolate, suco de frutas, água) e comidas (de biscoitos salgados e doces a salgadinhos, pizzas, crepes ou até mesmo refeições leves, dependendo do horário) ou, ainda, acesso gratuito à Internet. Alguns estandes exibiam atrações inusitadas como apresentações de dança, desfiles, atores representando palhaços, bonecos fantasiados de medicamentos. Em outros, os congressistas eram presenteados com massagens ou com um retrato individual, pintado na hora em um papel ou camiseta, por um artista contratado pelo laboratório.

Dentro dos estandes eram expostos materiais sobre os medicamentos produzidos pelos laboratórios. Funcionários contratados pelos laboratórios ficavam, constantemente, chamando os “doutores” que passavam; apresentando e entregando folhetos e brindes,

⁷ Um dos efeitos dos contraceptivos à base de progestagênios é a alteração da menstruação.

⁸ A endometriose “é uma doença que afeta muitas mulheres e que decorre da presença, na parte externa do útero, de tecido semelhante àquele que reveste o seu interior. Mesmo se localizando na parte externa do útero, esse tecido sofre influências das oscilações hormonais que ocorrem mensalmente nos ciclos menstruais. À semelhança do que ocorre com o revestimento interno do útero, o tecido da endometriose cresce no transcorrer do mês e sangra na menstruação.” (Explicação dada em um folheto produzido pela Zêneca Farmacêutica do Brasil Ltda, chamado “Entendendo a Endometriose”)

recolhendo os dados dos clientes e respondendo às dúvidas, quando possível.⁹ Os estandes das empresas que fabricam tecnologias de exames obstétricos contratavam gestantes para a demonstração do funcionamento de seus equipamentos.

A relação entre os ginecologistas e obstetras que passavam pelos estandes e os representantes dos laboratórios é diferente da relação entre vendedores e compradores de um mercado comum: é pautada por outros tipos de trocas e negociações. Folhetos sobre os medicamentos e brindes circulam entre os *sujeitos*, mas não são trocados comercialmente. A negociação que se faz em torno deles tem uma outra natureza.

Procurei, durante a minha passagem pelos estandes, prestar mais atenção àqueles que divulgavam os novos contraceptivos hormonais.¹⁰ Ao lado desses contraceptivos, os medicamentos de reposição hormonal foram, certamente, a grande atração da exposição. O estande do laboratório *Schering*, que comercializa o DIU *Mirena*[®],¹¹ ficava bem no centro do saguão. No estande, os expositores forneciam algumas explicações sobre o *Mirena*[®], após as quais os ginecologistas podiam praticar a colocação do DIU em vários modelos de pelve feminina de borracha, compostos por um simulacro da parte inferior do tronco, que compreendia o ventre, contendo a vagina, o útero, trompas e ovários, coberto por um material transparente através do qual era possível visualizar a localização exata e correta do DIU dentro do útero. Além do tradicional cafezinho, o estande proporcionava, para aqueles que passassem por ele, massagens *do-in* feitas por profissionais.

O laboratório *Libbs*, cujo estande ocupava um vasto espaço no canto do saguão, estava divulgando dois novos contraceptivos, a pílula de uso contínuo *Gestinol*[®]28 e o contraceptivo de emergência *Pozato*[®]. Entregava, aos seus visitantes, o encarte informativo sobre a pílula, junto com um artigo sobre as concepções de mulheres sobre o sangramento menstrual, folhetos avulsos com gráficos de pesquisas, a monografia do produto e os números da revista *Libbs no 49º CBGO*, com fotos tiradas no dia anterior e algumas matérias sobre atividades que ainda estavam para acontecer.¹² Ademais, canetas, sacolas e folhetos. O laboratório produzia, ainda, a coleção de folhetos

⁹ Com isso, evidentemente, os laboratórios obtêm informações para posteriormente estabelecer contato com os médicos (por meio de visitas) e/ou enviar materiais de divulgação pelo correio.

¹⁰ As descrições que se seguem são baseadas na minha primeira experiência de campo (em que, certamente, o estranhamento foi maior). Referem-se, portanto, ao 49º CBGO.

¹¹ *Mirena*[®] é um dispositivo intra-uterino que contém também o hormônio levonorgestrel.

¹² Embora algumas matérias - sobre os simpósios e outras atividades - devam ter sido previamente montadas, foi impressionante a rapidez com que essas revistas, organizadas por jornalistas contratados para fazer a cobertura do evento, foram editadas, impressas e distribuídas.

temáticos *Saber Mulher*, feitos para as pacientes (para serem disponibilizados nas salas de espera do consultório, por exemplo). Esses folhetos contêm discussões sobre *Contracepção Contínua*, *Contracepção de Emergência*, *Contracepções*, *Gravidez Precoce*, *Terapia de Reposição Hormonal*, entre vários outros. Nesses folhetos, no entanto, não há referência ao nome comercial de qualquer produto.¹³

O estande da *Organon* para a divulgação de *Cerazette*[®] e *Implanon*[®] estava localizado na entrada lateral do centro de exposições,¹⁴ e era um dos primeiros a ser visto pelas pessoas que vinham das salas do congresso. Um enorme painel com fotos, imagens e os nomes de ambos os medicamentos cobria toda a parede do estande. Ao lado direito, ficava o balcão com comidas e bebidas, servidos durante todo o dia. Computadores com acesso à Internet podiam ser usados por quem passasse pelo estande – o que na época (2001) era muito inovador. Ao centro, várias mesinhas e cadeiras configuravam um espaço para encontros, conversas, ou para descansar ou comer alguma coisa.

Um folheto entregue aos médicos no caminho que levava às salas de convenção convidava para conhecer “o método revolucionário que vai colocar você à frente.” Chamava, então, para visitar o estande da *Organon* e conhecer *Implanon*[®] “por meio de um treinamento sobre os procedimentos de inserção e remoção deste revolucionário método contraceptivo.” E anunciava que no final do treinamento eram entregues “o certificado de participação e o CD-Rom com a monografia e as imagens da inserção e remoção.”

Ao fundo do estande, à esquerda, uma jovem lançava num computador o nome e o CRM do/a médico/a que quisesse participar do treinamento. Encaminhava-o, então, para um balcão em frente ao qual se podia ver o simulacro de um pedaço de braço (feito de materiais plásticos e espumas e coberto por um tecido cuja textura era parecida com a da pele) e os instrumentos para inserção do *Implanon*[®]. Do outro lado do balcão, um/a funcionário/a da *Organon* instruía e acompanhava o/a ginecologista na inserção e remoção do implante no simulacro de braço.¹⁵

Ao sair do estande, cada médico/a recebia um certificado de participação com seu nome e CRM impressos e uma mochila azul com o símbolo da *Organon*, que continha material informativo sobre o produto e os resultados da pesquisa encomendada pela

¹³ A Libbs patrocina, ainda, o sítio da Internet em que são, também, apresentadas essas informações (www.sabermulher.com.br). Em alguns folhetos, é fornecido o endereço da empresa (www.libbs.com.br).

¹⁴ *Cerazette*[®] é uma pílula que só contém progesteragênio e que deve ser tomada ininterruptamente e o *Implanon*[®], o implante subcutâneo para uso contínuo pelo período de 3 anos. Ambos contraceptivos supostamente provocariam a supressão da menstruação.

¹⁵ O implante usado obviamente também era um simulacro.

empresa ao Ibope, investigando concepções sobre menstruação e métodos anticoncepcionais entre mulheres brasileiras.

Através do contato de um médico que eu havia conhecido nos primeiros dias do congresso, fui apresentada a alguns ginecologistas que trabalham para a Organon. Perguntei para um deles (diretor médico da *Organon*), o que achava das alterações na menstruação provocadas por *Cerazette*[®] e *Implanon*[®]. Para defender o seu caráter positivo, ele utilizou como exemplo sua esposa, que estava utilizando o *Implanon*[®] e sentia-se muito bem. Segundo ele, a ausência da menstruação não seria maléfica porque, pela lógica, menstruar demais é que faria mal.

Outro ginecologista, bastante conhecido em São Paulo, relatou ter indicado e aplicado mais de 30 implantes só naquele mês. Sua presença no estande atendia o interesse do laboratório por fazê-lo compartilhar esse sucesso na recomendação e implantação do contraceptivo (e, principalmente, os mecanismos utilizados por ele para conseguir isso) com outros colegas que ainda não o conhecessem ou adotassem.¹⁶ Esse seu discurso pedagógico estava tão afinado que, ao conversar comigo, mesmo sabendo que eu era, então, uma estudante de mestrado em Antropologia e estava pesquisando “a supressão da menstruação”, ele relatou prontamente os argumentos que utilizava para divulgar o implante para as suas pacientes: dizia a elas que aquela era a forma mais tranquila de se fazer a contracepção, que a paciente não precisava ficar se lembrando de tomar pílulas todos os dias, e isso, segundo ele, já era suficiente para convencê-las. Algumas nem tinham saído do hospital após o parto e já colocavam, ali mesmo, o implante.

Os contraceptivos injetáveis, como os compostos pelo *acetato de medroxiprogesterona*, que estão presentes no mercado farmacêutico brasileiro desde o início das pesquisas com contraceptivos hormonais, foram apresentados ao mesmo tempo como novidade e como contracepção segura e duradoura. Pude observar, no congresso, um grande investimento nessa nova imagem dos contraceptivos injetáveis. No estande da *Pharmacia do Brasil*, divulgava-se a marca mais conhecida desses injetáveis, a *Depo-Provera*[®].¹⁷ Além disso, folhetos distribuídos pelos corredores do congresso convidavam para o *Simpósio Patrocinado da Pharmacia*, intitulado *Riscos e Benefícios dos*

¹⁶ É importante lembrar que, em muitos casos, a inscrição de médicos no congresso é financiada por um ou outro laboratório farmacêutico. Em troca, eles circulam pelos estandes e até apresentam palestras sobre alguns medicamentos.

¹⁷ Cujos processo de pesquisa e aprovação foi longo e polêmico, como discuto em minha tese de doutorado (Manica 2009). Sobre isso, ver também Corrêa 1998.

Anticoncepcionais Trimestrais. Este simpósio foi bastante procurado pelos ginecologistas. Alguns não conseguiram entrar para assisti-lo, pois o auditório estava lotado. O laboratório *Sigma Pharma* estava divulgando o mesmo injetável trimestral, que leva o nome comercial de *Contracep*[®], e seu variante mensal, o *Procept*[®].

Embora os estandes pareçam, a princípio, uma feira comum de exposições (como aquelas em que se vendem móveis, itens de utilidades domésticas, livros ou roupas) não há, como apontou mesmo Pignarre (1999), *troca de dinheiro* ou *compra e venda*.¹⁸ Segundo o autor, circulam entre os sujeitos “elementos incorpóreos” que necessitam ser “seriamente mobilizados” durante as visitas médicas e congressos. Os folhetos, encartes, vídeos ou CDs entregues aos médicos, apesar de estarem sendo aqui tratados como “materiais” (informativos), não contradizem esse argumento do autor, pois não são mais que veículos usados para a mobilização dos elementos que são, de fato, negociados nos estandes: concepções sobre os medicamentos (contraceptivos) e a convicção de que são adequados para as pacientes. O objetivo da negociação, por parte dos laboratórios, é obter a aprovação do médico para seus produtos (culminando na sua indicação posterior para as pacientes); e, por parte dos médicos, encontrar nesses produtos soluções para tratar as suas pacientes.

O nome comercial do medicamento concentra as suas qualidades, mecanismos de ação e a sua procedência (que laboratório o produz), enfim, é uma forma de identificar o produto que, após a indicação pelos médicos, poderá ser, então, vendido pelas farmácias às pacientes. Os laboratórios investem na divulgação desses nomes, através dos materiais trocados (folhetos, etc.) e da configuração estética dos estantes e do próprio congresso. Os brindes, que geralmente carregam esses nomes, são uma forma de fazer com que eles circulem entre os médicos, e que estes se lembrem posteriormente, ao voltar aos respectivos consultórios, daquele produto em específico, que eles conheceram durante o congresso.

Os laboratórios precisam, para que seus medicamentos sejam vendidos nas farmácias, negociar com os médicos um reconhecimento científico que os legitime como eficazes, adequados, indicáveis. Cada vez que surgem novos medicamentos, recomeçam as negociações. Como pude observar neste congresso, não se avaliavam somente os novos contraceptivos: todos os seus simétricos eram, também, *reapresentados* (como

¹⁸ Exceto, talvez, alguns livros de medicina ou materiais para o consultório ou clínica. Mas nesse caso, os estandes não pertencem a laboratórios farmacêuticos, e sim a empresas especializadas no fornecimento desses produtos aos médicos – portanto, não pertencentes ao grupo de relações que procuro explicitar.

foram, por exemplo, os injetáveis trimestrais).

Em função da necessidade de atribuir uma legitimidade científica aos medicamentos, as discussões não se resumem ao saguão de exposições, embora este seja uma parte estratégica dos congressos. São necessárias outras táticas de abordagem por parte dos laboratórios para que a legitimidade de novos medicamentos ou tecnologias seja atribuída pela comunidade médica. Uma solução nesse sentido são os simpósios patrocinados.

Os laboratórios pelos ginecologistas: os simpósios patrocinados

Enquanto o medicamento não está efetivamente aprovado e seu uso suficientemente legitimado pela comunidade médica, situações de negociação são construídas. Os simpósios patrocinados que acompanhei durante o 49º CBGO - em que alguns dos contraceptivos em questão estavam sendo divulgados - forneceram informações pertinentes para entender a linguagem e os sujeitos envolvidos nesse processo.

Os simpósios aconteceram no intervalo entre as atividades da manhã e da tarde (das 12h às 13h50). Ao entrar na sala do simpósio, cada congressista recebia um *box lunch* com sanduíches, frutas, suco de caixinha e chocolates.¹⁹ As salas em que estive presente estiveram sempre lotadas. Em comparação, no VII CPOG, esses eventos obtiveram duas classificações distintas: *simpósios patrocinados* (no mesmo horário das outras atividades) e *lunch meetings* (no horário do almoço, com os sanduíches). Os temas, assim como no 49º CBGO, eram mais gerais, mas sempre relacionados com algum tipo de tratamento para o qual um produto do laboratório patrocinador poderia ser utilizado.

Alguns dos simpósios patrocinados no 49º CBGO tinham os seguintes títulos: *Atualização em Terapia de Reposição Hormonal; Novas Perspectivas em Contraceptivos Orais Combinados; Endometriose no Século XXI; Mirena®: Indicações, desafios e perspectivas; A TRH e a saúde da mulher;*²⁰ *A importância da prevenção de fraturas na osteoporose; Dívidas frequentes em consultório – Anticoncepcionais.*

¹⁹ Esta classificação, *box lunch*, foi usada em alguns simpósios. De fato, o *almoço* vinha, em geral, dentro de uma pequena *caixa* de plástico. Em alguns simpósios, as caixas eram entregues para os congressistas depois que eles já haviam se acomodado na platéia. Em alguns simpósios foram distribuídos, além do lanche, bijouterias e relógios. Um dos laboratórios estava usando como atrativo a divulgação de que, em um dos seus simpósios, estaria servindo sanduíches da rede *Mc Donald's*.

²⁰ TRH, Terapia de Reposição Hormonal

Os simpósios eram apresentados pelos médicos, frequentemente os mais voltados às pesquisas científicas, e para médicos, sobretudo os de atuação mais clínica. Em geral, divulgava-se resultados de pesquisas com medicamentos que o tal laboratório produz, mas utilizando, principalmente, o seu nome genérico. Entretanto, como o simpósio era patrocinado por um laboratório, o nome do produto comercial sobre o qual se falava, quando não nomeado diretamente, aparecia de várias outras formas: fosse em um painel atrás do palco onde ficavam os apresentadores, fosse na imagem do computador projetada à frente numa grande tela (onde eram projetadas também, durante as atividades, textos com resumos das apresentações ou com imagens).²¹

A ocultação parcial do nome comercial do medicamento durante os simpósios patrocinados sugere uma forma de camuflar o processo de negociação a que me referi há pouco. E como os simpósios são protagonizados pelos próprios médicos, sustenta-se a imagem de que há, entre eles, cumplicidade e autonomia na atribuição dessa legitimidade. A ausência de referência direta ao nome comercial, e a sua presença sutil de outras formas, adicionada ao agrado dos brindes e lanches distribuídos, colaboram na criação dessa esfera bastante específica de negociação. Há que se considerar, também, que a utilização desses termos *genéricos* de referência aos medicamentos é extremamente comum nos outros eventos do congresso (conferências, cursos, mesas redondas), talvez até em função da busca por uma postura ética, que evita privilegiar um ou outro laboratório neste espaço “científico” de legitimação, ou ainda pelas tensões inerentes às relações entre ciência, mercado e a publicidade/propaganda.

A despeito da questão da nomeação direta durante os simpósios, os benefícios do produto sobre o qual se falava, suas indicações de uso e contraindicações, eram bastante ressaltados, sempre de forma a defender a conveniência de se recomendá-lo (mesmo que apenas em alguns casos, discriminando quais). Para ilustrar as afirmações feitas acima, citarei como exemplo os simpósios dos laboratórios *Schering* (sobre o *Mirena*[®]) e *LIBBS* (sobre o uso contínuo de contraceptivos orais), ocorridos durante o 49º CBGO.²²

²¹ Como se pode perceber pelos títulos dos simpósios, com exceção do Simpósio do *Mirena*[®], todos os demais tinham temas mais gerais, como *anticoncepcionais* ou *terapia de reposição hormonal* (TRH), isto é, não explicitava no título quais produtos estariam sendo “divulgados.” Como a *Schering* era, de fato, a única a produzir e vender o DIU com levonorgestrel no país, mencionar o nome do produto não o colocava, para todos os efeitos, em vantagem perante os similares produzidos por outros laboratórios, como parece ser o caso dos contraceptivos orais ou injetáveis e outros medicamentos. O *Mirena*[®] foi também o único a ser nomeado nos simpósios e *lunch meetings* do VII CPOG.

²² Os dois simpósios ocorreram ao mesmo tempo, em salas diferentes. Assisti pessoalmente ao simpósio da *Schering* e ao final do simpósio da *Libbs*. Entretanto, neste último foi entregue um encarte com o resumo das apresentações e um resumo da *biografia* dos palestrantes, que usarei adiante.

Ambos discutiram o “problema” da supressão da menstruação ressaltando as suas características positivas e benéficas, dentre elas a prevenção de doenças e desconfortos decorrentes dos sangramentos mensais, e enfatizaram a necessidade de uma ressignificação da ausência dos sangramentos construindo, assim, novas classificações para a menstruação (como a utilização do termo “padrões de sangramento”). Embora essas questões sejam centrais, e mereçam uma discussão à parte, pretendo chamar a atenção, no presente momento, principalmente para as relações entre os sujeitos que apresentaram os simpósios, aqueles que os assistiram e os laboratórios que os patrocinaram.

O simpósio patrocinado pelo laboratório Schering, intitulado *Mirena®: Indicações, desafios e perspectivas* aconteceu, como os demais no 49º CBGO, durante o horário de almoço. Foi realizado na mesma sala em que, em outros momentos, foram discutidas questões correlatas ao uso desse novo método, como as conferências sobre *ablação de endométrio e endometriose*.²³

O simpósio foi dividido em duas apresentações: a primeira, intitulada *Propriedades Terapêuticas – Novas Perspectivas*, de Carlos Alberto Petta, professor da Unicamp e pesquisador do *Cemicamp* (centro de pesquisas formado por cientistas vinculados a Unicamp, onde pesquisas com *Mirena®* foram realizadas), e a segunda, *Aspectos Práticos – Vencendo Desafios*, apresentada por Rosires Pereira de Andrade, professor da Universidade Federal do Paraná.

Ambos os apresentadores são professores de universidades públicas que têm, no contexto nacional atual, a função de realizar pesquisas científicas e manter atualizados dados sobre pesquisas realizadas internacionalmente. Esse parece ser, com efeito, o papel desses médicos nos simpósios: trazer para os colegas que os assistem resultados de pesquisas que têm sido feitas sobre determinado medicamento – no caso, o contraceptivo *Mirena®*.

Petta iniciou sua exposição defendendo que o *Mirena®* “combina as vantagens da contracepção hormonal e dos dispositivos intrauterinos.” Explicou o seu mecanismo de ação e tratou, então, de enfatizar os seus “benefícios não contraceptivos” ou, fazendo jus ao título da sua apresentação, as “possibilidades terapêuticas” do uso do *Mirena®*. Elas

²³ A ablação do endométrio consiste numa espécie de cauterização cujo intuito é destruir o tecido interno do útero (tecido endometrial). A relação desses dois temas com o *Mirena®* está na sua potencial ação sobre o endométrio, inibindo seu crescimento. Assim, cogita-se a possibilidade de utilizar o *Mirena®* em tratamentos de problemas relacionados ao endométrio, como os que envolvem a ablação endometrial, e os utilizados para a prevenção da endometriose.

estariam, justamente, associadas às alterações nos sangramentos menstruais. Ele citou, em primeiro lugar, a questão das cólicas menstruais (dismenorréia) como um problema diário com o qual os ginecologistas têm que lidar. Em seguida, propôs que a alteração dos sangramentos menstruais, provocada pelo *Mirena*[®], seja uma solução para este problema – que poderia servir também para os casos de hemorragia uterina, endometriose e reposição hormonal. Considerando-se o efeito supressor do endométrio de *Mirena*[®], o médico afirmou existir uma possibilidade “teórica” de que o mesmo poderia também ser indicado como tratamento preventivo em quadros de endometriose. Não havia ainda pesquisas conclusivas sobre essa ação terapêutica do *Mirena*[®], mas os dados, segundo ele, eram “animadores.”

A afirmação dos benefícios não é feita sem um empenho, quase que imediato, em enfatizar a necessidade de dizer à paciente que ela terá, nas palavras do médico, um “padrão de sangramento diferenciado,” que pode variar de sangramentos irregulares até sua ausência total, mas que seria melhor definido com o passar do tempo de uso. Essa recomendação se repetiria constantemente.

Durante toda a sua exposição, sua fala foi construída em primeira pessoa: *o que eu vejo de atrativo no Mirena*[®]; *se vocês me perguntarem (...) eu vou dizer que (...)*. Ao referir-se aos resultados da pesquisa com o *Mirena*[®], realizada por sua equipe, utiliza a primeira pessoa do plural, *nós observamos (...)*. Sinais claros da forma como os contraceptivos são apresentados: a partir de uma relação direta *entre ginecologistas*. De um lado, usando a distinção de Oudshoorn (1990), estão os cientistas ou acadêmicos, que trazem informações sobre as pesquisas que têm sido realizadas no meio acadêmico/científico. De outro, os médicos ginecologistas que atuam em clínicas ou consultórios.

Andrade chamou atenção para a reversibilidade e longa duração do *Mirena*[®] – fatores, então, bastante procurados no campo da contracepção, considerando os diversos embates em torno do alto número de cirurgias esterilizantes no Brasil. Destacou, ainda, que o *Mirena*[®] compreende, na verdade, um método utilizado desde a década de 70 em países como a Suécia e a Finlândia, embora estivesse sendo, então, introduzido no Brasil. Este argumento sustentava sua afirmação de que, desde aquele momento inicial, não houve relatos de complicações sérias com o uso do *Mirena*[®], e que as taxas de continuação eram relativamente altas.

Assim como Petta, ele insistiu que, para que as mulheres possam de fato continuar usando o *Mirena*[®], seria fundamental o “processo educativo”: explicar para as

pacientes sobre os sangramentos irregulares e a possibilidade de ficar sem menstruar.²⁴

As duas apresentações tiveram, assim, um caráter informativo. Os dados apresentados sobre o *Mirena*[®] nesse simpósio em muito se assemelham aos dados encontrados nos seus folhetos informativos.²⁵ No entanto, uma diferença fundamental é que, nesse caso, as informações foram passadas - como enfatizei - de médico para médico.²⁶ Ambos utilizaram a primeira pessoa, falaram de suas próprias experiências com pacientes, deram suas opiniões quanto ao contraceptivo (favoráveis ao seu uso), e, investidos da autoridade conferida aos cientistas, conferencistas e acadêmicos, apresentaram à plateia resultados de suas pesquisas ou de pesquisas de outros centros internacionais.²⁷

O simpósio patrocinado pela *Libbs* teve como título *Novas Perspectivas em Contraceptivos Orais Combinados* e contou com a participação de diversos professores universitários e pesquisadores. A primeira apresentação do simpósio ficou a cargo de Ronald Bossemeyer, “professor titular de Medicina da Universidade Federal de Santa Maria desde 1970, com mais de 200 publicações entre jornais, revistas, periódicos especializados e monografias no Brasil e no exterior” (informações contidas no encarte entregue durante o simpósio).

Em seguida, a palestra *Novas Combinações*, de Marcelino Poli, professor de Ginecologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), apontou os compostos usados nas formulações dos contraceptivos orais combinados. Segundo sua exposição, estes contraceptivos são formados por uma combinação do *etinilestradiol*, derivado *estrogênico*, e por diferentes tipos e quantidades de *progestagênios*. A utilização de concentrações diferentes dos dois tipos de hormônio e de tipos diferentes de progestagênios são os fatores usados para distinguir os contraceptivos orais combinados entre aqueles de primeira, segunda ou terceira geração.

O palestrante citou novas combinações que estavam sendo lançadas no mercado, como as pílulas trifásicas de 28 dias e as de 24 dias, utilizando como fator identificador

²⁴ Ele lembrou que a experiência com o implante subcutâneo *Norplant*[®] na década de 1980 deixou muito evidente a importância desse “processo educativo.” As pesquisas com o *Norplant* foram proibidas no Brasil após a atuação de movimentos feministas brasileiros, como discuto em minha tese (Manica 2009) e pode ser visto em Corrêa, 1994 e Dacach e Israel, 1993.

²⁵ Como analisei no primeiro capítulo da dissertação (Manica 2003).

²⁶ Enquanto que os folhetos, como apontou Pignarre, são, em geral, apresentados rapidamente durante a visita dos representantes dos laboratórios aos consultórios médicos (Pignarre 1999).

²⁷ Carlos Alberto Petta também apresentou o *lunch meeting* patrocinado pela Schering no VII CPOG, intitulado *Endocepção: Contracepção prolongada e efeitos sistêmicos*, o que confirma sua relação com o laboratório como médico-pesquisador que atua como divulgador dos resultados de pesquisas com o *Mirena*[®].

dessas pílulas suas combinações e regimes de uso. No entanto, ao falar da combinação usada na formulação do *Gestinol*[®] 28, Poli mencionou o nome comercial do produto e apontou, em seguida, os benefícios de seu uso continuado: “essa forma de uso reduz a endometriose, se presente, os sintomas de dismenorréia e cefaléia menstrual, além de suprimir o sangramento menstrual símile.²⁸ Admite variações que podem proporcionar 2, 3 ou 4 sangramentos programados ao ano”. Para ter os sangramentos quando desejar, bastaria interromper o uso da pílula por sete dias.

A apresentação seguinte, intitulada *Contracepção Combinada Contínua*, foi feita por Rogério Bonassi Machado, professor assistente da disciplina de Ginecologia da Faculdade de Medicina de Jundiaí (SP), atuante no Hospital Pérola Byington, em São Paulo (SP), autor de “53 artigos científicos em revistas nacionais e internacionais, incluindo 5 capítulos de livros, além de 80 apresentações de trabalhos em congressos, nas áreas de Ginecologia Endócrina, Climatério e Anticoncepção.” (segundo o encarte)

Sua palestra teve o objetivo de demonstrar as vantagens da contracepção oral combinada contínua. Para tanto, ele defendeu que o uso contínuo visa “minimizar os efeitos relacionados à usual pausa dos contraceptivos orais” ou mesmo atender uma demanda da paciente que pode “ter convicções pessoais a respeito da necessidade ou não de menstruar.”

Falou, então, de sua pesquisa sobre a percepção da menstruação entre mulheres, em que procurou defender que, quanto maior o conhecimento dos mecanismos de ação dos contraceptivos orais, maior a aceitação da supressão dos sangramentos com os métodos contínuos (Machado, 2001). Apontou dados de outra pesquisa segundo a qual, durante o uso de contraceptivos orais contínuos, 74% das usuárias apresentaram alívio dos sintomas indesejáveis do período menstrual.

Na apresentação final do simpósio, João Sabino Pinho Neto, coordenador da disciplina de Ginecologia e chefe de serviço de Ginecologia do Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), falou sobre a *Contracepção Oral nos Extremos da Vida Reprodutiva*, ressaltando principalmente as vantagens do uso da pílula por adolescentes (na “prevenção da gravidez”) e por mulheres entrando na menopausa.

No dia seguinte ao simpósio, uma matéria sobre os assuntos abordados, enfatizando também os benefícios dos contraceptivos orais combinados contínuos foi

²⁸ Essa expressão “sangramento menstrual símile,” diz respeito ao fato de os sangramentos que geralmente ocorrem nos intervalos de uso da pílula anticoncepcional tradicional (em geral, sete dias depois da ingestão dos hormônios por 21 dias consecutivos), não serem classificados como “menstruação,” e sim como uma simulação do sangramento menstrual “natural.”

publicada no jornal *Libbs no 49º CBGO* (com fotos dos palestrantes). As palestras, encartes e cobertura jornalística (quase que imediata) sobre o simpósio expressam os termos através dos quais os laboratórios apresentam seus produtos ao público médico: vozes confiáveis, dos próprios pares – donos de uma sólida e bem-sucedida carreira acadêmica/científica, muitos deles envolvidos com pesquisas sobre os contraceptivos de que falam – apresentando-os da mesma forma que costumam fazer nas outras atividades do congresso. Com a diferença de que, neste caso, o objetivo da transmissão das informações é condicionado pelo patrocínio e, portanto, a configuração das classificações é organizada de acordo com a intenção de promover a recomendação do produto.

Cá entre nós: os contraceptivos nos cursos, conferências e fóruns

Argumentei anteriormente que há um diferencial entre simpósios patrocinados e demais atividades do congresso, pois nos simpósios a intenção seria de recomendar o produto e resolver eventuais entraves ao seu uso. Na realidade, é preciso ressaltar que a distinção entre uma e outra atividade não é tão simples assim. O que procuro fazer ao chamar atenção para essa distinção é indagar se, no processo de constituição desses espaços e atividades diferenciadas, há uma mudança significativa nos argumentos utilizados e nos temas abordados; se informações que eventualmente coloquem em questão o uso dos respectivos medicamentos são ou não ocultadas durante os simpósios; e, caso a resposta seja afirmativa, como elas aparecem nas outras atividades. Em busca dessas questões, continuo centralizando a discussão no tema da supressão da menstruação e dos novos contraceptivos, mas focalizando agora nos cursos e conferências dos congressos.

Como os próprios palestrantes argumentaram em alguns simpósios, não havia, na ocasião, dados consistentes que provassem a eficiência desses novos contraceptivos, por exemplo, no tratamento da endometriose. Falou-se até em “benefícios e riscos teóricos,” que só seriam confirmados com os resultados de pesquisas de acordo com os critérios e padrões metodológicos que levam dos próprios médicos a chancela de verdadeiros e confiáveis. Entretanto, enquanto resultados não existiam, os argumentos “teóricos” iam funcionando, principalmente nos simpósios, como instrumentos retóricos para a indicação desses métodos.

Na conferência Endometriose e infertilidade: o estado da arte, durante o 49º CBGO, o ginecologista italiano Giuseppe Benagiano foi bastante enfático ao dizer, em

primeiro lugar, que endometriose não era doença e, em segundo, que o melhor tratamento para a mulher que quer ter filhos e tem endometriose era a cirurgia laparoscópica. Os tratamentos que suspendem a menstruação poderiam, segundo ele, ser usados apenas como preventivos.²⁹

Neste mesmo congresso, a mesa redonda *Anticoncepção na Adolescência - Aspectos Polêmicos* discutiu a importância da recomendação de um método contraceptivo eficaz para as adolescentes. Cristina Guazelli, de São Paulo, procurou delinear a gravidez na adolescência como um “problema” significativo, enfatizando que mais de um milhão de partos por ano no Brasil eram de adolescentes. Embora houvesse uma preocupação com a utilização da contracepção hormonal em adolescentes (em função de algumas estarem ainda em fase de crescimento), Guazelli enfatizava que a anticoncepção hormonal era benéfica e que – ainda que fazendo uma ressalva aos casos de contra-indicações – os efeitos e riscos dos contraceptivos eram sempre inferiores aos “prejuízos” de uma gravidez indesejada.³⁰

Conforme a apresentação de José Alcione Macedo Almeida nessa mesa redonda, apenas 3% das brasileiras usariam os injetáveis como contraceptivos. Ao falar sobre os contraceptivos injetáveis, Cristina Guazelli argumentou que, embora haja muita desconfiança quanto ao uso desses métodos, ela os tem recomendado às suas pacientes e “tem mudado sua forma de ver essas técnicas.” Segundo ela, os médicos precisam “perder o medo de usar os injetáveis.” Sua fala foi importante por revelar, justamente, que a indicação do uso de alguns desses contraceptivos que suspendem os sangramentos menstruais (como os injetáveis trimestrais) é temida ou receada.

Durante o VII Congresso Paulista de Obstetrícia e Ginecologia, o curso pré-congresso, *Planejamento Familiar* trouxe a apresentação de Rogério Bonassi Machado,³¹ intitulada *Anticoncepção em situações especiais: quando não devo usar métodos hormonais e DIU, segundo os critérios da OMS*. Machado apontou os casos em que não seria recomendada a contracepção hormonal – por exemplo, no caso de pacientes que têm um histórico de problemas cardiovasculares. O DIU, por sua vez, não deveria ser recomendado nas primeiras 48 horas após o parto. Rogério Machado enfatizou, ainda, que o uso da nicotina associado a contraceptivos pode aumentar o risco de acidentes cardiovasculares.

²⁹ A efetividade do uso da supressão da menstruação através dos injetáveis trimestrais para tratamento da endometriose também é questionada por Sonia Corrêa (Corrêa 1998: 28).

³⁰ Sobre a questão da gravidez na adolescência, ver Heilborn (et al) 2006.

³¹ Que, como vimos, apresentara uma palestra no simpósio da Libbs durante o 49º CBGO. É interessante notar que quase todos os palestrantes do VII CPOG estiveram, também, apresentando cursos no 49º CBGO.

A apresentação seguinte, *Anticoncepcionais orais: existem diferenças entre os compostos? Qual o risco de eventos cardiovasculares e outras complicações durante o uso?*, de José Mendes Aldrighi, discutiu a relação entre os riscos e os benefícios do uso de contraceptivos hormonais. Ele destacou a necessidade de caracterizar a paciente em termos de seus antecedentes familiares antes de indicar o método. Explicou a diferença entre os tipos de pílulas contraceptivas presentes no mercado, apontando para um grande avanço dos *progestagênios* utilizados em algumas pílulas. Como benefícios extras do uso de contraceptivos hormonais, ele indicou a melhora em irregularidades menstruais, a diminuição das cólicas (dismenorréia), da anemia, de ocorrências com a mama, das doenças inflamatórias pélvicas, do câncer de colo e dos cistos ovarianos. Além disso, haveria, segundo ele, uma possível diminuição nos sintomas da endometriose.

Um comentário bastante interessante feito por Aldrighi abordou o risco do desenvolvimento de *melanomas* (câncer de pele) em função do uso da pílula. Segundo ele, o risco existiria e as pacientes (principalmente as de pele clara que se expõem muito ao sol) deveriam ser advertidas, assim como do risco de ocorrência de *tromboembolismo* com o uso concomitante de cigarro. Segundo Aldrighi, algumas pacientes que sofreram dessas ocorrências processaram seus médicos por não tê-las avisado sobre esta possibilidade, e muitos processos estariam sendo abertos por pacientes contra seus médicos pelos mesmos motivos. Posteriormente, Petta respondeu a essas colocações no sentido de tentar “tranquilizar” os médicos que assistiam à palestra, dizendo que, em relação às pílulas contraceptivas, não estariam ocorrendo tantos processos assim, a ponto de causar tamanha preocupação.

De qualquer forma, a possibilidade de ter questionada sua indicação ou recomendação de um medicamento - isto é, sua ação como médico - e mais do que isso, de ter que responder judicialmente por um eventual erro, foi levantada por Aldrighi justamente para chamar a atenção dos médicos sobre uma “mudança de contexto,” que restringiria a sua liberdade no exercício da profissão, inserindo uma nova variável: o medo de ser processado por negligência. Uma frase, dita por Aldrighi no congresso brasileiro, colocava uma questão importante para esse contexto social que envolve médicos, pacientes e laboratórios: “a história da medicina moderna é a história da medicina e o código de defesa do consumidor.”³²

Cristina Guazelli apresentou uma aula intitulada *Teoria e realidade dos novos*

³² Esse comentário foi feito por Aldrighi durante um simpósio patrocinado pela Schering sobre as terapias de reposição hormonal e ressalta, evidentemente, as conexões que estão em foco nesse artigo.

métodos: DIU de levonorgestrel, implantes e adesivo. Ao falar sobre o DIU de *levonorgestrel* (sem referir ao nome *Mirena*[®]), ela apontou como benefícios a diminuição da quantidade e da duração do sangramento menstrual; a melhora nos quadros de anemia e cólicas menstruais; e a proteção contra doenças inflamatórias pélvicas e contra o câncer de endométrio. Como efeitos colaterais, ela listou a dor pélvica, a dor nas mamas, a acne e a amenorréia (suspensão da menstruação), que acontece em 50% das pacientes. É conveniente notar que a diminuição dos sangramentos menstruais foi apontada ao mesmo tempo como “benefício” e como “efeito colateral.”

Na sua fala, Guazelli defendeu que a paciente precisa ser alertada sobre este efeito, para que ela não pense que a ausência da menstruação significa uma possível gravidez. Esse descontentamento com a ausência da menstruação é, segundo ela, uma das maiores causas da interrupção do uso deste método em outros países. Em relação aos implantes, ela apontou como desvantagens dores nas mamas, acne e as alterações menstruais que eles provocam. Segundo ela, não seria possível prever como seriam os sangramentos das pacientes que colocam o implante. Algumas continuariam menstruando, outras ficariam sem sangrar, e outras ainda teriam sangramentos em períodos imprevisíveis.

Essas informações são importantes porque mostram que a supressão da menstruação através dos métodos DIU e implante não é tão eficiente. Algumas das mulheres que usam esses métodos não ficam, realmente, sem menstruar. Isto, de certa forma, desconstrói a ideia da “supressão da menstruação,” pois se trataria mais de uma expectativa do que de um efeito garantido a partir do uso desses contraceptivos.

Petta, que já tinha enfatizado essa irregularidade do sangramento menstrual nas pacientes que usam o *Mirena*[®], bem como a necessidade de informá-las de que a supressão poderia acontecer ou não, durante o congresso brasileiro, repetiu, neste congresso, que as pesquisas que estavam sendo feitas na Unicamp demonstraram que a aceitação da supressão da menstruação entre as pacientes era muito boa, e que achar que a paciente não ficaria “feliz” com a supressão dos sangramentos era um medo ou preconceito do médico.

Embora, como argumentei no começo, o interesse pela contracepção seja compartilhado por todos os sujeitos envolvidos na sua discussão, um dos diferenciais entre o que se fala sobre os contraceptivos nos simpósios e o que se fala nos cursos e conferências estaria na autonomia maior para dizer, por exemplo, que alguns

ginecologistas tinham medo de recomendar um tipo de contraceptivo, o injetável mensal e trimestral. Durante os cursos também pude perceber que as contraindicações para determinados contraceptivos eram bem mais explicitadas do que durante os simpósios. Os benefícios, da mesma forma, não eram necessariamente ressaltados com o mesmo empenho persuasivo.

A atmosfera de cientificismo estava presente em ambos os tipos de atividades, mas nos cursos e conferências parecia haver uma explicitação maior das tensões latentes, como durante uma palestra proferida por Eliano Pellini sobre os métodos de barreira. Sabe-se que a indústria dos hormônios é, atualmente, um dos empreendimentos mais lucrativos do mundo. Ao reclamar da falta de investimento (financeiro e simbólico) na contracepção de barreira, Eliano Pellini evidenciou que, entre outras coisas, as soluções vinham sendo construídas principalmente a partir e em função desses interesses. Da mesma forma, em simpósios, como o do *Mirena*[®], ressaltou-se o problema que representava a ausência ou a irregularidade dos sangramentos, mas apenas para dizer que era necessário ensinar à paciente que isto seria “normal.”

Outro evento do 49º CBGO trouxe uma perspectiva diferente sobre a produção industrial de hormônios contraceptivos, discutindo, em outros termos, a questão dos implantes contraceptivos e a supressão da menstruação: o Fórum da FEBRASGO e do Ministério da Saúde intitulado *TPM – Tensão Pré-Menstrual: como enfrentar os dias de fúria*, em que participaram Albertina Duarte Takiuti, Maria José Araújo e Nazira Scaffi. Após as palestrantes discutirem a questão da tensão pré-menstrual, um dos ginecologistas da plateia questionou-as acerca das suas posições e opiniões sobre os implantes que suprimem a menstruação, o que levou a uma breve, mas significativa, discussão sobre esses “novos” contraceptivos, suas motivações e efeitos.

As perspectivas discutidas por elas não apareceram explicitamente em nenhuma das outras atividades que presenciei e evidenciam não somente que existem pontos de vista diferenciados quanto à questão do uso dos contraceptivos que suprimem a menstruação, mas também que os termos em que eles são colocados são distintos. As médicas situaram os embates políticos que acompanharam a pesquisa e aprovação de diversos tipos de contraceptivos na história recente do Brasil, dentre os quais os próprios injetáveis e implantes subcutâneos. Expressaram, assim, as polêmicas que envolveram o agenciamento da contracepção com finalidades políticas, econômicas, de controle demográfico – que, por sua vez, representavam interesses bem demarcados dos países

desenvolvidos para os do então chamado “terceiro mundo.”³³

Nesse contexto, as intervenções contraceptivas sobre os corpos reprodutivos de mulheres foram absolutamente fundamentais, a despeito de quaisquer preocupações com as questões de saúde e direitos reprodutivos. Essa pauta da agenda feminista constituiu-se, aliás, justamente como resultado desse processo. As discussões observadas nesses dois congressos indicam que, embora ginecologistas e feministas sejam atores centrais no que diz respeito à estabilização da contracepção hormonal, os congressos não eram espaços esses debates. Havia, portanto, deliberadamente, um esforço para que a produção da indústria farmacêutica na área da contracepção hormonal não fosse “politizada” nas discussões internas à programação oficial do congresso.³⁴

A sessão Ponto e Contraponto no VII Congresso Paulista de Obstetrícia e Ginecologia: é necessário menstruar?

Essa sessão foi a única, nos dois congressos observados, a debater explicitamente a questão da “necessidade” da menstruação. E para esse debate, coordenado por Geraldo Rodrigues de Lima, foram chamados Elsimar Coutinho (o principal defensor da inutilidade dos sangramentos menstruais) e Lucas Viana Machado (defendendo que sim, é necessário menstruar).

Em sua palestra, Lucas Machado discutiu alguns dos efeitos do uso de hormônios no corpo feminino, bem como o papel da indústria farmacêutica na produção e disseminação desses hormônios. Machado relata um incidente interessante para pensar a relação entre ginecologistas e laboratórios. O presidente de outro congresso do qual Machado participara teria pedido que ele escrevesse um artigo para o jornal que seria entregue durante o evento. Segundo ele:

O nome do artigo era: "O que é mais importante, a aderência à TRH ou o bem estar da paciente?" E eu fui para o congresso achando que ia ser um estouro e tal, mas não saiu o artigo. Só foi sair oito meses depois, porque o jornal era patrocinado pelo laboratório e eles não deixaram sair.

Seu relato apontava, então, para uma correlação entre o que deve (ou não) ser dito nos espaços patrocinados pelos laboratórios e a distinção entre estes espaços e sessões como essa, intitulada *ponto e contraponto*, na qual a relação com os laboratórios poderia

³³ Trato dessas questões na minha tese de doutorado (Manica 2009).

³⁴ O que reflete e acarreta, evidentemente, muitos problemas. Sobre isso, ver Santos 2003.

ser explicitamente problematizada. Embora a legitimidade científica dos medicamentos, conferida pelos ginecologistas, estivesse sendo negociada nos espaços patrocinados - e por isso os simpósios, artigos e pesquisas clínicas eram realizados pelos próprios médicos - os interesses comerciais dos laboratórios são variáveis consideráveis na definição dos argumentos que serão revelados ou ocultados nestas atividades.

Sem tocar na questão da produção farmacêutica de contraceptivos, na qual ele tem uma participação bastante ativa e significativa,³⁵ Elsimar Coutinho iniciou sua fala listando e comentando as diversas publicações relativas à sua tese sobre a supressão da menstruação. Segundo ele, seu argumento é muito simples:

A menstruação não é um fenômeno natural, quando repetida pelos anos afora. A menstruação é uma forma que a natureza encontrou de recuperar imediatamente a capacidade reprodutiva da mulher quando uma ovulação falha. O objetivo da ovulação é a gravidez. Se não há gravidez, a natureza se dá conta disso rapidamente e trata de limpar a área para que uma nova tentativa possa ser tomada. Então, uma menstruação, neste caso, é compreensível, é uma limpeza do útero e uma preparação imediata [para outra ovulação].

Dedicou-se, então, a mostrar a incompatibilidade da “mulher menstruada” a esse “estado de natureza,” em que os seres humanos eram presas fáceis para animais carnívoros:

E uma mulher? menstruando todo mês, com perda de sangue, numa época em que ela não sabia nem falar (...) sangrando durante cinco dias na floresta! Dormindo e acordando numa poça de sangue, com as pernas meladas de sangue. Quantas menstruações ela ia escapar viva? Não são só as formigas que iam atrás dela, não. Principalmente os grandes comedores de gente, os carnívoros.

A natureza, seguindo seu argumento, teria elaborado os seres vivos - entre eles, os humanos - com a finalidade exclusiva da procriação: “a gravidez no mundo animal é inevitável.” A menstruação é entendida, então, como uma falha do objetivo principal arquitetado pela natureza, mas como parte desse processo: “a natureza fez com que essa menstruação, que levava a mulher à morte, facilitasse a necessidade de engravidar.”

Coutinho contrastava, então, a menstruação na natureza (programada para recuperar rapidamente a capacidade fértil e possibilitar uma nova fecundação) com a menstruação repetitiva e incessante, provocada pela convivência em sociedade. Nesse processo, retirava da menstruação seu caráter (frequentemente atribuído) de “natural”:

³⁵ E que foi, aliás, o foco principal da minha pesquisa de doutorado (Manica 2009).

A minha tese é a seguinte, eu não digo que a menstruação é natural, eu digo que a menstruação no mundo civilizado se transformou num fenômeno normal, mas não natural. A natureza não inventou isso, a natureza inventou a atratibilidade irresistível da fêmea, que leva ela a conceber. A lactação tinha que ser, na natureza, *ad libitum*, o bebê mamava dia e noite, toda hora que ele quisesse, um pouquinho. Esse tipo de lactação inibe a ovulação e ela não tem menstruação. Então, a natureza não tem nada a ver com isso [as menstruações vivenciadas pelas mulheres em sociedade].

Concluindo, insistia na improbabilidade da menstruação existir na natureza e no seu caráter social:

Somente às custas de duas conquistas da civilização é que a mulher consegue menstruar doze vezes por ano, às vezes até treze vezes por ano (...) sem razão. A nossa civilização proporcionou a ela, primeiro, o copular sem engravidar. Isso nós é que inventamos. Não existe bicho, não existe nenhuma espécie animal que faça essa proeza. Se copular, engravida. Mas o ser humano inventou as práticas anticoncepcionais, a abstinência (...) recursos que nós fomos inventando através dos séculos e hoje a mulher pode passar a vida assim, copulando todos os dias e não engravidando nunca. Essa foi a primeira coisa indispensável para ela poder menstruar (...) E a segunda, com o desenvolvimento de tecidos feitos de algodão, de seda, de outras coisas que a civilização tornou possível, a mulher menstruada sem ser percebida.

Nessa sessão e no fórum sobre a TPM, dois sentidos de natureza foram acionados. Na fala de algumas médicas durante o fórum, a manutenção das menstruações era pensada como uma forma de preservar a natureza feminina das intervenções hormonais provocadas por alguns contraceptivos. Na fala de Elsimar Coutinho, a relação entre natureza e menstruação é invertida – o médico dedica-se a demonstrar que a menstruação é resultado da vida em sociedade e que, portanto, os argumentos para preservá-la não podem apelar para seu caráter natural.

Reflexões finais

Como demonstrou Nelly Oudshoorn (1999), o conhecimento sobre os mecanismos bioquímicos da fertilidade feminina foi construído em conjunto com a produção de hormônios para o mercado farmacêutico, como o de contraceptivos. Nesse processo, conceitos como os de *natureza* e *cultura*, que outrora fundamentaram o

conhecimento e as práticas médicas e a própria concepção, no âmbito das ciências sociais, sobre a agência humana e suas especificidades, foram e continuam sendo *reapresentados*.³⁶

Como apontou Carol MacCormack (1980), as ideias de natureza e cultura, que fundamentam o pensamento euroamericano sobre as origens e evolução dos seres humanos, não estão livres de valor. O mito da natureza faz parte de um sistema de signos arbitrários, constituídos através da construção de um consenso social sobre seus significados. Ao mesmo tempo em que os significados de natureza foram sendo definidos, a cultura passou a ser pensada e constituída como o investimento humano na tentativa de controlar as suas intempéries. A associação das mulheres ao domínio da natureza, da mesma forma, permitiu a construção de argumentos que justificavam relações de dominação e subordinação.

MacCormack e Strathern (1980) criticam o uso dicotômico desses conceitos, sustentando que não se pode afirmar que *natureza* e *cultura* têm significados fixos e valores diferenciais determinados. Elas são, como sugere Carol MacCormack, palavras *polissêmicas*, que desde o século dezoito apresentam-se com significados ambíguos e contraditórios. A autora critica a utilização da metáfora da natureza como verdade literal. Segundo ela,

A metáfora está baseada em um significado figurado, e não literal, de uma palavra, portanto seu significado pode ser modelado ou estendido através da metáfora. Mulheres menstruadas têm ciclicidade assim como a natureza, entretanto são selvagens e indomáveis. Mas a selvageria pode ser também um significado implícito da masculinidade. Porque a metáfora está baseada na natureza polissêmica e aberta das palavras, ela tem um grande potencial para contradição e para "redescrever a realidade" e não deve ser tomada como verdade em nenhum sentido literal (MacCormack 1980: 9).³⁷

Os conceitos de natureza e cultura comportam muito mais do que os significados dados em cada uma dessas dicotomias.³⁸ Seu uso em oposições dicotômicas e hierárquicas estaria, segundo Strathern, relacionado à necessidade de atribuir determinados valores às coisas e reproduzir relações sociais hierarquizadas (Strathern, 1980: 178-179).

³⁶ Novamente, uso o conceito de *reapresentação* no sentido cunhado por Daniel de Coppet, incorporando a peculiaridade dada pelo contexto social em que as relações sociais acontecem, tendo em vista as hierarquias de valor que são colocadas em jogo (De Coppet 1992).

³⁷ Tradução livre.

³⁸ A necessidade de redefinição relacional das categorias de natureza e cultura é, também, o argumento de Eduardo Viveiros de Castro ao tratar do que ele chama *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro 1996).

A partir dessa discussão é possível pensar os debates sobre a supressão da menstruação procurando, em primeiro lugar, tratar as dicotomias relativas aos conceitos de natureza e cultura como *êmicas* e, em segundo, encontrar as tensões e hierarquias relativas ao contexto social que permite que esses conceitos sejam acionados. Não somente os conceitos de *natureza* e *cultura* são usados por alguns desses sujeitos para entender a questão da intervenção contraceptiva, como são pensados em uma relação específica, que implica a dominação de um (cultura) sobre o outro (natureza). A relação entre *natureza* e *cultura* da forma como é pensada pelos modelos ocidentais implica, segundo Marilyn Strathern, um *processo* (a natureza pode se transformar em cultura, por exemplo) que envolve *tensão* e a atribuição de *hierarquias* entre esses conceitos. A ideia de que a cultura é superior à natureza e de que pode – por conta disso – domá-la é um exemplo de como esses conceitos estão envoltos em uma relação que não se limita à diferença, mas que produz uma oposição hierárquica.

As relações entre os conceitos de natureza e cultura no pensamento ocidental estariam, portanto, envolvidas em um processo que objetiva a atribuição de hierarquias de valor aos conceitos e às oposições constituídas a partir de elementos associados a eles. O investimento na defesa da supressão da menstruação e as (re)significações e novas classificações dos sangramentos menstruais seriam respostas dadas pelos sujeitos para associações como essas acima citadas, que colocam a menstruação sob o domínio da natureza e qualificam esta como superior às intervenções humanas que buscam modificá-la. Esses argumentos são acionados na tentativa de reverter a desconfiança sobre os contraceptivos hormonais.

Os conceitos de natureza e cultura podem, portanto, ser acionados como explicativos da ação humana sobre o mundo e sobre os próprios humanos, e as hierarquias de valor em disputa buscam qualificar essa intervenção ora como desejável, ora como indesejável. Por conta desta disputa pela valorização ou desvalorização podemos entender a questão da supressão da menstruação como uma *reapresentação* dos conceitos de natureza e cultura, levada a cabo principalmente pelos ginecologistas e laboratórios farmacêuticos que, através dos contraceptivos hormonais que produzem e/ou indicam às pacientes, transformam o contexto social em que interagem os sujeitos envolvidos na questão da contracepção. Essa *reapresentação* está, portanto, intrinsecamente relacionada à possibilidade de intervenção tecnológica nos processos do

corpo, resultante da constituição dos campos da ginecologia, endocrinologia sexual e da indústria farmacêutica que produz os contraceptivos.

Voltando ao contexto apresentado nesse artigo, de discussão desses contraceptivos no âmbito dos congressos médicos, é significativo que determinados atores nesse embate lancem mão de narrativas míticas que compõem parte do repertório simbólico de alguns cientistas, particularmente os que se filiam a correntes evolucionistas e sociobiológicas, para as quais o conceito de natureza é fundamental. Através das narrativas que associavam a menstruação à influência da sociedade sobre o processo reprodutivo “natural,” Elsimar Coutinho visava justificar o uso da supressão da menstruação. Por outro lado, a defesa feminista contra esse tipo de intervenções vem ancorada, também, na associação entre natureza, fertilidade, feminilidade e menstruação.

Contudo, embora o debate sobre a “natureza” e a “necessidade” da menstruação tenha sido bastante expressivo nos meios de comunicação quando esses contraceptivos foram lançados,³⁹ nos espaços mais marcadamente “institucionais” da medicina como os congressos médicos aqui descritos, esse tipo de discussão teve lugar e importância bem menores. Como vimos, as discussões privilegiavam instrumentalizar os médicos para o cálculo de benefícios e riscos do uso das substâncias disponibilizadas pelos laboratórios no mercado farmacêutico, sem necessariamente debater as origens, efeitos e desdobramentos (bio)políticos desses procedimentos.⁴⁰

Os eventos aqui descritos compõem parte de um processo bem mais amplo que envolveu o agenciamento e a estabilização da contracepção hormonal. Representam, portanto, pequenos recortes de uma curiosa rede através da qual interagem ginecologistas (clínicos e acadêmicos), laboratórios farmacêuticos, publicitários, hormônios, mulheres, políticos, entre outros atores, agentes, sujeitos, instituições. Os contraceptivos hormonais que provocariam a supressão dos sangramentos menstruais, lançados massivamente no mercado farmacêutico brasileiro há pouco mais de uma década, permitem revisitar algumas das muitas questões que marcaram esse processo.

Daniela Tonelli Manica

Doutora em Antropologia Social (UNICAMP, 2009)
Pós-doutoranda no Instituto de Medicina Social (IMS),
da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
E-mail: danielamanica@yahoo.com.br

³⁹ Como procurei sugerir na dissertação (Manica 2003).

⁴⁰ Para essas discussões, ver por exemplo Rabinow e Rose 2006 e Manica 2009.

Resumo: Neste artigo, composto por parte de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado, apresento uma descrição da experiência de pesquisa etnográfica em dois congressos de Ginecologia e Obstetrícia no início da década de 2000. O objetivo da referida pesquisa foi observar a introdução de determinados contraceptivos hormonais que propunham, como um de seus efeitos possíveis, a supressão dos sangramentos mensais. Procuro descrever algumas das falas e contextos nos quais esses produtos eram apresentados à comunidade médica que atendia os congressos, e as nuances que envolveram a negociação da positividade da supressão dos sangramentos menstruais. Nesse espaço observado, explicitaram-se as interações entre a medicina e a indústria farmacêutica (produtora dos hormônios contraceptivos) e, portanto, parte significativa da rede envolvida na estabilização desses produtos no mercado farmacêutico brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: contracepção hormonal; etnografia da ciência; natureza x cultura; gênero

Abstract: In this article, composed by part of one of my Master's Degree dissertation, I present a description of my ethnographical experience of research in two congresses of Gynecology and Obstetrics in the beginning of the 2000's. The objective of the research was to observe the introduction of certain hormonal contraceptives that proposed, as one of their possible effects, the suppression of mensal bleedings. I try to describe some of the interventions and contexts in which these products were presented to the medical community that attended the congresses, and the nuances that involved the negotiation of the positivity of menstrual bleeding suppression. In this space observed, the interactions between medicine and the pharmaceutical industry (that produce these contraceptive hormones) were explicit, hence also was significant part of the network involved on the stabilization of these products on the contemporary Brazilian pharmaceutical market.

Keywords: hormonal contraception; ethnography of Science; nature x culture; gender

Referências bibliográficas

- CITELI, Maria Teresa. *De dentro do corpo: genética, anatomia e química das diferenças sexuais*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 25°. Hotel Glória. *Anais do 25°. Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2001. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/encontro/2001/01st11.htm#22> Acesso em 02 de setembro de 2010.
- CORRÊA, Sônia. Anticoncepcionais injetáveis na perspectiva feminista: o debate histórico e os novos desafios. In: ARILHA, Margareth e CITELI, Maria Teresa. *Políticas, Mercado, Ética: demandas e desafios no campo da saúde reprodutiva*. São Paulo: Ed. 34; Comissão de Cidadania e Reprodução, 1998.
- CORRÊA, Sonia. O Norplant nos anos 90. Peças que faltam. *Revista Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, II Semestre de 1994, Número Especial, pp.86-98.
- DACACH, Solange; ISRAEL, Giselle. *As rotas do Norplant: desvios da contracepção*. Rio de Janeiro: Redeh, 1993.
- DE COPPET, Daniel. Comparison, a universal for anthropology: from 're-presentation' to the comparison of hierarchies of values. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing Society*. London and New York: Routledge, 1992.
- HEILBORN, Maria Luiza; AQUINO, Estela M.L.; BOZON, Michel; KNAUTH, Daniela Riva. *O Aprendizado da sexualidade*. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro: Garamond e Fiocruz, 2006.
- LATOURETTE, Bruno. *Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2007.
- MacCORMACK, Carol and STRATHERN, Marylin (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- MACHADO, Rogério Bonassi, et. al. *Percepção do sangramento menstrual entre usuárias de contraceptivos hormonais orais combinados*. in: Reprodução e Climatério Vol.16 No.3, 2001. pp199-206.
- MANICA, Daniela Tonelli. *Contracepção, natureza e cultura: embates e sentidos na etnografia de uma trajetória*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Campinas: IFCH/Unicamp, 2009.
- MANICA, Daniela Tonelli. *Supressão da Menstruação: Ginecologistas e Laboratórios Farmacêuticos Re-apresentando Natureza e Cultura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). IFCH, Unicamp, Campinas, 2003.
- OUDSHOORN, Nelly. *On the making of sex hormones: research materials and the production of knowledge*. In: *Social Studies of Science* Vol. 20. SAGE: London, Newbury Park and New Delhi, 1990.
- OUDSHOORN, Nelly. *Beyond the natural body: an archeology of sex hormones*. London and New York: Routledge, 1999.
- PIGNARRE, Philippe. *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- RABINOW, Paul. *Representações são fatos sociais*. in: RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1999.
- RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. *Biopower Today*. In: *BioSocieties* 1, 2006. pp.195–217.
- SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *No nature, no culture: the Hagen Case*. In: MacCORMACK, Carol and STRATHERN, Marilyn (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: *Mana* 2 (2), 1996. pp. 115-144.

Recebido em 03/09/2010

Aceito para publicação em 22/11/2010

Os territórios existenciais dos moradores de rua de Belo Horizonte¹

Mariana Vilas Bôas Mendes

Os moradores de rua ou aquelas pessoas que tiram da rua o seu sustento, assim como os andarilhos, participam da literatura e do imaginário popular pelo menos desde as cidades medievais. Muitas vezes foram tratados como personagens cômicos, que realizam trabalhos subalternos, outras como mendigos através dos quais podemos praticar a caridade e garantir nosso lugar no céu ou ainda como criaturas perigosas, homens criminosos ou monstros assustadores.

Nas sociedades contemporâneas parte dessa visão romântica sobre os moradores de rua se perdeu, restando uma perspectiva ambígua que os encara como problemas sociais, ora como vítimas, dignas de caridade, ora como bandidos potenciais, dignos de apanhar ou ir para a cadeia antes mesmo que pratiquem qualquer crime.

É sobre os moradores de rua de Belo Horizonte e os agenciamentos através dos quais constroem seus territórios que versa esse artigo.

Pesquisando os moradores de rua

Durante cinco anos, entre 1997 e 2002, trabalhei junto aos moradores de rua que frequentavam o Centro de Referência da População de Rua (CRPR), onde fui monitora de uma oficina de teatro. O CRPR é um equipamento da prefeitura de Belo Horizonte onde os moradores de rua podem passar o dia, guardar objetos, tomar banho e lavar roupa e que oferece também outras atividades como oficinas de teatro, esportes, música, artes plásticas, leitura etc. O CRPR não oferece alimentação, exceto em circunstâncias especiais, nem passagens de retorno à cidade de origem dos moradores de rua e não serve como dormitório, mas é um equipamento que encaminha os moradores de rua para outros tipos de atendimento como esses mencionados e também para o atendimento médico-hospitalar.

¹ O presente artigo resulta da pesquisa realizada para fins da minha dissertação de mestrado sobre os territórios existenciais da população de rua de Belo Horizonte, orientada pelo prof. Dr. Eduardo Viana Vargas e defendida na Universidade Federal de Minas Gerais em março de 2007.

Durante minha pesquisa de mestrado, concentrei minha atenção sobre os moradores de rua que circulam pela região central da cidade, dentre os quais entrevistei alguns. O enfoque na população de rua do centro da cidade não foi aleatório e se deveu, em primeiro lugar, à própria concentração de moradores de rua nessa região da cidade. Além disso, no centro da cidade podemos encontrar a maior parte dos segmentos que compõem a população de rua.

Entre 2002 e 2003 fiz algumas incursões a campo para visitar malocas² – especialmente ao conjunto de malocas que se encontrava numa área de ocupação da Associação dos Catadores de Papel, Cartolina, Papelão e Material Reaproveitável (ASMARE) –, e entre dezembro de 2003 e fevereiro de 2004 foram realizadas as entrevistas e a observação dos moradores de rua que ficam nos arredores do CRPR. Após esse período, retornei algumas vezes ao CRPR de Referência em busca de informações sobre seu funcionamento, sobre a população de rua de Belo Horizonte e sobre as demais instituições de atendimento a essa população.

Além disso, os baixo-viadutos, assim como as instalações sob as marquises e os moradores de rua que dormem em qualquer parte da calçada sempre estiveram na minha vida, já que habito esta cidade e circulo por ela, como pedestre, como motorista, como passageira de automóveis, ônibus e táxis. Convivi com moradores de rua tanto na condição de agente da rede de atendimento à população de rua, como na condição de pesquisadora e de cidadã (ou cidadina). Muitas vezes temi e temo pela minha segurança diante dos moradores de rua. A convivência com eles não me fez acreditar que sejam pessoas inofensivas. Também não me anestesiou a exposição de seu sofrimento ou de sua miséria, embora me tenha feito entender que se trata de um sofrimento e de uma miséria expostos, mas não necessariamente maiores ou mais importantes do que o de outros indivíduos ou coletivos humanos. Também, como habitante da cidade, estive e estou em contato com pessoas que, sabendo ou não do meu interesse pela população de rua, me contaram suas experiências com moradores de rua ou me diziam o que pensam a seu respeito. Aqui acompanho Goldman (1999) e Passaro (1997), que afirmam que o estudo de nossa própria sociedade nos coloca sempre em situação de pesquisa, mesmo quando estamos passeando, nos deslocando entre a casa e a escola, bebendo na calçada, saindo do supermercado, estacionando o carro etc. Nesse caso, a observação participante não se restringe ao momento que delimitamos arbitrariamente para a pesquisa.

² Casas construídas por moradores de rua com materiais encontrados nas ruas e que geralmente se encontram próximas às vias públicas.

A população de rua de Belo Horizonte e seus segmentos

Segundo censo realizado em 2005, havia em Belo Horizonte 1.164 moradores de rua. A maioria dessa população é composta por homens adultos, entre 18 e 40 anos. Grande parte dos moradores de rua de Belo Horizonte circulam pelo hipercentro da cidade, onde se encontram alguns dos equipamentos de atendimento a essa população, e fazem dessa região da cidade seu território existencial.

A população de rua de Belo Horizonte é composta por pessoas das mais diversas origens, algumas vindas de cidades e regiões diferentes do país, outras naturais da própria cidade. Algumas passam a vida se deslocando, outras se fixam na cidade e podem passar a maior parte da vida sem se afastar de uma determinada praça, rua ou viaduto. Umam estão nas ruas desde a infância ou da adolescência, outras foram para a rua depois de adultas ou mesmo depois de velhas. No entanto, na rua, essa população se mistura e se divide conforme critérios que não correspondem propriamente às suas origens ou mesmo aos fatores que as levaram a viver nas ruas, mas sim aos arranjos entre as estratégias adotadas por elas para viver nas ruas, a natureza dos seus deslocamentos e o estado geral de saúde física e mental em que se encontram.

Para melhor compreender os moradores de rua de Belo Horizonte, me apropriei de parte de suas próprias classificações organizando-as em quatro segmentos: os migrantes, que não são propriamente moradores de rua (e não se consideram como tal), mas que eventualmente se integram à população de rua; os trecheiros, que são pessoas que vivem se deslocando entre as cidades e que se misturam aos moradores de rua por onde passam; os maloqueiros, que constroem suas moradias à beira das calçadas, em terrenos baldios etc., e os caídos, que são aquelas pessoas que se encontram em um estado bastante degradado de saúde física ou mental e vivem literalmente caídas nas calçadas ou sob viadutos.³ Essas categorias não são estanques e dizem mais dos agenciamentos, aqui compreendidos como “conexões de fluxos” (Perlongher 1987) em que os moradores de rua estão enredados ou que enredam, do que de identidades que eles carregam. Isso porque, como veremos, é no território que existem o trecheiro, o maloqueiro e o caído e é nele que o trecheiro pode vir a ser um caído, um caído pode ser

³ Essa classificação reduz a quatro categorias os termos utilizados por moradores de rua, pessoas que trabalham no atendimento à população de rua, população em geral e autores que escrevem sobre moradores de rua como vemos nos textos organizados por Rosa (1995) e nos textos organizados por Bursztyn (2000). No entanto, mesmo os termos utilizados para definir as categorias não são unívocos entre esses atores (moradores de rua, pessoas que atendem a população de rua e demais moradores da cidade) e suas concepções serão melhor explicitadas ao longo do artigo.

um maloqueiro e a maloqueira pode vir a ser uma madame. E os territórios são resultado de agenciamentos de territorialização que, conforme discutiremos a seguir, não podem ser reduzidos à ideia de simples ocupação de um espaço acabado. Devemos, portanto, entender esse sistema classificatório como “uma rede de sinais, por cuja trama transitam os sujeitos, não enquanto identidades individualizadas, definidas, ‘conscientes,’ mas como sujeitos à deriva.” (Perlongher 1987: 151) Deste modo, como afirma Néstor Perlongher a respeito dos michês, “frequentemente é um mesmo sujeito que vai assumindo e recebendo várias nomenclaturas classificatórias em diferentes momentos do seu deslocamento. Poder-se-ia falar, então, de um deslocamento do sujeito pelas redes do código.” (idem: 152) Assim sendo, conclui Perlongher:

A opção pela territorialidade em detrimento da identidade coloca em cena certa “fragmentação” ou “segmentariedade” do sujeito urbano. Assim, em vez de considerar os sujeitos enquanto unidades totais, ver-se-á, conforme esta perspectiva, que eles estariam fragmentados por diversas segmentariedades. (Perlongher 1987: 153-154)

A proposta deste artigo é que tais segmentariedades sejam compreendidas a partir dos processos de territorialização, tais como apontados por Deleuze e Guattari. Deleuze e Guattari (2002) nos apresentam três modos diferentes de territorialização, considerando a relação dos agentes e do território com o deslocamento ou a fixação no espaço: a sedentarização – ou seja, a fixação e permanência num território sem maiores deslocamentos por parte dos agentes; a migração, quando um território existencial sofre um deslocamento espacial e é reconstruído em outra parte, e o nomadismo que resulta da construção de um território existencial no próprio agenciamento de desterritorialização. Segundo os autores,

[...] o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. (Deleuze; Guattari 2002: 53)

Considerando essas relações possíveis entre deslocamento e fixação apontados por Deleuze e Guattari, procurei englobar os diversos territórios existenciais dos moradores

de rua em duas formas gerais: o território *instalado* na cidade e o território construído na *passagem* ou no *trecho*, lembrando que o migrante só deve ser considerado morador de rua na medida em que é incorporado a essa população quando está na cidade. Um terceiro tipo território existencial da população de rua seria uma espécie de circuito percorrido pelos moradores de rua e migrantes pelas instituições que compõem a rede de atendimento a essa população – albergues, refeitórios, centros de referência, rede hospitalar, hospitais psiquiátricos etc. Veremos que mesmo essas formas de territorialização se confundem, se misturam, havendo possibilidades inclusive de desterritorialização sem que haja deslocamento no espaço.

Na Maloca, Na Rua, Tudo ao mesmo tempo agora e outras possibilidades

Deleuze e Guattari (2002) definem um território como a expressão de um domínio sobre um conjunto de elementos presentes em meios que lhe são externos. Essa expressão pode ser dar através de obstáculos que limitam o acesso ao território – como cercas, muros etc. -, de sinais visuais – como elementos decorativos ou placas -, através de sons, através de cheiros ou qualquer coisa que assinale uma diferença entre o dentro e o fora, que informe um limite. Tal expressão se mostra especialmente clara na demarcação territorial das ocupações realizadas pela população de rua.

Parte dos moradores de rua se instala pela cidade, seja improvisando casas em terrenos baldios, sob viadutos ou mesmo ocupando praças, seja ocupando simplesmente os espaços urbanos com seus objetos e alguns panos ou pedaços de papelão que possam servir de cortinas ou paredes. Quando se trata de habitações mais estruturadas – ou mais parecidas com uma casa -, elas são chamadas de maloca.

Na periferia, próximo às saídas da cidade acontece de construírem grandes malocas sob os viadutos, que são geralmente ocupadas por várias famílias, havendo casos em que tais ocupações chegam a fixar-se ao ponto de se transformar em favelas. Isso é possível porque o movimento de pedestres é reduzido e há menos pressão para a retirada dos moradores de rua (se comparada à pressão dos comerciantes e consumidores do centro da cidade).

A construção de malocas não se restringe, no entanto, à periferia da cidade. Elas estão presentes também nas regiões centrais. Na Avenida do Contorno, no hipercentro de Belo Horizonte, entre as ruas Araguari e Caetés, num terreno que pertenceu à Rede

Ferrovária Federal visitei uma grande ocupação, que hoje pertence à ASMARE, numa área de aproximadamente 400 metros de extensão ao longo da Av. do Contorno e profundidade de mais ou menos 50 metros – o suficiente para a construção de duas filas de malocas, uma junto à calçada e outra mais próxima à linha do trem, separadas por um corredor da largura de uma rua estreita. A demarcação da área é dada, por um lado, pela aproximação entre a rede ferroviária e a calçada, onde não há espaço para construir e o resto da área é todo murado: aos fundos ela acompanha o muro da linha do trem, na frente ela acompanha o muro que a separa da calçada e ela acaba num muro, onde o terreno também acaba. Quando visitei essa ocupação, entre 2002 e 2003, havia lá um conjunto de malocas, embora muitas delas já não fossem usadas como moradia, e sim como depósito para triagem de material reciclável.

Nessa ocupação algumas malocas eram usadas para triagem de lixo e outras como moradia. No entanto, nem todos os moradores da ocupação eram moradores de rua, parte deles era de associados da ASMARE, que estavam ali temporariamente para garantir a posse do terreno. Durante algum tempo os moradores de rua foram aceitos na ocupação para ajudar no processo de usucapião, mas seriam (como foram) retirados assim que a posse do terreno fosse conquistada na justiça.

Seguindo a calçada, ao longo do muro, o mau cheiro chegava a ser insuportável. O muro era todo quebrado próximo ao chão e usado como banheiro por quem estava do lado de dentro. Após urinar ou defecar os moradores das malocas que estava junto ao muro jogavam água e a urina e as fezes passavam pelos buracos, junto com a água, para o outro lado da calçada. Algumas partes do muro haviam também sido quebradas para servir como portões para os moradores que estavam mais distantes do portão que era a entrada principal.

A partir do portão, avistávamos um corredor com malocas dos dois lados. As malocas tinham tamanhos uniformes, em média 3 metros quadrados. Algumas se emendavam nas paredes das outras e outras, como a de Soraia⁴, tinham até quintal. Ao fundo (bem distante) havia um ‘muro’ de madeira e uma passagem, a partir de onde só havia lixo para triagem.

⁴ O nome de Soraia, assim como outros nomes que possam aparecer ao longo deste trabalho, é fictício. No caso dos moradores de rua com quem eu tive contato pessoal e que estavam vivos no momento em que escrevi a dissertação, os nomes foram inventados por eles mesmos; nos outros casos eu os inventei.

A primeira maloca, à esquerda de quem entrasse, era a maloca de Soraia, moradora de rua que havia sido aceita num programa de bolsa aluguel⁵ e morava nessa ocupação enquanto aguardava os trâmites para receber sua moradia. Soraia foi minha guia dentro da ocupação. Ela me levou para conhecer a área, me apresentou outros moradores e outras malocas. Dois associados da ASMARE tinham feito de suas malocas galpões de triagem e se intitulavam responsáveis pela área da ocupação, já que, segundo diziam, o processo reivindicando usucapião da área corria em seus nomes. Soraia não gostava deles. Eles me receberam muito bem, principalmente sabendo que eu estava ali para fazer uma pesquisa, e trataram logo de fazer bastante propaganda do movimento dos catadores de papel e de dizer que só permitiriam que os moradores de rua, que tinham malocas ali, fossem retirados após obterem casas no programa de bolsa aluguel.

Longe deles Soraia, que era moradora de rua e não trabalhava na ASMARE, disse que eles já tinham expulsado vários de moradores de rua da ocupação para fazer das malocas galpões de triagem, não para a ASMARE, mas para si próprios e suas famílias. O que de fato constatei ao chegar ao final da ocupação onde havia um tapume que separava do resto da ocupação uma grande área com várias malocas utilizadas para a triagem de lixo que um daqueles associados me apresentou como sendo sua e de seus filhos. Eles também me relataram casos de moradores de rua expulsos da ocupação, porque estariam usando drogas, levando material de roubo para lá e pulando o muro para se esconder da polícia.

Embora quando vistas pelo lado de fora as malocas fossem muito parecidas, por dentro eram bem diferentes, conforme seu uso e seus donos. As malocas usadas para triagem não tinham divisórias internas e eram bastante escuras. Entre as malocas usadas como moradia, as distribuições de quartos e salas variavam muito, dependendo do número de habitantes, do tipo de relação existente entre eles – uma família, um casal, companheiros de rua etc. -, do espaço disponível para a construção da maloca e da criatividade de seus construtores. Os banheiros, quando existiam, eram uma construção à parte, como se fazia em casas antigas e às vezes se usa no meio rural.

Na maloca de Soraia viviam ela, seu marido, seu filho e um cachorro. A maloca era separada das outras por uma cerca de estacas e rede de arame e a passagem era feita por um pequeno portão. Do lado de dentro da cerca havia um pequeno quintal, onde

⁵ Programa da Prefeitura de Belo Horizonte que aluga imóveis para remanejar populações que vivem em áreas de risco, mas que algumas vezes tem sido utilizado para abrigar moradores de rua em processo de saída da rua ou moradores de áreas desapropriadas pela prefeitura para construção de ruas, avenidas etc. Após dois anos de uso o imóvel pode ser transferido definitivamente para a família.

Soraia amarrou um varal de corda para secar roupas e um banheiro – um espaço fechado onde cabia uma pessoa em pé, cujo teto era uma pequena caixa d’água que era o próprio chuveiro. Esse banheiro era usado somente para o banho e a higiene pessoal, para outras finalidades usavam o mato próximo à linha do trem. No quintal havia também vasos com flores, feitos de latas de óleo ou tinta ou de vasilhames de plástico duro. As paredes da casa e do banheiro foram feitas com tapume – tábuas finas de madeira usadas para cercar casas e prédios em obras, assim como o teto. Na entrada da casa, do lado de fora, Soraia colocou um tapete para limpar os pés. A porta da casa dava para a cozinha, onde havia um armário de ferro próprio para cozinha, uma mesa com uma fruteira cheia de frutas, um isopor com gelo que servia de geladeira e uma estante que funcionava como parede, separando a cozinha do quarto-sala. No quarto-sala havia uma poltrona forrada com uma colcha (onde dormia o cachorro), uma cama de casal, uma estante que era ao mesmo tempo um guarda-roupas e onde ficava a televisão, e um berço. O piso era totalmente forrado com plásticos grossos e coloridos. A luz elétrica era puxada clandestinamente do poste de iluminação pública.

A outra maloca que visitei nesta ocupação não estava habitada quando estive lá. Era a maloca itinerante de Valquíria, um travesti que construía praticamente uma maloca por semana. Quando se cansava de uma mudava para outra. Nunca consegui chegar a tempo na maloca onde ela estava realmente morando. A maloca que ela construiu na ocupação da ASMARE também era feita de tapume (aliás, como todas as outras) e, diferentemente da maloca de Soraia, não tinha quintal, era contígua com as malocas dos lados. O chão não era forrado. Ao abrir a porta víamos um corredor. Dois quartos à direita e um à esquerda. Ao fundo do corredor ficava a cozinha. A maloca estava sem móveis e não foi possível entrar nos quartos que estavam trancados e tinham nas portas os nomes dos seus donos. A maloca tinha o mesmo tamanho que a maloca de Soraia, mas por ser mais dividida, era menos ampla. Vemos assim que, como afirmam Deleuze e Guattari (2002), os elementos que compõem o território são codificados, distribuídos espacialmente e investidos de uma expressão que registra esse território.

Observei também que, embora se tratassem de malocas muito próximas e de pessoas que se conhecessem, as técnicas usadas nas construções variavam, como se pode ver na solução dos pisos, nas distribuições dos cômodos ou na variedade de materiais utilizados em cada maloca. Aldebaran por exemplo, retirante nordestino que morava nessa ocupação, conta que fez seu chuveiro com um latão (e não com a caixa d’água, como fez Soraia), o que permitia que ele pudesse tomar banho quente até o início da

noite. Ainda assim, podemos ver que na maioria das vezes a construção desses espaços habitacionais é feita a partir de elementos decodificados (ou codificados sob a forma genérica de lixo) disponíveis na cidade que são recodificados na forma de parede, chuveiro, mobília etc. e também a partir da sobrecodificação, ou seja da atribuição de novo uso e novo significado, dos elementos arquitetônicos da cidade – na apropriação de postes, muros, viadutos etc. na forma de parede, teto etc.

Vemos assim que a população de rua sobrecodifica o espaço urbano através da própria ocupação desse território. E é também na ocupação desse espaço que são estabelecidas áreas de lazer e confraternização. Algumas instalações parecidas com as malocas, no entanto menos estruturadas, criam regiões como a que existe ao lado do Elevado Castelo Branco. Os moradores de rua fizeram uma espécie de sala usando como paredes a lateral externa do elevador e um muro de galpão de triagem. Entre essas “paredes” existem as calçadas e uma rua, que teve que ser fechada pela prefeitura devido aos altos índices de atropelamento e às obstruções causadas pelos carrinhos dos catadores. Às vezes também, na calçada que segue da rua Araguari até a Av. do Contorno, podemos ver carretéis de fio de telefone ou mangueira sendo usados como mesas onde os moradores de rua jogam baralho, usando caixotes de frutas como bancos. Esses espaços são frequentados por moradores de rua de diversos segmentos.

Regiões de fundo, onde se pode ter mais privacidade são construídas da mesma forma. São escolhidos os fundos dos viadutos ou lugares mal iluminados nas ruas ou praças para serem usados como banheiro, lugar para comer ou beber sozinho, fumar maconha ou craque, dormir ou fazer sexo. Essas regiões de fundo são especialmente mal cheirosas e evitadas pela população em geral.

De modo que dentro do território, cada elemento apresenta um código/função. Assim, os elementos que compõem o território o anunciam esteticamente e são articulados de forma a codificá-lo. A esses códigos através dos quais os elementos que compõem o território se comunicam estabelecendo relações entre si, Deleuze e Guattari (2002) chamam intra-agenciamentos. São os intra-agenciamentos que informam aos agentes as ações adequadas a cada lugar e o uso adequado de cada elemento, segmentando assim o território – como numa casa onde se tem lugares adequados para dormir, comer, cozinhar etc. com equipamentos que possibilitam essas práticas e cuja existência já informa em qual cômodo estamos. Deste modo, um território é definido não apenas por seu espaço físico, mas também por seu funcionamento (Perlongher 1994: 57; idem: 1987: 152).

O agenciamento trecheiro ou o impulso de deslocamento

Diferentemente dos maloqueiros, que se caracterizam pela fixação improvisada em um local, são chamados trecheiros aqueles que fazem da estrada – do trecho – seu território existencial. Eles tanto se deslocam juntamente com a população migrante quanto se incorporam às populações de rua das cidades por onde passam. Ou seja, o trecheiro se territorializa onde a cidade não é mais cidade, é estrada, é fronteira. Seu território é demarcado por elementos como postos de gasolina, trevos, rotatórias, guaritas. Ele vive entre mundos possíveis: a cidade que passou e a cidade que virá, tornando-se ele próprio um sujeito híbrido, ambíguo – que ora se identifica como andarilho, viajante, ora como migrante, ora como morador de rua, conforme lhe seja mais conveniente. Seu território existencial é a estrada, mas também a cidade.

Por isso, mesmo parecendo ser os mais desterritorializados dentre os moradores de rua por seus constantes deslocamentos entre as cidades, os trecheiros aparecem, tanto nas entrevistas que realizei quanto para os que atendem à população de rua, como os mais “institucionalizados” dos moradores de rua. São os que mais recorrem aos serviços de apoio a esta população e os que melhor articulam o discurso necessário para receber os benefícios do Estado ou das organizações filantrópicas.

Assim, na descrição de seu cotidiano em Belo Horizonte, todos os trecheiros por mim entrevistados incluíram a frequência aos equipamentos de atendimento à população de rua de Belo Horizonte.

Mas o trecheiro é antes um agenciamento possível dos moradores de rua do que uma parcela dessa população, como também o são as demais categorias pelas quais a população de rua se classifica ou é classificada. Além disso, um agenciamento trecheiro, se entendido como um exercício de deslocamento e desterritorialização constantes – ou de reterritorialização no caminho, na passagem – não se realiza necessariamente num trecho entre as cidades. É possível que um morador de rua, que não seja um trecheiro, permaneça em constante deslocamento mesmo sem deixar a cidade, estabelecendo assim um *itinerário de errância*, como dizem os técnicos que atendem à população de rua. Isso significa que alguns moradores de rua – conhecidos pelos técnicos como “sozinhos” e que podem ser aqui situados entre os caídos – se territorializam num bairro ou região ou mesmo num circuito de grande distância, estabelecendo uma rotina diária de ações e deslocamentos. Na região da Pampulha, por exemplo, podíamos ver todos os dias por volta de sete horas da manhã o sujeito que carregava galhos de árvore que apanhava na

mata da UFMG pela Avenida Carlos Luz até uma rotatória do Anel Rodoviário, onde podia ser visto sentado pelo resto da manhã. Assim, vemos que, do mesmo modo como alguns trecheiros estabelecem um trecho específico no qual trafegam, alguns moradores de rua estabelecem um percurso recorrente e até mesmo uma rotina das suas ações.

Black Rey, um morador de rua vindo há treze anos de Mantena, interior do estado de Minas Gerais, com quem convivi no CRPR, me relatou o seguinte trajeto diário: acorda no alto da Avenida Afonso Pena, zona sul de Belo Horizonte, anda em direção ao hipercentro e à Lagoinha procurando latinhas, toma café, joga no bicho, chega na Lagoinha e vende as latinhas sempre no mesmo lugar. Com o dinheiro das latinhas almoça no Restaurante Popular, na Avenida dos Andradas. Após o almoço vai para o CRPR, na Avenida do Contorno. Às dezoito horas, quando o CRPR fecha, ele sai em busca de latinhas em pontos predefinidos. Chega à marquise onde dorme após ter percorrido aproximadamente 15 quilômetros ao longo do dia.

Alguns moradores de rua constroem itinerários mais restritos, que englobam somente uma rua ou avenida e adjacências, um quarteirão ou somente alguns metros além do local onde se instalaram.

No seu deslocamento, buscam alimentos através de doações realizadas por restaurantes, ou se andarem por regiões de comércio ou pela caridade que cuida da distribuição de alimentos para a população carente, como igrejas, por exemplo. Muitas vezes reviram o lixo em busca de latas para vender, ou mesmo alimentos e objetos de consumo pessoal. Mas não dependem dessa atividade para viver e não a realizam de forma sistemática. Podem também realizar pequenos serviços em troca de um prato de comida – como acontece nos bairros residenciais, afastados do centro. Nas casas também eles pedem água, comida e roupas usadas, o que não acontece com muita frequência nos edifícios de apartamentos, já que o contato com os moradores é mais controlado. Por isso, embora haja muitos andarilhos pelo centro, os bairros residenciais são uma área privilegiada para a sua circulação. Por vezes, são forçados a se sedentarizar, limitados por seus próprios corpos doentes, velhos ou cansados e pode ocorrer de serem incorporados pela vizinhança – ou pelo menos de não serem expulsos – e se tornarem os “mendigos” do bairro, os “caídos” por excelência.

Havia um morador de rua na Avenida Campos Sales, em frente ao antigo Posto de Atendimento Médico (PAM – Campos Sales), cujo território era uma vasta cabeleira, barba, muita sujeira, uns papelões e uns trapos do que talvez tenha sido um colchão, uma sacola de supermercado onde guardava a comida que ganhava, uma garrafa pet, cigarros.

Às vezes tinha remédios, porque era atendido num hospital psiquiátrico. Tinha época em que não conversava com ninguém. Havia épocas em que, estando na rua, sequer mendigava. Não saía dali, nem quando chovia – seu território não incluía abrigo contra a chuva. Quando sua saúde piorava muito, dizia a vizinhança que ele era recolhido pela polícia e levado a um asilo, não se sabe onde. Depois ele voltava. Quando voltava, voltava bem e era conversador. Com o tempo ia se tornando recluso novamente. Da última vez que sumiu disseram que havia morrido, outro morador de rua da região informou que ele foi espancado na rua e não resistiu. Alguns vizinhos disseram que isso era mentira. Mas só se sabe que ele foi retirado de lá numa ambulância.

Na marquise do prédio onde moro, na região centro-sul da cidade, havia outro mendigo. Este não ficou na rua por muito tempo. No início ele se identificava como pedreiro e pintor e não se considerava morador de rua, embora dormisse sob a marquise. Fazia pequenos serviços na vizinhança. Depois passei a vê-lo revirando o lixo e andando pela Avenida Prudente de Moraes. Por fim ficou doente. Num domingo passou muito mal. O porteiro do prédio tentou socorro por telefone nos hospitais, avisou a polícia, que só apareceu para retirar o corpo.

Os moradores de rua que vivem sozinhos e perambulam pela cidade, assim como alguns trecheiros, estão muito expostos tanto à violência urbana quanto às doenças e a morte é sempre uma possibilidade muito próxima. Além disso, é uma vida que não se presta à acumulação. Pode haver fixação temporária, se a vizinhança permitir, se a região oferecer recursos adequados: uma árvore, uma marquise, acesso à água etc. Nesse caso alguns poucos objetos poderão ser acumulados e, juntamente com outras marcas expressivas, como aquelas do baixo viaduto, circunscrever um território, impor uma distância frágil e agressiva – como pepinos do mar que lançam suas vísceras contra o inimigo -, assinalar um domínio através do mau cheiro, da sujeira, da imagem desagradável, da distribuição de seus objetos sobre a calçada.

Muitos caídos não chegam a fixar um local de dormitório nem mesmo um itinerário de circulação. Tomam banho e lavam roupas, quando o fazem, em equipamentos urbanos que se destinam a isso, assim como em fontes e chafarizes, em riachos na cidade, na lagoa da Pampulha, em postos de gasolina etc. que estejam em seu caminho. Passam a vida perambulando pela cidade.

A construção do território existencial dos andarilhos, caídos ou não, passa antes pela apropriação dos lugares em que se encontram e dos recursos a que têm acesso do que por uma demarcação espacial, ao contrário dos maloqueiros. Fazem de seus corpos,

além de uns poucos trapos, sacolas e objetos o seu território existencial, sua marca de expressão, como observa a psicóloga social Cenise Vicente sobre a população de rua de Campinas:

O mau cheiro de quem não toma banho na situação de rua é uma estratégia de sobrevivência, é uma couraça protetora do corpo. [...] o mau cheiro lhes é útil, pois funciona como defesa e como proteção, afastando as pessoas. [...] O corpo é o último território que sobrou para aquela pessoa; ela perdeu, do ponto de vista do tempo, o passado, porque perdeu o direito de ter uma raiz, de ter um lugar no mundo. Ela vai perambular de cidade em cidade ou dentro da mesma cidade por vários locais e vai perdendo essa coisa fundamental, o direito de ter memória, de pertencer a uma comunidade. (Vicente 1995: 25)

Na fala de Vicente (1995) podemos notar, por um lado, os diferentes agenciamentos que assume essa expressividade territorial do corpo: “*o mau cheiro lhes é útil.*” O mau cheiro, a sujeira, a exibição pública de tudo o que deveria se realizar em ambiente privado são os obstáculos que esses moradores de rua colocam no caminho daqueles que deles poderiam se aproximar, substituindo cercas e muros.

Circuito das instituições

Belo Horizonte oferece para a população de rua algumas instituições de acolhimento, alimentação, guarda de objetos, assistência à saúde, documentação etc. Algumas dessas instituições são ligadas à prefeitura municipal, muitas vezes em parceria com grupos religiosos como a Pastoral de Rua e o grupo espírita *O Consolador*.

Diante disto, alguns moradores de rua se territorializam numa espécie de “circuito de instituições.” Há indivíduos que raramente dormem ou comem na rua. Dormem no Albergue Noturno Municipal Tia Branca ou no Abrigo São Paulo, passam o dia no CRPR e, quando não recebem sua alimentação no próprio CRPR em função de sua participação em oficinas no período da manhã, obtêm suas refeições em igrejas ou instituições de caridade.

Certa vez um morador de rua que vivia dessa forma me disse que a rua era como uma grande casa, os quartos ficavam no Albergue Noturno Municipal Tia Branca, a sala, o banheiro e a área de serviço no CRPR e o refeitório variava, sendo um dia na Bernardete (Fraternidade Espírita Irmão Glaucus), um dia na Comunidade Amigos da Rua, outro dia numa igreja Batista e assim por diante. Costumavam também dizer que

tinham uma religião diferente por dia da semana, de acordo com o fornecedor do “rango,” da comida.

Os técnicos que trabalham no atendimento à população de rua, ou os voluntários que trabalham na caridade, também participam dessa representação da casa. Eles são chamados de pais, mães, avós ou tios pelos moradores de rua. Muitas vezes eles também se consideram assim e aceitam ser chamados dessa forma – o que reforça o personalismo no atendimento a essa população, reforçando também a necessidade, por parte dos moradores de rua, de construir discursos convincentes para obterem os serviços, ou favores, que desejam ou necessitam.

Circuito das territorialidades

Nas instituições que atendem a população de rua, trecheiros, maloqueiros, caídos, todos se misturam. Assim como as malocas podem ser visitadas por trecheiros e caídos, maloqueiros podem passar uma temporada no trecho. Além disso, ao longo de suas vidas, os moradores de rua podem se estabelecer em mais de um território, e esta é uma das razões pelas quais as categorias classificatórias – maloqueiro, trecheiro e caído – não são suficientes para descrever os moradores de rua. Black Rey, por exemplo, passou por diversas cidades até se estabelecer em Belo Horizonte. Nasceu em Mantena e já passou pelo Mato Grosso, por Vitória, Carabina da Serra e Roraima. Ou Marinalva, que pegou o trecho com um namorado, quando era moradora de rua em Belo Horizonte. Ou João, que já viveu sozinho na rua, já dormiu no Albergue e já viveu em maloca. Há moradores de rua que oscilam entre o isolamento e o Albergue, ou entre a maloca e a rua, a maloca e o Albergue ou o Abrigo etc. Há também os que dormem nas instituições, mas passam o dia sob os viadutos ou frequentam as malocas.

As territorialidades dos moradores de rua se cruzam, se confundem, se englobam. Trecho-corpo-casa-instituição se encontram em um mesmo território: a rua. Na rua, os andarilhos, quando levados a se fixar, acabam por construir moradias e estabelecer fronteiras que marcam um interior e um exterior; os trecheiros se institucionalizam rapidamente nas cidades; o corpo permanece como território importante mesmo nas malocas.

Existindo no Território

Considerando um território existencial como algo que é ao mesmo tempo resultado e *locus* de agenciamentos existenciais será, portanto, nos territórios existenciais dos moradores de rua que poderão ser observadas as estratégias adotadas e os recursos disponíveis para sua vida, assim como seus afetos e suas interações sociais.

“Na rua não há nada para se fazer,” dizem os moradores de rua. Se passamos pela rua Araguari já próximo ao Elevado Castelo Branco a qualquer hora do dia, vemos sempre alguns moradores de rua, que são também catadores de lixo, encostados no muro de um galpão. Alguns dormem encostados ao muro, ou no meio da calçada. Embaixo do Elevado – quando não são retirados pela polícia – também se encontram sempre moradores de rua fazendo nada. Os moradores de rua simplesmente ocupam a rua, permanecendo muitas vezes imóveis no centro nervoso da cidade.

É nessa imobilidade, nesse *fare niente* que as ações na rua se desenrolam. De repente, quando tudo parece tranquilo, um morador de rua pega a bolsa da madame e começa a correria. Às vezes é parado por algum transeunte que recupera a bolsa e espanca o ladrão, às vezes a polícia chega a tempo, ou ele simplesmente desaparece.

As brigas também acontecem a partir de situações muito simples, quando parece que nada vai acontecer. Às vezes estão todos deitados ou sentados na rua, uns dormindo, outros conversando e do nada alguém se ofende, revida, outro se levanta e muita gente se aglomera em torno da confusão. Quando a briga acaba volta cada um para o seu canto.

Num final de tarde, quando estava tomando café no CRPR, pude assistir a uma confusão no depósito ao lado. Um casal começou uma briga. O homem, um sujeito forte, mas tão bêbado que parecia não se agüentar sobre seu próprio corpo, pegou um vaso sanitário e começou a rodar, rodar, rodar, até tentar arremessar o vaso. Já não brigava com a mulher. O vaso caiu, cortando seu pé. Pegou o pedaço de vaso e continuou ameaçando todo mundo – a essa altura havia muita gente ao redor. A polícia chegou. Ele queria arremessar o que restou do vaso nos policiais. Foi rendido e preso. A mulher chorava pedindo que não o levassem. A multidão se dispersou rapidamente. A rua parecia vazia.

A relação do morador de rua com o tempo não passa pela estriagem do tempo em horas, minutos, segundos nem, tampouco, pelo ordenamento de suas atividades. Eles ocupam e se distribuem no espaço, naquele momento. Suas ações são pouco coordenadas. Raramente marcam encontros e se encontram efetivamente. Encontram-se

por acaso na rua. Contam que quando tem festa nas malocas ficam sabendo uns pelos outros, sejam estes bem-vindos ou não. Cada um chega no seu tempo. Na maior parte das vezes se reúnem por acaso. Um descola um dinheiro, outro compra a cachaça, outro prepara qualquer coisa para comer, se o dinheiro der tem maconha, dependendo da maloca tem craque. Fazem festas para comemorar aniversários, Natal, Ano Novo, nascimentos, casamentos, batismos, ou também sem qualquer pretexto. A comida da festa pode ser churrasco ou salgadinhos industrializados e baratos. Nas festas escuta-se pagode (podem improvisar uma batucada), axé, música romântica, *rap*, *hip-hop* e música sertaneja. Pratos e copos, se necessários, são improvisados em garrafas pet cortadas, sacolas de supermercado, tampas de lata etc. No dia seguinte as pessoas comentam a festa, se os anfitriões estavam presentes, se trataram bem as pessoas, se houve briga, se alguém arrumou namorado, quem faltou, quem compareceu, quem deu vexame...

Marta, que foi moradora de rua e hoje é cozinheira de restaurante, conta que às vezes faziam churrasco à beira da “cachoeira do Arrudas,” (uma queda d’água que seria uma cachoeira se o rio Arrudas não fosse canalizado) já na saída de Belo Horizonte para Sabará. Ela e seus amigos de rua se reuniam, juntavam dinheiro para comprar carne, carvão, bebidas etc. e caminhavam do centro da cidade até a “cachoeira” para fazer o churrasco.

Os moradores de rua, quando são chamados ou quando veem alguém chegando com cachaça ou preparando alguma droga para usar, se agrupam e bebem, fumam ou cheiram juntos. A cachaça é o principal vetor de aglutinação da população de rua. Ao seu redor os moradores de rua se reúnem, conversam, contam piadas, às vezes jogam baralho. Quando ela acaba, um dorme num canto, outro na calçada, dois discutem, outros continuam o jogo. A sua frequência é tamanha, que um morador de rua, decidido a parar de beber, contou em uma tarde quantas vezes a garrafa de cachaça passou pelas suas mãos. Ele resistiu por mais de 40 vezes. Dois dias depois foi encontrado desmaiado de tanto beber, na calçada da rua Araguari.

Não é todo mundo na rua que consome drogas ilícitas. O uso dessas drogas é duplamente perigoso: é preciso ter dinheiro para pagar o traficante e é preciso tomar cuidado para evitar a polícia. Além disso, o preconceito que existe contra o uso e os usuários de drogas ilícitas entre os não moradores de rua existe também entre os moradores de rua. Preconceito que existe também em relação à cachaça: consideram que é a cachaça, e não a bebida alcoólica em geral, que faz com que a pessoa seja caída, “pinguça” ou “cachaceira.”

A mesma potência que a cachaça tem para reunir os moradores de rua, ela tem para gerar desentendimentos. A princípio, quando eu perguntava quais eram os principais motivos de atrito entre os moradores de rua e eles me respondiam a cachaça e a droga, eu pensava que essa era uma espécie de resposta padrão da qual eles esperavam que eu os levasse a concluir que não deveriam beber ou se drogar. De fato, há um certo moralismo nessa resposta, mas se perguntamos a eles: “depois de beber cachaça, o que faz com que vocês briguem?”, ouvimos que brigam por ciúmes, por dinheiro, por antipatia gratuita. Se um não gosta do outro ele pode, por estar embriagado, fazer acusações de cunho ofensivo – como falar mal da mãe ou da família (mãe, na rua, também é especialmente sagrada), chamá-lo de bêbado ou de maloqueiro. Essas acusações costumam ser respondidas com um soco na cara ou como aconteceu com Isaura, uma moradora de rua que dormia sob o Elevado Castelo Branco, que teve sua garganta cortada. Perguntei o que aconteceu para que ela tivesse sua garganta cortada. Ela me respondeu:

Não sei. Cachaça demais, nós tudo. Era final de ano, né. Aí todo mundo bebe mais. Ela nunca gostou de mim. Ela nunca gostou de mim e nem eu dela, né. Aí aconteceu. Aí aconteceu isso e nós não conversa mais, é ela pra lá eu pra cá. (Isaura)

No decorrer dessa mesma entrevista, comecei a perceber que eu deveria levar mais a sério essa resposta. Como eu esperava mesmo uma resposta moralista, não notei que a frase “briga-se por causa de cachaça” tinha um conteúdo bastante objetivo: briga-se *pela* cachaça. Como Isaura me disse,

E outros motivo é que às vezes, a cachaça, né, que suponhamos assim, a gente já levanta de manhã bebendo, aí por volta lá de 9 horas, 10 horas, então já costuma ter uns que já tá mais bêbo, outros que aguentam mais bebida. E aí aqueles que não aguenta mais começa a caçá uma [...] começa uma pequena confusão, quando vai ver a confusão é grande. [...] Pela cachaça. Por exemplo: às vezes a cachaça é minha, aí eu não quero dar à outra pessoa. Não vou dar porque é minha. Aí a outra pessoa começa brigando por conta da minha cachaça. Aí de repente às vezes chega até a avançar na minha mão e tomar de mim. Aí já gera uma confusão. (Isaura)

Quando entrevistei Tequinho, um morador de rua que tinha por volta de dezenove anos, com histórico de internação por uso de crack desde a adolescência e que

morreu atropelado pouco tempo depois da entrevista, ele também comentou sobre o risco que se corre brincando com a droga e a bebida alheias:

Caçar confusão é [...] provocando o outro, tipo, se tá bebendo com o cara desde cedo aí ele já começa a beber não aguenta a onda dele, já começa a caçar confusão [...] então ele já começa com a brincadeira de mau gosto. Tem umas brincadeira que homem não pode brincar [...] tipo assim brincar negócio de dar soco, jogar pinga fora, pegar boné da gente assim falar que tá tomado, mandar a mãe da gente tomar no cu, ou senão é [...] já começa a falar safadeza com a sua família, com negócio que cê já tá triste mesmo, ou senão cê tá fumando seu negócio e toda hora coloca a mão no cachimbo, assim [...]. (Tequinho)

Muitos moradores de rua se endividam (uns com os outros, inclusive) para comprar drogas e bebidas. Há também aqueles que comem, bebem ou consomem drogas a custa de outros – a esses se aplica, entre os moradores de rua, o termo *maloqueiro* no seu sentido mais pejorativo, o do “cara folgado que vive encostado nos outros.” Essas são situações tensas, mas o pior que pode acontecer é quando um morador de rua recolhe dinheiro entre seus companheiros para comprar droga ou cachaça, desaparece com o dinheiro e é encontrado embriagado, sem bebida ou droga.

Eventualmente, a bebida pode ser roubada de armazéns ou supermercados, mas essa prática é arriscada pois, desde que entram nesse tipo de estabelecimento, os moradores de rua são observados pelos caixas ou vendedores e a vigilância sobre seus atos é grande. Roubar o dinheiro para comprar a bebida ou buscar alternativas, como se comprometer a pagar da próxima vez, são práticas recorrentes. Em relação às drogas ilícitas a situação é mais complicada, pois é mais difícil roubar drogas dos traficantes – eles geralmente estão mais bem armados e mais dispostos a atirar do que os caixas de supermercado e donos de armazéns. Eventualmente ocorrem conflitos entre moradores de rua e traficantes nas proximidades do Albergue Noturno Municipal, que fica numa região onde a atuação do tráfico de drogas é muito intensa. O mais comum é que, quando há furto ou roubo de drogas por parte dos moradores de rua, ele se dê entre os próprios moradores de rua. Esse tipo de situação gera conflitos muito graves, geralmente chegando a espancamentos e facadas.

Os moradores de rua mais conhecidos e respeitados raramente são vítimas de roubos por parte de seus companheiros, ao contrário dos mais caídos que estão sempre mais vulneráveis, dependendo geralmente de alguém para defendê-los enquanto dormem

nas calçadas, como é o caso do marido de Isaura – que dormia na calçada enquanto eu a entrevistava. Antes da entrevista ela retirou dele o boné e algumas coisas no bolso da camisa para evitar que outros o fizessem. De qualquer forma, os moradores de rua furtam muitas coisas uns dos outros, mas essa não é, nem pode ser sua única fonte de renda ou de obtenção de provisões.

Onde está o dinheiro?

De onde vem o dinheiro para comprar a cachaça e outras provisões? É, sobretudo, de trabalhos que exigem pouca ou nenhuma escolaridade ou especialização que a população de rua garante a sua renda. Em uma pesquisa realizada sobre a população de rua do Rio de Janeiro, Sarah Escorel constata que:

Podem ser assinalados três grandes grupos de atividades realizadas com vistas a obtenção de rendimentos: catadores, atividades vinculadas à mercantilização do medo ou propriamente à criminalidade e a mendicância. Porém, as atividades da maior parte dos moradores de rua têm a intermitência como característica principal; são atividades que precisam ser buscadas diariamente: dependendo das circunstâncias, das solicitações ou das oportunidades, o morador de rua pode estar guardando carros hoje, carregando e descarregando caminhões de feira amanhã, encartando jornais ou catando latas. A atividade de biscateiro, o ‘faz tudo’ que respondia às pequenas e variadas solicitações de consertos domésticos, foi substituída pelo ‘faz qualquer coisa’, solicitada ou não. São as ‘virações’, qualquer atividade (ao seu alcance) que possa se reverter em dinheiro, alimentos ou outros donativos. Como dificilmente conseguem auferir rendimentos necessários à sua reprodução (mesmo levando em conta o rebaixamento dos custos em função de sua moradia nas ruas), devem associar atividades variadas com a obtenção de auxílios (monetários ou não) de particulares ou de instituições. (Escorel 2000:163)

As atividades, como coloca Escorel, são conciliadas. Catam latinhas, vigiam carros e pedem esmola ao mesmo tempo. Procuram fazer todas essas coisas próximos ao local onde dormem. Por isso muitos moradores de rua preferem dormir na rua que nos albergues, já que o horário de atendimento dos albergues é incompatível com o trabalho noturno.

Quando anoitece, quem tem carrinho vai puxar carrinho, recolher lixo para reciclar. A noite é também a melhor hora para vigiar carros, é quando as pessoas se sentem mais inseguras, o ritmo da cidade desacelera e os guardadores de carro têm mais

tempo, tanto para conquistar os clientes, quanto para achacá-los. Os que viram o lixo sem carrinho não têm hora para o trabalho. Procuram suas latinhas sempre que estão caminhando pelas ruas. Recolhem o suficiente para pagar o almoço ou a cachaça. Os trabalhos são feitos assim, na medida do desejo e da necessidade, como faz Black Rey:

É [...] quando eu saio aqui do Centro de Referência é o seguinte, eu só sei que uma coisa de fazê, eu vou daqui eu vou catando umas latinha, já tem os ponto, os lugar que eu pego umas latinha [...] À noite, depois das 18 horas. Então eu chego, pego a latinha, de manhã eu vendo elas [...] isso aí é um [...] é um tipo de vida que eu tenho. [...] Onde? Eu vendo aqui na [...] na Lagoinha. Eu vendo aqui na Lagoinha. É três reais e trinta centavos o quilo. Meio quilo, oitocentas grama. Então eu, eu [...] pego as minhas latinhas e sobrevivo disso. (Black Rey)

Os que trabalham puxando carrinhos preferem fazê-lo durante a noite, quando o movimento de carros é menor e quando os escritórios põem seu lixo para fora, um lixo rico em papéis brancos, que valem mais no mercado. O trabalho de triagem nos galpões acontece durante o dia. Recolher material para vender aos depósitos nos finais de semana é menos vantajoso. Diante da necessidade explícita de quem vende, os compradores pagam menos. Alguns trabalhos, como o de vendedor ambulante ou o de “chapa” (carregador e descarregador de caminhão) dão aos moradores de rua menos autonomia quanto ao horário em que serão realizados. Mas em todos esses casos, por se tratar de trabalhos muito informais, a relação dos moradores de rua com o trabalho passa antes pela vontade de trabalhar e a necessidade de consumir do que pelo compromisso com o trabalho.

Embora os trabalhos sobre a população de rua procurem encobrir ou minimizar ao máximo a questão do roubo, como podemos ver na fala de Lourenço e Oliveira - “Esmolar para eles é ato vergonhoso, mas é muito mais fácil pedir do que roubar” (Lourenço; Oliveira 1995: 32), tanto nas entrevistas que realizei, quanto no meu convívio com os moradores de rua, eles não apresentaram muito pudor para dizer que roubam, ou, principalmente, para acusar seus companheiros de ladrões: “*Morador de rua que fala que não rouba tá mentindo. Aqui todo mundo rouba.*” (Baco, morador de rua). Houve uma época em que alguns moradores de rua que dormiam no Albergue aproveitavam o tempo entre o jantar e o sono para treinar como “bater carteiras.” Não aconteceu, durante as entrevistas, de justificarem o roubo pela pobreza ou pela necessidade. As principais vítimas de roubo dos moradores de rua são os próprios moradores de rua.

A mendicância, apesar de muito frequente, não deve ser generalizada ou tratada de forma homogênea. O ato de mendigar nem sempre é realizado de forma humilhante – e o que é humilhação para uns não o é para outros. A mendicância se apresenta também investida de malandragem – o termo *manguear*, utilizado pelos moradores de rua, é próprio desse tipo de ação – e investida de violência – que se expressa no ato de *achacar*, coagir uma pessoa a dar o dinheiro amedrontando-a, às vezes somente pela imposição de sua presença, às vezes ameaçando-a de agressão.

Manguear é um modo recorrente de um morador de rua obter dinheiro, passagens de ônibus ou vales-transportes, encaminhamentos para adquirir documentos gratuitamente etc. Consiste no exercício de convencer o interlocutor da necessidade de ajudá-lo, de dar a ele algum trocado, um prato de comida ou de comprar sua mercadoria. O morador de rua pode fazer isso inventando qualquer caso ou apenas sendo insistente. É uma arte bastante praticada pelos trecheiros; aliás o seu domínio é condição fundamental para a vida no trecho.

Saber mentir é parte essencial do jogo. O bom humor também. Houve um morador de rua que sempre pedia dinheiro e vale-transporte porque sua mulher estava doente e ele morava em General Carneiro. Quando ele contava esse caso com cara de ressaca para os companheiros, todos achavam muita graça da sua cara-de-pau, porque ele não era casado e não fazia ideia de onde fica General Carneiro. Além disso, contava sempre esse mesmo caso, não se dava o trabalho de inventar um novo. Um dia ele bebeu além da conta e dormiu dentro de um *container* que fica próximo à Praça da Liberdade, onde as pessoas jogam jornal e papel fora. Sem querer se trancou no *container* e só conseguiu sair no dia seguinte quando já estava sendo levado para o caminhão de lixo. Diz o pessoal da rua que o depósito de lixo deve ficar em General Carneiro.

Cada caso tem seu lugar. Na rua, para as “madames,” é melhor pedir dinheiro para comprar um prato de comida, para comprar uma passagem ou para comprar remédio. Nos equipamentos públicos não se consegue dinheiro, então eles pedem vale-transporte para olhar um trabalho, para ir ao hospital ou para “correr atrás” dos documentos.

Arroz frequentava os bares do centro da cidade com uma gaita, tocava músicas em troca de cerveja, cigarro e um “dinheirinho, se for possível.” Se os frequentadores do bar tivessem um violão ele também tocava.

Há uns moradores de rua que recebem pensão do governo por invalidez, aposentadoria, pensão por viuvez ou por divórcio. Por outro lado, também acontece de a família dos moradores de rua ajudarem-nos financeiramente, muitas vezes sem saber da situação em que se encontram. A ruptura dos moradores de rua com os laços familiares nem sempre é radical ou definitiva e, por vezes, o compromisso em enviar dinheiro para a família ou a aceitação do dinheiro enviado por familiares, assim como visitas ocasionais à família, servem para manter aberta uma fresta nas portas das casas. Esse é o caso de João e de Marta.

João, quando estava bêbado e alegre gritava para todo mundo “*o seu prefeito, o Dr. Célio de Castro, me chamô lá no gabinete dele e ele disse que é para você me dar um Real. Um Real. Se não tiver dinheiro pode ser em cheque mesmo.*” Depois se jogava de costas no chão com as pernas para o ar. Quando estava bêbado e triste, ou quando estava sóbrio, ele mostrava a todos os seus documentos, os laudos médicos e a lista de medicamentos, depois pedia ajuda para resolver um processo trabalhista que se arrastou por anos.

João vigiava carros, fazia ponto na rua dos Aimorés, próximo a um cinema, nos finais de semana. O dinheiro que João conseguia – assim como as marmitas – ele dividia com os colegas da região. Além disso ele recebia um dinheiro de aposentadoria por invalidez. Esse dinheiro, ao que parece, ele enviava todo para a mãe, que morava em Ponte Nova.

Assim como João, Marta também recebia pensão, só que por ser viúva. O dinheiro da pensão ela mandava todo para as filhas, que eram criadas pela avó paterna e por uma tia. Marta dizia que ficava na rua porque se a sogra ou a cunhada a vissem com outro homem tomariam dela a pensão e a casa que o marido havia deixado. Marta gostava bastante de namorar. O dinheiro para viver na rua ela conseguia lavando e passando roupas para outros moradores de rua. Com esse dinheiro ela “*zoava até umas hora.*”

Considerações Finais

Ao ocupar um espaço qualquer, as pessoas inserem nesse espaço elementos que transformam e codificam o espaço e um mesmo espaço pode dar origem a diferentes tipos de ocupação que, por sua vez, estão também sujeitos a mudanças. Na rua, a ocupação do baixo-viaduto pode vir a ser uma maloca ou mocó (moradia dividida por paredes feitas de tapumes, papelão ou amianto) e pode ser que ao invés de uma,

construam um conjunto de malocas e que os maloqueiros, sem sair de suas malocas, transformem esse espaço em uma favela. Pode ser que um morador abandone essa favela e se torne um trecheiro. Os territórios existenciais dos moradores de rua são resultado dos agenciamentos por eles enredados – construções, abandonos, aglomerações, ocupações, fugas etc. A produção e a transformação do território é a produção e a transformação da própria vida dos que se territorializam ou se desterritorializam. E é nesse sentido que podemos chamar um território de território existencial.

Na ocupação de seu território, a exemplo do *bricoleur*,⁶ os moradores de rua fazem do lixo urbano – fragmentos descodificados da cidade – suas casas, suas roupas, seus objetos, compondo assim outro conjunto de códigos, conteúdos e expressões. Os moradores de rua atribuem novos conteúdos a esses elementos, criando então uma rede de captura e codificação que se expande entre as fendas urbanas.

Deste modo, constatamos que, como afirma Vieira (1995: 43), “viver na rua é também viver da rua,” é compor um território existencial a partir dos elementos que a rua oferece através do próprio uso que se faz desses elementos, e assim o agenciamento cria o território. Mas a vida na rua não implica uma ruptura definitiva com o universo da casa, com as relações com a família e nem com o mercado de trabalho. A casa é, muitas vezes, recomposta na rua. Além do que, há os moradores de rua que mantêm contato com a família ou que vivem com parte da família na rua.

Enquanto parte da população e o poder público contam com cimento, tijolos, grades, documentos, leis, força policial e baldes d’água para demarcar e proteger seus territórios, os moradores de rua contam com a distribuição de seus objetos, com a sua presença, seus cheiros e seus agenciamentos para marcar a passagem para dentro do território assim como para segmentar seu território. Esses agenciamentos não apenas demarcam territórios nas ruas, mas também segmentam internamente esses territórios em espaços para dormir, comer, se divertir e em cantos separados para cada um de seus habitantes, tornando-os assim territórios existenciais. A segmentação de um território existencial na rua é resultante de uma série de codificações – quarto, sala, cozinha – que, por sua vez, derivam de uma série de agenciamentos realizados em cada uma dessas regiões e implicam na expectativa de que os códigos de conduta de cada uma dessas regiões serão respeitados.

⁶ A respeito do *bricoleur* e das formas de pensamento associadas a esse modo de produção, ver Lévi-Strauss (1998).

Trecho-corpo-casa-instituição são ao mesmo tempo modos de expressão e demarcação territorial e modos de segmentação e organização territorial da rua. A rua, por sua vez, é um território cujo meio é a cidade, é o espaço reservado pela cidade para o fluxo de carros e pedestres, de modo que a ocupação desse território como local de residência é geradora de conflitos e de negociações entre a população de rua e a população sedentária, que resultam na distribuição dessas populações.

Por isso, do mesmo modo como os moradores de rua precisam se adaptar às condições da cidade, a cidade acaba por se adaptar aos moradores de rua, tomando medidas que impedem a sua permanência em certas áreas, construindo equipamentos para atendê-los e evitar que façam nas ruas aquilo que é considerado próprio de se fazer em casas e, também, adaptando suas atividades produtivas em função da presença de moradores de rua.

Exemplo disso é que no hipercentro da cidade, nas proximidades do Elevado Castelo Branco, as construções da Avenida do Contorno que serviam ao comércio foram, aos poucos, sendo transformadas em galpões de triagem de lixo, já que os moradores de rua representavam um risco para os estabelecimentos comerciais (como aconteceu com dois estacionamentos comerciais entre a rua Araguari e a rua Ouro Preto). Ao mesmo tempo, a concentração de moradores de rua nessa região representava uma grande oferta de mão-de-obra para os galpões de triagem. Do ponto de vista dos pedestres, essa é uma área inóspita da cidade e que deve ser evitada.

Casas de comércio das imediações do Elevado, assim como os restaurantes e os postos de gasolina são citados como pontos de apoio pelos moradores de rua. Há alguns botequins, dentre eles um na rua Ouro Preto, esquina com a rua Goitacazes e outro na própria avenida do Contorno, – este estrategicamente construído ao lado do CRPR, próximo a vários galpões de catação de material para reciclagem - que vendem salgados, comida barata e cachaça e são frequentados por catadores de papel e, eventualmente, por moradores de rua. Pequenas feiras de objetos usados ou roubados podem ser vistas na Avenida dos Andradas e nas “Feiras do Rolo,” que são feiras onde se pode vender ou trocar objetos baratos, novos ou usados, roubados ou não e que são frequentes na região da Lagoinha e nas proximidades da estação rodoviária.

Assim temos que o domínio de um território construído, por exemplo, sob um viaduto, sob uma marquise ou numa calçada junto a um muro, se expressa no próprio uso que se faz desse espaço como moradia. Os elementos que marcam a passagem para o interior dessa moradia são o mau cheiro, restos de comida, cobertores e grandes latas

(que servem para transportar água, guardar mantimentos e, sobretudo como fogareiro). Eventualmente podem ser encontrados colchões, travesseiros, móveis velhos, estofamento de automóveis, roupas, fezes, urina e marcas de fumaça no teto ou nas paredes do viaduto ou no muro. Mas é, sobretudo, a presença constante dos moradores de rua que marca seu território.

Esses elementos elencados podem ser suficientes para informar a ocupação territorial, mas não são suficientes para impedir efetivamente a passagem de transeuntes e a invasão do território. Por outro lado, apesar de sua fragilidade como instrumento de proteção, algumas dessas marcas, como o mau cheiro ou as marcas de fumaça, resistem no território mesmo quando dele são retirados os moradores de rua.

Mariana Vilas Bôas Mendes

Mestre em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais
marivbm@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo versa sobre os territórios existenciais dos moradores de rua de Belo Horizonte. O objetivo maior deste trabalho é descrever e analisar como vive essa população, observando a maneira como se relaciona entre si e as estratégias de vida por ela desenvolvida, ou seja, sua sociabilidade. Interessa, sobretudo, saber como os moradores de rua de Belo Horizonte se apropriam do espaço público e de espaços institucionais da cidade para neles construir as suas vidas, deles extraindo os recursos necessários para sua sobrevivência e transformando-os com sua presença. Os dados foram obtidos através de observação participante e entrevistas, realizadas entre 2002 e 2004 para fins da minha dissertação de mestrado.

Palavras-chave: Antropologia urbana; População de rua; Territórios existenciais.

The existential territory of homeless in Belo Horizonte

Abstract: This article deals with the existential territory of homeless people in Belo Horizonte. The main objective of this work is describe and analyze how those people live in Belo Horizonte, observing how they relate to each other and the life strategies they have developed, i.e. their sociability. Mainly interested in knowing how the homeless people of Belo Horizonte take ownership of public space and institutional spaces of the city to build them their lives, drawing them the resources necessary to their survival and transforming them whit their presence. Data were collected through participant observation and interviews, conducted between 2002 and 2004 for the purpose of my dissertation.

Keywords: Urban anthropology; Homeless; Existential territories.

Referências bibliográficas

- BURSZTYN, Marcel (org.). *No meio da rua: nômades, excluídos, viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000. 261 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia – vol.4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2002. 170 p.
- ESCOREL, Sarah. “Vivendo de teimosos: moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro”. In: BURSZTYN, Marcel (org.). *No meio da rua: nômades, excluídos, viradores*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000. p. 139 – 171.
- GOLDMAN, Márcio. “Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões”. In: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 113-153.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Papyrus, 1989 [1962]. 323 p.
- LOURENÇO, E. M.; OLIVEIRA, M. T. Bauru. In: ROSA, Cleisa M. M. (org.). *População de Rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 30 – 32.
- MARTINS, Ana Lúcia L. *Livres acampamentos da miséria*. Série Terceira Margem. Rio de Janeiro: Obra Aberta, 1993. 100 p.
- PASSARO, Joanne. “‘You can’t take the subway to the field!’: ‘Village’ epistemologies in the global village”. In: GUPTA, Akhil and FERGUSON, James (ed.) *Anthropological Locations: boundaries and grounds of a field science*. London, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 147-162.
- PERLONGHER, Néstor. Territórios Marginais. In: *Saúde e Loucura: grupos e coletivos*. São Paulo: Hucitec, n. 4, p. 46 - 69, 1994.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense: 1987. 272 p.
- PBH (Prefeitura de Belo Horizonte). *2º Censo da População de Rua e análise qualitativa da situação desta população em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Instituto Nenuca de Desenvolvimento Sustentável. Belo Horizonte: O lutador, 2006. 224 p.
- ROSA, Cleisa M. M. (org.). *População de Rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. 240 p.
- VIEIRA, Maria A. C. São Paulo. In: ROSA, Cleisa M. M. (org.). *População de Rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 43 – 45.
- VICENTE, Cenise. Campinas. In: ROSA, Cleisa M. M. (org.). *População de Rua: Brasil e Canadá*. São Paulo: Hucitec, 1995. p. 25 – 26.

Recebido em 26/08/2010
Aprovado em 16/11/2010

Participação-imitação: ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde

Luis Felipe Kojima Hirano
Tatiana Helena Lotierzo

Introdução

A mentalidade primitiva faz mais do que representar seu objeto:
ela possui e é possuída por ele.
Lévy-Bruhl *apud* Goldman 1994: 217

As representações se fundamentam nas crenças e nos desejos; e somente
enquanto essas crenças e desejos se articulam num plano,
por assim dizer, subrepresentativo.
Tarde 1880 *apud* Vargas 2000: 230

As representações [...] são a trama [...] da vida social.
Durkheim 1970 [1898]: 33

Nas três citações acima, percebe-se a importância do conceito de representação para Lucien Lévy-Bruhl, Gabriel Tarde e Émile Durkheim, bem como a variedade de seus usos e compreensões. A partir das epígrafes, é possível perceber, por exemplo, que Lévy-Bruhl considera a existência de elementos que extrapolam a representação na mentalidade primitiva; ao mesmo tempo, Tarde se interroga sobre aquilo que há por detrás desse conceito, ou melhor, num “plano subrepresentativo;” e Durkheim, por sua vez, coloca a representação no cerne da vida social. À medida que tais citações permitem muitas leituras e interpretações, este trabalho procura discutir as compreensões divergentes do conceito de representação enquanto uma boa porta de entrada para pensar um possível diálogo entre Tarde e Lévy-Bruhl, tendo como contraponto Durkheim.

Sendo assim, buscaremos analisar o conceito de “participação-imitação,” formulado por Lévy-Bruhl em seus últimos escritos – mais especificamente em *A Mitologia Primitiva* (1935) e em *Les Carnets* (1949), os cadernos de notas publicados após a

morte do autor. Tal conceito nos parece interessante à medida que, aparentemente, carrega em si um paradoxo: por um lado, diz respeito a uma modalidade de “participação” – ideia que Lévy-Bruhl formulará no decorrer de sua obra etnológica para designar a maneira específica com que a “mentalidade primitiva” entende as complexas relações entre os “seres e os objetos.” Grosso modo, tal ponto de vista pressupõe que a participação não se define como representação (o que acarretaria, na visão do antropólogo, na separação entre sujeito e objeto), mas por uma relação recíproca na qual o sujeito participa *no* objeto e este participa *no* sujeito. Por outro lado, Lévy-Bruhl imprime a essa modalidade de “participação” o qualitativo “imitação” – o que num primeiro momento implica a ideia de representação, uma vez que na visão do teórico, imitar seria representar algo exterior ao sujeito. Podemos ensaiar algumas questões para compreender melhor esse conceito em sua característica aparentemente paradoxal: estaria Lévy-Bruhl, ao qualificar a modalidade de participação-imitação, referindo-se ao conceito de representação? Em caso afirmativo, em que sentido ele utiliza desta ideia? É possível pensar numa aproximação com a ideia de representação de Durkheim, presente, de certo modo, em seus primeiros escritos – em particular, em *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*? Ou, pelo contrário, estaria ele se aproximando do conceito basilar de imitação de Gabriel Tarde – autor conhecido por formular uma análise do social em tudo diversa da sociologia durkheimiana?

São essas questões, apenas delineadas, que iremos tentar discutir no decorrer do presente artigo. Organizamos o texto da seguinte maneira: na primeira parte, apresentaremos as formas como Lévy-Bruhl conceitua “participação-imitação” e também discutiremos a visão de Durkheim sobre o que ele chama de “representação coletiva.” Em seguida, discutiremos a definição de Tarde para imitação. Por fim, indicaremos as aproximações e distanciamentos possíveis entre os três autores.

Participação-imitação: um conceito paradoxal?

O conceito de “participação-imitação,” como identifica Goldman (1994), foi formulado pela primeira vez por Lévy-Bruhl em *A Mitologia Primitiva*. Nesse livro, no capítulo intitulado *A Participação-imitação nos mitos*, o antropólogo francês se debruça sobre uma série de exemplos, das tribos da Austrália e da Nova Guiné, que se reportam à ideia de uma participação realizada através de um processo de imitação: “As cerimônias

de hoje reproduzem aquelas que o ancestral mítico (...) celebrou, em presença dos neófitos, na época em que ele 'criou' ou 'produziu' a espécie (animal ou vegetal) da qual o mito expõe a origem. A virtude da cerimônia atual provem do fato de que ela 'imita' aquela do período mítico." (Lévy-Bruhl 1963: 214)¹ Convém aqui destacar alguns exemplos que ilustram a maneira como Lévy-Bruhl mobiliza o conceito de "participação-imitação."

Um primeiro uso se refere a rituais de celebração da fecundidade entre as tribos australianas e da Nova Guiné, quando se encena um mito original com a finalidade de proteger o grupo e obter sucesso na colheita. Segundo Lévy-Bruhl, "se essas cerimônias não ocorressem, e nas formas consagradas pela tradição, a vida do grupo social estaria mais do que comprometida. Falta de alimentos, seus membros morreriam." (1935: 119) Ao citar o exemplo de um comandante de barco que imita o herói Aori, o autor acrescenta que a eficácia da imitação "depende não tanto da vontade do ancestral mítico, quanto da posse do mito e da posse do nome (em que reside o poder) e da imitação tão exata e perfeita quanto possível do herói e de seus atos." (Lévy-Bruhl 1935: 121) Lévy-Bruhl defende que os parâmetros de uma imitação eficaz, conforme "as formas consagradas da tradição," são conhecidos pelos anciãos, que entendem o sentido profundo dos mitos sagrados. Compreendem que "os seres e objetos da experiência presente são 'reproduções' daqueles que existiram no período mítico e que mais frequentemente não deixaram de ser." (*idem, ibidem*: 123)

Outro uso do conceito de participação-imitação diz respeito à prática, entre os Naga da fronteira norte da Índia, de caminhar no arrozal durante o cultivo, mas sempre imitando o gestual e os movimentos que fariam no período da colheita, a fim de garantir o crescimento de plantas viçosas no futuro. Comum também é a prática, entre os Papuas da ilha Kiwai e dos Canaques da Nova Caledônia, de enterrar pedras grandes e resistentes para garantir o nascimento de tubérculos gordos e fortes. As pedras, segundo os primitivos, ensinariam os tubérculos a crescer. Também pertence a essa modalidade de participação a dança da chuva, na qual os indígenas de Queensland, Austrália, imitam os gestos e reações que eles mesmos teriam se estivesse chovendo. Conforme Lévy-Bruhl, os passos no arrozal, o enterro da pedra e a dança da chuva são "modelos" que devem exercer uma feliz influência sobre as "disposições" das plantas e os fenômenos da natureza – destacando-se que os próprios objetos, plantas e animais também participam

¹ A tradução de todos os trechos citados de *A Mitologia Primitiva e Les Carnets* é livre, a partir do original em francês.

imitativamente desses momentos. Vale ressaltar que as disposições, segundo ele, não constituem um fenômeno com sentido psicológico. Designam sobretudo uma “semi-física,” “semi-moral” presente em todos os seres, quaisquer que sejam. Segundo o autor, “no momento de se arriscar em qualquer empreitada, os primitivos julgam prudente conciliar as disposições de tudo que se encontre interessado: homens, animais, plantas, utensílios, armas, etc.” (Lévy-Bruhl 1935: 136)

Em seus cadernos de notas publicados postumamente, *Les Carnets*, Lévy-Bruhl volta a discutir o conceito de “participação-imitação,” bem como uma série de noções que ele havia elaborado no decorrer de sua obra, como as de “lei da participação,” “pré-logismo” e “experiência mística.” Nessas anotações, Lévy-Bruhl explicita seu abandono definitivo da lei da participação. Existiria participação enquanto “fato,” mas não como lei (Lévy-Bruhl 1949: 52). Do mesmo modo, o autor abandona a noção de “mentalidade pré-lógica,” uma vez que tal conceito, grosso modo, parece pressupor uma simetria lógica que ele considera inexistente entre a mentalidade primitiva e a ocidental, quando na verdade a primeira seria irreduzível às categorias de entendimento da segunda:

O ‘primitivo’ sente que a pegada é inseparável do animal, o retrato do modelo, etc. É uma apreensão imediata, que se basta a si mesma, como uma crença ou experiência, e que não se apresenta num primeiro momento sob a forma de uma proposição com um verbo: a pegada *é* o animal; o retrato *é* o modelo. Se o ‘primitivo’ deve responder uma questão que o branco lhe faz sobre um tipo de participação ‘Bororo-araras,’ supondo-se que ele entenda o que o branco deseja saber, como poderá responder? Na frase que empregará, o sentimento da participação será necessariamente transformado ao exteriorizar-se – se empregar ou não o verbo ‘ser,’ terá duas representações e uma relação limitada, exprimida entre seus objetos: identidade, consubstancialidade, simpatia, solidariedade, dualidade-idade, etc. Esta é uma tradução da participação. Passamos do plano do que é sentido ao plano do que é representado. Nessa passagem, a essência da participação se esvai.” (Lévy-Bruhl 1949: 61)

Com relação à “participação-imitação,” ele pontua alguns aspectos já discutidos em *A Mitologia Primitiva*, fazendo uma discussão mais terminológica desse conceito e arrolando apontamentos para um estudo mais detido sobre os diferentes tipos de participação. De acordo Lévy-Bruhl, existiriam dois tipos principais de participação: a “comunidade de essência” e a “imitação.” A primeira seria uma “identidade sentida entre aquele que participa e aquele que é ‘participado’.” (Lévy-Bruhl 1949: 88) Os exemplos mais notórios são as participações que revelam uma inseparabilidade entre

indivíduo e objetos que lhe fazem referência, como pertences, restos ou rastros. Na comunidade de essência, agir sobre uma pegada, um fio de cabelo, ou a imagem de um indivíduo, para citar alguns casos, é de fato agir sobre ele. A “participação-imitação,” por sua vez, seria “função indispensável dos precedentes e dos modelos; fundamento de realidade atualmente dada a seres míticos, legitimação, ao mesmo tempo mística e histórica, ou sobretudo meta-histórica, que satisfaz a necessidade de explicação.” (*idem, ibidem*)

Haveria, acima de tudo, uma diferença no modo de realizar a participação em cada modalidade. A participação/comunidade de essência seguiria, por assim dizer, o princípio de *pars pro toto*, ou seja, agir sobre a parte equivaleria a agir sobre o todo, ao passo que a participação-imitação seria uma forma de atualização do tempo mítico através encenação do mito. Além disso, para a “mentalidade primitiva” tal encenação legitimaria uma ordem do mundo, prescindindo da necessidade de explicação lógica, no entender de Lévy-Bruhl. O antropólogo, todavia, não desenvolve mais a fundo as diferenças e as possíveis semelhanças entre esses tipos de participação. Ao tecer considerações para um estudo mais detalhado, ele afirma que elas podem “dialogar e até se confundir” (*idem, ibidem*), defendendo a importância de:

Em outros termos, examinar a razão pela qual as ações simbólicas (pedras que ensinam o tubérculo a crescer, etc.) que são as *pré-figurações* que acreditamos capazes de produzir efetivamente aquilo que elas *representam*, antecipam eventos, tendem a não se distinguir de ações como o encantamento (agir sobre a imagem, sobre os pertences de um indivíduo e agir sobre ele mesmo) e podem ser, de um certo ponto de vista, consideradas como *pré-figurações*. De fato, é dessa forma que elas são consideradas pelos que praticam e não duvidam de sua eficácia.” (Lévy-Bruhl 1949: 88, *itálicos nossos*)²

Como parece sugerir Lévy-Bruhl, a aproximação entre esses dois tipos de participação se dá na medida em que ambos implicam em representações ou em *pré-figurações* que se realizam de *fato*. Tanto em *A Mitologia Primitiva*, quanto nos *Carnets*, é possível perceber o uso alternado das ideias de “modelo,” “representação” e “*pré-figuração*” – três termos utilizados com cautela pelo autor –, em referência ao fato de que as ações imitativas interferem na disposição dos acontecimentos, antecipando-os. Ao

² Como afirmado acima, os *Carnets* são anotações pessoais de Bruhl, publicadas postumamente. Por esse motivo, a escrita parece confusa em algumas passagens, gerando dificuldades também em sua tradução.

que parece, tais termos são utilizados de maneira ampliada, não se prestando a uma distinção ontológica entre “seres e objetos” e, dessa forma, diferenciando-se do pensamento ocidental, como pontua Bruhl:

Sem dúvida eles formam conceitos bem e lhes incorporam bem a suas línguas. Mas ao mesmo tempo, em virtude de sua orientação mental tradicional e de sua confiança na experiência mística, eles admitem que não há nada fisicamente impossível, o que significa que os poderes sobrenaturais podem a qualquer momento intervir no curso comum das coisas, interrompê-lo ou modificá-lo. Os conceitos estiveram bem ali: eles não implicam mais na necessidade de ordem da natureza e na fixidez das formas. Os primitivos não podem assim fazer deles o mesmo uso que nós: é mesmo impossível para eles representar esse uso. Isto é para eles parte desse conjunto de práticas incompreensíveis (e certamente mágicas) que eles chamam de ‘maneiras de brancos’.” (Lévy-Bruhl 1949: 137)

Para a mentalidade primitiva, segundo o autor, tanto seres, quanto objetos seguiriam os mesmos “modelos,” “representações” e “pré-figurações:” os tubérculos imitariam a pedra, a chuva imitaria a dança que homens fazem dela, os homens imitariam os mitos. De fato, seria mais apropriado dizer que a imitação se daria entre “seres e seres,” de acordo com o antropólogo: “para os australianos de Queensland, a chuva é uma pessoa; ela é também, como para nós, uma precipitação da água.” (Lévy-Bruhl 1935: 136) Perguntar como os primitivos conciliam “essas duas representações”, de acordo com Bruhl, seria um “problema insolúvel, mas pseudoproblema. Eles não teriam de conciliá-las como se, em seu espírito como no nosso, elas existissem separadas.” (Lévy-Bruhl 1935: 136)

Dessa forma, ao que parece, a maneira como Lévy-Bruhl utiliza as noções de “representação,” “pré-figurações” e “modelos” para explicar a “participação-imitação” estaria baseada em uma perspectiva alargada desses conceitos, empregados sempre com cautela e em busca de uma terminologia mais acurada. O autor afirma que “a participação-imitação implica em algo diferente do elo entre reprodução e original, retrato e modelo. Ela tem um sentido metafísico: ela não exprime uma relação entre dois seres ou objetos determinados; ela funda uma existência.” (Lévy-Bruhl 1949: 91) Dessa forma, quando o nativo faz as vezes do herói mítico *Aori* à perfeição, em seus vestuários e gestual, ele vive plenamente a sua existência, na medida em que coexiste com *Aori*: “Ele é *Aori*.” (Lévy-Bruhl 1949: 121) Não haveria, nesse sentido, uma separação entre o herói e a pessoa que o imita: no ato de imitar, eles se tornam um só.

Como argumenta Goldman, nessa discussão aparentemente terminológica há “uma questão de grande importância epistemológica e do maior interesse. Atrás do cuidado com os termos, é a noção geral de *representação* que está em causa, uma vez que só ‘representa’ aquele que deixou de ‘sentir’.” Sendo assim, de acordo com Goldman, o conceito de “participação-imitação,” bem como outros formulados por Lévy-Bruhl no decorrer de sua obra, teria como discussão de fundo o tema da eficácia simbólica. Goldman considera que, para Lévy-Bruhl, os símbolos não representariam algo exterior:

Seriam, antes, uma verdadeira dimensão constitutiva dessa realidade enquanto mística [...]. Isso significa que o simbolismo primitivo só poderia ser entendido adequadamente se concebido como um ‘simbolismo de participação,’ que implica a ideia de que agir sobre o símbolo é já agir sobre o ser, donde derivariam todas as crenças e práticas relacionadas com a questão da eficácia simbólica. (Goldman 1994: 273)

A “participação-imitação” seria assim, conforme Goldman, uma “operação que se desenvolveria tanto no nível dos mitos (enquanto atualização rememorativa de um passado tido como de fato existente), quanto no dos ritos (enquanto dramatização dos próprios mitos e, conseqüentemente atualização dos acontecimentos passados dotada de eficácia própria).” (*idem, ibidem*: 275) A dramatização dos mitos teria assim a capacidade de atualizar o passado e interferir no presente. Pensando a “participação-imitação” enquanto um processo de atualização, é possível compreender de um modo mais preciso a ideia de uma representação alargada, conforme mencionamos acima. Ou seja, uma espécie de representação que incluísse um sentido literal e, por que não, uma apreensão afetiva do mundo. Nas palavras de Goldman:

Tudo se passa [...] como se os primitivos levassem a representação mais a sério que nós mesmos: para nós, o termo é apenas ‘metafórico; para eles, é literal.’ Isto quer dizer que, através do símbolo, o ser ‘se acha realmente presente’ [...] e que ‘representar deve ser entendido aqui no sentido etimológico literal em que os primitivos tomariam esta palavra se a empregassem: *tornar de novo presente, reaparecer aquilo que desapareceu.*’ O simbolismo primitivo seria, deste ponto de vista, simultaneamente realista e eficaz, assentado em participações, não em representações, voltado muito mais para interpretar e intervir no universo que para simplesmente conhecê-lo e torná-lo inteligível. (Goldman 1994: 275)

Tendo discutido os usos do conceito de “participação-imitação” em Lévy-Bruhl, é possível ensaiar respostas às duas primeiras questões formuladas na introdução deste

artigo. De fato, o conceito de “participação-imitação” implica em uma ideia de representação e o próprio Lévy-Bruhl lança mão desse termo. No entanto, como vimos, o termo representação é utilizado com cautela, num sentido que abarcaria um simbolismo “realista e eficaz, assentado em participações, não em representações.” (Goldman 1994: 275) Nessa leitura, o conceito se distancia de uma noção ocidental, que atribui a ele o sentido de uma operação cognitiva para tornar inteligível ao sujeito algo que lhe é exterior.

A maneira com que Lévy-Bruhl utiliza o termo representação, ao que tudo indica, se distingue bastante do modo como Durkheim o faz. Em primeiro lugar, Lévy-Bruhl está discutindo sobretudo a “mentalidade primitiva” em seu mecanismo próprio para processar as relações entre “seres e objetos.” Em *A Mitologia Primitiva* e nos *Carnets*, Lévy-Bruhl desenvolve uma análise dissonante em relação à ideia canônica de “representação coletiva,” optando por uma chave interpretativa diferente daquela postulada por Durkheim. Tampouco está preocupado em relacionar a “mentalidade primitiva” com a morfologia social. Segundo os “durkheimianos de estrita obediência,”³ esse modo de proceder, presente também em outras obras de Lévy-Bruhl, incorreria no erro de fazer uma análise psicologizante das sociedades primitivas. Partindo do pressuposto de que a representação coletiva é resultado da síntese *sui generis* da associação dos indivíduos e da maneira como estes se agrupam e se distribuem no espaço, eles argumentavam, alternativamente, que o estudo sociológico, entre outras coisas, deveria examinar a relação entre as representações coletivas e a morfologia social (Durkheim 1970 [1898]).

De acordo com Steven Lukes, o conceito de representação coletiva de Durkheim carrega duas ambiguidades, com consequências fundamentais em seu pensamento: “Em primeiro lugar, o conceito de representação refere-se tanto ao modo de pensar, conceber ou perceber, quanto ao que é pensado, concebido ou percebido [...]. Segundo, [...] as representações coletivas são geradas socialmente e se referem [...] de algum modo ‘sobre’ a sociedade.” (Lukes 1971: 18-19)

Tal arcabouço teórico, de modo geral, quando se refere às “sociedades primitivas,” explica as categorias de entendimento a partir da morfologia social. Sendo assim, as maneiras elementares de conceber as diferenças entre plantas e animais, por exemplo, têm como fundamento as divisões entre os clãs. Classificar, para Durkheim – e Mauss –, em *Algumas formas primitivas de classificação* (1981 [1903]), seria, sobretudo, um

³ Termo formulado por Goldman para se referir a determinados discípulos de Durkheim, entre eles Mauss e Humbert e entre outros.

ato lógico que se tornou mais complexo no decorrer da história. É bem verdade que eles reconheceram que o estado de indistinção presente nas sociedades ditas primitivas carregaria um alto grau de afetividade. Porém, diferentemente de Lévy-Bruhl, que se debruçou boa parte da vida sobre a compreensão deste, digamos assim, estado de indistinção, Durkheim e Mauss⁴ desenvolveram poucas reflexões em torno dessa forma de entendimento afetivo, sob o argumento de que “a emoção é naturalmente refratária à análise ou, ao menos, dificilmente se presta a isto, porque é demasiado complexa.” (Durkheim e Mauss 1981 [1903]: 455) Além disso, no processo de complexificação dos sistemas classificatórios, as influências afetivas cederiam lugar a uma análise cada vez mais racional dos fenômenos, no entender de Durkheim.

A noção de representação durkheimiana, nesse sentido, está baseada naquilo que Goldman identifica como conceito tradicional da filosofia ocidental, qual seja: uma noção que privilegia o aspecto “cognitivo em detrimento da ação e da afetividade: ‘antes de agir, antes de sentir, é preciso se *representar* o ser sobre o qual a ação incidirá, ou que suscita sentimento’.” (Goldman 1994: 216-217, grifos do autor) Durkheim, em seu estudo sobre as representações individuais e coletivas, defende a existência da autonomia relativa da representação individual pelo desenvolvimento da faculdade cognitiva:

Quanto mais se desenvolve essa faculdade de conhecer o que se passa em nós, tanto mais os movimentos do sujeito perdem esse automatismo que é a característica da vida física. Um agente dotado de consciência não se conduz como um ser cuja atividade se reduzisse a um sistema de reflexos: ele hesita, tateia, delibera e é com essa particularidade que ele se identifica. (Durkheim 1970 [1898]: 14)

Pode-se dizer assim que Lévy-Bruhl se distancia de várias formas do conceito de representação individual e coletiva de Durkheim. Seja por utilizar uma ideia de representação em um sentido alargado, como discutimos acima, seja por não relacionar esse conceito dentro dos pressupostos teóricos da assim chamada escola durkheimiana. Se formos compreender a formulação do conceito de “participação-imitação” dentro da trajetória intelectual de Lévy-Bruhl, veremos que ele é criado justamente no momento em que o autor está abandonando a tentativa de relacionar a “lei da participação” com as representações coletivas, objetivo este empreendido sem sucesso entre *As Funções Mentais*

⁴ Mauss, posteriormente, daria mais atenção a esses fenômenos, sobretudo na ideia de homem total e fato social total (Mauss 1979 [1921] e 2003), mas seguindo um caminho diverso de Lévy-Bruhl.

nas Sociedades Inferiores e A Mentalidade Primitiva.⁵ Goldman identifica, sobretudo a partir de 1931, com a publicação *O Sobrenatural e a Natureza na Mentalidade Primitiva* e, posteriormente, de *A Mitologia Primitiva* (1935), a ênfase de Lévy-Bruhl em definir a “mentalidade primitiva em si mesma,” abandonando a proposta inicial (Goldman 1994: 261)

Mas será possível dizer que, à medida que se afasta de Durheim, Lévy-Bruhl estaria se aproximando da noção de imitação, central para Gabriel Tarde, quando este formula o conceito de “participação-imitação”? Vale lembrar que há uma grande polêmica entre Tarde e Durkheim em torno de diversas questões, tais como a distinção normal/patológico e o conceito de representação e de imitação enquanto fenômeno social⁶ (Vargas 2000; Pinheiro 2005). Veremos, no tópico a seguir, em que medida Lévy-Bruhl se aproxima ou se distancia de Tarde.

A imitação para Gabriel Tarde

Para Tarde, no mundo social, tudo é imitação ou invenção. O fato social seria uma relação de imitação, assim como os fenômenos biológicos resultariam da hereditariedade e os físicos, químicos e geológicos consistiriam em desdobramentos de movimentos vibratórios constantes. De acordo com o autor, a imitação seria:

A ação à distância de uma mente sobre outra, ação esta que consiste numa reprodução quase fotográfica de uma imagem cerebral na chapa sensível de outro cérebro. (...) Por imitação, quero dizer toda impressão de uma fotografia inter-física, por assim dizer, desejada ou não, passiva ou ativa. (Tarde 1962: xiv)⁷

Na concepção do autor – em tudo alinhado à necessidade corrente em seu tempo de buscar leis gerais por trás dos fenômenos sociais –, a imitação poderia ser decomposta em um conjunto de leis que, na prática, seriam capazes de ordenar as relações de caráter social. Tarde destaca duas formas de imitação: fazer exatamente a mesma coisa que um

⁵ Sem sucesso, visto que nesses livros Lévy-Bruhl reconhece a dificuldade de aplicar o conceito durkheimiano aos dados etnográficos com que se defronta (Goldman *op. cit.*).

⁶ Durkheim discute a imitação no livro *O suicídio*. Grosso modo, após analisar estatísticas de sua época, o autor identifica que o percentual de suicídios cuja causa poderia ser atribuída à imitação era tão pequeno que eles não interferiam na taxa total de casos nos quais as pessoas tiravam suas próprias vidas. Dessa forma, a imitação não poderia ser considerada uma causa social para o fenômeno, sendo antes uma razão extra-social na tipologia de Durkheim (2004 [1897]). Veremos adiante que Tarde atribui sentidos mais profundos à imitação do que faz Durkheim, ao menos neste livro.

⁷ A tradução dos trechos citados do livro *The Laws of Imitation* é livre, realizada a partir do original em inglês.

modelo, ou fazer exatamente o oposto do que ele faz. A contra-imitação, assim como a imitação per se, resultariam em assimilação social ao longo do tempo. O contrário seria apenas a não-imitação – processo que, segundo tal compreensão, ocorreria na ausência de relações sociais. Dessa forma, Tarde reforça que “quando um homem inconsciente e involuntariamente reflete a opinião dos outros, ou permite que a ação de outros lhe seja sugerida, ele imita esta ideia ou ato.” (Tarde 1962: xiii)

De acordo com Vargas, a centralidade do conceito de imitação desenvolvido por Tarde estaria amparada pela noção de realidade “probabilística” adotada pelo autor, para quem o real “são emergências produzidas pelos encontros fortuitos e inumeráveis das séries repetitivas, cuja consistência é contingente, situacional e atual. Emergências, contudo, inteligíveis apenas com relação a infinitas séries de relações ou ‘encontros’ virtuais.” (Vargas 2000: 214) Seguindo-se este entendimento, pode-se pensar que longe de definir a realidade como dado empírico indubitável, como indicado pela concepção de representação de Durkheim, Tarde questionaria esse pressuposto, buscando compreender as formas constituintes das realidades (no plural) e, por conseguinte, as representações suscitadas por elas. Haveria, dessa forma, um plano anterior ao real e à representação, sobre o qual o sociólogo deveria debruçar-se.

Com essa noção um tanto distinta do empírico, Tarde concebe o social de forma totalmente diversa da escola durkheimiana, sendo a sociedade “uma coleção de seres com tendência a se imitarem entre si, ou que, sem se imitarem, atualmente, se parecem, e suas qualidades comuns são cópias antigas de um mesmo modelo.” (Tarde 1903: 93) Além disso, na perspectiva de Tarde, “a *coisa* inventada, a *coisa* imitada é sempre uma ideia ou uma vontade, um julgamento ou uma finalidade que incorpora uma certa quantidade de *crença* e *desejo*. (...) Desejo e crença: eles são a substância e a força, eles são as duas quantidades psicológicas encontradas no fundo de todas as qualidades sensoriais que eles combinam.” (Tarde 1903: 145-146)

As relações sociais, segundo tal perspectiva, consistiriam em desdobramentos de “uma distribuição mutante de crenças e desejos” (Vargas 2000: 231) e não seriam de modo algum exclusividade dos seres humanos. Segundo Tarde, “sociedades funcionam de acordo com a competição ou cooperação de seus desejos ou querereres. Crenças, principalmente religiosas e morais, mas também jurídicas e políticas, e até mesmo crenças linguísticas (...), são as forças plásticas das sociedades. Os desejos econômicos ou estéticos são suas forças funcionais.” (Tarde 1903: 146)

É social, para Tarde, qualquer forma de associação, seja entre as células, moléculas, astros, ou entre outros seres constituídos de forças ou quantidades, crenças e desejos. Conforme salienta Vargas, “a imitação marca a passagem ou propagação de um fluxo ou onda de crença e de desejo; a oposição, por sua vez, marca a intervenção de fluxo ou onda, sobre outra sob o modo de um choque binário; enquanto a invenção marca a conjugação ou a conexão de múltiplos fluxos de crenças e desejos.” (Vargas 2000: 231)

Na perspectiva tardiana, a imitação, ao propagar um sem-número de crenças e desejos, criaria “similitudes entre milhões de homens” (*idem, ibidem*: 228), qual seja, identidades compartilhadas por muitos. Dessa forma, Tarde salienta que

O progresso, assim, é um tipo de pensamento coletivo, ao qual falta um cérebro próprio, mas que se torna possível graças à imitação, pela solidariedade dos cérebros de inúmeros pesquisadores e inventores que intercambiam suas descobertas sucessivas (a fixação das descobertas através da escrita, que torna possível sua transmissão ao longo de esquemas de tempo e espaço, é equivalente à fixação das imagens que acontece no cérebro do indivíduo e que constitui a placa estereotípica celular da memória). (Tarde 1903: 149)

Seguindo esta tendência de raciocínio, já no prefácio à segunda edição de *As leis da imitação*, o sociólogo francês expõe o prognóstico de um futuro de união para os seres humanos: “Se tomarmos as ideias de invenção, imitação e lógica social como fio condutor, somos levados à perspectiva mais assertiva de uma grande confluência futura – ainda que não imediata – de múltiplas divisões da humanidade em uma única e pacífica família humana.” (*idem*: xxiii)

Dito isto, seria papel do sociólogo examinar fluxos de forças regidos por três grandes leis universais: a repetição (imitação), a oposição e a adaptação (invenção). De acordo com Vargas, ao definir a imitação como uma ação à distância, Tarde liberaria a “sociologia do primado explicativo morfológico.” (Vargas 2000: 231) Assim, embora reconheça a importância de identificar e mensurar as semelhanças, na visão de Tarde caberia ao sociólogo não tanto olhar para a morfologia social a fim de compreender a imitação de certas tendências, mas olhar especialmente o movimento de propagação dessas tendências, seguindo um procedimento análogo aos das ciências naturais:

O conhecimento das causas é por vezes suficiente para previsões; mas o conhecimento de semelhanças sempre possibilita enumerar e

medir e a ciência depende primordialmente de números e medidas. (...) Tão logo uma ciência tenha delimitado seu campo de semelhanças e repetições, deve compará-las e perceber o elo de solidariedade que une suas variações concomitantes. (Tarde 1903: 5-6)

Dessa forma, Tarde lança luzes sobre o “mistério,” em suas próprias palavras, que reside no processo pelo qual uma coisa se origina a partir de outra; mais além, percebe que “sempre que a produção não significa a reprodução de si, estamos completamente no escuro.” (*idem*: 6)

Conforme mencionamos, ao conceber a representação dessa maneira, Tarde parte de um plano diferente de Durkheim. Segundo argumenta Vargas (2000 e 2007), enquanto o primeiro busca compreender a representação coletiva em um plano microssociológico, ao indagar de que maneira as relações entre crenças e desejos a constituem, Durkheim parte de um plano macrossociológico, explicando a representação coletiva pela morfologia e acabando, de acordo com Tarde, por reificar os conceitos de sociedade e a representação coletiva em uma explicação tautológica, na qual uma seria resultado da outra, sendo o inverso também verdadeiro.

Bruno Latour (2010) contribui com outros argumentos para explicar as diferenças de concepção de Tarde e Durkheim, ao considerar que o ponto nevrálgico do debate estaria nas posições destes teóricos sobre o que deveria ser uma ciência: se Durkheim aposta numa separação acentuada entre as ciências humanas e as naturais, Tarde acredita que todas trabalham com sociedades, ainda que elas constituam conjuntos de tipos distintos – algumas humanas, outras biológicas ou físicas. Segundo Latour, “o paradoxo é que é Durkheim quem imita as ciências naturais, enquanto ao mesmo tempo distancia sua disciplina o mais radicalmente possível das delas. Enquanto isso, Tarde, por não distinguir o ideal de ciência em domínios separados, toma maior liberdade ao afastar-se das formas costumeiras pelas quais as ciências naturais apresentam seus objetos.” (Latour 2010: 3)

Assim, afirma Latour, a querela entre os dois estaria relacionada ao fato de Durkheim defender que “uma estrutura pode ser qualitativamente distinta de seus componentes” (*idem, ibidem*: 3), ou seja, as representações coletivas jamais poderiam ser confundidas com as individuais, cabendo a Sociologia estudar as primeiras. Para Tarde, por outro lado, não seria possível fazer Sociologia ao dissociar-se o plano individual do social: “Nada, no entanto, é menos científico que o estabelecimento dessa absoluta separação, dessa quebra abrupta entre o consciente e o inconsciente. Não passamos, por

degraus imperceptíveis, do arbítrio deliberado para o hábito quase mecânico.” (Tarde 1962: xiii)

As teorias de Tarde e Durkheim se diferenciam, como discutido acima. Do mesmo modo, a essa altura já é possível perceber que a ideia de imitação em Tarde é muito diversa da imitação em Bruhl, a começar pela centralidade do conceito de imitação na teoria tardiana. Frente a tal constructo, a imitação em Lévy-Bruhl parece ser mais uma daquelas ideias empregadas com cuidado, na falta de um termo mais preciso para exprimir determinadas compreensões da mentalidade primitiva. Como vimos, a todo o momento o autor alerta o leitor sobre as dificuldades de compreender o processo imitativo como uma simples representação do mito. Haveria sempre uma dimensão mística, unindo imitador e imitado num só elemento, aspecto este que o distancia do conceito de Tarde, para quem imitação pressupõe duas ou mais coisas diferentes,⁸ que no fluxo de crenças e desejos ou assimilariam umas às outras, ou resultariam em inovações.

Por outro lado, pode se pensar que a participação-imitação de Lévi-Bruhl constitui um fenômeno em que a repetição de um gestual, a imitação de um modelo, de um processo ou procedimento, ou prática resulta na reafirmação dos sentidos engendrados pelo social – a imitação seria, nesse sentido, responsável pela propagação da vida em grupo. Pensando-se dessa forma, seria possível discutir uma confluência entre as visões de Bruhl e Tarde, ainda que não se possa avançar nas conclusões, apontando encontros mais estreitos entre as duas teorias. Vale pontuar também que ambos os autores reconhecem que as agências não são exclusivas dos seres humanos e que há forças externas ao indivíduo, com amplo potencial de ação nele, com ele e sobre ele. Partindo-se de tais observações, poderíamos discutir, hipoteticamente e correndo o risco do exagero, possíveis proximidades entre as percepções de Tarde e o pensamento “primitivo,” tal como Bruhl o descreve.

Mas em se tratando de conceitos de imitação diferentes, que se referem a elementos diversos, talvez o mais apropriado seja pensar que os autores abordam planos distintos. Ao que as leituras realizadas até aqui indicam, Lévy-Bruhl se debruça principalmente nos mecanismos internos da mentalidade primitiva, sem buscar justificativas para tais maneiras de pensar num plano biofísico. A análise de Tarde, em contraposição, parte da preexistência das crenças e desejos a qualquer forma de

⁸ Mais do que coisas diferentes, seria apropriado dizer movimentos ou ritmos diferentes com capacidades de interferências mútuas uns sobre o outros. Isto porque, para Tarde, as coisas, os tipos, as leis são apenas “freios” ou “diques” que se constituem nos encontros dos fluxos de crenças e desejos. O homem seria apenas um lugar desses encontros possíveis.

associação, tentando articulá-las ao mundo social, vivo, físico, hipofísico e assim por diante. Isso decorre de seu pressuposto de que a menor partícula se decompõe ao infinito. Sendo assim, as crenças e desejos teriam sua origem profunda “no mundo vivo” (Tarde 1890 *apud* Vargas 2000: 231), enquanto a imitação consistiria no processo de repetição de algo cuja origem é externa ao mundo social.⁹

Tudo indica, portanto, que os conceitos de imitação em Tarde e em Lévy-Bruhl não coincidem, à medida que abordam planos, processos e coisas distintas. Entretanto, se não é nesse conceito que eles se aproximam, é possível imaginar, como sugere Goldman, que tal acercamento se dá por outras razões, especialmente por se contraporem a uma explicação macro dos fenômenos sociais, empreendida por Durkheim.

Conclusão: aproximando distanciamentos preliminares

Iniciamos o artigo com uma rápida incursão nas ideias de representação desenvolvidas por Lévy-Bruhl, Tarde e Durkheim. Isso porque compreendemos que o conceito de representação está no cerne do debate em torno do termo “participação-imitação” formulado por Lévy-Bruhl ao final de sua vida. Como vimos, “imitação” carregaria em si, ao menos aparentemente, o pressuposto a ideia de representação ocidental. Observamos que até mesmo Lévy-Bruhl, no afã de explicar essa modalidade de participação, utiliza os termos “representar,” “modelo” e “pré-figuração,” e todavia concluímos que dentro da economia geral de seu texto esses termos se referem a algo inexprimível. Essa dificuldade de aplicar conceitos ocidentais, férteis em pressupostos lógicos, é definida por Goldman como um “*paradoxo da explicação lógica da mentalidade pré-lógica.*” (*op. cit.*: 260) Percebido por Lévy-Bruhl desde *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*, quando ele tenta aplicar aos dados etnográficos o conceito de “representação coletiva,” de Durkheim, tal obstáculo o levaria a se distanciar cada vez mais das formulações durkheimianas, buscando construir interpretações que exprimissem o modo diverso dos procedimentos adotados pela mentalidade primitiva.

Ao deixar de lado tais formulações, segundo Goldman, Lévy-Bruhl encaminharia seus esforços para a compreensão da “mentalidade primitiva em si mesma,” fazendo

⁹ Embora Vargas identifique em Tarde a ideia de que qualquer forma de associação é um fenômeno social, tem-se ao mesmo tempo a impressão de que tal formulação fica pouco clara quando Tarde separa o mundo social do físico e do químico em esferas distintas, mas que devem ser analisadas conjuntamente.

assim uma espécie de “microsociologia” do ponto de vista do primitivo – entendida aqui nos conformes da definição de Deleuze e Guattari a respeito da teoria de Tarde (Goldman *op. cit.*: 376). Noutras palavras, Lévy-Bruhl e Tarde se aproximariam ao fazer uma espécie de microsociologia dos fenômenos sociais, deixando de lado o plano macrosociológico implicado na ideia de representação coletiva e morfologia social. Haveria, sobretudo, uma semelhança na escala empregada em cada uma das perspectivas, ainda que em planos distintos, ou articulações distintas de planos. Ao que parece, ambos buscariam decompor ou fazer ruir a ideia de representação coletiva, seja pela análise das crenças e desejos como Tarde, seja pelos conceitos de participação, afeto e experiência mística, como Bruhl.

Para concluir, podemos dizer que a compreensão do aparente paradoxo do conceito de “participação-imitação” nos levou a indagar sobre o conceito de representação. Vimos que Lévy-Bruhl e Tarde se aproximam não tanto por compartilhar uma mesma noção de imitação, mas principalmente na medida em que procuram se distanciar da noção de representação durkheimiana.

Luis Felipe Kojima Hirano

Bacharel em Ciências Sociais (USP)

Doutorando direto do PPGAS/USP e bolsista da FAPESP

E-mail: luis.hirano@usp.br

Tatiana Helena Lotierzo

Bacharel em História (USP)

Mestranda do PPGAS/USP

E-mail: tatianalotierzo@gmail.com

Resumo: este artigo busca uma possível aproximação entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde, partindo da hipótese de que o conceito de “participação-imitação,” de Lévy-Bruhl, estabelece um diálogo com as “leis da imitação” formuladas por Tarde. No decorrer da análise, entretanto, chega-se à conclusão de que os conceitos de “imitação” de ambos os autores dizem respeito a processos diferentes. Para Lévy-Bruhl, “participação-imitação” refere-se a uma dimensão “mística,” unindo imitador e imitado num só elemento, ao passo que para Tarde, a imitação pressupõe duas ou mais coisas diferentes que, no fluxo de crenças e desejos, ou assimilariam uma à outra, ou resultariam em inovações. As reflexões nos levam a concluir, dessa forma, que um diálogo entre esses autores é possível não tanto pela similitude desses conceitos, mas ao se tomar em conta que a ideia de “participação-imitação” e a de “leis das imitações” conduzem ambos os autores a propor alternativas críticas à noção de “representação coletiva,” de Émile Durkheim.

Palavras-chave: participação-imitação; representação coletiva; leis das imitações; Lévy-Bruhl; Gabriel Tarde; Émile Durkheim.

Participation-imitation: essaying a possible dialogue between Lucien Lévy-Bruhl and Gabriel Tarde

Abstract: This article aims to demonstrate a connection between Lucien Lévy-Bruhl and Gabriel Tarde, starting with the hypothesis that Bruhl’s concept of “participation-imitation” establishes a dialogue with the “laws of imitation” formulated by Tarde. Over the course of the study, however, it is determined that the two authors’ concepts of “imitation” refer to different processes. According to Lévy-Bruhl, “participation-imitation” is a “mystical” dimension that unites the imitator and the imitated into a single element, whereas according to Tarde, imitation presupposes two or more different things that, in the flow of beliefs and desires, either assimilate one another or result in innovations. This analysis leads us to the conclusion that a dialogue between the two authors is possible not because of a supposed similitude of their concepts but rather inasmuch as their respective ideas of “participation-imitation” and “laws of imitation” lead both authors to propose critical alternatives to the concept of “collective representation” that had been created by Émile Durkheim.

Keywords: participation-imitation; collective representation; laws of imitations; Lévi-Bruhl; Gabriel Tarde; Émile Durkheim.

Referências bibliográficas:

- BASTIDE, Roger. *La pensée obscure et confuse*. In : _____ *Bastidiana*, n° 7-8, Paris, p. 123-136, 1965.
- DURKHEIM, Émile. *Representações Individuais e Representações Coletivas*. In: _____ *Sociologia e Filosofia* São Paulo, Forense, 1970 [1898]. p. 13-42.
- _____. *O suicídio*. São Paulo, Martins Fontes, 2004. 470p.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: MAUSS, Marcel. *Marcel Mauss*. Coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, 1979 [1921]. p.147-153.
- GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1994. 399p.
- LATOURET, Bruno. *Tarde’s idea of quantification*. In: CANDEA, Matei. *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. Disponível em:

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003. p. 11-45.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris, PUF, 1947 (1922). 544 p.
- _____. *L'âme primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1963 (1927). 451 p.
- _____. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1963 (1935). 335 p.
- _____. *Les carnets*. Paris : Les Presses universitaires de France, (1949). 152p. Versão digital: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf
- MAUSS, Marcel. *Mentalité primitive et participation*. In:____ *Oeuvres 2*, pp.125-131.
- _____. *A expressão obrigatória de sentimentos*. In:____ *Marcel Mauss*. Coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, 1979 [1921]. p.147-153.
- _____. *Ensaio de sociologia*. São Paulo, perspectiva, 1981 (1903). 493p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. In:____ *Signes*. Paris: Éditions Gallimard, 1960. p.143-157.
- PINHEIRO, Fernando e MACHADO, Máira. *Crime e Castigo: a polêmica entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim*. In: Revista Novos Estudos/Cebrap. São Paulo, 2005. p. 51-53.
- STEVEN, Lukes. *Bases para interpretação de Durkheim*. In: COHN, Gabriel *Sociologia: Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, p. 15 a 46.
- TARDE, Gabriel. *The Laws of imitation*. Nova York, Ed. Peter Smith, 1962 [1903]. 404p.
- _____. *The Laws of imitation*. New York: Henry Holt and Company, 1903.
- _____. *Monadologia e sociologia*. São Paulo, CosacNaify, 2007 [1904]. 286 p.
- VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000. 280 p.
- _____. *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo, CosacNaify, 2007 [1904]. p. 7-39.

Recebido em 04/10/2010
Aprovado em 01/02/2011

Do pensamento indígena: Algumas reflexões sobre Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss¹

Eduardo S. Nunes

Um mesmo esforço para penetrar nos modos de pensamento e nos princípios de ação desses homens que chamamos, muito impropriamente, de primitivos, e que, ao mesmo tempo, estão tão perto e tão longe de nós.

A mentalidade Primitiva, 2008 [1922]. Lucien Lévy-Bruhl

A diferença enquanto evento – o encontro entre as mentes treinadas para navegar no mundo com o auxílio de um mapa cartesiano e aquelas treinadas para navegar em um mundo uno, no qual não existe diferença ontológica entre o que para nós são duas dimensões, o natural, físico, e o sobrenatural, metafísico – já produziu e continua a produzir muito pensamento, mais diferença e também semelhança. Isso tanto para muitas tradições de pensamento (as antropologias aqui incluídas, sejam as nossas, sejam as reversas (Wagner 1981) como para a vida cotidiana – i.e., as exigências de cortes diferenciais que movem as lógicas prático-teóricas (Lévi-Strauss 2004[1962]: 91) – de muitos grupos, sejam eles indígenas, segmentos sociais urbanos ou classes especializadas (religiosas ou científicas).

Aqui vemos dois feixes de oposições se cruzarem, diferença-semelhança e pensamento-ação, este segundo par sendo uma variação de outro, imaterial-material. É nesse cruzamento que se situam as obras dos dois autores escolhidos para subsidiar este ensaio, Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss, e é na reflexão que suas obras nos propiciam sobre tal cruzamento que o texto tentará seu mergulho. Ambos escreveram sobre populações não-ocidentais, outrora ditas, impropriamente, “primitivas,” “selvagens,” “inferiores,” “atrasadas,” etc., e que aqui chamarei, simplesmente, de *indígenas*. E esta convergência é um dos motivos de maior interesse na leitura destes

¹ Este ensaio é uma versão revisada do trabalho final apresentado à disciplina “História da Antropologia: Autores Clássicos 1,” oferecida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília no primeiro semestre de 2010. Agradeço aos professores Guilherme José da Silva e Sá – que ministrou a referida disciplina – e Marcela Stockler Coelho de Souza pela leitura atenta e pelos comentários e sugestões.

autores, pois é de um ponto bem determinado (como um estudante de etnologia indígena sul-americana) que parto para estas reflexões.

São bastante conhecidos os trabalhos dos dois autores que estarão em foco ao longo deste texto – um ensaio sobre o pensamento indígena, se pudesse defini-lo em uma palavra. Um ensaio que tenta pensar o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss para pensar suas possíveis implicações sobre o que pensamos hoje sobre o objeto de seu pensamento: primitivo, selvagem ou simplesmente indígena, um pensamento Outro. Um ensaio que tenta, ou antes, que pensa, ser justamente isso: uma confusão de pensamentos. Se este caminho tiver, ao final, me conduzido a uma reflexão (melhor insistir, um pensamento) produtiva, terá sido porque, em algum grau, ao longo do processo (desde minha leitura de seus textos até a redação deste) não pude ter certeza de quem exatamente era o pensamento sobre o qual pensava, sempre iludido, porém, de que o sabia.

As obras destes dois pensadores são extensas e densas, e tratam em sua maior parte do que chamo aqui, ‘na falta de um termo melhor’ (para fazer jus a Lévy-Bruhl), de “pensamento.” Seja nas preocupações com a lógica, na “fase” propriamente filosófica de Lévy-Bruhl, seja nas *Estruturas Elementares do Parentesco* ou nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, a reflexão está lá, ora de maneira mais discreta, ora mais evidente. Mas não é a partir de uma visão de conjunto de seus pensamentos que tiro o debate aqui proposto. Antes, trata-se do confronto entre dois livros, *A mentalidade primitiva* (1922) e *O pensamento selvagem* (1962). Se separadas por quatro décadas e pelo criticismo do segundo autor em relação ao primeiro, estão unidas em muitos outros pontos, como veremos. Uma conjunção, entretanto, difícil de ser levada às minúcias devido aos objetivos e orientações divergentes destes dois franceses, um filósofo racionalista da virada do século XIX para o XX e um antropólogo estruturalista fortemente influenciado pela teoria linguística.

Mas já vai muito texto antes de fazer um esclarecimento importante. A reflexão que se desenrola nas páginas seguintes não oscila equilibradamente entre os dois autores: ela toma deliberadamente o partido de Lucien Lévy-Bruhl. Se todos(as) os(as) autores(as) citados(as) contribuíram, certamente, para as reflexões que se seguem, é a Lévy-Bruhl que devo mais, pois é ele – não haveria como negar – a principal fonte de inspiração deste texto.

*

Em 1922, Lucien Lévy-Bruhl publica *A mentalidade primitiva*, o segundo livro da série de seis volumes dedicados à compreensão do mundo indígena. Se digo *mundo*, e não *pensamento*, é porque a pergunta fundamental colocada pelo autor – “se existem sociedades humanas verdadeiramente diferentes umas das outras por suas instituições, esta diferença não deveria aparecer também na estrutura de seu espírito, ou como se diz, em sua mentalidade?” (*apud* Cardoso de Oliveira 1991: 146-7)² – o levou a uma reflexão profunda e arguta que ultrapassa os questionamentos de ‘como os indígenas pensam o mundo.’ Ao questionar a própria ideia de representação, afirmando-a imprópria como ferramenta para se aproximar da “mentalidade primitiva,” não estaria ele colocando a diferença indígena, para além do pensamento, também no mundo? Isso não deve, porém, nos fazer esquecer que o autor nunca esteve preocupado com o nível da organização social, com “um sistema global de instituições entrelaçadas,” (Cardoso de Oliveira 1991: 88). Mas antes de entrarmos em reflexões, desta ordem, vejamos um pouco mais de perto os argumentos do autor.

Em seu primeiro livro, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (1910), Lévy-Bruhl havia “insistido principalmente sobre a lei da participação, considerada em suas relações com o princípio de identidade, e sobre o fato de que o espírito dos primitivos é pouco sensível à contradição”; em *A mentalidade primitiva*, ele intenta mostrar “aquilo que para eles é a causalidade, e as consequências que decorrem da ideia que dela fazem.” (2008[1922]: 5). “Procurei simplesmente determinar,” diz o autor, “da maneira mais exata possível, a orientação própria dessa mentalidade, de quais dados ela dispõe, como ela os adquire, qual uso deles faz, em poucas palavras, quais são os enquadramentos e o conteúdo da experiência deles. Ao fazer isso fui levado a tentar depreender e descrever certos hábitos dos primitivos, e mostrar como eles diferem dos nossos.” (id. *ibid.*)

Essa passagem é significativa para nos aproximarmos do esforço reflexivo de Lévy-Bruhl, ímpar em seu tempo. Este é um dos pontos que mostram a atualidade de seu pensamento, pois se a história lhe concedeu pares, ela só o fez em tempos recentes. Se sua obra vem sendo recuperada,³ se sua proposta faz talvez mais sentido no ambiente intelectual de nosso tempo do que no do próprio autor, poucos ainda são os que conseguem levar tão longe uma *experimentação de um pensamento Outro* (Viveiros de Castro

² Uma formulação, na verdade, retrospectiva, na qual o autor se pergunta se não teria feito com a mentalidade primitiva, o mesmo que em suas obras filosóficas havia feito com a moral.

³ Para dar apenas um exemplo, cito a artigo de Aparecida Vilaça (2002), que parte de um fragmento de *L'Âme Primitive* em que Lévy-Bruhl nota que uma criança, se nasce e não se desenvolve propriamente, pode não ser humana (mas filha de ‘alguma coisa do mato ou da água’) para se dedicar ao processo de produção de parentesco entre os Wari’ e outros grupos indígenas da Amazônia.

2002a). “Partir da hipótese de que esses primitivos raciocinam [*raisonnement*] como nós [...] é antecipadamente renunciar a compreendê-los. O que eles pensam e o que eles fazem só pode então nos parecer ridículo e pueril. Todavia, se, em vez de supor entre eles nossos próprios hábitos de espírito, tentarmos nos dobrar à sua atitude mental, [...] veremos que seu modo de pensar e de agir é sua consequência natural, e até necessária.” (id.: 221)⁴ Assim, Lévy-Bruhl é levado a colocar em cheque ao longo de sua obra conceitos fundamentais para as ciências sociais de seu tempo (e alguns ainda para as do nosso), como representação, identidade, experiência (sensível), símbolo, etc.

Sua incessável autocrítica também o conduziu a repensar constantemente seus próprios conceitos e formulações, em prol de uma precisão maior na caracterização da mentalidade primitiva, tendo abandonado alguns conceitos (como o de *pré-lógico*) e transformado outros (ao afirmar a participação não como *lei*, mas como *fato*, p. ex.). É em seus *Carnets*, notas tomadas nos últimos anos de sua vida⁵ e publicados postumamente, que isto fica mais evidente. Essa transformação ao longo de seus livros etnológicos, comumente divididos em duas fases,⁶ não parece, porém, ter significado qualquer ruptura em sua obra, como seus dois principais comentadores no Brasil afirmam. Assim, se a característica da segunda fase seria a predominância do afetivo e do emocional, ao passo que a primeira fase seria marcada pela ênfase na racionalidade, a afetividade já se fazia presente em sua obra desde seu último livro filosófico, *La Morale et la Science des Moeurs* (1903), ou mesmo antes, em seu comentário sobre o filósofo alemão Jacobi (1894); a racionalidade, por outro lado, não foi em momento nenhum abandonada (Goldman 1994: 15, 260; Cardoso de Oliveira 1991: 91, 154). Desse ponto de vista, talvez as diferenças entre seus livros estejam mais na ênfase dada a um aspecto ou outro de uma reflexão constante.

Quais seriam as ênfases, então, do seu livro de 1922? Começemos por um exemplo que nos permitirá entrar em algumas questões centrais: “os malefícios crocodilos-feiticeiros,” tal como Lévy-Bruhl descreve a partir do trabalho de Bentley no Congo. Um

⁴ É necessário tratá-los como sujeitos *Outros*, e não como outros *sujeitos*, diria Viveiros de Castro. “É justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro *sujeito* que ele não consegue vê-lo como um sujeito *outro*, como uma figura de *Outrem* que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível.” (2002a: 117).

⁵ Essas anotações, que datam de janeiro de 1938 a fevereiro de 1939, foram, na verdade, dentre os vários cadernos de notas que Lévy-Bruhl mantinha, as únicas que sobreviveram à guerra.

⁶ A primeira fase abarcaria os três primeiros livros – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922) e *L’âme primitive* (1927) – e a segunda os três últimos – *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935) e *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938).

indígena entra no rio e é atacado por um crocodilo. Para compreendermos sua atitude diante de tal acontecimento, é preciso antes esclarecer que, para eles, tais répteis são naturalmente inofensivos, de modo que, por mais que eles existam em quantidade na região, raros são os casos de ataque. Para Bentley, bastava que se tomassem algumas precauções, como entrar no rio sempre em grupo e fazer barulho para afugentar os animais, e o perigo estaria afastado. Os ataques acontecem quando alguém se aventura sozinho na água. E como pensa o indígena quando a desgraça sobrevém? “Acusará sua própria imprudência, ou mudará de opinião sobre os costumes do crocodilo? Pensará que foi um acidente? Ele o faria, sem dúvida, caso raciocinasse como nós [‘quero dizer, representando como nós a ligação das causas e dos efeitos,’ complementa nosso autor em outra passagem]. De fato, ele nem sonha com isso.” (Lévy-Bruhl 2008[1922]: 41) Estes indígenas “acreditam,” relata Bentley, que os feiticeiros transformam-se em crocodilos, ou entram nestes animais, guiando-os, e assim investem sobre suas vítimas. Quando um deles é atacado, sua atitude é realizar uma ‘conferência para descobrir o feiticeiro.’ (id. *ibid.*) “Bentley fica indignado,” prossegue Lévy-Bruhl, “por aquilo que ele considera uma obstinação inaudita de negar a evidência. Trata-se, porém, de algo muito diferente. É simplesmente um caso da ‘impermeabilidade à experiência,’ que caracteriza a mentalidade dos primitivos, quando representações coletivas ocupam antecipadamente seu espírito,” representações estas para as quais “o papel das causas segundas é negligenciável e a verdadeira causa é de ordem mística.” (id.: 42) “O pensamento deles,” continua, “não tem as mesmas exigências lógicas que o nosso. Ele é regido, tanto neste caso como em muitos outros, pela lei da participação. É estabelecida entre o feiticeiro e o crocodilo uma relação tal que o feiticeiro se torna o crocodilo, sem, no entanto, se confundir com ele. Do ponto de vista de contradição, é preciso entre duas coisas uma delas: ou que o feiticeiro e o animal sejam um, ou que sejam dois seres distintos. Mas a mentalidade pré-lógica acomoda-se com as duas afirmações ao mesmo tempo.” (id.: 44)⁷

Para Lévy-Bruhl, a mentalidade primitiva é pré-lógica porque efetua “a passagem imediata de tal percepção sensível [em nosso exemplo, uma morte causada por ataque de crocodilo] para tal força invisível [a ação do feiticeiro].” (id.: 50) *Pré-lógico*, portanto, não implica, para o autor, um sentido de anterioridade, como alguns críticos insistiram em

⁷ Aqui poderíamos, igualmente, ter citado o exemplo Azande, tal como encontramos na etnografia de Evans-Pritchard (2005[1937]). Este autor britânico foi um leitor de Lévy-Bruhl, e, como nosso autor francês reconheceu, logrou chegar à ‘exata significação’ de seu trabalho (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 117). Ao ver Evans-Pritchard descrever a magia Zande, portanto, podemos imaginar ‘o quanto ele aproveitou suas leituras de Lévy-Bruhl.’ (Cardoso de Oliveira 1991: 105)

afirmar (cf. Goldman 1994: 277). Na carta que escreveu a Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl agradece o comentário que o britânico havia escrito sobre sua obra, que esclarecia ao público inglês – bastante refratário a seus escritos – que a expressão *pré-lógico* “não significa que os selvagens são incapazes de pensar corretamente ou são intelectualmente inferiores ao homem civilizado.” Mas como a ideia evocava a noção de anterioridade, Lévy-Bruhl acabou por reconhecer que a escolha de seu termo foi “infeliz” (1952[1934]: 120, tradução minha). Esta constatação está também em seus próprios livros, como a leitura das *Fonctions mentales*⁸ e d’*A mentalidade primitiva* deixa claro. Não se trata, diz o autor, de uma carência da mentalidade primitiva: “Não há, conforme a expressão escolástica, uma razão deficiente ou negativa. Há uma razão real e positiva. Ele é a consequência imediata e necessária *do fato de que os primitivos vivem, pensam, sentem, se movem e agem em um mundo que, sob muitos aspectos, não coincide com o nosso*. Por conseguinte, muitas questões que a experiência nos coloca não existem para eles, pois elas foram respondidas antecipadamente, ou melhor, porque seu sistema de representações é tal que essas questões não têm interesse aos olhos deles.” (2008[1922]: 49 – grifos meus)

Um exemplo de autor que parece não ter compreendido bem o que Lévy-Bruhl quis dizer com *pré-lógico* foi Paul Radin. Em seu *Primitive Man as a Philosopher* (1927), se referindo a *Les fonctions mentales*, ele assevera que

Neste lúcido e memorável trabalho Sr. Lévy-Bruhl afirma que nenhum homem primitivo pode distinguir adequadamente entre sujeito e objeto, que a relação entre eles precipitada por ele [homem primitivo] não constitui o que chamaríamos de uma relação lógica, mas uma que pode ser melhor descrita por um termo introduzido por ele na literatura antropológica, *participação mística*. O homem primitivo, de acordo com Lévy-Bruhl, nunca alcança o estágio lógico. Sua mentalidade é *pré-lógica*. (Radin 1927: 230 – tradução minha).

Ora, como acabamos de dizer, o *pré-logismo* não é um estágio anterior, que desembocaria no estágio propriamente lógico: é antes uma tentativa de caracterização positiva da lógica indígena.

⁸ Numa passagem deste livro, que não poderia ser mais explícita, Lévy-Bruhl escreve: “*Pré-lógico* não deve nos levar a entender que esta mentalidade constitua uma forma anterior, no tempo, ao aparecimento do pensamento lógico. Teria existido grupos humanos ou pré-humanos, cujas representações coletivas não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos: contudo, é muito pouco provável. Pelo menos, a mentalidade que chamo de *pré-lógica*, *na falta de termo melhor*, não apresenta esse caráter. Ela não é *antilógica*; como também não é *alógica*. Chamando-a *pré-lógica*, pretendo dizer que ela não se limita acima de tudo, como em nosso pensamento, a abster-se da contradição.” (Cardoso de Oliveira 1991: 95; *How Natives Think [Les Fonctions Mentales]* 1966[1910]: 63).

Essa passagem coloca em evidência o “triângulo conceitual,” definido em *Les fonctions mentales*, pelo qual Lévy-Bruhl caracteriza a mentalidade primitiva: “Misticismo (no que diz respeito à orientação geral dessa mentalidade), pré-logismo (em relação à forma pela qual estariam ligadas as representações), participação (enquanto princípio geral de funcionamento que, em última análise, tornaria possível a existência dos outros dois caracteres).” (Goldman 1994: 200) Em seus três últimos livros, Lévy-Bruhl substituirá dois vértices deste triângulo: a participação deixará de ser encarada como uma *lei* para ser tomada apenas como *fato*, ao passo que o misticismo será substituído pela *categoria afetiva do sobrenatural* (id.: 265). Deixemos a participação de lado, por hora. A transformação operada no outro vértice nos leva a um tema que certamente marcou muitas leituras feitas da obra de Lévy-Bruhl, e que, sem dúvida, lhe rendeu muitas críticas: a afetividade. A mentalidade primitiva, afirma o autor, “não é orientada como a nossa, para o entendimento propriamente dito. Ela ignora os prazeres e a utilidade do saber. Suas representações coletivas são sempre, em grande parte, de natureza emocional. Seu pensamento e sua linguagem permanecem pouco conceituais.” (2008[1922]: 51) Não é difícil compreender, tendo em vista tal passagem, a antipatia – profunda, ao que tudo indica – que Lévi-Strauss apresenta frente às ideias de Lévy-Bruhl. Não seria tudo isso exatamente contrário ao projeto de *O totemismo hoje* e *O pensamento selvagem* de demonstrar que o totemismo é uma manifestação particular de um princípio classificatório baseado em uma categorização rigorosa, comparáveis às taxonomias botânica e zoológica? Ou mesmo do projeto de Paul Radin, no livro acima referido, de demonstrar não apenas que o homem primitivo é dotado de uma arguta capacidade reflexivo-filosófica como também que tais filósofos primitivos constituem uma “classe especializada,” por assim dizer?⁹ Mas não parece ser este o caso. Um comentário de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito da ideia de lógica presente no pensamento de Lévy-Bruhl me parece crucial.

Naturalmente que a lógica à qual se refere L-B é a habitual no século XIX, essencialmente normativa – e não como ela seria vista posteriormente, como uma ciência das estruturas formais do pensamento indígena (1991: 97, nota 4).

⁹ “Nenhuma noção do conceito do homem primitivo de mundo exterior, de sua análise de si próprio, da natureza do Ser Superior [*godhead*], etc., é possível a menos que se reconheça que, como entre nós, existem, grosseiramente falando, dois tipos gerais de temperamento: o homem da ação e o pensador [*thinker*], o tipo que vive quase exclusivamente no que poderia ser chamado de um nível motor e o tipo que demanda explicações e que retira prazer de alguma forma de pensamento especulativo,” comenta Radin (1927: 229-30 – tradução minha).

Nesse segundo sentido, cuja formulação mesmo lembra as palavras de Lévi-Strauss, não há dúvida de que Lévy-Bruhl, olhando o autor retrospectivamente, está sim falando de uma lógica indígena. A dificuldade enfrentada por este autor para descrever a mentalidade primitiva com uma linguagem carregada de pressuposições alheias ao objeto que descrevia, entretanto, certamente não lhe é exclusiva. Antes, ela parece ser uma tensão constitutiva da própria antropologia, “dilaceração [...] interna, intrínseca a quase todos os antropólogos e seus antepassados.” (Goldman 1994: 4) E para que essa tarefa não se transforme num enquadramento dessa realidade Outra nas nossas próprias categorias de pensamento, um “discurso sobre” o Outro, opção que Lévy-Bruhl deliberadamente rejeita, é necessário que ele se torne um “diálogo com” o Outro. A alternativa que parece, aqui, ser mais profícua para esse diálogo é que, em lugar de violentar a realidade que tentamos descrever, que deixemo-la violentar nosso próprio quadro mental (id. *ibid.*). Assim, Lévy-Bruhl afirma que “essa mentalidade, essencialmente mística e pré-lógica, dirige-se a outros objetos, e por caminhos diferentes dos nossos. [...] Para segui-la, para deprender seus princípios, é preciso, por assim dizer, fazer violência a nossos hábitos mentais, e nos dobrar aos dela. Esforço quase impossível de suportar e, na falta dele, entretanto, essa mentalidade arrisca permanecer ininteligível para nós.” (2008[1922]: 448)

Mas esse movimento é operado por Lévy-Bruhl – indubitavelmente o é, de maneira profunda, e aí está a potência de seus escritos¹⁰ – de uma maneira, talvez possamos dizer assim, ambígua: ele violenta seus próprios hábitos mentais, cedendo aos da mentalidade primitiva, sem, no entanto, violentar *nossos conceitos*. Como se a ele só satisfizesse uma descrição que usasse palavras gramaticas à mentalidade primitiva, uma etnografia em língua indígena, por assim dizer. O que não deixa de ser uma contradição quando pensamos em sua empreitada como uma tradução, o ato de “conceituar cada nível com um código tomado de empréstimo a um outro nível,” como dirá Lévi-Strauss (2004[1962]: 160).¹¹ Se assumimos, assim, que Lévy-Bruhl mantém intactos, dentro do

¹⁰ Eis aqui a ocasião para fazer uma citação elogiosa, com a qual eu só poderia concordar: “é surpreendente verificar em L-B o fato dele conseguir ‘observar’ a realidade do pensamento indígena apenas através da *leitura* diligente e perspicaz de textos, sem jamais ter tido a oportunidade de pesquisa de campo! Esse desvelamento da mentalidade dita primitiva só foi possível por uma excepcional qualidade: fina sensibilidade combinada a um intelecto rigoroso e profundo, a despeito de todas as imprecisões e muitas especulações que uma obra pioneira como a sua não poderia deixar de conter.” (Cardoso de Oliveira 1991: 105)

¹¹ Aqui trouxe uma formulação de Lévi-Strauss em auxílio a uma de Lévy-Bruhl. Mas poderia também fazer o contrário, pois há algo na empreitada de tração/tradução do segundo que se deve lembrar sobre a formulação do primeiro: ao se passar de um nível a outro, também o código se transforma.

quadro mental de seus conterrâneos, certos conceitos, como os de lógica (com a ressalva feita por Cardoso de Oliveira), experiência (sensível, física), associação, conceito, conhecimento, dentre outros, não se tornam mais claros os motivos dos dilemas e dificuldades da escrita do autor?¹² E se assim podemos fazer, o que pensar dos termos que se contrapõe a estes, da insistência do autor no caráter místico e, sobretudo, na dimensão afetiva desta mentalidade?

Note-se que na formulação colocada acima, há uma assimetria: no jogo de tradução-traição, de transposição entre níveis, a oposição colocada foi entre nosso *quadro mental*, por um lado, e a *realidade* indígena, por outro. “A representação do espaço,” por exemplo, diz Lévy-Bruhl, “é principalmente qualitativa. As regiões do espaço não são concebidas, nem propriamente representadas, mas muito mais sentidas em conjuntos complexos, em que cada uma é inseparável daquilo que ocupa. Cada uma *participa* dos animais reais ou míticos que nela vivem, das plantas que nela crescem, das tribos que a habitam, dos ventos e das tempestades que nela sobrevivem.” (2008[1922]: 205 – grifos meus)¹³ Não se trata, assim, de uma apreensão mental (conceber ou representar) de uma realidade natural exterior (o espaço). E ao pensar nessa “representação qualitativa” – uma “representação sentida,” poderíamos dizer¹⁴ –, não se coloca sob dúvida a própria distinção entre a dimensão representativa (imaterial) e a dimensão sensitiva (material) do mundo? Ao tratar da noção de causalidade inerente à mentalidade primitiva, Lévy-Bruhl insiste justamente sobre a impropriedade de ser projetar sobre tal mentalidade essa distinção entre o material e o imaterial, ausente nela. “O mundo visível e o mundo invisível são apenas um, e os acontecimentos do mundo visível dependem a cada instante das potências do outro. [...] Para espíritos assim orientados, não existe um fato puramente físico.” (2008[1922]: 444) Ao insistir que a mentalidade primitiva não é, ao contrário da nossa, ‘orientada para o conhecimento propriamente dito’ (mantendo, lembremos, a noção de conhecimento – uma forma de apreensão mental – intacta), que o

¹² Olhando esse movimento, eu me colocaria a mesma questão que Marcio Goldman: “Eu quase se me perguntaria se nossa dificuldade em compreender a obra de Lévy-Bruhl não se assemelha aos problemas que ele próprio enfrentava para compreender os ‘seus primitivos’.” (1994: 29)

¹³ Tal passagem não poderia deixar de evocar discussões recentes sobre a relação indígena com o espaço, na qual o *lugar* não pode ser destacado dos seres que o habitam (ou vice-versa), e a relação que alguém estabelece com este *lugar* é sempre mediada pelas relações que entra com os seres que o habitam – algo que pode ser entrevisto, por exemplo, nos nomes de lugares (cf. Coelho de Souza 2009).

¹⁴ Poderíamos dizer, também, uma “representação sensitiva”? E, se pudermos, não haveria aqui algo em comum com a “ciência do concreto,” de que fala Lévi-Strauss, esse modo de conhecimento que proporciona descobertas do tipo que “a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível” (2004[1962]: 31)?

mundo é antes *sentido* que *representado*,¹⁵ o pensamento de Lévy-Bruhl tenta assumir a forma do pensamento indígena, se esforçando para pensar um pensamento-mundo *totalizante* (tomando a expressão de Lévi-Strauss 2004[1962]: 273), para o qual não há distinção ontológica entre matéria e pensamento¹⁶ (cf. Goldman 1994: 378). Isso por mais que, nesse movimento, ele se veja envolto num dilema, numa tensão.¹⁷

E não seria algo dessa ordem que Lévi-Strauss está fazendo quando afirma que a observação etnográfica apreende a lógica concreta de que fala sobre um duplo aspecto “afetivo e intelectual” (2004[1962]: 53), e que o “saber teórico não é incompatível com o sentimento, que o conhecimento pode ser objetivo e subjetivo ao mesmo tempo” (id.: 54)? Não deixa de ser surpreendente depois de ter afirmado que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem” (id.: 53), citando na sequência trechos relativos aos Ojibwa e aos havaianos, ele chegue, na página seguinte, à conclusão de que “nada, aqui, recorre à intervenção de um pretense ‘princípio de participação’.” Resta saber, apenas, se

¹⁵ Essa ideia de que o mundo é antes *sentido* que *representado*, à parte o problema terminológico que a *afetividade* cria no pensamento de Lévy-Bruhl (cf. nota 17, infra), não deixa de lembrar (pois visa promover o mesmo movimento) algumas discussões recentes que, em termos gerais poderiam ser caracterizadas pela ideia de que as (habilidades) técnicas, o conhecimento de uma forma geral e, em última instância, o social, não são *representações*, mas emergem da experiência, do engajamento, das relações vividas para com o mundo físico e social (humano e não-humano). Para dar o exemplo de um autor atualmente bastante proeminente que trabalha sob essa orientação geral, poderíamos citar Tim Ingold (2000). Mas há, na verdade, algumas formas distintas de encarar este problema. Cf. por exemplo, os trabalhos de Kohn (2002), orientado por uma ecologia da percepção, Sautchuck (2007), cuja abordagem da técnica parte de André Leroi-Gourhan e Marcel Mauss, e Surralés (2009), cuja influência mais importante nesse sentido é a da fenomenologia.

¹⁶ A bela formulação de Patrícia Rodrigues me ecoa na memória. “Tudo aquilo que no Ocidente está localizado ‘fora’ do corpo – na alma, na psique ou no intelecto – e que constitui o sujeito abstrato, seja a inteligência ou o pensamento, a sensibilidade artística ou as emoções, a criatividade conceitual ou as imagens oníricas, a consciência ou o inconsciente, para os Javaé está profundamente ‘dentro da carne,’ é imanente à matéria de que é constituído o corpo humano. Não se trata meramente de uma não oposição entre emoção (sentimentos) e razão (pensamentos), ambos situados dentro do *ky*, mas de uma inadequação total da clássica oposição entre os atributos e produtos do corpo e os atributos e produtos da mente/alma, entre o concreto e o abstrato, entre o material e o sutilmente invisível, entre o biológico e o conceitual.” (2008: 406-7) E Lévy-Bruhl leva ao extremo o empreendimento de “pensar” esse mundo. Para conseguir pensar um pensamento totalizante, é necessário renunciar à um método cognitivo, como nós fazemos usualmente, e adotar o método indígena, sensitivo: seria necessário “tentar desposar a atitude constante dos primitivos frente à presença das realidades sobrenaturais e místicas, apreender esses complexos enquanto tal sem se obstinar a analisá-los, e ‘sentir’ como eles se relacionam com a categoria afetiva do sobrenatural.” (*La mythologie primitive*, apud Goldman 1994: 267)

¹⁷ Isso por mais, também, que haja uma assimetria de postura frente a dois conjuntos de termos, como o próprio Lévy-Bruhl irá reconhecer em seus *Carnets*: “De fato,” escreve ele, “a palavra sentir, no uso que dela faço aqui, só tem seu sentido bem definido em oposição a ‘perceber, representar’; afetivo em oposição à cognitivo.” (apud Goldman 1994: 319) “Trata-se de um momento capital no pensamento de Lévy-Bruhl,” comenta Marcio Goldman, “embora tardio e breve. ‘Sentir, ‘afetivo’..., afinal de contas, podem ser tão inadequados quanto ‘representar,’ ‘cognitivo’...: projeções, também, de um modo de pensamento que só pode se constituir como ‘conceitual’ na medida em que objetiva, critica e exclui o que dele escapa, o que Lévy-Bruhl denomina ‘emocional’ ou ‘afetivo’.” (id.: 319-20)

a crítica de Lévy-Bruhl às teorias britânicas do animismo não poderiam ecoar também aqui. Pois participação difere de associação, na medida em que, para a segunda “se trata de seres inicialmente percebidos como distintos e que depois seriam associados ao nível das concepções, devido a uma falha qualquer de raciocínio,” ao passo que para a primeira a “unidade seria sentida como imediata e antecipadamente dada.” (Goldman 1994: 256 – *L’âme primitive*). Os teóricos do animismo projetam, assim, a descontinuidade de seu próprio mundo sobre o dos povos “animistas.”

Depois do que já foi escrito, não precisaria dizer que não me parecem judiciosas as palavras endereçadas ao pensamento de Lévy-Bruhl com as quais Lévi-Strauss praticamente fecha *O Pensamento Selvagem*:

De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso *mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas*. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e oposições, não por confusão e participação. (2004[1962]: 296 – grifos meus).

*

Mas existe uma divergência fundamental entre a ideia de participação de Lévy-Bruhl e a dissolução do totemismo levada à cabo por Lévi-Strauss em *O totemismo hoje*, e que serve de base para *O pensamento selvagem*. O pretenso totemismo seria uma instituição que conjugaria três coisas distintas: organização clânica exogâmica, atribuição de emblemas geralmente animais ou vegetais – os totens – aos clãs, e a crença no parentesco entre o totem e os membros do clã (estes seriam descendentes daquele). Enquanto *uma* instituição, entretanto, o totemismo não existe, pois os três elementos apontados podem existir independentemente uns dos outros, estando simultaneamente presentes apenas em uma minoria dos casos – como Goldenweiser já havia apontado em 1910. “O pretenso totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta.” (Lévi-Strauss 1980 [1962]: 98-9)

Das muitas críticas que Lévi-Strauss faz às diversas teorias do totemismo, apenas duas, que levam ao mesmo lugar (o intelecto) por vias distintas, interessam aqui. Uma pergunta que sempre rondou os escritos sobre o tema é: porque os animais, em primeiro lugar, e plantas, em segundo, são os principais emblemas totêmicos? Muitos autores procuraram explicações utilitárias para a questão, supondo que os animais ou plantas totêmicos fossem espécies de acentuada importância (alimentar, sobretudo) para os indígenas. Muitas são as descrições que não confirmam essa hipótese, havendo vários totens que ocupam posição periférica na dimensão pragmática da vida indígena. Para Lévi-Strauss, a atribuição de emblemas naturais não poderia ser explicada desta forma. “As espécies naturais,” diz ele, “não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’.” (id.: 165-6) Para ele, assim como para Durkheim e Mauss (1998), o totemismo seria uma forma classificação.¹⁸

A outra crítica que quero chamar a atenção é aquela feita por Lévi-Strauss quanto à associação de um grupo social com um totem específico. O que está em questão, para ele, não são as relações entre o grupo *A* e a espécie *a*, o grupo *B* e a espécie *b*, etc., não são as relações de semelhança. “*Não são as semelhanças, mas as diferenças, que se assemelham.* [...] Não há uma semelhança global entre os dois grupos, mas, de um lado, animais que diferem uns dos outros (porque procedem de espécies diferentes, das quais cada uma tem uma aparência física e um modo de vida que lhe é próprio) e, de outro, homens [...] que diferem entre si (por serem repartidos entre segmentos da sociedade, ocupando cada um uma posição particular na estrutura social). A semelhança que as representações ditas totêmicas supõem é *entre dois sistemas de diferenças*” (1980, p. 157), uma série social e uma natural. Desvinculando o totemismo da existência de grupos sociais concretos, Lévi-Strauss vai afirmar a realidade dos sistemas totêmicos como sistemas de classificação: eles “retiram seu valor operatório de seu caráter formal, são códigos aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes. O erro dos etnólogos clássicos foi querer reificar essa forma, ligando-a a um conteúdo determinado, enquanto

¹⁸ Uma diferença deve, entretanto, ser notada. Durkheim e Mauss fazem emanar a classificação da sociedade. “A hierarquia lógica,” dizem eles, “não é senão um outro aspecto da hierarquia social. [...] Os mesmos sentimentos que estão na base da organização doméstica, social, etc., presidem também à repartição lógica das coisas. Estas se atraem ou se opõem da mesma maneira que os homens se ligam pelo parentesco ou se opõem pela vendeta.” (1998: 199-200) Para Lévi-Strauss, entretanto, não há anterioridade alguma, nem da sociedade nem da natureza, no processo de classificação. Sua base parece mais estar na “reciprocidade de perspectivas na qual o homem e o mundo se fazem espelho um do outro.” (2004[1962] 248)

ela se apresenta ao observador como *um método para assimilar toda espécie de conteúdo*” (2004[1962], p. 93 – grifos meus). Do totemismo, Lévi-Strauss chega ao princípio de classificação, importante dizer, *metafórica*.

Em *O totemismo hoje* Lévi-Strauss já havia oposto o totemismo à religião como a semelhança à contiguidade, a metáfora à metonímia. Em *O pensamento selvagem* ele irá fazer uma análise mais detalhada da relação entre totemismo e sacrifício. Se antes, algumas hipóteses encontravam no totemismo a origem do sacrifício, Lévi-Strauss mostrará que a relação entre ambos não é genética, de anterioridade (lógica ou histórica) necessária de um em relação ao outro: eles são independentes e se opõem como a metáfora à metonímia. Se no totemismo, “nenhuma outra espécie ou fenômeno natural é substituível ao epônimo” – uma águia não pode, certamente, representar o totem do urso, nem mesmo provisoriamente –, no sacrifício “o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, a única que importa.” (2004[1962]: 249-50) Se o totemismo emparelha diferenças, “repousa em uma homologia postulada entre duas séries paralelas” – a relação entre um grupo e seu totem só podendo ser, portanto, metafórica: eu me diferencio de meu compatriota de outro grupo totêmico da mesma forma que a águia e o urso se diferenciam em seus hábitos alimentares –, “no sacrifício, a série [...] das espécies naturais desempenha o papel de intermediário entre dois termos polares, dos quais um é o sacrificador e o outro a divindade e entre os quais, no início, não existe homologia nem sequer uma relação de qualquer tipo; o objetivo do sacrifício é precisamente instaurar uma relação, que não é de semelhança mas de contiguidade, por meio de uma série de identificações sucessivas.” (id.: 250-1) E, não seria preciso dizer, Lévi-Strauss toma o partido do totemismo para pensar os sistemas de classificação: o sacrifício é seu oposto.

Anos mais tarde, Deleuze e Guattari iriam, em um belíssimo texto, criticá-lo justamente por ter tomado tal partido, pois a atenção dos autores estava voltada para um processo que concerne justamente àquilo do que Lévi-Strauss havia tentado se desfazer, a ênfase das relações de contiguidade.¹⁹ Um *devoir* “não se contenta em passar pela semelhança”: a semelhança é para ele, ao contrário, um obstáculo, um ponto de parada (Deleuze, Guattari 1997: 12). E não resta dúvida de que esta é uma limitação da

¹⁹ Para os propósitos da discussão entre totemismo e sacrifício em Lévi-Strauss e os ‘limites da antropologia estruturalista’, cf. também Viveiros de Castro, 2008.

proposta de Lévi-Strauss.²⁰ “Uma correspondência de relações não faz um devir.” E, se explicar o devir pelas correspondências de relações é sempre possível, o preço a se pagar é o empobrecimento do fenômeno (id.: 17).

Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna "realmente" animal, como tampouco o animal se torna "realmente" outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. [...] Um devir não tem sujeito distinto de si mesmo. (id.: 18)

E, vejam, não estaríamos aqui em ares de família para com as palavras de Lucien Lévy-Bruhl? Não quereria a ideia de participação dizer algo desta ordem? O que dizer, por exemplo, do já citado caso dos crocodilos-feiticeiros? “Se procuramos precisar como os indígenas representam as relações entre o feiticeiro e o animal,” vemos que “é estabelecida entre o feiticeiro e o crocodilo uma relação tal que o feiticeiro se torna o crocodilo, sem, no entanto, se confundir com ele.” (2008[1922]: 44) Outro exemplo possível são as práticas divinatórias feitas com um pote cheio de água, em que cada lado “representa” respectivamente o próprio grupo e o grupo inimigo. Se numa consulta para saber, por exemplo, os resultados de uma ofensiva bélica, a água transborda pelo lado do inimigo, isso significa um presságio negativo: a ofensiva fracassará. “É demasiadamente pouco dizer que o lado direito ‘representa’ o inimigo, e o esquerdo, os indígenas que tentam a prova. [...] Ele [o lado do pote] não é apenas deles, ele é eles próprios. [...] Trata-se de algo muito diverso de uma representação simbólica que representa antecipadamente o que acontecerá. São os próprios guerreiros que estão na presença do inimigo. É sua vitória ou derrota, das quais eles são atualmente testemunhas.” (id.: 193-194)

Por mais vacilante, entretanto, que possa ser a aproximação entre *devir* e *participação*, o que importa reter é que ambas as ideias estão voltadas para a mesma

²⁰ “O estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável.” (Deleuze, Guattari 1997: 17) Mas não seria essa célebre ironia uma expressão ambígua, que aponta ao mesmo tempo para um limite e uma potência?

ordem de fenômenos. Fenômenos em que os termos da relação, para além de diferirem um do outro, se comunicam, transbordando-se uns nos outros ao diferirem de si mesmos. Fenômenos em que os contornos destes termos são necessariamente instáveis, pois cada um deles está num movimento contínuo em direção a outro, tendo abandonado a rigidez de sua identidade e, porém, nunca alcançando seu destino. Neste ponto, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss têm preocupações perpendiculares: se o segundo está atento às relações homológicas horizontais, o primeiro se detém sobre as relações metonímicas verticais. Há entre eles, aqui, nada mais nada menos que um ângulo de 90 graus.

*

Há um outro ponto em que o ângulo também aparenta ser reto. Mas não é, na verdade, o caso. Trata-se, ao contrário, de uma convergência entre os autores. Me refiro à natureza da diferença entre nós e os indígenas, ou entre nossos pensamentos. Ao ler *A mentalidade primitiva* tem-se a impressão de uma separação radical entre as duas mentalidades. Elas se dirigem a objetos distintos, e por caminhos igualmente distintos. Uma opera pré-ligações entre os acontecimentos (sobretudo extraordinários) do mundo material e as forças místicas, em um mundo onde estas duas dimensões não são senão partes de uma mesma totalidade ontológica, ao passo que a outra vê entre elas justamente uma distinção ontológica, não lidando muito bem com as possibilidades de comunicação entre elas. Uma opera no plano vertical da comunicação entre seres (participação), a outra no plano horizontal da associação (representação). Lévy-Bruhl, lembra Goldman, foi mesmo acusado de promover uma exclusão preconceituosa do pensamento indígena. “Jean-Pierre Vernant chega a afirmar que ‘o pensamento selvagem é finalmente relegado pelo sociólogo francês a uma espécie de gueto, encerrado no estado ‘pré-lógico’, como é internado em seu asilo o esquizofrênico’.” (Goldman 1994: 36-7) E não é justamente algo desta ordem que Lévi-Strauss parece estar combatendo na crítica a Lévy-Bruhl citada páginas acima?

Por outro lado, *O pensamento selvagem* foi, ao longo dos anos, sendo lembrado pelo esforço aí operado por Lévi-Strauss de tratá-lo em pé de igualdade com nosso pensamento, ou melhor, com a ciência, o que é ainda mais notável para um livro escrito no início da década de 1960. Em ambos os casos, “o universo é objeto de pensamento”

(2004[1962]: 17), mesmo que “as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesma que retêm a atenção dos sábios. Conforme o caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas – uma supremamente concreta, a outra supremamente abstrata – e, ou sobre o ângulo das qualidades sensíveis ou das qualidades formais.” Ambos, contudo, conduzem a ‘saberes igualmente positivos, se bem que diferentes,’ invertendo a formulação do autor (id.: 297). Lévi-Strauss opera, assim, um esforço de simetrização, para usar um termo atual. Ambos os ‘pensamentos’ apresentam ‘exigência de ordem,’ não apesar, mas devido mesmo a sua diferença: orientando-se para os objetos que se orientam, dando as ênfases às dimensões do real que dão, ambos são modos de conhecimento e categorização rigorosos para os fins que se prestam. “Nos dois casos,” trata-se de um cientista (zoólogo ou botânico) ou de um sacerdote Omaha, “ambos sabem o que fazem.” (id.: 241)

Mas Lévi-Strauss não para aí. Os pensamentos selvagem e científico não só são equivalentes em seus respectivos méritos, mas também não constituem propriedades de dois conjuntos de populações distintas. Não se trata do pensamento *dos* selvagens, mas do pensamento *em estado selvagem* (id.: 245).²¹ A ciência do concreto, vemos ao longo do livro, não é uma exclusividade indígena, por mais que entre eles seja a forma predominante de pensamento, mas encontra-se também entre nós. Se o pensamento selvagem apresenta ‘exigência de ordem,’ é “unicamente pelo fato de que [tal exigência] constitui a base de todo pensamento.” (id.: 25) Todos pensamos tanto selvagem quanto civilizadamente, apenas alguns grupos humanos dão ênfase maior a um que a outro.

O distanciamento em relação à suposta diferença absoluta entre mentalidades de que falaria Lévy-Bruhl, é, portanto, duplo: ambos os pensamentos estão em conjunção por serem ambos métodos igualmente positivos de reflexão, bem como por serem apenas duas modalidades do pensamento humano. Voltemos então à Lévy-Bruhl. Seriam ambas as mentalidades mesmo radicalmente distintas? Sua obra traz elementos para pensarmos que não, mas também na carta endereçada a Evans-Pritchard ele colocará estas questões muito claramente. O autor britânico rebate as críticas de seus conterrâneos de que Lévy-Bruhl estaria postulando que a mentalidade primitiva [*savage thought*] seria alógica, dizendo que ele está afirmando que esta mentalidade é, antes, “principalmente não-

²¹ “...diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento,” prossegue Lévi-Strauss. Não haveria aqui, como no caso dos dois conjuntos de termos de Lévy-Bruhl (razão x afetividade – cf. supra, nota 14), também uma assimetria? Do ponto de vista dos selvagens, a selvageria é uma civilização, escusado dizer: o rendimento do pensamento selvagem é igualmente fruto de um cultivo ou domesticação. Mas trata-se aqui, como no caso de Lévy-Bruhl, de um comentário que não pretende, nem pode, deixar de reconhecer o movimento operado pelo autor, nem muito menos negá-lo.

científica e também mística. Ele se refere ao conteúdo, ou aos padrões, do pensamento – fatos sociais – e não ao processo de pensamento – fatos psicológicos.” (1952[1934]: 121 – tradução minha). Lévy-Bruhl concorda com Evans-Pritchard, e esclarece o que ele quer dizer com *pensamento primitivo*. “O fato de que os ‘padrões de pensamento’ são diferentes, uma vez que as premissas sejam dadas, não impede o ‘primitivo’ de raciocinar como nós [reasoning like us] e, nesse sentido, seu pensamento não é nem mais nem menos ‘lógico’ que o nosso. [...] Eu nunca pretendi afirmar uma diferença verdadeiramente psicológica entre eles e nós; pelo contrário eu admito que condições fisiopsicológicas de percepção sensitiva não podem ser outras entre eles do que entre nós.” (id. *ibid.*)

Em *La mythologie primitive*, Lévy-Bruhl também afirma isto de maneira explícita: “sem dúvida, a estrutura fundamental do espírito humano é sempre a mesma.” (*apud* Cardoso de Oliveira 1991: 123) A “unidade do espírito humano” é, na verdade, expressa por ele ainda em *Les fonctions mentales* (Goldman 1994: 309). Em seu livro sobre mitologia, entretanto, afirmará a conjunção entre a mentalidade primitiva e a nossa não apenas por esta via, mas também por outra bastante próxima do que faz Lévi-Strauss. No livro de 1931, *Le surnaturel et la nature*, ele já se perguntava se a “categoria afetiva do sobrenatural” seria algo exclusivo da mentalidade primitiva ou se se referiria “antes a uma atitude constante do homem em presença do sobrenatural,” apenas mais facilmente observável entre os indígenas devido a característica pré-lógica de seu pensamento (id. 268). *La mythologie primitive* é encerrada com uma reflexão sobre o fascínio que os ocidentais ainda sentem em relação às fábulas, lendas e contos folclóricos. “A resposta encontrada é que a mentalidade primitiva, longe de constituir patrimônio exclusivo de uma parcela da humanidade, corresponderia a uma tendência originalmente dominante, que teve que ser “recalcada” para que o pensamento lógico pudesse vir a se desenvolver. Mentalidade “primitiva”, portanto, no sentido de *originária*, que, por isso mesmo, jamais poderia ser completamente eliminada por esse esforço cognitivista de recalque, permanecendo sempre como uma espécie de fundo imutável da natureza humana.” (id. *ibid.*; cf. também Cardoso de Oliveira 1991: 123) Nos *Carnets* ele fará o mesmo movimento, agora em relação a outra questão: “a participação não pertence exclusivamente à mentalidade primitiva, mas possui também um lugar na nossa, ou, se quiser, que a mentalidade primitiva é na realidade um aspecto, um estado (...) da mentalidade humana em geral.” (*apud* Goldman 1994: 308)

Evans-Pritchard havia criticado Lévy-Bruhl por “por ter feito o pensamento selvagem muito mais místico do que ele realmente é.” A resposta do segundo autor é que sua intenção era “introduzir a ideia (que a mim parecia nova), de que há uma *diferença real* entre a mentalidade primitiva e aquela das civilizações mais desenvolvidas, particularmente daquela do ocidente, e conseqüentemente, eu não estava obrigado a fazer um retrato o mais completo possível da mentalidade primitiva, incluindo nele o que há de comum com a nossa própria – que é considerável e que eu de nenhuma forma tento negar – mas insistir continuamente naquilo que é característico dela e que constitui a diferença específica.” (1952[1934]: 118-9) Se Lévy-Bruhl faz algo como “tipos ideais” – embora não weberianos – de ambas as mentalidades, é para colocar às claras as diferenças entre ambas (Cardoso de Oliveira 1991: 89). Portanto, trata-se sim de uma “caricatura,” como havia sugerido Evans-Pritchard, se entendemos com isso uma “imagem através da qual eu desejei evidenciar fortemente um traço dominante, deixando o resto à sombra.” (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 120) Uma vez que essa diferença seja reconhecida – que a ênfase da mentalidade primitiva está no *aspecto* místico ao passo que a nossa enfatiza o *aspecto* lógico, prossegue ele, “não tenho abjeção alguma ao que você diz; que o selvagem não é exclusivamente místico, que o civilizado não é consistentemente racional.” (id.: 119)

Que o leitor me permita um último exemplo, que trará considerações importantes. Uma outra crítica feita por Evans-Pritchard, e que acabou por se tornar bem conhecida (cf. Goldman 1994: 310), foi afirmar que Lévy-Bruhl encara o pensamento indígena como uma “construção inevitavelmente fixa,” ao passo que o pensamento místico é, frequentemente, função de situações particulares. Assim, “o padrão de crença resultante pode ser uma ficção, desde que ele pode nunca estar realmente presente na consciência do homem.” (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 122) “Você diria que o Dicionário Oxford ‘pode ser uma ficção’ e não pode dar uma ideia real a respeito da língua inglesa?”, responde Lévy-Bruhl. “o conteúdo do Dicionário Oxford, entretanto, nunca esteve ‘realmente presente na consciência do homem inglês.’ Por outro lado, em toda mente humana sempre há elementos místicos inerradicavelmente fundamentais, que além disso *só podem manifestar-se através costumes e práticas que são necessariamente sociais*; e se talvez se possa vê-las mais facilmente nas sociedades ‘primitivas,’ elas não estão de maneira alguma ausentes em outras civilizações.” (id. *ibid.* – grifos meus)

Aqui, portanto, se inicialmente poderíamos ver apenas divergência entre Lévy-Bruhl, autor “tido talvez como o mais preconceituoso da história da antropologia” (Goldman 1994: 36), e Lévi-Strauss, se poderíamos talvez ver aí um contraste entre a caracterização da mentalidade primitiva por meio de uma diferença discriminatória e um esforço de equiparação entre o pensamento selvagem e o científico, o que encontramos é, ao contrário, dois esforços de simetrização (talvez mesmo simétricos entre si) do pensamento indígena frente ao nosso. Para Lévy-Bruhl como para Lévi-Strauss, ambos são manifestações particulares do pensamento humano e, além disso, não são pensamentos *de* grupos humanos específicos, mas, antes, *aspectos* diferencialmente distribuídos de *um* pensamento (humano).

*

Já é hora, depois deste (breve) mergulho na obra dos dois autores, de colocar a cabeça para fora d’água a fim de dizer algumas palavras finais. Como disse no início, um dos objetivos perseguidos era pensar as possíveis implicações das reflexões feitas ao longo do texto sobre o que pensamos hoje sobre o objeto de análise dos dois autores, o pensamento indígena. Sem explicitá-lo, eu me referia a uma questão que me parece central no atual campo da etnologia indígena sul-americana, em torno da qual há uma tensão que, há algum tempo, tem me levado a refletir: o estatuto do “pensamento ameríndio” enquanto um construto antropológico e sua relação com o exercício etnográfico (ou, mais precisamente, como o mundo indígena etnografado). Um dos resultados do enorme número de etnografias feitas sobre diversos povos da América do Sul desde a década de 1960²² foi, sem dúvida, a consolidação de um campo de conhecimento que permitiu a elaboração tanto de sínteses regionais ou temáticas quanto de generalizações ou formulações gerais sobre este macro-conjunto. É nesse contexto que emerge a possibilidade da ideia de um “pensamento ameríndio” (ou ao menos de certos traços que caracterizariam a enorme maioria das sociedades da região, senão todas). Um dos esforços mais notáveis nesse sentido foi a formulação o conceito de *perspectivismo*

²² O Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis, teve, certamente, um papel decisivo nesse movimento.

ameríndio (cf. Viveiros de Castro 1996, 2002b; Lima 1996, 1999).²³ Seu impacto sobre o campo da etnologia foi enorme, e consolidou-se de tal forma que parece, hoje, colocar o problema inverso. Antes, tratava-se de tentar fazer as etnografias convergirem no sentido de pensar as características comuns das sociedades indígenas sul-americanas. Agora, duas questões se põem: ao *aplicar* o perspectivismo *como uma teoria*, em lugar de vê-la emergir do campo, arrisca-se, por um lado, a reduzir a complexidade do mundo empírico pela suposição de uma “homogeneidade perspectivista,” por assim dizer, e, por outro, a criar a ilusão de *um* pensamento indígena. Estes dois riscos são bastante reais, penso. E não seria justamente isso que Evans-Pritchard temia em relação à generalização de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade primitiva? Estamos às voltas, podemos bem ver, com um problema *primitivo* na antropologia, com o perdão da analogia ambígua. Pois, se por um lado o problema é primitivo – agora sim – no sentido de *anterioridade* (um velho problema, poderíamos simplesmente dizer), não haveria algo nele que seria colocado pelo fato de estarmos lidando com um pensamento Outro? Pois a questão não passa justamente pela tensão entre diferença e semelhança?

Tanto Lévi-Strauss quanto Lévy-Bruhl trabalham num nível muito elevado de generalidade: quando “pensamento selvagem” ou “mentalidade primitiva” estão se referindo a grupos humanos, não raro trata-se de todos os povos não-ocidentais espalhados pela superfície do planeta. E tal generalização seria válida, inevitável perguntar? Para a antropologia que se pratica hoje, seria mais do que sábio evitá-la. Mas reduzamos a fórmula “pensamento indígena” à “pensamento ameríndio,” voltando-nos para nosso objeto de interesse, ainda seria válido proceder desta forma? Não há dúvida que a evidente conexão histórico-geográfica deste conjunto de populações torna mais plausível a generalização – como já havia argumentado Franz Boas (2004[1896]) –, mas isso resolve nosso problema? Tomando partido do recorte regional, vou operar aqui uma confusão de horizontes, pensando o que nossos dois autores franceses podem nos dizer sobre a questão – que, afinal, mesmo com níveis de generalidade diferentes, permanece a mesma.

Meu primeiro ponto é que ir contra estas generalizações não deve nos levar ao empobrecimento oposto do mundo empírico que seria minimizar ou mesmo negar a diferença entre as “duas mentalidades.” Apenas sua afirmação não precisa ser irredutível.

²³ Se a formulação do conceito cabe a estes dois autores – e, indiretamente, às etnografias de um sem número de outros –, não raro é apenas ao nome de Eduardo Viveiros de Castro que se faz referência, colocando o de Tânia Stolze Lima de lado. Lembremos apenas que as formulações de ambos vêm à tona em um único volume da revista *Mana*, no ano de 1996.

O trabalho de Lévy-Bruhl continua atual e fecundo ao mostrar como o pensamento indígena ‘se dirige a outros objetos que o nosso, e por caminhos igualmente distintos,’ para parafrasear o autor. E aí coloca-se uma diferença fundamental e totalizante – só passível de ser superada por um recurso último à unidade do espírito humano, como vimos, e em relação ao qual, devo admitir, tenho minhas dúvidas sobre o que ele de fato resolve. Se o pensamento indígena é totalizante e se dirige para um mundo uno, o nosso é segmentar, por assim dizer – prefere repartir o mundo que tomá-lo holisticamente – e se dirige para uma realidade fundamentalmente repartida entre as dimensões da matéria e do imaterial. E se admitimos a comunicação entre as duas dimensões, não é com frequência nem com facilidade. Se o pensamento indígena é capaz de fazer afirmações identitárias divergentes sem que isso se torne um problema, a contradição é a única solução reflexiva que admitimos para tais fatos – por mais que em muitas situações vivamos não apesar, mas por meio da contradição.²⁴ Se o pensamento indígena vê em todo acontecimento insólito uma causa mística, para falar como Lévy-Bruhl, reconhecendo as conexões causais entre elementos materiais apenas para conferir-lhes o lugar “primeira lança” (Evans-Pritchard 2005[1937]),²⁵ nossa noção de *fatalidade*, por exemplo, aponta justamente que são apenas estas conexões causais entre elementos materiais que aceitamos sem controvérsia.

Mas outra questão se impõe: o que é exatamente a matéria sobre a qual tentamos uma generalização? Como aponta a resposta de Lévy-Bruhl a Evans-Pritchard não é de um pensamento realmente existente, mas de uma potência, poderíamos dizer, algo que existe apenas em virtualidade. Também não se trata de “puro” pensamento (existiria um?), como as expressões *pensamento selvagem* e *mentalidade primitiva* poderiam sugerir. As lógicas concretas são prático-teóricas, lembra Lévi-Strauss (2004[1962]: 91). E se um sistema classificatório é um sistema de significação (id.: 249), ele só pode também ser um sistema de ação: as lógicas não existem fora das ações – bem como as ações não existem fora das lógicas. E não é precisamente isso que Lévy-Bruhl parecia quer dizer ao afirmar

²⁴ Para tomar o exemplo Wari’: estes indígenas afirmam sua identidade étnica diferenciada e, em outros momentos, dizem ser ‘brancos completamente’ (Vilaça 2000). Os significados envolvidos nesta afirmação são certamente diferentes para os Wari’ e para nós, para quem uma alternativa se impõe: dos dois, é necessário escolher um... E se a opção é o ‘ser branco completamente,’ nós (não só antropólogos, mas também certamente alguns deles, como pessoas de muitas outras parcelas da população) não hesitamos em supor que se trata de um processo “aculturativo,” de “perda da cultura ou da tradição.” Para os Wari’, como para os Karajá de Buridina – grupo com o qual tenho trabalhado –, não se trata disso: é possível ser as duas coisas (cf. Nunes 2009). Cf. também Kelly (*no prelo*) para o caso Yãnomãni.

²⁵ E não seria isso porque toda relação, no mundo indígena, é uma relação entre sujeitos? (cf. p. ex., Viveiros de Castro 1996, 2002b; Lima 1996, 1999).

que os elementos místicos presentes em toda mente humana ‘só podem manifestar-se através costumes e práticas que são necessariamente sociais,’ como na citação feita acima? Tudo o que existe no mundo, poderíamos dizer, são atualizações de potências. Penso, assim, que as generalizações dos dois autores – bem como os construtos *pensamento ameríndio* e *perspectivismo ameríndio*²⁶ – não favorecem nem dificultam a homogeneidade, pois não estão na ordem do fato, da atualização, mas da potência.²⁷ É significativo, nesse sentido, que Lévy-Bruhl se detenha na expressão de Evans-Pritchard, *padrões de pensamento* [*patterns of thought*]. Pois um padrão, assim como o Dicionário Oxford, não precisa ‘nunca estar realmente presente na consciência do homem.’ E aqui chego a uma expressão que ronda a cabeça há certo tempo, e que penso poder ser útil para pensar estas questões. Na verdade, talvez pudesse manter a palavra *padrão* sem prejuízo, apenas tenho predileção por outra, *matriz*, ou melhor, *matrizes de pensamento*.

Tratar a questão dessa forma não coloca o problema da generalização em outro nível? O ‘pensamento ameríndio’ só pode, assim, ser uma *matriz*, da qual os pensamentos/ações de indivíduos específicos com os quais nos deparamos em campo, bem como os pensamentos Karajá, Bororo, Mehinaku, Terena, Yanomami, Parakanã, Jê, Tupi, Pano, etc., só podem ser atualizações. Como também o ‘pensamento ocidental,’ escusado dizer, só pode ser assim. Eu, como um sul-americano, tenho viva consciência de muitas das minhas diferenças em relação a um europeu (que tem muitas diferenças entre si), mas tenho também certeza que nossos pensamentos são transformações possíveis um do outro, justamente porque são atualizações de uma mesma *matriz*. Enquanto tais, ambos os construtos (o “pensamento ocidental” e o “pensamento ameríndio”), não podem, evidentemente, existir (parafraseando Evans-Pritchard), só podem ser ficções. Isso, é claro, se o que entendemos por realidade esteja enclausurado no substrato mais concreto do mundo empírico, transformando toda metafísica em representação. Não é essa a minha opinião: e as potências?

O ‘pensamento ameríndio,’ como uma *matriz*, uma potência, é da ordem do virtual. E como lembra Gilles Deleuze (1988), o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual:

²⁶ Estou usando os construtos ‘pensamento ameríndio’ e ‘perspectivismo ameríndio’ de maneira intercambiável. Não que se trata exatamente da mesma coisa. O *perspectivismo* é, certamente, de uma ordem de abrangência menor, embora pareça tratar de uma dimensão fundamental do pensamento ameríndio. Se, como disse acima, essa confusão de horizontes é possível, é por que, quer se trate do *perspectivismo*, do *pensamento ameríndio*, do *pensamento selvagem* ou *mentalidade primitiva*, estamos diante de uma mesma questão: em cada nível da escala, a mesma relação se reproduz.

²⁷ Talvez seja mesmo essa a dificuldade latente dos britânicos, empiricistas, chegarem a uma compreensão mais profunda da obra de ambos os autores. Evans-Pritchard é, evidentemente, uma exceção, talvez a mais notável delas.

seu processo é a atualização. O que se opõe ao real é o *possível*: seu processo é a “realização.” O real, nesse último sentido, é apenas uma possibilidade realizada, dentre milhares de outras que não puderam existir para que aquela viesse a ganhar concretude. O possível contém em si toda e qualquer realidade, todas as realidades realizadas e todas as que, altruisticamente, fracassaram. O processo de atualização do virtual, por outro lado, é um processo de diferenciação: trata-se de uma nova criação, e não da limitação de uma possibilidade pré-existente. Os termos atuais não se confundem com o virtual de que são atualização, não são uma parte (uma realidade realizada) de um todo maior (o possível). A realidade da matriz de pensamento ameríndia é a realidade do virtual. A realidade dos discursos e práticas indígenas com os quais nos deparamos em campo é a realidade do atual, e é apenas por um processo de diferenciação que ganham essa concretude empírica. O que interessa, portanto, não é saber se o que se encontra em campo está “previsto” no *modelo* ou na *teoria* perspectivista, por exemplo, pois, justamente, não se trata nem de um modelo nem de uma teoria. A relação da matriz-potência com a realidade (atualidade) etnográfica supõe, exige e produz diferença.

Da mesma forma, se ambos os riscos que apontei acima são bastante reais, o problema não reside exatamente na criação de uma ficção, um objeto inexistente, mas em sua ontologização.²⁸ O perigo, diz Deleuze (1988), é confundir o virtual com o possível. Um perigo, insisto, bastante real, e que, portanto, nos exige atenção constante.²⁹ E talvez não haja ocasião melhor para falar sobre esta necessidade de vigília autocrítica do que em um texto dedicado em grande parte à Lucien Lévy-Bruhl. Apenas isso não deve, penso, negar a existência de uma matriz de pensamento ameríndia, como de uma ocidental – que não tem necessidade, como vimos com nossos autores, de serem atualizadas com exclusividade por grupos humanos distintos. Trata-se de algo bem real, embora não empírico.

Eduardo Soares Nunes

Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia pela
Universidade de Brasília. Mestrando no Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social (UNB).
E-mail: eduardo.s.nunes@hotmail.com

²⁸ Foi numa conversa com um amigo, Guilherme Moura, que este ponto se tornou claro para mim. A ele agradeço.

²⁹ Pois se tomamos a realidade *virtual* do pensamento ameríndio ou do perspectivismo por um *possível*, ou se ontologizamos tais construtos, conferindo-os uma realidade empírica diferente daquela do virtual, ambos só poderiam mesmo nos servir como um modelo ou como uma teoria.

Resumo: Este ensaio apresenta algumas reflexões baseadas na obra de dois autores, a partir de livros específicos: *A mentalidade primitiva*, de Lucien Lévy-Bruhl, e *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss. Maior atenção, entretanto, é concedida à Lévy-Bruhl, numa tentativa de contornar algumas dificuldades de leitura de sua obra, rebatendo certas críticas feitas a seus trabalhos e apontando convergências tanto para com Lévi-Strauss quanto para com alguns debates contemporâneos na etnologia. Como conclusão, trago as idéias de “pensamento ameríndio” e de “perspectivismo ameríndio” para fazer uma reflexão sobre uma questão: qual o estatuto da relação entre tais construtos – assim como também do “pensamento selvagem” e da “mentalidade primitiva” – com a etnografia? Sugiro que não são “generalizações”, e que, portanto, não favorecem nem dificultam uma homogeneidade empírica: são, antes, *matrizes de pensamento*, da ordem do virtual, da potência, cuja relação com o mundo empírico só pode ser uma de atualização.

Palavras-Chave: Lévy-Bruhl; Lévi-Strauss; Pensamento Ameríndio; Perspectivismo Ameríndio; Matrizes de pensamento; Atualização do Virtual.

On indigenous thought: Some notes on Lucien Lévy-Bruhl and Claude-Lévi-Strauss

Abstract: The present essay draws some comments about two authors, centered on two specific books: *La mentalité primitive*, by Lucien Lévy-Bruhl, and *La pensée sauvage*, by Claude Lévi-Strauss. In most of the time, however, attention is given to Lévy-Bruhl, in an attempt to sidestep some difficulties in the reading of his works, replying some of the critics directed to him and pointing proximities with Lévi-Strauss and with some contemporary debates in ethnology. In conclusion, I use the ideas of “Amerindian thought” and “Amerindian perspectivism” to make a reflection about one problem: what kind of relation does such constructs – as well as “savage mind” and “primitive mentality” – have with the ethnography? I suggest that they are not “generalizations” and thus do not favor or prevents an empirical homogeneity. Actually, they are *matrixes of thought*, of the virtual order, a potency, whose relation to the empirical world may only be one of actualization.

Key words: Lévy-Bruhl; Lévi-Strauss; Amerindian Thought; Amerindian Perspectivism; Matrixes of thought; Actualization of the virtual.

Referências Bibliográficas

- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: CASTRO, C. (Org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004[1896]. p. 25-39.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991. p. 179.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê (Suyá). In: IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia – Painel Convidado VII: Classificar: objectos, sujeitos, acções. Lisboa, 9 a 11 de Setembro de 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 176.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 499.
- DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J. A. (Org.). *Émile Durkheim*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1998. p. 183-203.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005[1937]. p. 255.
- GOLDMAN, Marcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Grypho, 1994. p. 399.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

- KELLY, José Antonio. *Becoming nape?: a symmetrical ethnography of healthcare delivery among the Upper Orinoco Yanomami Venezuela*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, no prelo.
- KOHN, Eduardo O. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Tese (doutorado) – University of Wisconsin-Madison. 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O totemismo hoje. In: CIVITA, V (Org.). *Lévi-Strauss*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção os pensadores, 1980[1962]. p. 89-181.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2004[1962]. 4ª ed. p. 323.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. A letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology*, vol. 3, n. 2, p. 117-123, 1952[1934].
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *How natives think*. New York: Washinton Square Press, 1966[1910]. (Tradução de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*). p. 355.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008[1922]. p. 460.
- LIMA, Tânia Stolze de. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2), p. 21-47, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze de. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- NUNES, Eduardo S. 2009. *A cruz e o itxe(k): mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- RADIN, Paul. *Primitive Man as a Philosopher*. New York and London: D. Appleton and Company, 1927. p. 402.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanjixiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese (doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Chicago. 2008.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. *O Arpão e o Anzol. Técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2007.
- SURRALLÉS, Alexandre. *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía)*. Lima: IFEA/IWGIA, 2009. p. 381.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), p.115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O nativo relativo. *Mana* 8(1), p. 113-148, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Xamanismo Transversal. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 345-399.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981. p. 168.

Recebido em 24/11/2010
Aprovado em 30/12/2010

“Eu, você e eles: ou a difícil arte de se dançar a três”: Conversação e caracterização do *self* em uma entrevista¹

Moisés Lopes

1. Introdução

Por um lado, o etnógrafo deve se engajar na vida das pessoas a quem estuda; ele deve entrar em seu mundo determinado intencionalmente – o mundo de sua práxis; e ele deve se permitir de algum modo apenas a reflexão de si necessitada pela práxis particular deles (e sua própria). Por outro lado, o pesquisador de campo deve permanecer fiel à sua intenção primeira: pesquisar. Ele deve estar apto a se remover da vida daqueles a quem estuda; ele deve se manter fora do mundo intencionalmente determinado deles; e ele deve permitir a si mesmo uma reflexão sobre si que é requerida e delimitada por sua própria práxis particular, sua pesquisa.

Tuhami: Portrait of a Moroccan, 1985. Vincent Crapanzano

Desde minha primeira ida a campo² no início da graduação em Ciências Sociais, no ano de 1998, uma questão tem me chamado a atenção fortemente, qual seja: a maneira como se estabelece e se dá a relação entre pesquisador e nativo no momento da pesquisa. Essa questão já foi longamente tratada em diversos estudos antropológicos, no entanto, nesse artigo pretendo abordar esse tema partindo de uma situação específica de pesquisa, uma entrevista individual; baseada em um tema igualmente específico, a conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo.

Essa pesquisa que servirá de base para a discussão da questão da relação entre pesquisador e nativo foi desenvolvida no ano de 2005 – com a pesquisa de campo e coleta de dados tendo sido empreendida entre os meses de agosto e setembro desse mesmo ano – no âmbito do Programa de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva do Instituto de Medicina Social da UERJ, com apoio e

¹ São adotadas neste trabalho as seguintes convenções: Itálico – para conceitos acadêmicos, categorias de análise, expressões e categorias nativas; Aspas duplas – para grifo do autor.

² Essa primeira ida a campo foi realizada no contexto de um estágio efetuado junto a uma organização não-governamental intitulada Associação do Projeto de Educação ao Assalariado Rural Temporário (APEART) que desenvolvia inúmeros projetos com populações específicas na cidade de Londrina e região, dentre esses projetos havia o Projeto de Educação Rural Indígena (PERI) no qual fiz algumas observações em campo como parte do estágio.

financiamento da Fundação Ford e foi intitulada “Conjugalidade na Grande Cuiabá: Significados e práticas da parceria entre homossexuais que vivem uma união.”

Tal pesquisa buscava identificar os significados e as representações que os parceiros do mesmo sexo têm de suas relações estáveis e, principalmente, analisar as influências na consecução de um projeto de parceria por parte de homossexuais masculinos em um dos maiores núcleos urbanos do interior do país, a Grande Cuiabá, que conta com uma população total superior a 800 mil habitantes (segundo o censo de 2000), levando em consideração temas como: impacto da epidemia de HIV/AIDS, expansão de um modelo igualitário de conjugalidade, fidelidade, coabitação, tempo de relação, identidade sexual, possibilidade e/ou aspiração da regulamentação jurídica da união.³

Retomando, o foco desse artigo é questionar a maneira pela qual se estabelece e se dá a relação entre pesquisador e nativo no momento da pesquisa, mais especificamente na entrevista. Assim, pretendo responder principalmente a questão – pelo menos, tomá-la como problema – de como ocorre o processo de caracterização do *self* no momento da entrevista. Desse modo, para além do fato de apresentar uma análise pautada nas questões que motivaram a pesquisa, quais eram: O que faz de um par gay um casal? Fidelidade? Respeito? Coabitação? Projeto de vida em comum? Nas entrevistas realizadas com Rodrigo, João, Murilo, Paulo e outros, todas essas questões foram abordadas de maneira direta ou não, destaco ainda que as respostas que aparecem no contexto da entrevista, com o gravador ligado, foram muitas vezes diferentes daquelas dadas por eles quando a entrevista acabava. Assim, partindo do questionamento da presença do gravador como um terceiro elemento, um *signo*⁴ da sociedade que modifica a

³ Resta ainda dizer da pesquisa que as entrevistas foram desenvolvidas com 10 (dez) homossexuais masculinos, todos adultos, com idades variando entre 20 e 44 anos, oriundos das camadas médias da cidade de Cuiabá, sendo que todos os nomes dos entrevistados são fictícios. No que se refere ao grau de escolaridade entre os entrevistados, ocorreu uma grande variação com a presença desde sujeitos com o Ensino Médio completo até indivíduos com pós-graduação.

⁴ Signo é aqui utilizado no sentido atribuído por Peirce. “Um signo, ou *representâmen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos seus aspectos, mas com referência a um tipo de idéia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representâmen (1977: 46) ... os objetos – pois o signo pode ter vários deles – podem ser, cada um deles, uma coisa singular existente e conhecida ou que se acredita tenha anteriormente existido ou que se espera venha existir, ou um conjunto de tais coisas, ou uma qualidade, relação ou fato conhecidos cujo Objeto singular pode ser um conjunto ou uma totalidade de partes, ou pode ter outro modo de ser, tal como algum ato permitido cujo ser não impede sua negação de ser igualmente permitida, ou algo de uma natureza geral desejado, exigido, ou invariavelmente encontrado em certas circunstâncias gerais (idem: 48) ... um signo pode se denominado ícone, índice ou símbolo.” (ibidem: 52)

*forma*⁵ pela qual a interação se dá, busco neste texto desenvolver uma primeira elaboração teórica.

Não obstante, perguntas como as elaboradas acima, apontaram também para uma relação estabelecida por Marcelo, Marcos, Daniel, André e outros, entre a construção da conjugalidade e a conquista de respeitabilidade pública. Tal construção é desenvolvida pela caracterização de seu *self* (dos entrevistados/interlocutores) como sujeitos respeitáveis pela postura que assumiram publicamente, pois evitam freqüentar o *mundo gay*,⁶ bem como ter demonstrações públicas de afeto, controlando o *segredo*⁷ sobre sua homossexualidade e sobre sua conjugalidade.

Todas essas questões destacadas se referem a recortes das entrevistas, privilegiando alguns elementos que se evidenciam nas narrativas dos entrevistados/interlocutores – que estes consideram importantes para a configuração de uma relação estável de conjugalidade homossexual masculina – não esgotando de maneira alguma a riqueza e complexidade do material levantado por meio de entrevistas e observações – feito que demandaria um trabalho muito mais extenso – uma vez que a pretensão deste artigo é analisar a situação de entrevista como um evento no qual, através de *conversações*, o “eu” do entrevistado/interlocutor é construído de maneira contrastiva⁸ a “outros,” sejam esses o próprio pesquisador ou um outro grupo da sociedade.

⁵ Seguindo Simmel (1983), entendo *forma* como a *mútua determinação e interação dos elementos da associação* (:168). Assim, no contexto da entrevista é de suma importância a problematização dos elementos presentes (o entrevistador, o entrevistado, o gravador, o local da entrevista) que estão presentes nessa interação, pois eles irão influenciar o modo e determinar a *forma* como essa interação irá ocorrer.

⁶ Mundo gay se refere aqui ao conjunto de locais (públicos ou particulares) que se destinam e/ou se tornaram com o passar dos anos, locais consagrados de encontros e interações – sexuais ou não – entre pessoas do mesmo sexo.

⁷ De acordo com Simmel, “o segredo contém uma tensão que se dissolve no momento da revelação. Este momento constitui o apogeu no desenvolvimento do segredo [...]. Também o segredo contém a consciência de que pode ser rompido: de que alguém detém o poder das surpresas, das mudanças de destino, da alegria, da destruição - e até da autodestruição. Por tal razão, o segredo está sempre envolvido na possibilidade e na tentação da traição; e o perigo externo de ser descoberto se entretetece com o perigo interno, que é como o fascínio de um abismo, a vertigem de a ele nos entregarmos. O segredo cria barreiras entre os homens, mas ao mesmo tempo traz à baila o desafio tentador de rompê-lo por ‘boataria’ ou por confissão - e esse desafio o acompanha todo o tempo.” (1999: 2)

⁸ Essa discussão me remeteu ao conceito de identidade contrastiva elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Tal autor, em consonância com Barth (1976) desenvolve uma crítica ao conceito de grupo étnico ampliando a noção de identificação interétnica para melhor compreender o processo de assimilação passando a considerar, portanto, duas dimensões nesse fenômeno: a particularidade cultural do grupo em estudo e a identificação étnica de seus membros. Assim, no interior das relações interétnicas a gramaticalidade das relações de identidade se expressava pelo jogo entre oposições e contrastes. A noção de identidade contrastiva proposta, então, por esse autor procura dar conta desse jogo sobre o qual a identidade étnica se define. Nesse trabalho, não discutirei a noção de identidade, mas me focarei no processo pelo qual a caracterização do *self* do entrevistado é elaborada através de um jogo de oposições e contrastes com “outros” homossexuais e, assim, a constituição de fronteiras simbólicas.

Finalizando, destaco que nesse trabalho enfoco a entrevista como um *ritual*, um *evento comunicativo*, no qual os atores envolvidos e a relação estabelecida entre eles e suas próprias histórias são colocadas em evidência na/pela *conversação*. Assim, na entrevista há uma modificação desses entrevistados/interlocutores.

Eventos mudam os atores envolvidos: não é possível falar de um mesmo conjunto de atores antes e depois dos eventos – todos se transformaram na temporalidade que vai do antes ao depois. Em outras palavras, um evento traz como consequência o fato de que os participantes foram alterados por ele (Peirano 2000: 4).

2. Construindo a cena...

Uma declaração, falada na vida real, jamais está desligada da situação em que ela foi proferida. Pois cada declaração verbal, por um ser humano, tem a finalidade e a função de expressar algum pensamento ou sentimento real, nesse momento e nessa situação, e que, por um ou outro motivo, é necessário tornar conhecido de outra pessoa ou pessoas – afim de que sirva ou aos propósitos de ação comum, ou ao estabelecimento de vínculos de comunhão puramente social ou, ainda, para livrar o elocutor de sentimentos ou paixões violentas. Malinowski s.d.:304-5

Era um dia quente de agosto, Cuiabá, como alguns amigos que moravam lá me diziam, só tinha duas estações, a seca e a chuvosa, ambas sempre muito quentes. E eu, como um estrangeiro na cidade, entre suores e louco ao menos por um ventilador, estranhava o calor, afinal acabara de chegar de Londrina no sul do país. Já havia ido a Cuiabá algumas vezes a passeio sempre na estação chuvosa, nunca nesse período, de modo que o calor e a seca nesse momento me sufocavam. Das outras vezes havia ficado na casa de um de meus amigos como um visitante, agora como um novo morador da cidade tinha de aprender a me movimentar, conhecer os lugares de frequência de homossexuais casados⁹ e solteiros, enfim buscava mapear o “mundo gay” já que isso era um dos objetivos da pesquisa.

⁹ Quando cheguei na cidade para pesquisar tal tema e, antes disso na verdade, uma das questões mais básicas era pesquisar o vocabulário utilizado pelos homens que vivem relações estáveis com homens para se auto-identificar e identificar suas relações, assim seriam eles “casais,” “companheiros” ou “parceiros”? Viveriam situações de “conjugalidade” ou de “parceria”? Estariam eles “casados,” “namorando” ou seriam “solteiros”? Durante a pesquisa a maioria dos entrevistados utilizou para se nomear dos conceitos de *casados* e *companheiros* raramente usavam os conceitos *parceiros*, *parceria* e nunca “conjugalidade.” Os *namorados* seriam uma categoria intermediária que nunca aparecia para nomeá-los, mas que servia para nomear os relacionamentos precedentes que não redundaram em “conjugalidade”. Atuando como um mediador, um intérprete, um tradutor, em meu trabalho de pesquisa como etnógrafo, busquei relativizar,

De imediato contei a meus amigos o motivo da mudança, mesmo que temporária, e pedi a eles que me auxiliassem apresentando homens que viviam uma situação de conjugalidade com outros homens para que eu pudesse desenvolver a pesquisa. Esses disseram poder me ajudar, pois conheciam alguns *casais* de gays, mas que a pesquisa seria mais fácil de ser realizada se eu fosse entrevistar lésbicas já que conheciam vários *casais* de lésbicas.¹⁰ No entanto, no transcorrer da pesquisa tive muito mais acesso a casais de gays do que de lésbicas, não sei se isso se deve ao fato de ter me situado em *social networks* (Guimarães 2004) ou redes de sociabilidades específicas, menos plurais do que elas se apresentavam ou do que os nativos apontavam, ou se pelo fato de ao me situar como um pesquisador de casais gays os casais de lésbicas não haviam se tornado um problema para mim, e para as pessoas que haviam me apresentado os entrevistados/interlocutores, e por isso elas permaneciam “invisíveis.”

Como disse antes, os entrevistados/interlocutores dessa pesquisa sempre me foram apresentados por amigos. Nosso primeiro contato (meu e dos entrevistados/interlocutores) era sempre estabelecido por telefone. Nessa pesquisa utilizei essa estratégia de aproximação com os possíveis entrevistados/interlocutores. Inicialmente, pedia a amigos que conheciam casais gays que comentassem sobre minha pesquisa perguntando lhes sobre a possibilidade de participação deles. No caso de haver interesse dos possíveis entrevistados/interlocutores em saber mais sobre a pesquisa, meus amigos pediam autorização a esses para passar seus telefones a mim para que pudesse estabelecer um primeiro contato. Estabelecido esse primeiro contato, por telefone, marcávamos um encontro pessoalmente para que pudesse explicar quem eu era e no que consistia tal pesquisa.

O primeiro entrevistado/interlocutor com o qual estabeleci contato foi Rodrigo, através dele consegui acessar outros entrevistados/interlocutores por uma rede de sociabilidade da qual ele fazia parte. Esse *social network* era formado por poucos

ou mesmo criticar minhas próprias categorias de entendimento, minhas noções e pressupostos culturais levados para o campo assim como os próprios conceitos antropológicos que orientaram minhas indagações com o objetivo de iluminar adequadamente o objeto dessa pesquisa recontextualizando-os no seio das práticas e representações do grupo em estudo (Cardoso de Oliveira 1996). Desse modo, questioneei e questiono o uso *a priori* da categoria “conjugalidade” nessa pesquisa – bem como em outras do mesmo tema.

¹⁰ Interessante notar que vários entrevistados também apontaram conhecer vários casais de lésbicas. Essa recorrência ao “conhecimento” e a lembrança de casais de lésbicas por gays me levou a questionar muitas vezes se há realmente uma diferença entre elas e eles quando em uma situação de conjugalidade, não formulei uma resposta a essa questão, mas gostaria de ressaltar que o “senso-comum,” assim como uma parte da literatura específica sobre o tema aponta para uma maior estabilidade do par de lésbicas em relação ao par de gays, o que conseqüentemente, promoveria uma maior recorrência a elas quando o tema é a conjugalidade. Acredito que uma melhor elaboração dessa questão valha uma pesquisa mais profunda.

homossexuais solteiros com projetos de conjugalidade e alguns homossexuais masculinos casados que se reuniam nos finais de semana para jantares, almoços e festas na casa de uma senhora heterossexual que era considerada e nomeada como a mãe dos participantes dessa rede. Em nosso primeiro contato por telefone eu e Rodrigo marcamos um encontro para conversar pessoalmente no dia seguinte pela manhã depois que eu ligasse para confirmar o local que ele escolheria para o encontro. No outro dia, após minha ligação, marcamos de nos encontrar em uma avenida movimentada próximo de onde eu morava, já que ele estava por perto fazendo compras em um supermercado.

Na hora e local combinados nos encontramos, ele com seu companheiro Lucas haviam acabado de fazer as compras de supermercado e seguiam para seu apartamento. Perguntaram se eu tinha algum compromisso e se poderia ir com eles a seu apartamento, pois poderíamos conversar melhor no caminho até lá uma vez que haviam comprado muitos produtos de geladeira e Cuiabá é uma cidade muito quente, principalmente em agosto. Meio receoso aceitei o convite e entrei no carro no banco traseiro. Imediatamente Rodrigo virou para trás e começamos a *conversar*¹¹ entre olhares de “re-conhecimento,” buscávamos *signos* que mostrassem (ou reafirmassem) quem éramos, de onde vínhamos e o que fazíamos um diante do outro.

Iniciando a *conversa* me apresentei como antropólogo que estava desenvolvendo uma pesquisa em Cuiabá sobre conjugalidade homossexual, imediatamente pediram que eu repetisse do que se tratava a pesquisa, percebi então que conjugalidade poderia não ser um “conceito nativo,” pois estes não se nomeavam como disse anteriormente como cônjuges, parceiros ou namorados, inclusive quando Rodrigo apresentou Lucas para mim o fez nomeando-o como seu *companheiro*. Após algumas questões sobre a pesquisa ambos se dispõem a participar da entrevista, explico, no entanto que só entrevistaria um deles.

No trajeto até a casa deles, Rodrigo e Lucas passaram por vários pontos da cidade. De um certo modo, estavam me acolhendo como um amigo apesar de eu ser um desconhecido. Mostravam-me pontos significativos para a vida deles, a casa na qual Lucas havia nascido, a primeira casa onde Rodrigo havia morado, ambos cresceram em Cuiabá, apesar de Rodrigo ser natural de Rondonópolis. Passamos por praças, parques, escolas e igrejas por alguns minutos circulei pela região conhecida como Porto, uma das regiões mais antigas da cidade. Diziam *sempre brincamos juntos nessa praça, mas não nos*

¹¹ Mais a frente tratarei desse e de outros conceitos tal como elaborado por Trajano (s.d.).

conhecíamos. Ambos comentavam sobre momentos da vida deles marcados nos lugares que passávamos. O interessante desse pequeno *tour* proporcionado por eles para mim é que se referiam sempre a *nós* ao falar desses “lugares marcados” construindo a presença constante de um na vida do outro, apesar de ambos terem se conhecido muito posteriormente quando já eram adultos.

Chegando ao apartamento deles, entre sacolas de supermercado que ajudei a carregar me convidam para entrar, continuar a *conversa* e marcar a entrevista. Já no apartamento, entre pulos de Rex e Lassie¹² que nomeavam como seus filhos, Rodrigo se prontifica a ser entrevistado de imediato enquanto seu companheiro guardava as compras e fazia o almoço. Nos encaminhamos para o escritório, fechamos a porta, e explico para Rodrigo como transcorreria a entrevista, falo que ela seria gravada e conversamos sobre a necessidade de assinar o “Termo de Consentimento Livre e Informado” – obrigatoriedade¹³ prevista pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Medicina Social da UERJ que financiou essa pesquisa. Após a assinatura de tal documento, iniciamos a entrevista.

3. A entrevista...

When anthropologists talk about ritual they are usually thinking, primarily, of behaviors of a non-verbal kind, so it is worth reminding my anthropologist colleagues that (as I use the term) speech itself is a form of ritual; non-verbal ritual is simply a signal system of a different, less specialized, kind. To non-anthropological readers I would simply say that the focus of interest in this paper is the relation between ritual as a communication system and ordinary speech as a communication system.

Leach 1972: 334

Nesse texto, apresento uma leitura de meu encontro¹⁴ com Rodrigo – um outro que não era nada distante – sendo essa leitura também inspirada em um outro encontro;

¹² Não me recordo os nomes verdadeiros desse casal de cães da raça *pintcher*.

¹³ Rodrigo foi um dos poucos que assinou o documento sem grandes questionamentos, uma vez que ele já desenvolvera pesquisas e conhecia a necessidade de tal uso. Outros entrevistados, no entanto questionaram grandemente o uso de tal ferramenta para garantir-lhes a confidencialidade absoluta de sua identidade já que teriam de assinar um documento usando seus nomes completos. No desenrolar dessa pesquisa ocorre inclusive um caso de recusa absoluta em assinar tal documento, apesar de autorização verbal para o uso das informações coletadas durante a entrevista. O uso do “Termo de Consentimento Livre e Informado” em entrevistas mereceria uma longa problematização, no entanto esse não é aqui meu foco de análise.

¹⁴ Na verdade, esse *encontro* também pode ser considerado um *confronto etnográfico* (Dwyer 1982; Crapanzano 1985), isso acarreta que, sendo concebida como **confronto**, a pesquisa de campo resulta de/ou em um diálogo, partilhando das características comuns a todos os encontros: ele é **recursivo** – seu significado em qualquer momento depende daquele que o precedeu; é **contingente** – o confronto pode ser

o de Tuhami e Crapanzano. Tal encontro etnográfico (o meu e de Rodrigo) pode igualmente ser considerado como uma história de vida duplamente editada, tanto durante o encontro em si – quando o sujeito pesquisado responde de modo imediato às expectativas do outro (o antropólogo, no caso eu) – quanto no (re)encontro literário – momento em que o “autor” desaparece da narrativa em busca de uma “objetividade.” Mas, diferentemente dela (história de vida), tento quebrar esse apagamento do autor da narrativa, inscrevendo-me sempre que possível como um sujeito presente no encontro etnográfico apesar das dificuldades epistemológicas e políticas apresentadas por essa presença na análise. Nesse sentido, tal como Crapanzano, eu nomeio o produto desse esforço interpretativo como um “experimento.”

É claro que, diferentemente de Crapanzano em Tuhami, parto de uma “experiência” mais restrita de convivência com meu “outro,” pois se ele teve dezenas de sessões com Tuhami mediadas por Lhacen (seu intérprete) eu me valho de duas experiências de *diálogos* gravados com Rodrigo e algumas *conversas* não gravadas. Assim, essa experiência que venho descrevendo também se distancia da estabelecida por Crapanzano e Tuhami.

Mas, além disso, Crapanzano aponta que a história de vida é produto de um autor que quer ser reconhecido por outro, é sempre evocativa. Desse modo, a avaliação dessa história requer a compreensão da relação entre o autor e esse outro, isto é, o entrevistado/interlocutor para quem ele está se referindo. Crapanzano, assim, se questiona: Para quem Tuhami está se dirigindo ao contar sua história de vida e com que fim? Ele chega à conclusão que Tuhami busca ser reconhecido como excepcional, apesar e talvez por ser considerado um *outsider*, um pária entre as pessoas ao seu redor; mas, afirma que não há como saber quem é esse outro, esse *terceiro* para quem o discurso está metaforicamente endereçado.

Em meu encontro com Rodrigo, tal questão também emergiu e, a partir de nossas *conversas* e *diálogos*, questiono-me para quem se endereçava a construção de sua história de vida: Quem era este *terceiro* que se mantinha invisível, mas tangível? Aqui, problematizo a presença desse “outro” e, analisando suas falas (de Rodrigo) em nossas *conversações* alcanço esse *terceiro* partindo de seus traços, silêncios e sombras. É a partir dessa presença nas *conversações* que o sentido do que está sendo dito entre mim e Rodrigo será garantido. Não necessariamente este *terceiro* é uma pessoa, mas é algo implícito,

interrompido em qualquer momento; é **engajado** – no sentido que é vinculado a forças específicas que transcendem atividades puramente pessoais (Dwyer *apud* Peirano 1992).

Crapanzano (1992) aponta que a função dele pode ser simbolizada pelas noções de lei, convenção, razão, cultura, tradição ou linguagem. É o interlocutor ausente com silêncios forçosamente secundários ou sombrios.

Mas, antes disso acho necessário apresentar melhor meu entrevistado/interlocutor. Rodrigo tem 31 anos, é pós-graduado e professor do ensino médio, seu companheiro tem 37 anos e cursa a universidade. O entrevistado/interlocutor tem um filho de 12 anos oriundo de uma união anterior com uma mulher, mas mesmo antes dessa união Rodrigo já tido experiências homossexuais. Morava no momento da entrevista com seu companheiro há quatro anos e as famílias de ambos sabiam, assim como seus amigos. Seu filho (de Rodrigo) mora com sua ex-mulher em outra cidade, ambos (filho e ex-mulher) sabem e não vêem a homossexualidade como um problema segundo meu entrevistado/interlocutor. Antes da união atual e do casamento, Rodrigo teve outros namoros mais curtos com outros homens que não resultaram em uniões consolidadas.

Voltando a entrevista, ligo o gravador e inicio as perguntas, as primeiras questões são sobre dados pessoais como idade, religião, grau de escolaridade, profissão e emprego, cidade de origem, tanto de Rodrigo quanto de seu companheiro, bem como tempo de duração do relacionamento vivido. Após estas primeiras questões, interrogo Rodrigo sobre os significados da sexualidade e como esses se refletiram na construção de sua vida. Faço também um outro conjunto de questões que dão acesso às representações e significados da conjugalidade. Todas essas questões são respondidas com tranqüilidade.

No desenvolvimento da entrevista, há um conjunto de questões “mais íntimas” que envolviam temas como infidelidade, atividade sexual e uso de preservativo (com o companheiro e com outros). Diante dessas perguntas, as reações dos entrevistados/interlocutores vão do embaraço passando pelo silêncio e chegando ao questionamento da pertinência dessas questões. Rodrigo é um dos entrevistados/interlocutores que sempre reage com grande habilidade social a essas questões, desde o início exhibe ter fortes qualificações, e inclusive afirma conhecer o processo de entrevista por já ter desenvolvido pesquisas acadêmicas anteriormente.

Diante dessas reações “defensivas” a essas últimas perguntas, questiono-me sobre o *valor*¹⁵ atribuído a tais temas “mais íntimos,” pois se em *diálogos* gravados tais temas

¹⁵ De acordo com Saussure (2004), o valor de um signo nunca é intrínseco, só existindo na relação tendo como referência um sistema. Tal afirmação se constitui como um problema na etnografia, pois não basta

podem ser considerados como tabus, em *conversas* sem uso do gravador o constrangimento, a reação defensiva não se constata. Assim, partindo dos dados etnográficos, assinalo que Rodrigo – bem como todos os outros – assume uma postura diferenciada para responder as perguntas no momento em que o gravador é ligado.¹⁶ Desse modo, problematizo se essa *forma de interação* (a entrevista) se modifica diante de um terceiro elemento (o gravador) que pode ser visto como um *signo* da sociedade e de seu sistema estabelecido de hierarquias.

Assim, mesmo com a certeza da confidencialidade da identidade garantida pelo entrevistador, muitos dos entrevistados/interlocutores¹⁷ assumiam uma postura reticente diante do uso do gravador. Na fala de alguns entrevistados/interlocutores, há uma manipulação contraditória de informações antes, durante e depois da entrevista. Poucos – dos 10 entrevistados/interlocutores apenas três – citam no momento da entrevista a existência de relacionamentos extraconjugais, mas a maioria deles, após o desligamento do gravador, no final da entrevista, afirmam terem tido “um ou outro” relacionamento extraconjugal.

Além disso, como tive acesso a esses entrevistados/interlocutores através de *social networks*, que envolviam indivíduos que viviam situações de conjugalidade ou outros que buscavam igualmente uma relação de conjugalidade, tive acesso a diversos *boatos*¹⁸ que circulavam sobre relações extraconjugais desses entrevistados/interlocutores. Após o desligamento do gravador muitas vezes um entrevistado/interlocutor comentava sobre as *fofocas* existentes de relações extraconjugais de outros entrevistados/interlocutores. Para além da discussão sobre a veracidade ou não dos *boatos*, aponto aqui para o modo pelo qual a introdução e o uso do gravador provoca uma inibição ou silenciamento de informações durante o *diálogo* gravado.

apenas “traduzir” o signo, mas é essencial “traduzir” também o valor desse signo no sistema de significados do nativo, esse é o esforço que venho elaborando nesse artigo.

¹⁶ A busca por uma hiper-correção por parte de entrevistados na situação de entrevista já foi apontada por muitos pesquisadores, entre os meus entrevistados ela está presente ora nas demonstrações de habilidade social de Rodrigo e Marcelo; ora nas tentativas de utilização da gramática normativa por parte de Paulo, Rafael, Murilo e Daniel.

¹⁷ Não citarei aqui nomes dos entrevistados, pois os dados utilizados aqui podem identificar informações sobre fidelidade ou infidelidade dos entrevistados para seus companheiros.

¹⁸ Segundo Trajano-Filho (2000), boatos, mexericos, fofocas ou rumores são fenômenos fugidios que resistem ao olhar analítico do pesquisador. O importante não é se são verdadeiros ou falsos, e sim que eles são transmitidos por meio de interações face-a-face, o que os torna diferentes de outros meios de comunicação em que a mensagem é transmitida a partir de uma fonte única e conhecida, atingindo simultaneamente a todos que a eles têm acesso. O rumor ganha energia através de uma série de diálogos nos quais os atores sociais criam e recriam o sentido das mensagens que veiculam.

Assim, aqui é necessário que eu esclareça a diferenciação entre *conversa* e *diálogo* tal como venho utilizando até então. Como diz Trajano (s.d.), *Os nomes pouco importam. As pessoas estabelecem relações dos mais diversos modos* (Trajano s.d.: 4). Mas essa diferenciação se torna importante para que eu possa *explicar a variedade e o alcance das relações que estabeleci* (idem: 5) com os entrevistados/interlocutores e como essas implicam maneiras diferentes de alcance dos significados impressos pelos nativos nessas relações.

Nesse sentido, parto da diferenciação da *conversação* estabelecida por Trajano em três tipos: o *diálogo*, a *conversa* e a *prosa*. O *diálogo* é um encontro que se caracteriza por enfatizar a informação, nele os participantes se concentram na mensagem, na palavra falada, os outros meios expressivos (gestos, expressões faciais, distância física entre os participantes) se calam ou reduplicam a palavra falada. *A mensagem, no diálogo, flui em uma via única – de quem responde para quem pergunta* (idem: 5). A posição dos participantes é demarcada de maneira mais rígida. Assim, utilizo *diálogo* para fazer referência à situação de entrevista, nela há sempre dois papéis o do entrevistador e o do entrevistado, o primeiro tem como “tarefa” manter a *conversação* através de um comportamento fático – *parecendo concordar, entender, dizendo sim e, às vezes, fazendo uma pergunta, não sobre um ponto que não ficou claro, mas apenas para averiguar a medida da recepção da mensagem* (idem: 5). E, o segundo, o entrevistado/interlocutor, esse tem o privilégio da mensagem.

Diferentemente do *diálogo*, na *conversa* a mensagem flui em duas vias e, é uma conversação na qual a fala é dita por muitos meios expressivos, gestos, olhares, silêncios, mudanças na altura e no tom de voz. *É um encontro em que os participantes têm uma consciência bem mais ampla e precisa uns dos outros. Aqui não se vê apenas o dedo, a mão e o braço. Tem que se ver todo o outro – o seu corpo, o seu olho, a sua boca [...]* (idem: 11). Nela há uma troca de idéias, não há uma distinção de posição entre os participantes da conversação. Assim, neste artigo utilizo *conversa* para me referir às muitas interações nas quais a troca de idéias não fluía em via única, onde não havia descontinuidade de tópicos, mas deslizamento de assuntos, ênfase no contexto. *Concluindo, a conversa é uma troca de idéias, implicando que informações circulam entre seus participantes – mensagens faladas, olhares provocadores, sorrisos intrigantes, gestos agressivos, silêncios-respostas...* (idem: 12).

Já na *prosa* a percepção do contexto, do interlocutor e da mensagem é maximizada. A finalidade-fim da *prosa* é manter o encontro. *Na prosa tem de tudo; tem conversa, tem mensagem, tem informação, tem escolha. Tem de tudo e tudo enfatizado ao máximo; tudo falando por todos os meios possíveis. Mas nela não há tatear porque o terreno tem que ser bem*

conhecido e muito familiar (idem: 14). Assim, a *prosa* envolve um tipo particular de *conversa* que funciona como uma ponte que vence os silêncios, as culpas, as vergonhas e embaraços.

Nessa pesquisa *dialoguei* bastante com meus entrevistados/interlocutores, *conversei* sempre que foi possível com entrevistados/interlocutores, mas tive uma dificuldade muito grande em *prosear*. As barreiras que separavam um estrangeiro, no caso eu (o antropólogo), se mantiveram. As vergonhas, culpas e embaraços para falar de temas como (in)fidelidade, e atividade sexual se mantiveram levantadas. Como *prosear* com estranhos munidos de gravadores sobre tais temas? Como não se esquivar ante a presença de um *terceiro* tão poderoso como as hierarquias sociais, os valores estabelecidos, a sociedade?

Com Rodrigo – muito mais um interlocutor do que um entrevistado – os *diálogos* gravados aconteceram em dois momentos diferentes distanciados entre eles por um período de três meses; as *conversas* foram comuns e aconteceram em diversos momentos, seja pessoalmente – tanto individualmente, quanto em grupo, em festas ou com seu companheiro – por telefone ou pela internet; já as *prosas*, apesar de menos constantes, aconteciam sempre que fosse possível quebrar as barreiras já impostas, mas nesse artigo como já visto me atenho a *diálogos* e *conversas*, a *prosa* aqui fica impressa no ar, marcada nos traços do texto como um anseio por alcançar a compreensão de Rodrigo e de seu mundo, uma busca por sua interpretação.

Uma travessia pelos recantos da memória, buscando reconstruir e ordenar o primeiro momento [a compreensão] ... Portanto, a interpretação só é obtida de maneira mais plena ao fazer uma travessia pela memória, reconstruindo as mais diversas conversações havidas ... para além da interpretação; meu negócio está marcado por uma procura constante e sempre frustrada da comunhão com o outro. Essa constante sensação de frustração, essa sempre renovada ameaça de fracasso produz uma espécie de medo bem conhecido a todos os que se aventuram em busca de entendimento dos mundos que não lhes são escancaradamente seus. Para mim, é um medo que chega à consciência como uma sensação de congelamento no abdômen. Disto ninguém esquece. É só pensar no trabalho de campo já realizado que logo-logo começam a surgir na memória pequenas agulhas de gelo, e são elas as construtoras dos pilares possibilitadores da travessia necessária a interpretação. Portanto, meu negócio é conversar, comungar, aprender, compreender e depois, interpretar.

Trajano s.d.: 15

4. Caracterização do *Self*...

Eu não sou eu nem o Outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.
Mário de Sá Carneiro

Nesse momento do texto, continuo minha interpretação/compreensão de minhas *conversações* com Rodrigo enfocando um conjunto de perguntas desenvolvidas *dialógicamente* que abordam como meus entrevistados/interlocutores se relacionam com o mundo ao seu redor, questiono Rodrigo sobre seus locais de frequência para diversão (tanto noturnos quanto diurnos); sua frequência a locais (re)conhecidos como pertencentes a vida gay; sua vivência de situações de preconceito e discriminação e, finalmente; o conhecimento (ou não) de sua homossexualidade e de seu relacionamento por parte de outras pessoas, fossem elas familiares, amigos, vizinhos ou colegas de trabalho.

No decorrer de nossas *conversações*, Rodrigo afirma que praticamente todas as pessoas do seu convívio e de seu *companheiro* sabem de seu relacionamento e de sua homossexualidade. Tal conhecimento por parte de outras pessoas se dá, pois – apesar de ter tido relacionamentos com algumas mulheres, inclusive com a geração de um filho – quando de seu *casamento* com seu *companheiro* o apresentou para toda sua família, assim como também foi apresentado para toda a família dele. No entanto, até tal momento somente algumas pessoas sabiam. Essa manipulação do *segredo* (Simmel 1999) é muito discutida em minhas *conversações* com esses entrevistados/interlocutores.

Esse processo de escolha dos possíveis portadores do *segredo* traz a tona à existência no imaginário social de uma infinidade de representações de caráter negativo sobre as homossexualidades, bem como a existência do preconceito e da discriminação. Esses elementos acabam provocando muitas vezes o silenciamento da própria união homossexual, pois se “se assumir” como homossexual é o ponto inicial do processo de desconstrução das imagens negativas associadas à homossexualidade, assumir a conjugalidade passaria por um processo de desconstrução de estereótipos e representações negativas que abarcariam agora dois indivíduos. Assim, a revelação do *segredo* de uma união homossexual passaria por um processo de diálogo/negociação de visibilidades e de aceitação das respectivas homossexualidades, tornando mais complexa a possibilidade dessa visibilização.

À exceção de Murilo, todos os outros entrevistados/interlocutores apontaram que nunca sofreram preconceito/discriminação – seja como casal, seja individualmente. Marcelo aponta que nunca sofreu preconceito, pois como ele *respeita* as pessoas recebe igualmente *tratamento respeitoso*, mais do que isso ele aponta que sempre teve uma *imagem de respeito* para as pessoas. Perguntado sobre o que seria essa *imagem de respeito* Marcelo apontou principalmente a não freqüência ao que ele definiu como sendo o *meio gay, um meio onde as pessoas fazem, falam e de alguma forma todo mundo fica sabendo*.

Desse modo, me questionei, o que as pessoas fariam nesse espaço que implicaria a perda de *respeito*? Do que fariam? O que todos ficariam sabendo? No desenvolvimento da pesquisa a maioria de meus entrevistados/interlocutores afirmou não freqüentar esse *meio gay* e, os que o fazem afirmaram a existência de uma baixa freqüência a boates e uma maior possibilidade de presença em bares, já que a boate é vista como *local de pegação* e, por estarem vivendo uma situação de “conjugalidade” não achavam o ambiente condizente, em outros termos pareciam querer evitar que lhes fosse colada à imagem negativa e estereotipada do *homossexual promíscuo*, nas palavras de Marcelo isso fica bem claro,

A infidelidade é muito constante e presente num relacionamento, principalmente pra gente que vive em um meio aonde tem pessoas que não tem princípios, os princípios delas muitas vezes não são os seus. Um ambiente que não é adequado para um casal, então existem algumas coisas que acabam atrapalhando, que não trariam nada de positivo pra relação.

Igualmente, Rodrigo afirma que o ambiente de *baladas GLS* – aqui ele faz referência a boates gays – não é o ideal para ele, nem para o companheiro dele uma vez que a grande maioria das pessoas que a freqüentam vão apenas em busca de sexo. Já os bares têm a característica de manter uma certa *respeitabilidade pública* – independente da freqüência a esses serem de homossexuais ou heterossexuais. Desse modo, depreendo que a categoria *imagem de respeito* está ligada diretamente às idéias de fidelidade e não promiscuidade. Uma imagem que deveria ser construída e mantida sob pena de se perder o *respeito*, mesmo diante dos rumores e boatos, uma vez que Cuiabá¹⁹ poderia ser enquadrada como uma cidade média onde a possibilidade de estabelecimento de um *anonimato relativo* (Velho 1999) seria dificultada pela existência de um *mundo gay* muito

¹⁹ Cuiabá somada a Várzea Grande (cidade vizinha) comporia a chamada Grande Cuiabá, conurbação que teria uma população de mais de 765 mil habitantes, com Cuiabá respondendo por 525 mil e Várzea Grande por 240 mil habitantes.

mais circunscrito e restrito se comparado a grandes metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro.²⁰

De acordo com Simmel (1987), na grande metrópole da modernidade há uma aceleração do tempo da vida e uma multiplicação dos contatos superficiais entre estranhos. Para se adaptar ao constante excesso de estímulos visuais e auditivos e se acomodar à intensificação de sua vida nervosa, o homem da grande cidade acaba não agindo de maneira emocional e direta como age o homem da pequena cidade, mas de maneira impessoal, intelectual e indireta. Cuiabá ficaria no meio termo entre a impessoalidade da metrópole e a pessoalidade da pequena cidade, e os *boatos* ou *rumores* assumiriam importância como fenômeno ordenador de práticas *desrespeitosas* e, conseqüentemente, elementos de inculcação e transmissão dos valores fundamentais do que é a conjugalidade.

Esses *boatos*²¹ sempre se centrariam – como foi apontado anteriormente – na circulação de informações sobre relações extraconjugais, infidelidades no âmbito da união homossexual. São desses fatos que o *meio gay* falaria. Desses fatos é que todos acabariam sabendo. Assim, para se obter o *respeito* (possível de ser obtido, já que falo aqui de homossexuais que carregam um forte grau de desvalorização na hierarquia de identidades sociais estabelecida socialmente) na sociedade é necessário se abster de freqüentar o *mundo gay* e criar um ambiente propício fora do âmbito doméstico (mesmo que ligado a ele visceralmente) para a troca de informações e estabelecimento de relações com o fim de vivência da conjugalidade. Esse ambiente é propiciado pela criação de redes de sociabilidades específicas ou *social networks* – como apontado anteriormente. Todos meus entrevistados/interlocutores faziam parte de uma dessas redes, no processo de pesquisa tive acesso a duas delas, que se reuniam com uma certa freqüência nos finais de semana.

²⁰ Embora cidades como Rio de Janeiro e São Paulo tenham se tornado os centros mais importantes de difusão da vida gay no Brasil no século XX, como afirma James Green (2000), é necessário apontar a formação de “subculturas gays” cada vez mais visíveis em diversas cidades do país, entre essas se destacam: Fortaleza, Belém, Belo Horizonte, Porto Alegre, Brasília, Curitiba e Recife (Parker 2002).

²¹ Além disso, Simmel (1999) aponta que “num círculo pequeno e estreito, a formação e a preservação dos segredos se mostra difícil inclusive em bases técnicas: todos estão muito próximos de todos e suas circunstâncias, de modo que a freqüência e a proximidade dos contatos implicam em maiores tentações e possibilidades de revelação. Além disso, o segredo nem é tão necessário, pois esse tipo de formação social costuma nivelar seus membros e as peculiaridades da existência, das atividades e das coisas que se possui e cuja conservação tornaria necessária a forma do segredo, militam contra essa mesma forma social.” (: 3) Esse é o caso desses *social networks*, local propício para o surgimento e circulação de *boatos* e *rumores* sobre o *segredo* dos participantes.

Desse modo, se constrói dois tipos de homossexuais, os que vivem no *mundo gay* e que são encarados com desconfiança e um certo preconceito por colocarem em risco os “outros.” Estes “outros” viveriam em redes de sociabilidades específicas e buscariam o *respeito* como um marco para se alcançar o reconhecimento social de sua “conjugalidade.” São a partir dessas tipificações e caracterizações do *self* de um “outro” abstrato que meus entrevistados/interlocutores irão construir seus *selves* pela oposição, pelo contraste.

As *conversações* entre mim e Rodrigo – e também com outros entrevistados/interlocutores – quando o tema abordado é a construção da “conjugalidade” sempre estabelecem uma relação entre essa união e a conquista de *respeitabilidade pública*. Tal construção é desenvolvida pela caracterização de seu *self* (de Rodrigo) de maneira contrastiva a “outros” que pela frequência constante a *lugares de pegação*, e por comportamentos tomados como *desrespeitosos* pelas exibições públicas de seus afetos (desses outros) fundamentam a exclusão, o preconceito e a discriminação de “todos” os homossexuais. É a partir dessa caracterização do *self* desses outros que o *self* de Rodrigo – e de outros entrevistados/interlocutores – se constrói.

Enfim, em nossas *conversações* (minhas e de Rodrigo) sempre pairava um *terceiro* invisível, como dito anteriormente por Crapanzano, essa sombra pode ser considerada uma lei, uma regra, uma convenção, a própria linguagem poderia ocupar esse papel e o faz também, se tornando em nossas falas um mediador. É em *conversações* com o “outro,” intermediadas pela linguagem, que o ego toma consciência de si e se constitui. Esse movimento dialético – eu e outro – forma um fluxo instável e contínuo de mútuas caracterizações que, em alguns momentos, se “congelam” e fornecem a impressão ilusória de uma estabilidade na qual o “verdadeiro” *self* emerge em tipos ou categorias. “Tais tipificações, pensadas como diagnósticos da realidade objetiva, mascaram o instável processo de contínua criação do *self*, apresentando-o como uma entidade objetiva que atravessa o tempo e o espaço, passível de uma descrição empiricamente verificável.” (Santos 2001: 1)

5. Considerações finais

Infelizmente – devido à extensão do artigo – não tive como abordar toda a narrativa de Rodrigo, nem todas as questões desenvolvidas no decorrer das conversações que foram estabelecidas com esse interlocutor/entrevistado. Além disso, busquei aqui desenvolver algumas questões que sempre me incomodaram e que, até então, nunca havia dado nenhum tratamento mais extenso, tais como: a presença do gravador no contexto da entrevista, a maneira como se estabelece e se dá a relação entre pesquisador e nativo no momento da pesquisa, e a presença de um (ou vários) *terceiro* nas *conversações*.

Tais fenômenos só se tornaram passíveis de serem analisados, pois tomei a situação de entrevista como um *evento* comunicativo, no qual tanto o pesquisador quanto o nativo *dialogam, conversam e proseiam* tendo a linguagem (convenção e *terceiro*) como um mediador privilegiado. Nessas conversações há a caracterização do *self* do entrevistado/interlocutor sempre fazendo referência a categorias como *respeito* e *respeitabilidade pública*. Essas categorias assumem importância visto que o gravador pode ser tomado como um *signo* da sociedade e, por isso pode fornecer dados para reforçar (ou mesmo, “provar”) as fofocas e boatos que circulam nos *social networks* sobre infidelidade que poderiam “fragilizar” a *imagem pública* do casal homossexual.

Essa caracterização do *self* com base em uma busca por uma *respeitabilidade pública* aparece também quando esses entrevistados se colocam como diferentes dos “outros” homossexuais. Esses “outros” seriam os que vivem no *mundo gay* e carregam o estereótipo de homossexual *promíscuo* e *sem princípios*. Assim, há uma busca por diferenciação por parte dos entrevistados através de uma não freqüência a esse *mundo gay* e pela construção de uma *imagem de respeito*, sempre centrada na forma de um casal. Mas, essa oposição não é tão forte e uniforme assim visto que alguns desses casais vão com pouca freqüência a boates, cinemas e parques conhecidos como pertencentes ao *mundo gay*, inclusive alguns vão/foram as Paradas do Orgulho Gay que ocorrem na cidade anualmente desde 2003.²²

Finalizando, há ainda a destacar que a análise da entrevista como um *evento*, acaba por lançar luz na relação pesquisador-nativo evidenciando que o processo de

²² A primeira foi realizada em 26 de junho de 2003 com a participação de cerca de duas mil pessoas. Em sua segunda edição, no dia 19 de junho de 2004, reuniu cerca de 10 mil pessoas, segundo dados da organização. Já a terceira edição ocorreu no dia 29 de julho de 2005, reuniu cerca de 18 mil segundo organizadores do evento.

caracterização do *self* no momento da entrevista não é neutro, nem auto-evidente e sim eivado de política. Nesse caso estudado a construção do *self* do nativo é feita através da evocação de valores morais e da reconversão do preconceito para outros grupos. Essa reconversão e essa evocação têm, como elemento essencial, a manipulação das categorias *respeito* e *respeitabilidade pública*. Nesse texto, me fixei nesses usos com o intuito de mostrar que estes não são feitos de maneira ingênua, faço isso a partir de uma situação concreta de pesquisa, uma entrevista tendo como tema a conjugalidade homossexual, fato que vêm ganhando a cena nas discussões sobre as “diferentes” e “novas” configurações familiares na atualidade.

Moisés Lopes

Doutor em Antropologia, Universidade de Brasília

Email: sepolm@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa, partindo de uma série de entrevistas realizadas em Cuiabá com homossexuais masculinos que vivem uma união conjugal, a maneira pela qual se estabelece e se dá a relação entre pesquisador e nativo no momento da pesquisa, mais especificamente no momento da entrevista. Tal relação é mediada o tempo todo através da construção da categoria “respeito” que é usada como recurso para o estabelecimento da “imagem pública” do casal homossexual. Na análise, essa “respeitabilidade pública” é construída tendo como recurso o exame da relação diádica estabelecida no momento da entrevista entre nativo-pesquisador, da oposição construída por esses “casais” em relação a outros grupos de homossexuais e, também, através da manipulação do “segredo” acerca de sua “união.”

Palavras-chave: Entrevista; conversação; união homossexual.

“Me, you and they or the difficult art of dancing in three”:
Conversation and characterization of the self in an interview.

Abstract: Based on a series of interviews performed with couples of male homosexuals from Cuiabá, this paper analyzes how, in the moment of the research, more specifically, during the interview, the relationship between researcher and native is established and develops itself. Such a relationship is mediated, throughout the interview, by the construction of the category “respect” which is used as a resource to the establishment of the “public image” of the gay couple. In the analysis, this “public respectability” is built by the examination of the dyadic relation established during the interview, as well as, the opposition built by the “couples” towards other gay groups and, also, by means of the manipulation of the “secret” about the “union.”

Keywords: Interview; conversation; homosexual union.

Referências bibliográficas

- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económico, 1976.
BORGES, A. M. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
CARDOSO DE OLIVEIRA, R. “O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever.” *Revista de Antropologia*, 1996, 39(1), 13-37.
_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- _____. On the self characterization. In: *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the epistemology of interpretation*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, pp. 91-112.
- DWYER, Kevi. "The dialogic of ethnology." *Dialectical antropology*, 1985, v.04, p.105-124.
- GREEN, James N. *Além do Carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. SP, Editora UNESP, 2000.
- GUIMARÃES, Carmem Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- LEACH, Edmund. Ritualization in Man. In: William Lessa & Evon Vogt (orgs.). *Reader in Comparative Religion*. New York, Harper & Row, 1972.
- MALINOWSKI, B. O problema do significado em linguagens primitivas. In: OGDEN, C. K. e RICHARDS, J. A. *O significado do significado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s.d.
- PARKER, R. *Abaixo do Equador*. São Paulo: Record, 2002.
- PEIRANO, Mariza G.S. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. EdUnB, Brasília, 1992.
- _____. (org. e intro.). "Análises de Rituais." Brasília, *Série Antropologia* n.º 283, 2000.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. Pierce e o Beijo no Asfalto. In: PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume-Dimará, 2002, pp. 43-57.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. SP, Cultrix, 2004.
- SILVA, Cristian T. *Borges, Belino e Bento: A fala ritual entre os Tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume, 2002.
- SIMMEL, Georg. *Georg Simmel: Sociologia*. Evaristo de Moraes Filho (org.). São Paulo: Ática, 1983.
- _____. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. RJ, Guanabara, 1987, pp. 11-25.
- _____. "O Segredo." *Política e Trabalho*. João Pessoa, PB, nº 15, Set. 1999 In: http://www.cchla.ufpb.br/politicaetrabalho/arquivos/artigo_ed_15/15-simmel.html
- TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual. In: *Culture, Thought and Social Action*. Harvard Univ. Press, 1985, p. 123-166.
- TRAJANO FILHO, Wilson. "Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau." Brasília, *Série Antropologia* n.º 279, 2000.
- _____. A nação na web: rumores de identidade na Guiné-Bissau. In: PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito*. RJ, Relume-Dumará, 2002, pp. 85-112.
- _____. *O sentido dos Sons: Uma etnografia dos atos de música*. S.d.

Recebido em 10/10/2010

Aceito para publicação em 30/12/2010

@ tradução



*A Dança*¹

Edward Evan Evans-Pritchard

Nos relatos etnológicos, confere-se à dança um lugar que não faz jus à sua importância social. Ela é quase sempre percebida como uma atividade independente e é descrita sem referência ao contexto de sua existência na vida nativa. Essa abordagem desconsidera muitos problemas como a composição e organização da dança e oculta sua função sociológica.

Uma breve análise de uma dança africana mostrará que sua estrutura é bem diferente daquela da dança europeia moderna. Também, quando se trata de uma dança pequena, e de modo ainda mais notável quando centenas de pessoas dela participam, a dança requer uma forma estereotipada, um modo prescrito de realização, atividades coreografadas, liderança reconhecida e regulação e organização elaboradas. Se estes problemas não estiverem na mente do observador, talvez ele nos dê uma descrição interessante, mas não terá feito um relato detalhado de grande valor para o trabalho teórico.

A dança possui também funções psicológicas e fisiológicas reveladas apenas por uma descrição acurada. É essencialmente uma atividade coletiva, e não individual, e devemos explicá-la, portanto, em termos de função social, o que equivale a dizer que devemos determinar qual é o seu valor social. Aqui, novamente, o observador despreparado de uma dança nativa, mesmo sem ter o olhar distorcido e pejorativo, está tão pouco acostumado a considerar as instituições à luz de seu próprio valor funcional, que ele frequentemente não oferece ao pensamento teórico a ocasião de estimar a significância da dança.

No presente artigo, realizo uma análise condensada de uma dança da nação Azande seguindo o percurso sugerido acima. Os Azande² estão sob o domínio de três

¹ Tradução de "The Dance," artigo publicado originalmente em inglês em *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 1, n° 4 (oct., 1928), pp. 446-462. Gostariamos de agradecer ao International African Institute pela permissão para publicar esta tradução e, em especial, a Stephanie Kitchen, que tratou gentilmente de examinar o pedido. Tradução de Igor Mello Diniz (PPGSA/UFRJ).

² Para relatos gerais sobre os Azande, ver Lagae, "Les Azande ou Niam-Niam," 1926, e Larken, "An account of the Zande," In: Sudan Notes and Records, Julho de 1926.

administrações europeias. A maioria deles vive nos distritos nortistas do Congo Belga, mas podem também ser encontrados nas províncias de Bahr-el-Ghazal e Mongalla, no Sudão Anglo-Egípcio e na província de Ubangi-Shari da África Franco-Equinocial. Os Azande de que trato neste artigo vivem no Sudão Anglo-Egípcio.³

Há um grande número de danças Zande. Algumas destas são regionais, outras agora já não são mais realizadas, mas ainda são lembradas pelos homens mais velhos e reconstituídas se for pedido a eles que o façam. Há danças que acompanham os tambores, danças que acompanham o xilofone, danças que acompanham instrumentos de corda, e danças que não são acompanhadas por instrumentos musicais. Existem danças especiais para cerimônias de circuncisão, outras especiais para as várias sociedades secretas, outras especiais para filhos de chefes, outras restritas às mulheres ou, por exemplo, para cerimônias funerárias e outras que são realizadas apenas como acompanhamento do trabalho econômico. Não tenho espaço em um artigo tão curto para traçar uma classificação das tantas diferentes formas de dança encontradas entre os Azande; irei, portanto, me restringir a uma análise das principais facetas de um tipo de dança, aquela que é acompanhada por tambores e é conhecida como *gbere buda* (a dança da cerveja).

MÚSICA. Os elementos que compõem a *gbere buda* são música, canto e movimento muscular. Quaisquer destes elementos sem os outros seriam inconcebíveis nessa dança, mas é difícil compreender a forma como eles se articulam.

A música é feita pelos grandes gongos de madeira, e por tambores de madeira revestidos de couro na parte superior. O gongo de madeira tem a aparência de um búfalo, com pernas, rabo, cabeça e chifres. Quando o vento sopra no oco de seu corpo cavado, ele muge como um búfalo. Estes gongos variam consideravelmente em tamanho, alguns chegando a quatro ou cinco pés de distância do chão. Cada um é feito de um único tronco e pode levar de dois a três meses para ficar pronto. Ao longo de seu topo ou de sua parte traseira, corta-se uma fenda estreita e os dois lados são cavados desigualmente a partir da fenda. O instrumentista senta na extremidade do rabo do gongo e bate nele com baquetas, cujas pontas são envolvidas em couro, formando uma maça que protege o entalhe feito na madeira. Ele segura cada baqueta em uma mão e acerta o gongo com batidas curtas ou longas. Pode bater com as duas baquetas

³ Minha expedição ao Sudão foi possibilitada pela generosidade do governo do Sudão Anglo-Egípcio e por uma verba governamental concedida pela Royal Society. Agradeço a confiança do Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund pela assistência adicional.

simultaneamente ou usá-las em ritmo alternado. O volume do som pode ser regulado (a) pela batida em um dos lados ao invés do outro, já que as cavidades são talhadas em profundidades diferentes; (b) pela distância existente entre o ponto da batida e a fenda; (c) pelo posicionamento de uma das pernas do instrumentista sobre a fenda; a perna é levantada quando se dobra o joelho, ou abaixada quando se alonga o joelho abrindo ou fechando então a abertura na extensão almejada; (d) pela força com a qual se bate no gongo.

Os tambores de couro ficam a três ou quatro pés de altura do chão. Uma tora de madeira cavada por dentro e a pele de um animal é bem esticada sobre cada extremidade. A ponta em que se bate é mais larga do que aquela que apoia o instrumento no solo, e o tambor afina levemente do topo para baixo, como um cone. Geralmente, o tambor é seguro entre as pernas e bate-se nele com as palmas das mãos, com batidas longas e curtas. O uso desses dois instrumentos musicais significa que há, já na partida, uma dupla divisão do trabalho na dança. Deve haver um homem para o *gugu* (o gongo) e um para o *gaza* (o tambor de couro).

CANTO. Além da música do gongo e do tambor, existe a música da voz humana. Como não possuía um aparelho fonográfico e tenho pouco conhecimento musical, devo referir-me ao canto de uma maneira bem geral.⁴ Para os nossos objetivos, o canto pode ser dividido em dois, ou mais precisamente três, aspectos: a melodia ou sucessão de notas em uma sequência rítmica, os significados ou valores fonéticos em sua cena contextual, e a condição do cantor, que inclui o timbre da voz e a variedade de movimentos musculares.

Por razão já explicitada, não entrarei na questão da melodia. Em qualquer melodia Zande, há apenas uma pequena gama patamares. Ao ouvido destreinado, as melodias africanas parecem ter muito pouca variação, o que indubitavelmente não é o caso, e geralmente a diferença entre as melodias é estimada pelo seu grau de semelhança com canções europeias. Em tais circunstâncias, agravação dos sons é o único recurso confiável. As melodias são transitórias, poucas duram mais do que uma ou duas estações, após as quais perdem a popularidade e tornam-se criações totalmente perdidas.

⁴ Para considerações gerais a respeito da música negra africana por parte de um especialista, ver E.M. von Humboldt sobre *Música Negra Africana* neste periódico, vol.1, n.1. Trabalhos acurados sobre música só podem ser feitos com o uso de aparelhos de gravação. Tentei, no barco a vapor durante a volta para casa, com dois músicos e dois instrumentos, reproduzir as notas musicais dos cantores Azande. A tentativa fracassou.

Ou pode ser que apenas as canções sejam transitórias, ao passo que as melodias existam sempre, em combinação com diferentes temas.

Todas estas canções possuem significado, mas o nível de significado varia. Seu significado é indubitável em seu contexto na mente de seu criador, pois se referem a pessoas ou eventos que ele conhece. O significado expresso por aqueles que cantam ou escutam a canção depende do quanto estes estão familiarizados com as pessoas ou os acontecimentos neles referidos. Não tive dificuldade em obter do autor um comentário claro, mas com frequência as outras pessoas, mesmo quando conheciam e cantavam as canções, tinham apenas uma ideia muito vaga a respeito do seu significado. O significado, em ambas as suas qualidades de som e de sentido, passa por várias modificações fonéticas e gramaticais. Falando de modo geral, podemos dizer que é a melodia e não o significado que importa ou, como no linguajar comum, é a harmonia que conta, e não as palavras.⁵

Entretanto, não devemos esquecer que a canção é, com frequência, uma arma dotada de algum poder. Um criador de canções perspicaz e popular é respeitado pelo talento que tem e pela habilidade que possui de ridicularizar seus inimigos. Serve também como órgão de lei, no sentido amplo do termo, como um *corpus* de sanções coercitivas, repreende o homem que ofendeu a opinião pública, gratifica os que se distinguiram e enaltece os chefes.

Já falamos sobre melodia e significado, apenas restando agora direcionar a atenção sobre a condição do executante ou do *performer*. O cantor produz a melodia com suas mãos como quando as seguramos para chamar alguém que está distante e ele acompanha sua execução com uma variedade de movimentos musculares que são bem diferentes dos movimentos estereotipados da dança. Cantar, seja numa dança ou fora dela, é inconcebível sem as reações musculares correspondentes. Elas são partes tão integrais da melodia quanto as palavras.

Ora, tais canções da dança da cerveja têm uma estrutura especial. Como a maioria das canções africanas elas são antífonas, ou seja, são cantadas por um solista e um coro. Na verdade, nas canções da dança da cerveja Zande deve-se distinguir dois coros, mas explicarei tal fato depois. Cada canção possui um verso de abertura cantado

⁵ E.M. von Humboldt chamou a atenção para a escrita de palavras africanas em hinários europeus por parte dos missionários. O resultado é invariavelmente insatisfatório. As formas musicais europeias, assim como as árabes, são bem incongruentes para o ouvido africano. Os nativos sempre cantam o hino fora de tom. É impossível traduzir as palavras de um hino para uma língua africana sem que se faça uma paródia infeliz de seu significado. Por fim, movimentos musculares correlatos, que são um acompanhamento essencial de todas as canções africanas são deixadas de lado no canto de hinos.

pelo solista (*undu*) e pelo coro (*bangwa*). Se houver muitos versos, então o solista começa o *undu* seguinte enquanto o coro ainda está terminando o *bangwa*. Essa sobreposição é um aspecto comum a todas as canções deste tipo. Darei o exemplo de uma canção para mostrar a divisão de coro e solo.⁶

Ungu: wili Bagurunga ke ja mi na di li mi dua kina
Nderugi li angba ti li ni lengo du a du
Tamamu ka wira kina na Kwamba

Bangwa: nina ooo oōō akoooo oōō mi bi pai mbataija
Gbaria tunotuno gbariai ni gbunga ba

Undu: O filho de Bagurunga disse que vou me casar,
e que vou construir uma cabana
Eu realmente a amo, amo-a de verdade.
Ela se parece muito com a mãe Kwamba.

Bangwa: Mãe ooo oōō pesar ooo oōō Eu vejo algo à frente
O assentamento do governo é tão, tão longe
O assentamento do governo é tão distante (em inglês, *long*)

Os Azande distinguem aquilo que chamam de *sima* do solo e do coro. No momento, não estou certo a qual parte de uma canção o *sima* geralmente se refere, mas ao menos às vezes ele está ligado ao solo repetido como um coro. Assim, na canção acima, se o solista canta de *wili* até *Kwamba* e todo esse trecho é repetido pelo coro, ou se canta o verso em partes, cada uma delas sendo repetida então pelo coro, então esta parte da canção seria o *sima*. Logo, algumas canções são divididas em três partes, *undu*, *sima* e *bangwa*.

A canção acima, apresentada como exemplo, pode ser arranjada metricamente. Se escrevêssemos de modo que o fim de cada linha representasse a pausa dada na forma cantada, ela seria lida assim:

*wili Bagurunga /ke ja mi na di li /mi dua kina nderugi/li angba ti li ni
lengo /
du a du tamamu / ka wira kina na Kwamba /*

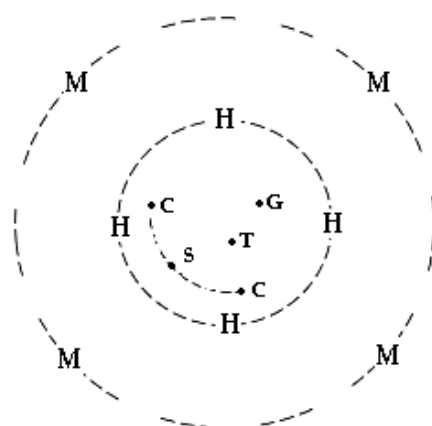
⁶ Como a melodia não está escrita, transcrevi as palavras em seus valores fonéticos cotidianos, e não como são cantadas.

O trecho do coro pode ser escrito da mesma maneira, uma vez que as pausas ocorrem no canto de modo que as sílabas se arranjam em uma sequência métrica regular. Ao menos, este é provavelmente o caso da maioria das canções.

MOVIMENTO MUSCULAR. Tentamos formular alguns problemas acerca da música e da canção, e agora chegamos ao terceiro componente essencial da dança, o movimento muscular. O africano dança com o corpo todo. Ele não só movimenta seus pés com a música, mas mantém também os braços flexionados nos cotovelos, movendo mãos e braços para cima e para baixo, balança a cabeça para frente e para trás, inclina-se para um lado e para o outro, levanta e abaixa os ombros, e exercita os músculos abdominais. Todos os músculos do corpo parecem estar em ação de tal modo que é como se muitas cobras estivessem sob a pele.

Os movimentos podem variar muito. Nem todos realizam os mesmos movimentos, mas são todos feitos no mesmo ritmo. Existem, no entanto, passos com os pés estereotipados e seguidos por todos os dançarinos, e essa conformidade é por vezes necessária, como veremos quando eu descrever a ação da dança. Assim como os cantos, esses passos obedecem a uma moda e logo serão substituídos por outros. Não creio que haja alguma correlação específica entre um tipo de passo e um tipo de melodia.

PADRÃO DA DANÇA. É óbvio que, a menos que haja uma confusão absoluta resultante das atividades individuais em uma dança, deve haver uma forma de conjunto. A forma estática da dança da cerveja dos Azande pode ser melhor demonstrada por meio de um diagrama:



Legenda:

M – Mulheres dançando

H – Homens dançando

C e C – Cantores do coro interno

S – Solista

T – Tambor

G – Gongo

Os dançarinos homens formam um círculo completo, próximos uns dos outros de frente para o tambor e para o gongo. Externamente a este círculo dançam as mulheres em duas, três ou mais seções. Em geral, os homens dançam no mesmo lugar, mas de vez em quando eles viram para o lado e fazem a volta lentamente, até retornar ao ponto onde começou a dança e, então, viram-se novamente de modo a ficar frente ao tambor. As mulheres, sempre no círculo externo ao dos homens, rodam e rodam com passos vagarosos, a mulher de cada seção põe os braços em volta dos seios da mulher da frente. Aqui, mais uma vez, uma certa variação é permitida. Jovens ávidos por se exibirem deixarão o círculo e executaram um *pas seul* em direção ao tambor ou até mesmo uma seção inteira do círculo se movimentará em direção ao tambor, depois retomando a seu lugar. Crianças pequenas pulam e correm onde e o quanto quiserem. Também, em uma dança grande, não há espaço suficiente para que se forme um só círculo, e assim dois ou três círculos sucessivos se formam e as mulheres frequentemente dançam entre os círculos. Em danças muito grandes, um outro tipo de dança é ocasionalmente realizada simultaneamente à dança da cerveja principal.

LIDERANÇA DA DANÇA. Em qualquer reunião coletiva, especialmente em uma dança na qual as regras da vida social estão até certo ponto relaxadas e as pessoas se divertem sem reservas, há sempre um perigo de interrupção e desintegração através de tendências egoísticas. Alguém pode ultrapassar a fronteira da liberdade sexual, o desejo dos jovens de se exibirem nos tambores para as garotas pode levar a brigas desagradáveis. O desejo de muitos pela posição de solista pode gerar confusões e disputas, homens atirados pela cerveja e excitados pela dança e armados podem começar a lutar, e o mesmo risco pode advir da vítima das sátiras de uma canção.

Esses perigos são largamente superados por regulamentos e pelo princípio de liderança. Primeiramente, vimos no diagrama acima que há uma completa divisão dos sexos. Homens e mulheres nunca dançam juntos, mas sempre com outros membros de seu próprio sexo. Essa segregação dos sexos é uma salvaguarda e, embora, como veremos mais tarde, haja bastante amor livre nessas danças, isso nunca se expressa abertamente ou de forma provocativa. A dança da cerveja Zande é um assunto bem disciplinado. O viajante que chega em terras Zande pelo Sudão, vindo do Norte ou do Oeste, sempre comentará a disciplina dos Azande comparando-a a outras tribos e uma das evidências para a comparação é essa dança. As danças dos Moro, Mundu, Baka e Bongo parecem ser muito mais turbulentas e intensas do que a dança Zande, e não mantêm o mesmo grau de forma ou de ordem.

Chefes importantes consideram inferior a sua dignidade participar de danças públicas, mas haverá geralmente sempre um filho de chefe presente, e mesmo que ele seja apenas um menino, a sua decisão sobre quaisquer disputas e querelas prevalecerá. Mas a liderança do chefe é estranha à estrutura da dança, que possui sua própria liderança específica. Os que lideram a canção são chamados *baiango*. Via de regra não há mais de dois ou três destes homens com vasta reputação em uma tribo. Aquele que deseja eventualmente tornar-se um *baiango* ou líder de canções deverá primeiro servir como aprendiz de um destes homens, agindo como seu *suali*. O *suali* de um líder de canções participa das danças em que o *baiango* canta e se posiciona no lado oposto ou a seu lado, dando suporte aos coros. Esses *suali* logo ficam conhecendo todas as músicas de seus líderes e, quando o líder não está presente, eles podem ocupar seu lugar. Dá-se precedência ao *suali* chefe de um líder de canções reputado, e atualmente eles são às vezes designados por termos árabes relativos a cargos na polícia do governo: sargento, cabo e soldado raso.

Um líder de canções ou um de seus seguidores-chefe também terá autoridade suficiente para decidir, em caso de disputa, quem baterá o gongo, uma tarefa almejada por muitos. Sempre há rivalidade em torno de quem deverá bater o tambor em uma dança, pois o jovem que o fizer sabe que tem garantida a atenção das garotas. Este é o posto mais invejado na dança, depois da posição de líder de canções, e uma leve disputa sempre surgirá quando a posição está desocupada e não há ninguém altamente qualificado para ocupá-la. Entretanto, se houver um mestre-de-tambor (*ba ta gaza*) presente, ninguém se oporá a seu pleito. O seguidor de um líder de canções ou de mestre-de-tambor deve oferecer pequenos presentes a seu chefe de tempos em tempos.

A dança, como quaisquer atividades coletivas, gera necessariamente liderança, que tem como função organizar a atividade. O problema da distribuição dos papéis na dança é resolvido com o status. Quando há disputas, o líder de canções é quem arbitra. Quando há comida e cerveja, ele é o responsável pela sua distribuição. Ainda que não se deva pensar que o líder de canções esteja investido de grandes poderes ou que sua posição seja altamente desenvolvida, ele tem prestígio e reputação consideráveis e um papel social definido a ser desempenhado na dança.

O prestígio do líder é obviamente condicionado por sua habilidade na composição e no canto das canções, mas tal habilidade, aos olhos dos Azande, deve-se à posse da magia certa. Homem algum, sem esta magia, poderia ser o autor ou o cantor de boas

canções. Em retribuição aos pequenos presentes, como por vezes uma ponta de uma lança, o líder de canções oferece magia a seus seguidores. O ato de comer a magia atua de duas maneiras. Primeiramente, confere ao homem confiança para compor e entoar suas canções, e para atrair *suali* ou seguidores. Em segundo lugar, confere um diploma, um direito a ocupar o lugar mais privilegiado na dança. Um homem, a meu serviço, costumava a brigar quando viajávamos a algum distrito estrangeiro, pois se considerava um bom solista e tentava monopolizar esse papel. As pessoas costumavam a perguntar-lhe com quem ele havia obtido sua magia e o fato de que ele podia contar-lhes que a obtivera com um famoso líder de canções desarmava em alguma medida as críticas.

O mesmo se dá com os tambores. Um jovem que viaja para fora de seu distrito pedirá permissão para tocar o tambor e explicará que é o pupilo de tal ou tal mestre-de-tambor e que dele recebeu sua magia.

Quando o líder de canções dá a magia a um de seus seguidores, ele toma a raiz de uma planta e a cozinha em óleo, no fogo. Enquanto isso, ele mistura os ingredientes e profere uma fórmula mágica:

“Vocês são remédio de canções. Eu cozinharei vocês. Não me tragam má sorte. Já cantei muitas canções. Não deixem que as canções se aborreçam comigo. Vamos cantar canções com os líderes de canções. Eles cantam bem o coro de minhas canções. Eu vou para cantar minhas canções. Todos os homens mais velhos se aprontam todos para a dança. Não me deixem falhar no canto. Eu vou mesmo é continuar a cantar ainda por muito tempo. Vou ficar bem velho e sempre cantarei. Todos os meus seguidores, os homens me seguem muito no canto. Todos os meus seguidores veem com presentes para mim. Vocês são remédio de canções; se vocês forem bom remédio vocês fervem bem como água, pois são o remédio de *Andegi* (um líder de canções famoso). Eu não roubei vocês. Estive muito com ele por muitos anos. *Andegi* viu que eu estava bem com ele. Ele foi me mostrar o lugar de todos os meus remédios e de minha magia de canções em todo o país. Não deixe que líderes de canções briguem comigo por causa das canções.”

Esta é uma tradução muito livre do feitiço proferido. Às vezes um homem pode também possuir um apito mágico, parcialmente oco em uma extremidade. Ele pega o apito e o assopra antes de ir cantar suas canções em uma dança. Quando ele se dirige ao apito, ele diz:

“Você é um apito de canção. Eu vou cantar minhas canções. Os homens dão muito suporte às minhas canções. Não permita que as pessoas fiquem em silêncio

durante minhas canções. Que minhas canções não caiam por terra. Vou cantar minhas canções para as pessoas, mulheres e mulheres velhas, e homens velhos e todos os homens. Não deixe que eles fiquem em casa. Eles vêm cantar todas as minhas canções. Não deixe que o líder de canções estrague minhas canções. É por isso que eu assopro o meu apito de canções, que é você. Eu não só te peguei, mas eu te comprei. Então soprarei meu apito. Vou soprá-lo *fia*.”

Dei essas duas fórmulas como exemplos do tipo de ritos e fórmulas mágicos usados para as canções. Há outros tipos de magia usados para conferir o sucesso no canto das canções e provavelmente há também muitos remédios usados para conferir sucesso para bater os tambores de couro. Não darei exemplos de feitiços para ilustrar este último tipo de magia. Sua forma é semelhante àquela dos feitiços apresentados acima ainda que seu sentido seja diferente, sendo adaptados aos diferentes propósitos da magia.

FUNÇÃO SOCIAL DA DANÇA. Analisamos os elementos componentes da dança Zande, ou seja, música, canção, e movimento muscular. Descrevemos o padrão da dança e mostramos sua necessidade de organização e liderança e como tal necessidade é satisfeita. Em nossa discussão formulamos questões concretas para as quais em geral temos respostas inadequadas. A formulação dessas questões nos permitirá retornar aos fatos com melhores chances de obter as respostas definidas.

Abordaremos agora a questão que deve ser sempre a primordial na mente do etnólogo. Qual é o valor da dança na sociedade primitiva, que necessidades ela satisfaz, qual o papel desempenhado por ela na vida nativa? Os relatos usuais da dança entre povos primitivos nos oferece tão pouca informação sobre a sociologia da dança que somos incapazes de responder a essas indagações.

Ao descrever os vários aspectos da dança da cerveja Zande, nos restringiremos aqui a mostrar através de que perspectivas esses problemas devem receber a atenção do observador. O *gbere buda* é uma atividade local. Só aqueles que vivem a apenas algumas horas de caminhada do lugar em que a dança se realiza podem participar. Todas essas pessoas se conhecem, cresceram juntas, desde crianças, brincando, trabalhando e lutando, lado a lado. Muitos estarão ligados entre si por laços de sangue ou por outros laços sociais, tais como aqueles criados por matrimônio, irmãos-de-sangue, circuncisão, associações mágicas, e assim por diante. Todos são membros do mesmo grupo político da tribo e devem fidelidade ao mesmo chefe. É até certo ponto importante lembrar que a dança é uma atividade social desenvolvida por pessoas que têm entre si um laço de

associação e experiência comuns baseadas na proximidade residencial, e que esse laço é reforçado por sentimentos de parentesco e outras forças socializadoras.

As pessoas vêm dançar em pequenos grupos, e amigos e parentes dançarão juntos na mesma seção do círculo de dançarinos. Vêm de todas as partes para encontrar seus amigos, amantes, parentes, para dançar, fofocar e brincar. Mães trazem seus bebês e a dança é a primeira ocasião em que um indivíduo é introduzido em uma sociedade muito mais ampla do que seu pequeno grupo familiar. Quando as crianças tornam-se capazes de andar, correm e pulam por fora do círculo da dança ou perto dos tambores ao centro, completamente enlevados pelo ritmo. A dança ocupa um papel decisivo no alargamento da perspectiva infantil e na modificação dos sentimentos exclusivos pelos pais construídos no âmbito familiar nas primeiras fases da vida.

Conforme crescem e se tornam meninos e meninas, não perderão uma dança sequer. Para ambos os sexos, a dança é um meio de mostrar-se que se intensifica na puberdade. A dança é uma destas situações culturais em que a exibição sexual ocorre e a escolha é encorajada. As situações sexuais da dança não são muito óbvias para o observador. Meninos e meninas vêm dançar para flertar, e esses flertes levam com certa frequência a conexões sexuais, mas a sociedade insiste que nenhum dos dois deve entregar-se a isso sem decoro. Ao mesmo tempo, a sociedade permite tais incidentes sexuais ocorram desde que de modo discreto e moderadamente escondido. Um rapaz que aborde abertamente uma moça será repreendido e punido, mas se ele atrair a sua atenção enquanto ela dança com suas amigas, se ele talvez a tocar gentilmente, e se quando ele perceber que seus avanços são correspondidos disser *mu je gude* (vamos lá, garota!), ninguém deve interferir. Os dois vão discretamente para o mato, ou para uma cabana próxima, e fazem sexo. Mas é diferente para as mulheres casadas. Seus maridos são sempre ciumentos com sua ida às danças e geralmente as acompanham. Os homens temem se envolver com mulheres já casadas, uma vez que devem pagar uma pesada compensação a seus maridos e antigamente corria-se até mesmo o risco de severa punição com mutilação.

A dança pertence também, portanto, àquele grupo de instituições sociais que permitem o jogo sexual até certo limite de discrição e comedimento, cujas funções são canalizar as forças do sexo em canais socialmente inofensivos, e desse modo favorecer os processos de seleção e proteger as instituições do casamento e da família.

Para os homens e as mulheres em idade adulta, a dança não oferece o mesmo atrativo que para os jovens como um meio de flertar. Para eles, como na verdade para

todos que vão à dança, é a própria dança a principal atração. Mas os adultos parecem menos inclinados a serem atraídos pelas distrações e dedicam toda a sua atenção ao ritmo da dança. Os idosos geralmente não tomam parte na dança.

Mencionamos alguns aspectos importantes da *gbere buda*, mas não podemos entrar aqui em muitos outros problemas interessantes levantados pela observação da dança. Para tanto, teríamos que oferecer uma descrição detalhada e completa de cada aspecto da atividade como um todo.

Gostaríamos, entretanto, de fazer a pergunta geral: qual é a função social da dança? Essa pergunta nos propiciará uma formulação geral que abarca todas as danças em todas as comunidades, uma formulação que dá conta de outras coisas além das outras funções específicas das danças em diferentes comunidades e em distintas ocasiões. O melhor que podemos fazer a esse respeito é resumir o excelente tratamento dado ao problema pelo professor Radcliffe-Brown. Não podemos dar conta de toda a extensão de suas opiniões, mas todos podemos lê-las no capítulo V de seu *Andaman Islanders*.⁷

1. A dança é uma atividade da comunidade na qual toda a personalidade individual do dançarino é envolvida pela enervação dos músculos do corpo, pela concentração da atenção requerida e pela ação dos sentimentos pessoais.
2. Na dança, essa totalidade da personalidade do indivíduo está submetida à ação coletiva exercida sobre ele pela comunidade. Ele é constrangido pelo efeito do ritmo, bem como pelo costume, a participar na atividade coletiva e exige-se dele que conforme suas ações às necessidades dessa atividade.
3. A exultação, a energia e a autoestima do dançarino individual estão em harmonia com os sentimentos de seus companheiros de dança, e esse concerto harmônico de sentimentos e ações individuais produz um máximo de unidade e de concórdia da comunidade que é intensamente sentido por cada um de seus membros.

Em seu cerne, nossas observações sobre a dança da cerveja Zande estão de acordo com a análise de Radcliffe-Brown sobre a dança entre os ilhéus de Andaman. A dança traz à baila todo o sistema muscular do dançarino, exige as atividades da visão e da audição e produz um sentimento de vaidade no dançarino. Todas estas experiências são intensificadas pelo fato de serem expressas coletivamente. Certamente, o ritmo e o costume influenciam o indivíduo a tomar parte na dança. Em certo grau, o dançarino é

⁷ A. Radcliffe-Brown, “*The Andaman Islanders*”, 1922.

compelido a coordenar suas ações com as dos outros dançarinos e esta coordenação constrangedora é agradável. Há também a tendência promovida pela dança para o aumento da boa vontade e para a produção de um sentimento de concórdia.

A análise de Radcliffe-Brown propicia uma base e um estímulo para a investigação e gostaríamos de fazer algumas observações antes de nos engajarmos na completa concordância. Baseado nas observações feitas sobre a dança da cerveja Zande, gostaríamos de dar algumas sugestões que podem modificar ou refinar essa visão.

O constrangimento exercido pelo ritmo e pelo costume não é tão enfatizado pelos Azande. Sempre se vê zandes habilitados a dançar que, no entanto, não participam da dança. Eles não são compelidos pelo costume a tomar parte alguma na atividade e também não revelam qualquer desconforto por responderem ao ritmo dos tambores e da melodia. Algumas pessoas não gostam de dançar e preferem ficar em casa quando a dança está em curso. É bem verdade que essas pessoas passaram da etapa da juventude e provavelmente há uma diferença considerável na influência do ritmo sobre pessoas de faixas etárias distintas, sendo seu efeito mais compulsivo nas crianças do que nos adultos. Também, a conformidade às ações dos outros dançarinos permite muita variação individual. Os indivíduos frequentemente perambulam livremente. Aqui há, outra vez, uma correlação com a idade, os adultos se mantendo estritamente em seus lugares na ordem da dança, ao passo que as ações das crianças pequenas estão de modo geral fora da organização da atividade principal. É preciso ainda salientar que apesar da dança gerar um sentimento de camaradagem, tais reuniões produzem não obstante perigos disruptivos para a unidade e a concórdia da cerimônia. Já mencionamos alguns desses perigos: canções difamatórias, indiscrições sexuais, embriaguez, competição (pois a exibição é essencialmente quando frustrada ou contrariada), e assim por diante – e tentamos mostrar que há maquinaria social para impedir essas desordens. Os homens também gostam de dar vazão a suas mágoas em um encontro público desse tipo. Qualquer um que tivesse assistido a várias danças da cerveja teria visto brigas e não poderia subscrever a afirmação de que a dança é sempre uma atividade da perfeita concórdia, na qual as paixões e vaidades individuais estariam completamente socializadas pelas forças constrangedoras da comunidade. Radcliffe-Brown não reconheceu a complexidade dos motivos na dança.

Mencionamos alguns pontos acerca dos quais uma maior observação se faz desejável. Todos esses detalhes são importantes. Queremos quadros cinematográficos de danças em seu cenário social completo.

PAPEL DA DANÇA EM CERIMÔNIAS RELIGIOSAS. Acima de tudo, é necessário saber em quais ocasiões se dança, e se as danças são parte de um complexo cerimonial, qual o papel, se houver algum, desempenhado pelos dançarinos na realização dos ritos. É bem possível que a dança da cerveja Zande seja realizada em várias ocasiões, mas entre os Azande do cerrado só tive a oportunidade de ver sua realização ligada ao ciclo do luto e das festas funerárias.⁸

A dança da cerveja Zande acontece em festas em honra aos espíritos dos mortos. É uma obrigação sagrada para os parentes do morto, seja homem ou mulher, erigir sobre o seu túmulo um monumento feito de um monte de pedras. Isto pode acontecer entre um a cinco anos após o enterro.

Aproximadamente um ano antes da festa funerária, há uma cerimônia de cunho econômico e religioso na qual um certo número de mulheres debulha o painço necessário para o preparo da cerveja a ser usada por ocasião da festa. A partir daí começa o que podemos chamar de ciclo da festa que continua até as cerimônias finais, um ano depois. Durante esse período, de tempos e tempos realizam-se danças, cujo objetivo parece ser o de marcar o tempo que falta até a festa mortuária, para lembrar à localidade que os preparativos da festividade vindoura estão em andamento.

Você está sentado ao redor da fogueira em uma noite quando ouve a distante batida dos tambores, e você pergunta então aos nativos o que isso quer dizer. Eles dirão que é *pumbwë* (festa). Você caminha no frescor da noite pelo mato alto e molhado, para chegar à cerimônia e se decepciona ao descobrir que se trata apenas de um evento pequeno, com umas quarenta ou cinquenta pessoas dançando, e que não há cerveja sendo servida pelo chefe do lugarejo. Realizar essas danças de vez em quando, entre a debulha do milho e a grande cerimônia em honra dos mortos, é um ato costumeiro.

Nesta última ocasião, a dança é um grande acontecimento e para ela podem acorrer centenas de pessoas. Encontrei casos em que havia quinhentas ou seiscentas pessoas em algumas dessas danças cinco ou seis centenas e os nativos me contaram que com frequência havia muito mais. Essa dança festiva encerra o ciclo e não há mais danças no lugarejo composto pela casa de uma família e seus arredores.

⁸A única exceção a isto é o fato de a dança ser realizada nas visitas dos oficiais europeus. Entre os Azande que foram reunidos pelo governo e assentamentos há, acredito eu, uma tendência crescente a realizar a dança como diversão, sem quaisquer associações rituais.

Assim sendo não podemos concluir que a dança seja simplesmente uma diversão, mas que se trata de uma parte integrante de um importante investimento social associado ao cerimonial religioso.

Isso não significa que os dançarinos participem de alguma forma no cerimonial relacionado aos espíritos dos mortos. Tais funções íntimas são levadas a cabo pela parentela do morto ou por outras pessoas a ele ligadas por laços sociais próximos. Os parentes não tomam parte das festividades. Suas atividades são bem distintas daquelas dos amigos e vizinhos que vieram para dançar. Estes últimos vieram para se divertir. Para eles, a dança é um importante assunto local e nenhum jovem, de ambos os sexos, se daria ao luxo de faltar. Comparecem com o humor de feriado. Mas as atividades que conformam o ritual íntimo dos espíritos e a troca cerimonial entre parentes afins não estão desassociadas das atividades mais profanas e animadas da dança. Mesmo que as emoções dos parentes do morto sejam diferentes das emoções dos dançarinos, ainda assim a dança deve ser vista como parte da totalidade do complexo cerimonial.

A batida dos tambores atrai um grande número de vizinhos para a terra da família do homem que assumiu a realização das tarefas rituais devidas ao morto. Essa multidão forma a base para a realização do ritual. O comparecimento de um grande número de pessoas não só prestigia o anfitrião como essa presença serve de apoio para os eventos mais sérios da ocasião. A multidão propicia reconhecimento social ao cumprimento de um dever sagrado para com os mortos e às obrigações de troca cerimonial entre o chefe da festa e seus parentes afins. A multidão torna banal e desagradável o trabalho de levar as pedras para o túmulo, e as vergonhosas discussões acerca da quantidade de lanças ou de cerveja a ser trocada, uma ocasião memorável. Ela faz do penoso trabalho de preparo da festa e das cansativas obrigações dos parentes uma cerimônia digna em honra aos espíritos dos mortos. Essa é, creio eu, a função da dança como parte do complexo cerimonial religioso.

Tradução de **Igor Mello Diniz**

Graduado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Mestrando em Sociologia e Antropologia, PPGSA – UFRJ

Recebido em 18/11/2010
Aprovado em 30/12/2010

Dossiê Belo Monte



Belo Monte e processos de licenciamento ambiental:
As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus an-
tropólogos

Clarice Cohn

Antropologia, Desenvolvimento e Estudos de Impacto
Ambiental: A responsabilidade social do antropólogo
revisitada

Luis Roberto de Paula

Notas comprometidas sobre a discussão dos efeitos so-
ciais de grandes projetos hidrelétricos, antropologia e
a atualidade da temática

Ana Maria Daou

Moção da Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos

Clarice Cohn

Quando primeiro cheguei na região de Altamira, nada se falava sobre a construção de hidrelétricas no Xingu.¹ Era 1992, e poucos anos antes o encontro realizado em Altamira, que reuniu, em 1989, Paulinho Paiakan, Raoni, Marcos Terena, Ailton Krenak, políticos diversos e o cantor Sting, havia dado o golpe final ao plano de construção do complexo de aproveitamento hidrelétrico do Xingu, que previa as barragens de Babaquara e Kararaô. O projeto fora embargado, tudo parecia resolvido, e era esse o clima geral.

Tudo havia de fato começado anos antes: para o governo, na década anterior, já que desde meados de 1970 estudavam o potencial hidrelétrico da região; para aqueles que se posicionavam contra as barragens, os passos na direção deste grande encontro tiveram início com a visita de Paulinho Paiakan e Kube-I Kayapó aos Estados Unidos da América, acompanhados pelo antropólogo Darrel Posey, estudioso dos Kayapó, etnobiólogo e pesquisador do Museu Goeldi, onde denunciaram a participação do Banco Mundial no financiamento da obra com grande impacto ambiental e sobre as terras indígenas que margeiam o Xingu. O evento deu grande visibilidade ao caso, inclusive por seus despautérios, que vieram a alimentar a controvérsia, como o enquadramento dos dois indígenas na lei de estrangeiros.

O fato é que o encontro de 1989 foi um grande sucesso. Reunindo quase 700 índios de todo o país, deputados federais, o Presidente do IBAMA, o prefeito de Altamira e figuras como o cantor pop Sting, ganhou grande visibilidade na mídia

¹ Agradeço a comissão editorial da **R@U** pelo convite para escrever este texto, e aos alunos em geral, do PPGAS-UFSCar e da graduação em Ciências Sociais dessa Universidade, por me acompanharem neste processo, sempre querendo conhecê-lo melhor e compreendendo minhas ausências, quando foram necessárias. Agradeço especialmente Camila Beltrame e Aline Iubel. Agradeço também meus colegas do PPGAS-UFSCar, apoio constante e antropólogos de mão cheia que têm me auxiliado a passar por isso e entendê-lo um pouco melhor. Agradeço ainda a Isabelle Giannini, parceira neste processo, que tem me acompanhado nesta minha nova relação com os Xikrin.

nacional e internacional. Além disso, teve grande impacto na mobilização indígena; Terence Turner (1991) demonstra como Paiakan organizou e mobilizou a reunião como a um ritual, com a eficácia organizacional e ritual que com isso adveio.

Os tempos eram outros, também: à época, o governo brasileiro dependia do financiamento do Banco Mundial para a construção das sete barragens previstas no complexo de aproveitamento hidrelétrico. À época, o Banco Mundial não havia estabelecido os procedimentos que casos como estes o obrigaram a definir, pelos quais condiciona o financiamento de projetos de governos a estudos e pareceres técnicos e consultas aos afetados e, em geral, ao público alvo dos programas por eles apoiados. À época, os impactos previstos tinham dimensões gigantescas e afetavam uma grande parcela das terras indígenas distribuídas ao longo dos Rios Xingu e Iriri. O famoso gesto de Tuirá, prima de Paiakan, com seu facão empunhado em advertência na face do então diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, que compunha a mesa no Ginásio Poliesportivo de Altamira, ganhou destaque nos jornais do mundo todo, e tornou-se o grande símbolo da luta dos povos indígenas contra a inundação de suas terras.²

Como disse, quando cheguei a Altamira, no início da década de 1990, parecia estar tudo resolvido. No entanto, se estava trabalhando para viabilizar a obra minimizando seus impactos. Assim, o projeto foi revisto e remodelado, e apresentado como tendo diminuído os impactos sociais e ambientais da obra. Com isso, diminuíram também o impacto midiático da mobilização contrária às barragens, assim como a própria mobilização. Assim, o que se apresentava como uma viabilidade ambiental deve ser lida, também, como uma viabilização política, minimizando os impactos midiáticos contrários ao empreendimento, a mobilização e o apoio a ela. O projeto foi incorporado ao Avança Brasil, plano plurianual do governo FHC para 2000-2003, e, posteriormente, ao PAC, o Programa de Aceleração de Crescimento, em suas duas versões no Governo Lula (o PAC 1 e o PAC 2), como obra prioritária. O novo projeto apresentado diminuía as áreas inundadas, transferindo o impacto ambiental da inundação dos leitos do Xingu e do Iriri ao da seca da Volta Grande do Xingu, com impactos regionais e nas bacias hidrográficas a ela associadas.

² Veja-se o livro organizado por Oswaldo Sevá, *Tenotã-Mõ, Alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, publicado pelo International Rivers Network em 2005, disponível pela internet <http://www.internationalrivers.org/files/Tenotã-Mõ.pdf>; os dados disponibilizados pelo site do Instituto Socioambiental, <http://www.socioambiental.org/>; e o livro organizado por Lucia Andrade e Leinad Ayer O. Santos, *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*.

Em 2010, tudo havia mudado de figura. E o mapa dos impactos, assim como os afetados, também mudou, o que tem exigido contínuas reconfigurações – nos estudos de impacto ambiental, mas também na mobilização contrária à barragem. Os efeitos dessas mudanças têm sido grandes, com complexas reverberações. Os Xikrin se veem repentinamente no olho do furacão, e, neste mosaico de novos atores e de mudanças nos impactos, têm que descobrir novas saídas, novos procedimentos, novos aliados e alianças. Certamente, este é o maior desafio por eles enfrentado nas últimas décadas, desde que decidiram por aceitar o contato e se instalar definitivamente às margens do Rio Bacajá, em meados do século XX, e seus temores pelo destino do rio e pelo futuro de suas crianças é dos primeiros, e nada desprezíveis, impactos do projeto.

Mudanças de planos: o novo projeto e os Xikrin

Tal como se apresenta hoje, Belo Monte terá impactos diretos, e ainda pouco esclarecidos, sobre os Xikrin e a Terra Indígena Trincheira-Bacajá, onde estão suas atuais seis aldeias. A T.I. é cruzada pelo Rio Bacajá, que nasce ao sul da terra, fora da área indígena, corre por toda ela, sai, corre pelas fazendas que a margeiam, passa então pelas terras dos Arara da Volta Grande do Xingu, e desemboca no Rio Xingu. Acontece que o projeto atual prevê o que se denominou a “Vazão Reduzida” da Volta Grande do Xingu, ou seja, a diminuição do fluxo de água no Rio Xingu exatamente onde desemboca o Bacajá. Quais serão as consequências disso para o Bacajá e para os Xikrin ainda não se sabe ao certo.

Retomemos o fluxo de nossa história: no projeto anterior, a barragem que seria construída no Sítio Pimental, ou no Bananal, como é conhecido regionalmente, serviria para fazer o barramento do rio, que iria correr pelas turbinas para a geração de energia. As terras que ficavam a montante da barragem seriam inundadas, o que afetaria as terras que estavam às margens no Xingu nesta região de Altamira – Kararaô, dos Kararaô, Koatinemo, dos Asurini do Xingu, Cachoeira Seca e Laranjal, dos Arara, Ipixuna, dos Araweté, e Apiterewa, dos Parakanã –, assim como os povos indígenas que se encontravam mais a montante, nas várias Terras Indígenas dos Kayapó, e no Parque Indígena do Xingu, que compreende muitas etnias. Como dizíamos logo acima, a quantidade, em números absolutos, de indígenas afetados, e a diversidade, em termos étnicos, linguísticos e culturais, dos povos afetados, assim como a diversidade dos

ambientes impactados nos Rios Xingu e Iriri, em longo curso que chegava quase às suas cabeceiras, dava à mobilização grande peso e visibilidade.

No projeto atual, o barramento não servirá mais para a formação de um grande reservatório de águas, que inundaria assim muitas terras indígenas. Ele preparará o desvio do rio, a acontecer por meio dos “Canais de Derivação” a serem implodidos para levar as águas do Xingu às turbinas que serão instaladas onde hoje está o município de Belo Monte – de onde vem o novo nome do empreendimento. Por diminuir os reservatórios, estes projetos são chamados de “fio d’água,” outro belo nome que escamoteia a vultuosidade das obras e dos impactos necessários. Diz-se que se aproveitará o curso de igarapés que estão na região entre o Sítio Pimental e Belo Monte – mas ficou conhecida a ilustrativa comparação que diz que, para construir os canais, será necessário remover quantidade de terra semelhante ao que se fez necessário escavar para a construção do Canal do Panamá para ligar os oceanos Atlântico ao Pacífico.

Com o desvio das águas, o Rio Xingu secaria na sua Volta Grande, um pedaço do rio encachoeirado que desenha um laço que, nas pontas de suas curvas, quase faz encontrar os municípios de Altamira, onde tem início este percurso, e o de Belo Monte, ao seu final, e que é um ambiente biótico e ecológico de grande riqueza e diversidade. Este laço teria suas pontas feitas encontrar pelo canal de derivação, e a grande volta deixaria de existir. Praticamente: porque, para garantir a reprodução da ictiofauna que nela vive, se designou um hidrograma de “vazão reduzida,” pelo qual se deixa correr um volume de águas que fora calculado como necessário para a sobrevivência da fauna e da vegetação das margens do rio. Este volume de água, porém, é mínimo, e se prevê um regime de alternância entre o que se poderia chamar de o mínimo necessário e metade desse valor em anos alternados.

O impacto da Vazão Reduzida sobre a diversidade ambiental da Volta Grande do Xingu é imenso, e tem sido debatido em diversas fontes³. Mas há outro imenso impacto, sobre as pessoas que lá vivem, pescam, cultivam nas margens do rio, têm suas casas, e navegam pelo rio. Dentre elas, os Xikrin. Como eles, novos atores são colocados em cena: os ribeirinhos que vivem no Xingu na sua Volta Grande, comunidades como as da Ilha da Fazenda, e povos indígenas como os Juruna do Km. 17 e da Terra Indígena Paquiçamba e os Arara da Volta Grande do Xingu. Todos estes vivendo diretamente no

³ Veja-se por exemplo a entrevista concedida pelo professor de Pós-graduação do Instituto de Energia e Eletrotécnica da USP, Célio Bermann, ao Instituto Socioambiental em 2002, disponível em <http://www.socioambiental.org/esp/bm/esp.asp>, e seus artigos recentes (Bermann 2010, 2008, 2007).

Rio Xingu, de onde tiram seus alimentos, seus recursos, e onde navegam. Canoeiros, os Juruna – para dar apenas um exemplo – deverão ver o rio se afastar de sua aldeia no Paquiçamba ao ter sua vazão reduzida – o que, como já deve ter ficado claro, é um eufemismo para sua seca –, correndo o risco de um dia se verem precisando carregar seus barcos e suas canoas até o rio, cuja navegabilidade nestas condições ainda são incertas.

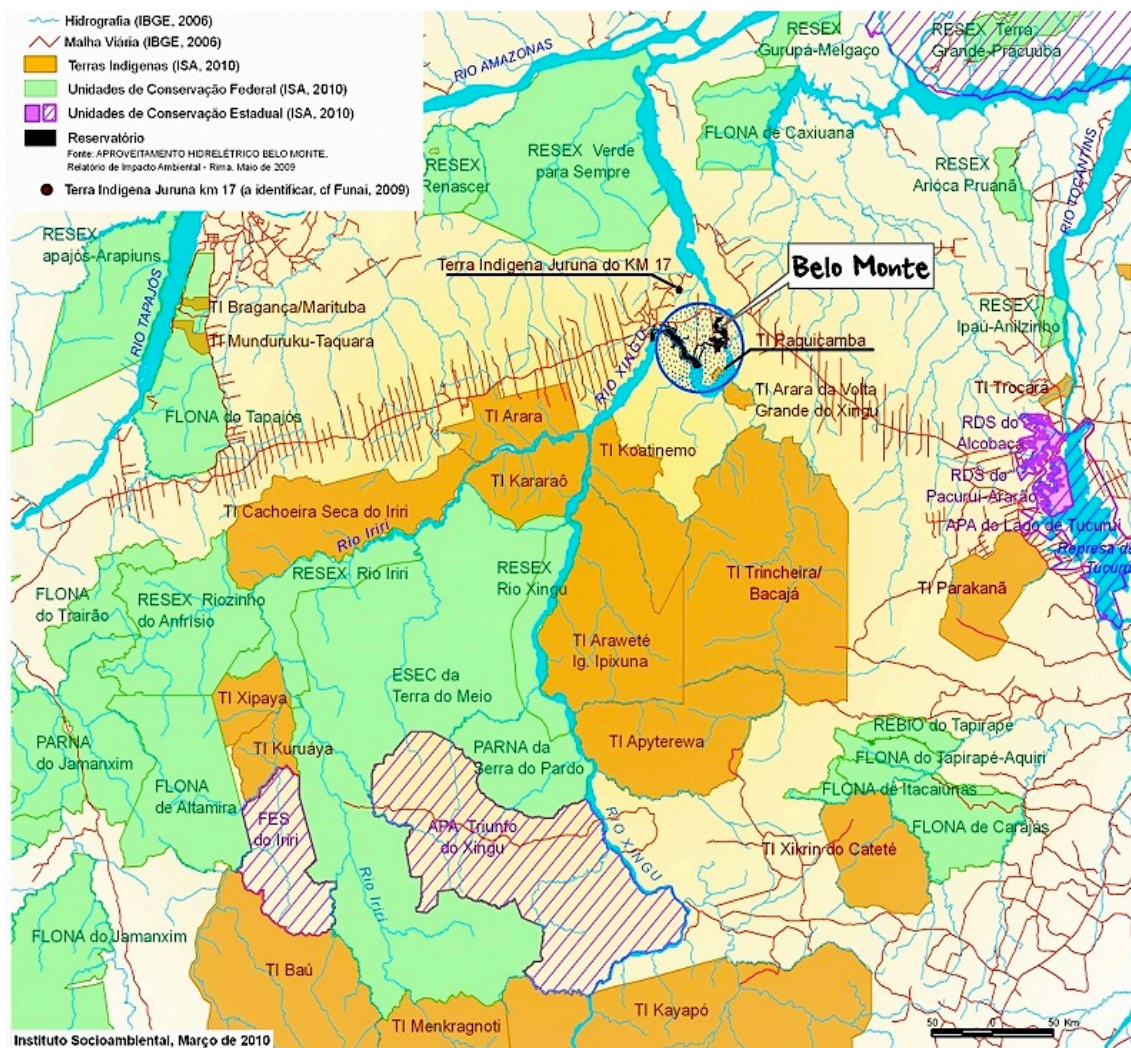


Figura 1: “Usina Hidrelétrica Belo Monte: Terras Indígenas e Unidades de Conservação Federais no entorno,” Fonte: Instituto Socioambiental, março de 2010

Mas e o Rio Bacajá? Seu futuro é igualmente incerto. Afinal, suas cabeceiras estão em outro canto, e ele compõe sua própria bacia hidrográfica, em dada medida autônoma em relação ao Xingu. Não tendo sido estudado nestas décadas de estudos – que têm início desde os inventários do potencial hidrelétrico da região, e com os estudos de viabilidade técnica e econômica, e que continuam com os estudos de impacto ambiental e, nesta última década, com os Estudos de Complementação da Viabilidade do

Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte – a urgência de se conhecer os possíveis impactos no Rio Bacajá caso o empreendimento seja construído vem se tornando cada vez mais clara. É isso o que demonstram os estudos por nós feitos, e esperamos possamos estudar mais.

O Estudo de impacto ambiental e o “componente indígena” Xikrin

Em 2008, definem-se os estudos do componente indígena dos impactos ambientais para o projeto de Belo Monte que prevê os canais de derivação e a Vazão Reduzida da Volta Grande do Xingu. Isso é feito com o intermédio da FUNAI, que negocia suas condições com o consórcio que realiza os estudos. É a FUNAI que, dada a necessidade de se realizar estudos de impacto ambiental que afetem populações indígenas, reúne-se com ela e lhe consulta sobre as pessoas de sua confiança que eles gostariam que colaborassem para elaborar os estudos. É a FUNAI também quem recebe os estudos e prepara um parecer técnico a partir dos estudos particulares realizados. É este órgão também quem intermedia a elaboração dos Planos Básicos Ambientais, pelos quais se elabora medidas de mitigação e compensação dos impactos, também no que diz respeito às populações indígenas (o PBA indígena).

No caso de Belo Monte, com a mudança no projeto de construção do empreendimento e as mudanças decorrentes nos impactos, foram definidos quatro grupos para estudo para dar continuidade aos estudos que já se fazia. No grupo 1, foram estudados os impactos para os Juruna do Km. 17 e da Terra Indígena Paquiçamba e os Arara da Volta Grande do Xingu. No Grupo 4, os índios citadinos e da Volta Grande do Xingu. Estava previsto também o Grupo 3, composto pelas Terras Indígenas da etnia Kayapó, sobre o qual diz o Parecer:

“Embora não houvesse previsão de estudos para o Grupo 03, a comunicação e esclarecimento junto a esse grupo tratou-se de condição sine qua non para a análise do componente indígena. A reunião de comunicação deveria ter sido realizada, de preferência e conforme planejamento inicial da Funai, antes do início dos estudos, ou, na pior das hipóteses, antes da finalização dos estudos.” Reunião realizada, segundo este documento, em julho de 2009.

Os Xikrin, que estavam previstos para constar dos estudos do grupo 1, passaram a constar do grupo 2, composto ainda dos estudos nas Terras Indígenas Arara, Cachoeira Seca (Arara), Kararaô (Kararaô), Koatinemo (Asurini do Xingu), Ipixuna (Araweté) e

Apyterewa (Parakanã), a partir de demanda do consórcio responsável pelos estudos acatada pela FUNAI:

Após a segunda reunião com as comunidades da TI Trincheira Bacajá, o grupo de empreendedores, através da Eletrobrás, enviou ofício à Funai solicitando que a Terra Indígena Trincheira Bacajá fosse considerada como integrante do Grupo 02, ao invés do Grupo 01. Tal fato se justificaria uma vez que a inclusão da TI Trincheira Bacajá no Grupo 1 se deu em relação ao acesso da comunidade daquela terra indígena ao rio Xingu pelo Rio Bacajá, bem como do uso que essas comunidades indígenas fazem desse rio. Conforme indicado pela Eletrobrás, ambos os temas estariam sendo devidamente estudados, com levantamento de campo e dados primários, a partir dos estudos que estavam sendo realizados na TI Arara da Volta Grande. A partir da argumentação apresentada, a Funai acatou a solicitação e acrescentou a TI Trincheira Bacajá ao Grupo 2. (FUNAI 2009: 32)

A particularidade do Grupo 2 era que, diferente dos Grupos 1 e 4, nele uma parte da pesquisa poderia ser feita a partir de dados secundários. A equipe a realizar o estudo ficaria responsável então por reunir o material existente sobre os Xikrin e sobre o rio e sua bacia hidrográfica, e, por indicação dos Xikrin, eu vim a integrar a equipe, coordenada pela bióloga e antropóloga Isabelle Vidal Giannini, com grande experiência de pesquisa e atuação em projetos com os Xikrin do Cateté.⁴ De fato, foi possível fazer, ainda em 2009, uma viagem a campo de 10 dias, na qual pudemos navegar pelo rio, marcar os pontos relevantes para sua exploração, manejo e navegação, tal como o fazem os Xikrin, e os pontos de restrição de navegação etc.: foi um verdadeiro reconhecimento de área, para o qual contribuíram os Xikrin, nos acompanhando ao longo do rio na ida e na volta desde Altamira, indicando os pontos relevantes, e dando sua apreciação sobre os impactos que adviriam da construção da barragem. Uma imagem de satélite também foi trabalhada em cada aldeia com os homens xikrin, que lá apontaram os usos que fazem do rio para navegação, pesca, acesso às roças e às rotas de caça e coleta, viagens e translados: em suma, documentando toda a importância que o rio tem hoje para eles.

Deixarei os detalhes deste processo para adiante, quando poderei apresentar a inserção dos antropólogos nestes estudos e a participação dos Xikrin. Aqui, quero ressaltar que todo o estudo feito até o momento por profissionais especializados em rios e

⁴ Os Xikrin indicaram também dois antropólogos que com eles estiveram nestas últimas décadas: William Fisher, que com eles estuda desde a década de 1980, e Paride Bollettin, que iniciou recentemente suas pesquisas na aldeia de Mrotidjam. No entanto, eles não puderam ser indicados pela FUNAI por sua origem estrangeira e atuação em universidades estrangeiras – Fisher é norte-americano e professor na William & Mary College, e Bollettin é italiano e doutorando na Universidade de Pisa. A ideia dos Xikrin era a de dividir os antropólogos pelas aldeias, garantindo um interlocutor privilegiado a cada aldeia, em um movimento e uma lógica muito típicos a eles.

ictiofauna sobre o Rio Bacajá, em especial sobre seu curso na Terra Indígena, teve por fonte dados secundários, tais como imagens de satélite, e que os profissionais por ele responsáveis, que analisaram a ictiofauna e a bacia hidrográfica do Bacajá, não puderam, porque não lhes foi dado tempo para tal, realizar viagens de campo e pesquisa, como se verá abaixo. Ao final, concluiu-se pela necessidade de tais viagens e de tal estudo.

O Parecer Técnico 21, emitido pela FUNAI após análise dos estudos do componente indígena (FUNAI 2009), prossegue, revendo sua decisão de alocar a TI Trincheira-Bacajá no grupo 2:

Após a realização e entrega dos estudos, foram percebidas algumas questões que não puderam ser previstas em etapas anteriores: a TI Trincheira Bacajá, prevista originalmente para integrar o Grupo 01 - devido ao acesso da comunidade indígena ser feito, quase que exclusivamente, pelo Rio Bacajá, foi deslocada para o Grupo 02 uma vez que esse acesso fluvial estaria sendo amplamente estudado tanto pela equipe do meio físico como pelas equipes responsáveis pelos estudos na TI Arara da Volta Grande e na TI Paquiçamba. Após a análise prévia dos estudos entregues verificou-se a necessidade de maior detalhamento sobre essa questão em função da dependência das comunidades da TI Trincheira Bacajá do rio Bacajá e da falta de dados sobre o regime hídrico e a dinâmica da ictiofauna em toda extensão desse rio. (FUNAI 2009: 35)

Assim, definiu-se os Estudos Complementares do Rio Bacajá como uma das quatro condicionantes apresentadas pela FUNAI para a emissão da licença prévia, o que foi acatado pelo IBAMA. Isso quer dizer que, para ter a licença de implantação, os empreendedores têm que ter cumprido as 44 condicionantes definidas pelo IBAMA, dentre elas os estudos complementares do Rio Bacajá.⁵

No entanto, como já acontecera anteriormente, os estudos demoraram a ter início. Embora conhecida sua necessidade pelos Xikrin desde abril de 2009, quando me reuni com alguns deles em Altamira por uma semana estudando a documentação da FUNAI e a licença prévia emitida pelo IBAMA, e eles estivessem esperando a realização destes estudos, já que o futuro do Bacajá e as condições de navegação na Volta Grande são sérias preocupações suas, os estudos não tinham início. Não foi antes de meados de outubro que fui contatada pelos responsáveis pelos estudos previstos nas condicionantes, e por exigência da FUNAI, para contribuir na elaboração dos estudos complementares do Bacajá. Isso porque os estudos de impacto no Bacajá estavam até então sendo realizados apenas nos 50 km de sua foz, ou seja, nos 50 km do Rio Bacajá antes de ele

⁵ Enquanto escrevo, a mídia noticia a polêmica sobre o licenciamento provisório, solicitado pelo consórcio vencedor do leilão para adiantar a construção dos canteiros de obras, o que lhes adiantaria todo o processo, tendo em vista o regime de chuvas da região. Por enquanto, está-se garantindo o cumprimento das condicionantes, sem se ceder licenciamentos provisórios. Vamos ver.

encontrar o Xingu, sob argumentação de que os impactos previstos da vazão reduzida do Xingu no Bacajá não ultrapassariam 25 km, e que não se deveria superestimar a pressão antrópica sobre a área. A FUNAI, então, teve que reafirmar sua condicionante, de que os estudos complementares do Rio Bacajá possibilitassem prever os impactos sobre o rio e sobre os Xikrin, de acordo com os usos que eles fazem deste rio.⁶

A urgência desses estudos pode ser medida pelo fato de que os Planos Básicos Ambientais, PBA, em seu componente indígena, devem estar prontos até abril de 2011. É pelos Planos Básicos Ambientais que se define as medidas de mitigação e compensação dos impactos gerados pela construção de um empreendimento. Claro está, portanto, que os impactos devem ser plenamente conhecidos para que tais medidas possam prevêê-los e conseqüentemente mitigá-los e compensá-los de modo adequado. Um estudo de impacto ambiental em um rio amazônico deve contemplar todas as suas vazões – ou seja, sua cheia, vazante, seca e enchente. Assim, o estudo só estará completado um ano após seu início, quando todo o ciclo se completar e for acompanhado.

Os estudos já nascem, portanto, atrasados; o que se pode garantir, neste caso, como tem buscado fazer a FUNAI, é a interlocução com a equipe que elabora os PBA, ao menos o PBA indígena, e a que faz os estudos complementares do Rio Bacajá. A questão que fica é: e o que fazer, nestes e em tantos outros casos, com os impactos que se pode prever, mas não a tempo suficiente para que mudanças necessárias nos planos de engenharia possam ser feitas? Ou mesmo para que os impactos possam ser contemplados não apenas no PBA indígena – caso em que, não fora o contato das equipes, de qualquer modo a FUNAI pode intermediar – mas nos Planos Básicos Ambientais como um todo, e que não puderam ser previstos porque não devidamente estudados a tempo?

Os estudos de impacto ambiental no Rio Bacajá

Os estudos de impacto ambiental do Rio Bacajá começaram a ser realizados tardiamente. Se há décadas se pode acompanhar o movimento dos estudos de impacto ambiental nos Rios Xingu e Iriri, há pouco apenas a atenção se voltou à Volta Grande do Xingu, onde se prevê a “vazão reduzida,” e ainda não se realizou efetivamente os estudos complementares do Rio Bacajá. Parece ser uma constante dos estudos de

⁶ Além dos estudos complementares do Rio Bacajá, também foram contemplados com estudos complementares os Xipaia e Curuaia, cujas Terras Indígenas não haviam sido estudadas até então.

impacto quando estão em questão as populações indígenas: seu atraso. Isso, claro, tem sérias consequências: os impactos não são definidos a tempo de se poder propor e estudar mudanças no projeto dos empreendimentos, ou mesmo para definir com precisão as mitigações e compensações. Se este é um problema constante, certamente se revela muito grave no caso dos Xikrin.

A começar, os estudos só passaram a contemplar os Xikrin do Bacajá, e o Rio Bacajá, a partir de 2008. Depois, uma primeira leva dos estudos foi realizada com a metodologia dos dados indiretos, tendo-se definida a junção dos Xikrin ao Grupo 2, para os quais os estudos seriam realizados apenas com dados secundários, inclusive os disponibilizados para as equipes advindos do Estudo de Impacto Ambiental que estava sendo realizado e a essa altura em processo de finalização – enquanto, frise-se mais uma vez, os estudos relativos aos indígenas impactados se iniciavam. Os dados referiam-se a apenas três pontos de estudos e mensuração no Rio Bacajá, e de resto podia-se contar apenas com imagens de satélite. As equipes de estudo do Grupo 2 se dividiram então em 2, uma se dedicando aos povos do Xingu a montante da barragem e do Iriri, e a segunda para o Rio Bacajá, composta por mim, por Isabelle Vidal Giannini, coordenadora, por Roberto Giannini, oceanógrafo, Oswaldo Nogueira, geógrafo, Gerson Edson Ferreira Filho, estatístico, Márcia Viotto Darci Gonçalves, engenheira cartográfica .

Nossa equipe, por sua vez, dividiu o trabalho em duas partes, uma de escritório e outra de campo, o que foi negociado pela coordenadora, demonstrando ser impossível fazer o estudo sem a participação dos Xikrin e sem ouvi-los. O trabalho de campo foi feito por mim e por Isabelle Giannini, como antropóloga e bióloga, e teve a duração de apenas 10 dias, nos quais visitamos todas as aldeias da TI Trincheira-Bacajá. Fizemos o percurso desde Altamira de barco contratado, subindo o rio até a primeira aldeia a montante, e retornando parando então nas demais.

Em cada aldeia, na primeira reunião coletiva, apresentávamos o projeto do empreendimento, cuja mudança era até então desconhecida pelos Xikrin, e todo o material que à época dispúnhamos, e que havia sido preparado pelo Oswaldo Nogueira: mapas topográficos e de relevo, mapas retirados do material a nós disponibilizado dos estudos que estavam sendo feitos, e da previsão do canal que seria mantido na vazão reduzida da Volta Grande. Em Altamira, foi-nos dado também, pelo escritório local do Instituto Socioambiental, um mapa com a ocupação e o desmatamento da região, que levamos conosco. Levamos também uma grande imagem satélite da Terra Indígena.

Assim, apresentávamos o projeto tal como estava sendo planejado, as consequências previstas para a vazão reduzida e o canal restante da Volta Grande do Xingu de acordo com essas previsões, a situação da ocupação na região da TI, imagens da topografia em mapas e imagens satélite. Os mapas eram apresentados e explicados, e depois circulavam entre as pessoas, que os estudavam e debatiam. Grande parte do debate era sempre dedicado às mudanças no projeto, e o fato de que os Xikrin haviam sido mantidos na ignorância sobre essas mudanças tanto pelo governo quanto pela Eletronorte e pela população civil mobilizada contra a construção de Belo Monte não cansava de nos surpreender. Claro, eu seria uma das pessoas que poderia tê-los mantido informados, mas confesso ter sido pega tão de surpresa quanto eles. Quando estive em Altamira em 2008, para o evento organizado pelo Movimento Xingu Vivo para Sempre⁷, ainda ouvia falar da inundação – a seca, ou a vazão reduzida, como é mister dizer, foi para mim também uma novidade. Grande parte do movimento que resistia à construção da barragem foi igualmente pega de surpresa, e, não tendo histórico de parceria com os Xikrin, também não souberam como com eles dialogar e a eles informar as mudanças (radicais) do projeto e suas consequências para eles.

Enfim, depois de apresentadas as mudanças do projeto e as condições da TI, os Xikrin se reuniam para debater sua percepção dos impactos que imaginariam advir. Só então nos reuníamos novamente com eles para que eles pudessem debater conosco, tirar dúvidas, rever e debater o material, mas principalmente para nos transmitir suas conclusões, propostas e percepções dos impactos. Gravávamos estas falas, para nosso uso posterior na elaboração do relatório, mas também para guardar como registro, que eram frequentemente realizadas ao modo da fala formal masculina, estando o orador em pé, adornado, portando a borduna ou flechas, e usando a entonação da voz típica a esta oratória. Às vezes, frequentemente quando o orador era mais jovem, o discurso podia ser proferido com ele se mantendo sentado onde havia se posicionado durante a reunião, quando nos aproximávamos deles. Apenas em uma aldeia, Pàtkrô, as mulheres se manifestaram publicamente e tendo em vista a gravação de sua fala. Nas outras, ou se sentava ao lado de seus maridos e familiares na reunião – caso de Pukayakà – ou se mantinham rodeando a casa central onde as reuniões ocorriam, local de reunião dos homens ao fim da tarde.⁸

⁷ Veja o site mantido pelo movimento, <http://www.xinguvivo.org.br/>.

⁸ Veja-se Fisher 1991 para uma comparação entre o associativismo masculino e feminino, e os espaços a ele correspondente; veja-se também Vidal 1977, Turner 1979 e Lea 1986.

Elaboramos com os Xikrin um mapa de uso e ocupação do rio, que teve por resultado um mapa fascinante. Abrindo no chão a imagem satélite que levamos, de grandes dimensões, marcávamos os locais de pesca, de acesso a rotas de caça e coleta, a roças e castanhais, os canais de navegação, etc. o mapa ficou riquíssimo, e foi sendo completado a cada aldeia – isso porque, como logo notou Giannini, o rio foi compartimentado por eles, de modo a que cada aldeia explore os recursos de uma parcela do rio. O mapa, cujas marcações foram feitas a mão, foi preparado pela engenheira cartográfica Márcia Viotto Darci Gonçalves e incorporado, como documento, no relatório apresentado, de modo a demonstrar o grande uso feito pelos Xikrin do rio para navegação entre as aldeias, para Altamira, onde encontram os serviços do estado que lhes atendem, e para acesso a locais de caça, coleta, pesca e cultivo.

Permanecíamos cerca de três turnos em cada aldeia – um dia inteiro e a manhã seguinte, uma tarde e o dia inteiro seguinte...nosso calendário nos impunha pressa, e o traslado de uma aldeia até a próxima durava no mínimo meio dia. Assim, dividimos nosso tempo entre a permanência nas aldeias para as reuniões e o traslado pelo rio desde Altamira e de modo a parar em cada aldeia.

Nestes translados, pessoas escolhidas pelos Xikrin nos ajudavam a marcar os pontos importantes para o uso que eles fazem do rio, assim como os pontos de maior dificuldade de navegação, tendo em vista a possibilidade de maior extensão, no tempo e na intensidade, da seca do rio Bacajá. Desde Altamira, tomamos o cuidado de viajarmos sempre acompanhadas por eles; e a cada aldeia nosso acompanhante mudava, apontando-nos pontos de saída para os igarapés, para os caminhos de caça e de coleta da castanha do Pará, importante fonte de recursos aos Xikrin, poções para a pesca, dificuldades com as cachoeiras e corredeiras, pontos em que o rio seca normalmente dificultando a navegação – ressalte-se que o rio Bacajá oferece inúmeras dificuldades para a navegação quando o rio baixa.

Foi com este material que retornamos para elaborar o relatório final de nosso Estudo de Impacto Ambiental do componente indígena Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá. Reunimo-nos novamente aos colegas que trabalhavam em São Paulo examinando o material que nos foram disponibilizados, e elaboramos um relatório que apresentava a situação dos Xikrin naquele momento, na sua organização social e política e no uso e nas estratégias de uso e manejo que elaboravam naquele momento da Terra Indígena, nos serviços que lhes atendem, nas aldeias e em Altamira, dos profissionais que com eles trabalham, da situação da saúde e da educação escolar, do uso que fazem

do rio. Mais importante, acrescentamos ao relatório a percepção que eles têm dos impactos possíveis no advento da construção de Belo Monte, revista e novamente debatida por eles a partir das novas informações que lhes pudemos levar. Acrescentamos também suas demandas e reivindicações, e suas sugestões e temores. Acrescentamos o mapa com eles elaborado, que documenta o uso que fazem atualmente do rio, e a enorme importância que atualmente o rio tem para eles, para sua sociabilidade assim como para suas estratégias, culturalmente informadas, de exploração e manejo dos recursos naturais da Terra Indígena.

Reunindo nosso material e o dos colegas que trabalhavam os dados secundários do rio, demonstramos a necessidade da elaboração de um estudo realizado com pesquisa direta dos impactos possíveis ao Rio Bacajá no advento da construção de Belo Monte, o que foi acatado pela FUNAI em seu parecer 21, acima citado, e tornado uma condicionante para a licença de implantação do empreendimento no licenciamento prévio emitido pelo IBAMA.

Apresentamos o relatório final aos Xikrin em uma reunião conjunta, tendo presente representantes de todas as aldeias, assim como representantes da FUNAI de Brasília e da na época ainda atuante Administração Regional de Altamira (ADR-ATM), da consultoria Leme Engenharia, responsável pelos Estudos de Impacto Ambiental, e da equipe de elaboração do componente indígena do Estudo de Impacto Ambiental. Esta reunião foi filmada, e o registro é mantido na FUNAI. A reunião foi bastante emotiva, e mesmo comovente: a percepção da gravidade dos impactos havia se consolidado entre eles, mas principalmente tornou-se claro a eles a aceleração do processo. Um dos homens presente nos lembrava que há anos pessoas diferentes vão fazer apresentações a eles usando uma imagem que fala do percurso do tempo com o artifício da imagem de pegadas que ilustram uma caminhada,⁹ o próprio percurso, mas que eles percebem que agora a caminhada foi apressada, e que os passos estão sendo dados mais amiúde...

Por outro lado, a reunião não foi livre de enganos. De fato, foi ficando patente, ao longo dela, a dificuldade dos Xikrin de posicionar cada um dos agentes lá presentes. Afinal, lá estavam representantes dos empreendedores, do estado, na figura da FUNAI, braço do estado responsável por monitorar e garantir os direitos indígenas, e dos responsáveis pelos estudos, além de mim e de Giannini, antigas conhecidas deles, que realizaram os estudos. Afinal, a quem se dirigir? O que manifestar, e como se manifestar?

⁹ Referia-se à figura preparada pelo consórcio para falar das etapas do licenciamento ambiental de Belo Monte, que usa uma linha do tempo e a ilustra com pezinhos que acompanham a passagem do tempo.

O momento em que os Xikrin se manifestaram tornou patente esta dificuldade, já que tomaram por estratégia falar para a câmara, remetendo-se ao responsável por tudo isso, ao grande responsável, e demandando, entre as diversas coisas que apontavam e a que se referiam, seus temores, suas preocupações e suas previsões de impactos, a possibilidade de falarem diretamente com este responsável, que este se apresentasse a eles. Uma audição destas fitas nos revelariam, além das preocupações dos Xikrin e de sua percepção sobre os fatos, também sua dificuldade em elaborar uma percepção sobre os responsáveis pelas decisões, e sobre os responsáveis, portanto, por garantir que seus direitos sejam respeitados, mesmo no advento de um empreendimento que prevê uma redução tamanha da vazão do Rio Xingu exatamente no trecho por eles frequentemente percorrido, com impactos ainda não conhecidos, e portanto previstos, ao Bacajá e às terras em que habitam, produzem, realizam seus rituais e criam seus filhos. Essa dificuldade, em saber quem são seus interlocutores de confiança, quem são os interlocutores privilegiados, ou apropriados, para tratar seu caso em cada um de seus aspectos, ou quem são as pessoas de quem podem e devem demandar e reivindicar seus direitos, persiste, muito embora eu mesma tenha tentado esclarecer esses pontos a eles obscuros diversas vezes – e não podia ser diferente, porque eu mesma sou um desses agentes com que eles têm que lidar agora tendo em vista a possibilidade de Belo Monte, e que se apresenta, portanto, de nova maneira, sendo por eles constantemente revista: minha fala, como qualquer outra, não é consensualmente, unanimemente, ou plenamente aceita.



Figura 2: Domingos fala em reunião com a FUNAI, empreendedor e antropólogos. Foto: Clarice Cohn

Os resultados deste primeiro momento, portanto, foi o relatório apresentado à FUNAI e que foi acrescentado ao Estudo de Impacto Ambiental da AHE Belo Monte, em que se documenta a situação corrente dos Xikrin, de suas terras e do rio Bacajá, a importância atual do rio para eles e suas percepções, aflições, demandas e sugestões de soluções, e em que se argumenta pela necessidade de estudos diretamente realizados no Rio Bacajá, o que está agora em curso – e, em decorrência dele, a condicionante elaborada pela FUNAI e acatada pelo IBAMA em seu licenciamento prévio da realização dos Estudos Complementares no Rio Bacajá.

Muitos novos atores: as mudanças institucionais, no cenário local e nas políticas indígenas

Os Xikrin não se viram apenas com a mudança no projeto de engenharia que modificou os impactos ambientais e para os moradores das áreas de influência do empreendimento. Eles também tiveram que se ver com as mudanças institucionais e na mobilização da população civil, que, com essas mudanças, teve que se reorganizar, além das mudanças nas relações políticas entre os povos indígenas afetados.

De um lado, 2010 é o ano em que se implanta a reestruturação da FUNAI. Assim, acostumados com o funcionamento da Administração Regional de Altamira (ADR-ATM), cuja equipe, que se mantinha há anos, era deles conhecida, viram-se com a modificação da estrutura e de alguns dos membros da agora não mais ADR, mas Coordenação Técnica Local de Altamira. O administrador da ADR se aposenta, e se retira; vários dos demais funcionários permanecem, mas têm que se ver com uma nova estrutura e novas funções; a coordenação passa a ser ocupada por um profissional de sólida formação e grande conhecimento da região, em especial da situação dos índios e de toda a economia regional e do aparato institucional a ela referente, mas que não é do quadro formal da FUNAI e não era conhecido de muitas das populações indígenas da região, tendo trabalhado mais diretamente com os índios citadinos e com os Asurini do Koatinemo; e novos concursos são realizados, trazendo funcionários novos ao quadro da Coordenação (mas não tantos quanto eram esperados quando da definição do novo desenho institucional da FUNAI local).

A meu ver, a mudança no pessoal e na estrutura local da FUNAI é benéfica aos povos indígenas dessa região. O novo coordenador é qualificado e engajado, e novos concursados trazem, sendo novos, o potencial de efetivar uma renovação técnica e nos

modos de se relacionar com os indígenas da região; a equipe anterior já estava inoperante há anos, com pouca capacidade de renovação. No entanto, e infelizmente, este não poderia ser o ponto de vista consensual de todos estes indígenas, tendo em vista que a reestruturação é realizada se justapondo a estas outras mudanças, advindas da mudança do projeto e dos impactos do novo projeto, além da aceleração do passo, da proposta de Belo Monte. Uma grande mobilização contra a reestruturação é feita, e o escritório da FUNAI é ocupado por indígenas de diversas etnias, mas finalmente o novo coordenador pode iniciar seu trabalho. Os Xikrin, em particular, não tiveram tempo de conhecer suficientemente nem o novo coordenador nem as propostas dessa nova FUNAI, e, mais uma vez infelizmente, nem sempre elegem estes novos atores como seus aliados neste processo.

A atribuição ao empreendedor de realizar os estudos de impacto ambiental, inclusive do componente indígena, e de definir, formular e implantar os Planos Básicos Ambientais Indígenas também torna as coisas mais difíceis aos olhos dos Xikrin. Por que é o empreendedor quem deve contratar a equipe que, junto aos índios, definirá as mitigações e compensações que deverão ser assumidas pelo empreendedor. Os Xikrin se perguntam: a quem então devemos recorrer? Qual o papel da FUNAI neste processo? Qual é o papel do empreendedor, que parece assumir para si as atribuições que antes eram da FUNAI? Se tudo isso é difícil a eles – definir com quem se aliar e com quem brigar –, a presença constante da Eletronorte em Altamira, que mantém há muitos anos um escritório local, o período em que a FUNAI ficou acéfala e praticamente inoperante,¹⁰ antes da nomeação do novo coordenador e de sua ida a Altamira para assumir o cargo, e que coincidiu com o leilão do empreendimento, tornou tudo certamente mais difícil.

Em relação à forte mobilização da população local, as coisas não eram menos difíceis. Os Xikrin nunca tiveram muita participação nestas mobilizações, por razões que em grande parte me escapam, já que tiveram seu início antes de minha chegada lá. As imagens fotográficas do encontro de 1989 – a que, como disse, não presenciei, tendo

¹⁰ Ressalte-se que funcionários que não foram afastados na reestruturação, e enquanto não era nomeado o Coordenador, mantinham aberto o escritório da FUNAI, e que vários deles, exatamente os que mantinham um contato mais direto com os indígenas, em represália ou manifesto contra a reestruturação, os recebiam apenas para dizer que nada podiam fazer e falar mal da reestruturação. A Casa do Índio, mantida há décadas pela FUNAI para os indígenas de passagem em Altamira e que não estejam aos cuidados dos serviços de saúde – ou não tenham recursos próprios - se hospedarem e alimentarem, foi completamente abandonada durante este período, sem que fossem servidas refeições e sem a limpeza básica. As consequências disso para a percepção indígena local das novas atribuições da FUNAI pode ter sido desastrosa.

ocorrido anteriormente à minha chegada na região – mostram uma grande participação dos Xikrin, e eles relembram este momento com entusiasmo.



Figura 3: Os Xikrin participam do Encontro em Altamira, 1989.
Fonte: Instituto Socioambiental

No entanto, estiveram pouco presentes nos eventos posteriores. Quando estive com eles em Altamira em 2008, momento em que ocorria o encontro promovido pelo Movimento Xingu Vivo para Sempre, eles se mantiveram na Casa do Índio em Altamira, quando todos os outros participantes indígenas se hospedaram no sítio Bethânia, mantido pela Prelazia do Xingu.¹¹ Eles diziam, à época, que não confiavam no CIMI – outro ator que tem sofrido mudanças nos últimos anos, mas que era importante parceiro da causa indígena quando os conheci -, porque, explicavam, da última vez que haviam se hospedado na Bethânia passaram fome, já que a comida era dada preferencialmente aos demais indígenas – uma reclamação que soará talvez menos surpreendente abaixo.

O fato é que as diversas organizações, e o Movimento Xingu Vivo para Sempre, não sabiam como se aproximar dos Xikrin. Nas décadas anteriores, não tinham se articulado com eles, e eles foram mantidos às margens do processo; de repente, eles entram em foco e ocupam o papel central nos impactos a terras e povos indígenas, e fazia-se necessário que eles se organizassem, se mobilizassem, participassem do movimento contra a construção da barragem.¹² Revelou-se, agudamente, a difícil

¹¹ Veja-se o depoimento de Don Erwin Kräutler, Bispo do Xingu, sobre a mobilização de 1989, a participação (que se manteve fundamental ao longo de todo o tempo) da Prelazia do Xingu, e a alocação dos manifestantes na Bethânia, Centro de Formação da Prelazia do Xingu, em sua Mensagem de Abertura, no o livro organizado por Oswaldo Sevá, *Temotã-Mô, Alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, publicado pelo International Rivers Network em 2005, disponível pela internet <http://www.internationalrivers.org/files/Tenotã-Mô.pdf>.

¹² Quero aqui ressaltar o respeito que tenho por este movimento que se organiza na luta contra a barragem e para salvar o Xingu há anos, com muito profissionalismo, e correndo riscos inúmeros. Em momento algum pretendo deslegitimá-los; aponto aqui apenas a dificuldade de articulação deste movimento com os Xikrin, particularmente.

conciliação entre as políticas indígenas e os mecanismos das políticas não-indígenas, que se mostram tão frequentemente. Estas sociedades *contra* o Estado, que, como diz Pierre Clastres (2003), negam a emergência do Estado em seu seio, têm que se ver face a Estados com mecanismos estatais e institucionalizados não só de controle, mas também de resistência e manifestações contrárias a ele. Tendo ficado de fora, ou em uma posição marginal, deste processo por décadas, os Xikrin não formaram seus representantes, não aprenderam a “fazer política,” não aprenderam a se mobilizar – e isso agora lhes custa caro, já que seu posicionamento (claro, o “correto”) lhes é exigido, e esta sua dificuldade não é lida como fruto deste alijamento, mas como comprometimento com os que querem a construção da usina.

E, por fim, os demais indígenas. De um lado, aqueles que com eles convivem na mesma região – com estes inimigos históricos os Xikrin têm aprendido a conviver, com um misto de inimização e alianças (Cohn 2006). Mas tudo tem mudado também neste ponto por um fenômeno recente e que traz uma significativa modificação nas relações interétnicas indígenas: o reconhecimento, e fortalecimento, dos cidadãos. Estes têm ocupado uma série de cargos – na FUNAI, na FUNASA, na SEMEC – e atuado como conselheiros em diversos setores, como os Conselhos de Saúde Indígena. Claro está que a maior participação indígena nos órgãos de estado responsáveis pelo atendimento a sua saúde e educação escolar é bem vinda, e que a atuação como conselheiros é fundamental. Mas essa mudança de cenário faz com que seja modificada também uma relação de forças que se invertem: se até cerca de uma década atrás o cenário indígena estava tomado pelos “índios aldeados,” o jargão da FUNAI para os que vivem em Terras Indígenas, agora o cenário está fortemente marcado pelos cidadãos, que estão em diversos postos. Isso completa o quadro da população indígena efetivamente residente na região, mas tem gerado uma situação de sub-representação de alguns destes povos. Se o momento atual é uma inversão do anterior, espero que possa ser reequilibrado. De qualquer modo, é também uma mudança importante com que os Xikrin têm tido de lidar.

Por fim, o ponto mais crítico: a dificuldade dos Xikrin de se articularem a este movimento dadas as relações sempre ambíguas, e marcadas pela inimizade, com os demais Kayapó. Os Xikrin do Bacajá são os Kayapó – Mebengokré, como se autodenominam todos os Kayapó – mais a norte, e viveram uma relação com o mercado

regional muito diversa.¹³ Eles se mantiveram também razoavelmente marginais – e marginalizados – das mobilizações pan-Kayapó. Não podiam bancar por si as custosas e longas viagens para as aldeias mebengokré a montante do rio, e eram raras as vezes que viam chegar um avião mandado por estes seus parentes distantes para lhes buscar e participarem das reuniões. Não foram poucas as vezes que, em minhas estadias nas aldeias, os vi se comunicando por rádio e confirmando seu interesse em participar das reuniões, pedindo confirmação de que um avião seria mandado para buscar uma comitiva da TI Trinchreira-Bacajá – mas vi apenas uma vez um avião pousar lá com este propósito, para levar o líder Bep-Djoiti.

Já indiquei que as imagens fotográficas revelam a grande participação dos Xikrin no encontro de 1989, e que eles falam deste momento com entusiasmo.¹⁴ Qual não foi minha surpresa quando, juntando-me a eles em 2008, quando o Movimento Xingu Vivo para Sempre realizava um grande encontro 19 anos depois, os vi sem adornos, mantendo-se na Casa do Índio, sem participar da concentração no sítio Bethânia. Nada entendia: a meu ver, eles deviam ser parte importante da mobilização, sendo parte dos povos indígenas que viam a barragem e as turbinas sendo construídas em seus quintais, e não entendia este alijamento. Eles me diziam que ficavam mais confortáveis na Casa do Índio, que lá teriam garantia de serem alimentados, já que na Bethânia haviam passado fome em detrimento dos índios que vinham de fora, e reclamavam que ninguém os havia mandado buscar – uma história, como vimos, a eles longamente conhecida, mais dura porque viam chegar ônibus lotados vindos do Parque Indígena do Xingu, trazendo os índios do Alto Xingu, os Panará, os Juruna (Yudjá), e inúmeros Kayapó. Estavam presentes também outros povos indígenas do Pará, tais como os Tembé, e muitos outros.

O encontro de 2008 foi realizado no Ginásio Poliesportivo, e ganhavam credenciais para permanecer o que se tornara o palco principal, as quadras, mantidas

¹³ Veja-se Fisher 2000 para a história recente dos Xikrin do Bacajá e suas estratégias de inserção no mercado regional; compare-se com os Xikrin do Cateté (Gordon 2006) e com os Gorotire (Inglez de Souza 2000).

¹⁴ Quando fui visitar pela primeira vez em Belém no Forte do Castelo que havia sido recém inaugurado após uma reforma e restauração, entrei na mostra que eles mantêm no forte e fui recebida por uma grande imagem fotográfica de Tedjere, o Domingos, do Bacajá, tomada quando ele esteve em Altamira para o encontro de 1989. A imagem não tinha créditos, mas lá estava ele, ornado e com sua borduna, na reunião. Em compensação, e inversamente, foi ele também que foi indicado para entregar a carta dos povos indígenas de Altamira com suas críticas e reivindicações ao Presidente Lula em sua visita a Altamira em 2010, carta altamente crítica e assinada também pelos Xikrin, mas sua imagem aparece, recebendo um abraço de Lula, como que amigável, na capa do CD distribuído pela Eletronorte e que tem por título “Visita do Presidente Lula.”

fechadas por cordas, membros dos movimentos locais, jornalistas, e indígenas. Os poucos Xikrin presentes em Altamira se credenciaram, e dividiram o palco com uma grande massa de outros Kayapó lá reunidos, além dos outros povos. O modo como cada povo indígena se posicionou neste encontro valeria um artigo a parte, mas estava claramente marcado pela força relativa na mobilização, e pela força advinda do impacto midiático de seus corpos adornados, de suas danças, e de suas falas. Até onde pude perceber, afora o posicionamento dos Kayapó, povo indígena com maior número de participantes, nas cadeiras distribuídas pela quadra nos dois lados do palco montado para os discursos, os demais arranjos foram espontâneos: ladeando imediatamente o palco, sentaram-se os representantes do Alto Xingu, tendo os Panará e os Juruna, do Médio e Baixo PIX, ao fim desta fila; os Tembé, Munduruku, Tapirapé, Gavião, e todos os outros povos, sentaram-se à frente do palco próximo das arquibancadas, junto aos demais representantes de movimentos, como os movimentos das mulheres e dos atingidos por barragens, mesclando-se. Os povos de Altamira sentaram-se atrás dos Kayapó, também próximos às arquibancadas, mantendo-se também no ponto mais distante deste centrismo indígena. Os Xikrin, em especial, vieram os Kayapó ornados e armados, e realizando uma coreografia de mobilização a cada momento crucial, que tinha por ponto principal um discurso e uma volta de Tuíra portando seu facão.

Não quero aqui dar a entender que os Xikrin são vítimas desse processo e devem merecer piedade, embora enfatize seu alijamento em todos estes processos. Pelo contrário, atuaram ativamente e animadamente nas danças com que o evento foi iniciado e que eram realizadas a cada novo dia do evento, em que cada povo entrava no ginásio apresentado suas danças e cantos, dando uma volta na quadra, e se sentando, dançando duro e forte; e logo estavam adornados e armados, nem que fosse com as armas de outros indígenas presentes, de quem compraram, com quem trocaram, de quem rapinaram, em um movimento típico deles.¹⁵ Mas sua participação dependeu em tudo de seu moto próprio, em transporte, hospedagem, alojamento, alimentação, e posicionamento na própria quadra e na mobilização.¹⁶ Mais uma vez, o efeito para eles

¹⁵ As danças e a competição pela atenção da mídia por cada etnia representada é algo que merece também uma reflexão mais detalhada, já que revelou o que cada um apresentava como próprio, estratégias de engajamento do público, e competições pela atenção e pelo impacto sonoro e visual que me foram fascinantes; para o dançar forte e duro, importante característica atribuída pelos Xikrin a seus rituais a à participação neles, ver por exemplo Fisher 1996, Cohn 2000 e Gordon 2006; para esta sua prática de pegar as coisas dos outros e com elas se produzir a si mesmos, ver Versvijwer 1992, Gordon 2006 e Cohn 2006.

¹⁶ Foi ao perceberem a presença dos Xikrin do Ginásio que os organizadores vieram me perguntar os nomes das lideranças presentes; não sendo os presentes lideranças, não sabia o que fazer. Furneci os nomes dos presentes, que se apresentaram com danças e canções para tomar seu lugar ao lado dos representantes

deste encontro foi muito ruim, de vários modos: eles foram culpados pela população local pela “bagunça” feita pelos índios, em especial o corte no braço do engenheiro, quando haviam sido e se sentido marginalizados durante todo o encontro.

Desde então, os Xikrin dizem que não querem Kayapó vindo de longe para “fazer bagunça” na casa deles. Mas, desde então, têm visto outras mobilizações que trazem Kayapó de fora sem conseguir de fato articular com eles – cada vez mais, porque sua exigência de não trazê-los não tem sido nem respeitada, nem ouvida, e, quando tal, tem sido mal vista e mal interpretada. Em agosto de 2010, o Acampamento Terra Livre aconteceu em Altamira, com a presença de líderes Kayapó como Raoni, e os Xikrin não estavam presentes; de fato, me disseram que os que estavam em Altamira retornariam às aldeias antes da chegada dos Kayapó, que os viriam ameaçando pelo telefone. Diziam que, se ficassem, a guerra seria inevitável, e para isso teriam que se retirar.

Ao menos quatro coisas têm que ser levadas em consideração: a inimizade histórica dos Xikrin com os demais Kayapó,¹⁷ o alijamento dos Xikrin das mobilizações até então, não só referentes a Belo Monte, e não só pelos demais Kayapó, mas por todo o movimento organizado de Altamira, e o fato de que há uma disputa pela frente da mobilização, os Kayapó, historicamente associados à luta contra a barragem, não se dispendo a abrir mão deste posto em prol dos Xikrin, agora os mais diretamente atingidos, e a dificuldade ainda presente de por em prática uma estratégia de luta que não guerreira. As mudanças têm desfavorecido os Xikrin de todos os lados, e sua dificuldade em se articular com o movimento organizado não-indígena, de negociar uma aliança com os Kayapó, e de entender as mudanças institucionais tem-lhes custado caro: eles são atualmente acusados, por diversos atores, de terem se vendido. O ciclo vicioso se fecha, e eles parecem não ter mais saída.

Enquanto isso, estão preocupados também com seu futuro próximo, com os próximos passos, agora que perceberam que os passos para a construção da barragem se aceleraram, como nos disse Sulamita na reunião no Bacajá. Entre elas, a realização dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, a condicionante que falta efetivar e que é, como dizíamos acima, crucial para conhecer e projetar os possíveis impactos sobre seu rio, e a formulação e garantia de implantação dos Planos Básicos Ambientais Indígenas, caso seja construído o empreendimento, fundamental para que muitos de seus temores sejam

indígenas na mobilização, mas sem adornos e pintura, o que era uma situação, para um Mebengokré, muito constrangedora. Até hoje não sei qual teria sido a atitude mais correta, ou menos desrespeitosa.

¹⁷ Para tal, ver Vidal 1977, Versvijwer 1992, Fisher 1991 e 2000, e Cohn 2006.

minorados. Quando nos reunimos com eles, pudemos perceber que suas preocupações são claras e sua percepção aguda. Eles estão preocupados com seu acesso a Altamira, pelas condições de navegabilidade do Rio Bacajá e da Volta Grande do Xingu, e pelas condições de transposição da barragem; com as condições sanitárias e a possibilidade de aumentos das zoonoses, com a criação pela seca prolongada de lagos que virem reservatórios de mosquitos da malária, entre outros; com as condições da água e de sobrevivência dos peixes e animais que dependem dela; com as condições das águas para o banho e o uso para lavagem de roupas, utensílios, etc.; com a pressão antrópica e a invasão de suas terras;¹⁸ com a sobrecarga dos serviços de saúde e educação. São todas preocupações que demandam cuidados urgentes, e os Xikrin sabem que não podem descuidar de acompanhar e exigir os estudos do rio Bacajá, ainda não devidamente estudado e assim sem a possibilidade de se prever impactos, e os programas de mitigação e compensação que serão cruciais para eles caso a barragem seja construída. O ciclo se fecha, os estrangulando, mais uma vez: lutar por essas coisas parece aos olhos de muitos ter se vendido.

Por fim, os Xikrin parecem estar tendo dificuldades de imaginar como se pode lutar contra o empreendimento sem fazer guerra. Tenho argumentado (Cohn 2006) que eles têm tido sucesso em fazer guerra por outros meios, ou seja, manter a produtividade que tiravam da guerra, nas suas relações de diferença, por outros meios, tais como encontros indígenas, jogos indígenas, torneios de futebol, reuniões de formação de Agentes Indígenas de Saúde e Saneamento, utilização de registros audiovisuais, viagens em geral. No entanto, este parece ser um caso limite. Sem fazer guerra, sua reação contrária lhes parece ineficaz; fazer guerra é impossível hoje, pacificados que são, porque não é um meio reconhecido pelo Estado. Resta-lhes os meios reconhecidos e legitimados – mesmo que no contrapelo – pelo Estado, os quais eles, por sua vez, não reconhecem ou dominam. Kayapó (e guerreiros) demais, eles tornam-se por isso mesmo inoperantes, e são acusados de serem Kayapó de menos, e vendidos.

Nem os Xikrin, nem eu, sabemos muito bem como atuar neste momento. É dessa relação que passo a tratar agora.

¹⁸ Duas cisões ocorreram desde nossa visita em 2009, e, de quatro aldeias à época, hoje são seis; uma delas é resultado da apreciação de que é necessário ocupar uma região de fronteira seca.

A atuação dos antropólogos: questões de ética e (novas) relações com os sujeitos de pesquisa

Trabalho com os Xikrin do Bacajá desde o início da década de 1990, quando fui levada por Lux Vidal, minha orientadora à época, na minha Iniciação Científica, e depois na pós-graduação, para fazer uma pesquisa que se tornou com um tempo um estudo das concepções de infância e aprendizagem. À época, Lux estava engajada na revisão das terras dos Xikrin, que resultou em sua ampliação em 1995, tornando-se então a TI Trincheira-Bacajá. À época também, as relações com FUNAI e madeireiros eram tensas (Fisher 2000). Os Xikrin me acolheram com carinho e entusiasmo, mas me avisaram para me manter à parte destes debates. Foi o que fiz, por anos, tendo acompanhado mais de perto apenas a definição de um plano de manejo ambiental para exploração sustentável da madeira que no entanto não chegou a ser implantado. Mas Belo Monte não permitiria que isso permanecesse assim.

Em princípio, isso não foi um problema na nossa relação, embora tenha sido para mim um enorme dilema ético. Preferiria, claro, que nada disso estivesse acontecendo, que Belo Monte não existisse, e por diversas vezes me peguei me perguntado por que isso tinha que acontecer comigo, só para então lembrar que isso acontece afinal com eles! E, quando um antropólogo se engaja neste tipo de processo, imagino que poucas vezes consiga evitar a impressão de que de algum modo colabora com ele. O raciocínio é mais ou menos assim: se os estudos complementares são condicionantes para a licença de instalação do empreendimento, não se o faça, e o empreendimento não se instalará. Mas sabemos todos que isso é um ledo engano: se não o faço eu, o farão outros, com menos experiência e comprometimento com os Xikrin. Por eles, a necessidade de participar do processo se impôs.

Os Xikrin me indicaram. Não só a mim, como mencionei acima, mas aos três antropólogos que trabalharam com eles mais diretamente. Receberam-me, e à Isabelle Giannini, que trabalhou com os Xikrin do Cateté por muitos anos, com entusiasmo e carinho, e colaboraram como puderam para que nosso relatório, feito com tão pouco tempo de campo e de redação, pudesse se tornar um documento da importância que o rio tem para eles e de suas preocupações e percepções. Mas, em uma reunião, à noite, ouvi “a Clarice é nossa salvadora.” Não tenho dúvidas de que não sou, e não tenho dúvidas que não poderia ser, nem teria poderes para tal. Neste momento ficou claro um temor que tinha desde antes e já havia levado comigo, embora silenciosamente: estar com eles

neste debate significa colocar em risco a relação que construímos estes anos todos. Mais que isso, nunca escondi minha posição contrária a Belo Monte – e, como sua posição tem sido tão criticada por todos, eles se preocuparam comigo também. Recebo uma mensagem estes dias que me conta que eles estão se questionando se eu ainda gosto deles, já que sou contrária a Belo Monte. Gosto, sem dúvida; mas preferiria, de meu lado, poder tê-los auxiliado a se posicionar mais claramente contra Belo Monte, garantindo-lhes, e os auxiliando a garantir, ao mesmo tempo, as condições para, caso o empreendimento seja construído, ter programas adequados de mitigação e compensação. A confusão, como se vê, é grande.

Minhas dificuldades, como antropóloga, poderiam ser elencadas, resumidamente, nos seguintes pontos: um constante incômodo ético, muito embora a certeza de que não posso me furtar de acompanhar os Xikrin neste processo; um temor de que isso abale para sempre nossa relação; a dificuldade em ter que lidar com os empreendedores, ou seus contratados – empresas de consultoria e engenharia –, tão diretamente, já que a FUNAI intermedia a relação com os indígenas, elabora os termos de referência e protocola os planos de trabalho e os relatórios, mas os processos de licenciamento, tal como estão definidos hoje, colocam os antropólogos em direta relação com os responsáveis pelos Estudos de Impacto Ambiental; a dificuldade em acompanhar os posicionamentos dos Xikrin e seus modos de fazer política, e de perceber minha minúscula capacidade de intervenção neste processo; a dificuldade em auxiliar na articulação com o movimento organizado já engajado na luta contra a barragem, dada a dificuldade mesmo de comunicação e entendimentos entre eles e os Xikrin, muito embora tenhamos tentado, de ambos os lados.

Depois do campo para o relatório do EIA e do retorno dos resultados do estudo em reunião conjunta, fiz algumas outras viagens a Altamira. Nenhuma delas, até o momento, foi para dar continuidade aos estudos de impacto – os estudos complementares estão, neste momento em que escrevo, em processo de protocolação dos planos de trabalho pela FUNAI, tendo sofrido todos os atrasos a que me referia anteriormente, e devido à tentativa, barrada pela FUNAI em outubro, de fazê-lo fora da TI. Mas fiz viagens que me permitiram acompanhar, com eles, este processo.

Uma das mais impactantes – vou usar o termo aqui, e permito-me estender a referência para indicar que, a seu modo, os antropólogos que atuam junto às comunidades impactadas por este tipo de empreendimento são também impactados – foi logo depois do leilão, que aconteceu em abril de 2010. Os Xikrin tinham acabado de

receber a visita de James Cameron e comitiva (a quem eu não levei, a que eu não fui convidada, nem participei da negociação ou articulação, nem consegui ter notícias sobre acordos como, por exemplo, o uso das imagens por eles feitas e os direitos de imagem), e estavam certos, e haviam sido assegurados, de que nada mais acontecia. Parecia-lhes um evento midiático do porte de 1989, Cameron sendo o novo Sting.... eles me disseram, por telefone: “achávamos que não poderia mais acontecer, e vem a notícia do leilão; eles vão fazer, né, Clarice?”

Reuni-me com eles por uma semana em Altamira, apresentando-lhes o Parecer Técnico 21, da FUNAI, o ofício da FUNAI ao IBAMA, e o licenciamento prévio emitido pelo IBAMA. Todos documentos públicos, mas que não haviam sido apresentados a eles por ninguém, de nenhum desses órgãos, ou local.¹⁹ Os Xikrin não tinham conhecimento do andamento do processo, e do que lhes cabia. E este foi um momento em que tiveram que decidir o que fazer. O momento era ruim, e de grande comoção. Havia ficado impactados com a notícia tão repentina no leilão, e haviam organizado um acampamento no Sítio Pimentel, onde se planeja a construção da barragem, em protesto, com diversos outros indígenas na região. Quando chego lá, tudo havia se desmobilizado, e não se consegue saber bem por que. Os Xikrin se recusam a ficar no sítio, a meio caminho de suas aldeias para Altamira, preferindo ir à cidade se reunir com os demais manifestantes para juntos irem para lá. Sua recusa é lida pelos não-indígenas que apoiaram a manifestação como uma recusa de participar – quando o que eles diziam é que não ficariam lá como patos boiando no meio do rio para serem alvejados (a imagem é deles), sem embarcação para sair se fosse o caso, necessitando de um planejamento da sua permanência e garantias mínimas de segurança. Preocupava-lhes também a perspectiva de dar a entender que abandonavam suas terras, e de ocupar terras de outros. Os demais indígenas ficaram esperando as embarcações combinadas sem que estas nunca chegassem. E este foi o melancólico fim do que seria uma linda manifestação, das mais belas manifestações indígenas de que tenho notícia – uma aldeia multiétnica no sítio onde se planeja construir a barragem.

A comoção e a tensão da situação lhes colocou mais uma vez a questão de como agir. Resolveram ser necessário garantir o estudo complementar do Bacajá, e acompanhar de perto os PBA indígenas. Disseram-me também da impossibilidade do

¹⁹ Só para lembrar, este é o momento de transição da FUNAI local, tendo se retirado o administrador regional que atuava anteriormente e não tendo sido ainda conduzido o novo coordenador – o que não redime a FUNAI, que tem um quadro nacional que, imagino, poderia atuar neste processo.

enfrentamento direto, já que, disseram, se fosse para fazê-lo, ele teria que ganhar o formato da guerra, que eles sabem impossível hoje. Elaboramos uma carta requisitando uma reunião de esclarecimento que contasse com a presença da FUNAI, do IBAMA, da 6ª. Câmara, da Procuradoria de Altamira, do empreendedor, e que reunisse os povos indígenas da região, que foi encaminhada, pelo novo coordenador, assim que foi conduzido ao cargo, pouco tempo depois disso, à Presidência da FUNAI.

A reunião nunca aconteceu. Em agosto, em reunião com os Xikrin novamente, percebo que eles novamente mudaram as estratégias. Tenho a impressão de que nunca consigo fazê-los coincidir com minha percepção das alianças a eles interessantes, ou ajudá-los a formar o quadro completo, como já havia sentido na reunião na aldeia do Bacajá, com a FUNAI, a Leme Engenharia, o empreendedor. Debato com eles o quanto acho que posso, irritada mesmo com o que me parecia sua incapacidade de definir as alianças que lhes seriam favoráveis e importantes, e me questiono até quando posso ir neste tipo de intervenção. Como diz Gallois (2000), a atuação do antropólogo em laudos e processos de licenciamento é uma forma de tutela, que deve ter por horizonte a ação política indígena direta. Depois de ter estudado por tanto tempo, lido tanto sobre isso, conversado tanto com os Xikrin, sobre as estratégias políticas e de relações interétnicas e com a sociedade nacional brasileira, orgulhando-me de sua capacidade de se tornar “pacificados,” como a eles se refere o Estado, reinventando suas guerras, ver agora Belo Monte bagunçar o coreto, e perceber a ineficácia de sua ação política, e minha própria ineficácia em auxiliá-los a tornar essa ação mais eficaz, tem sido, no mínimo, impactante.

Hoje, tento viabilizar a definição de um “marco zero” do Rio Bacajá, um diagnóstico de sua situação atual e uma previsão de impactos, para garantir que as mudanças decorrentes do empreendimento que, Sulamita tem cada vez mais razão, tem tido seu processo de implantação acelerado, recebendo o recado de se ainda gosto deles. Gosto. Não tenho dúvida. Mas sofro em acompanhar seus tropeços, e minha incapacidade de sequer me convencer a agir de modo a torná-los algo diferente do que são. Os Xikrin estão lidando com algo tão grande que eles até agora não puderam dimensionar, ou o fizeram apenas em seus piores pesadelos. Belo Monte sendo construída, os impactos serão muitos e grandes. Os impactos em nossa relação são para mim também desconhecidos, e talvez dimensionados apenas em meus piores pesadelos. Mas tenho tentado acompanhá-los, como posso, neste difícil momento. Espero, apenas,

que eu possa estar junto a eles, os acompanhado nesta outra fase de sua já tão difícil e sofrida história.

Clarice Cohn

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos

Referências bibliográficas

- BERMANN, C.; HERNANDEZ, F. M. A usina de Belo Monte: energia e democracia em questão. *Política Democrática* (Brasília), v. Ano IX, p. 43-57, 2010.
- BERMANN, Celio. Crise ambiental e as energias renováveis. *Ciência e Cultura* (SBPC), v. 60, p. 20-29, 2008.
- _____. Impasses e controvérsias da hidreletricidade. *Estudos Avançados*, v. 21, p. 139-153, 2007.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio; NACKE, Aneliase (org.). *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis, letras contemporâneas, 2003.
- COHN, Clarice. *A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado*. Tese (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2000.
- _____. *Relações de diferença no Brasil Central: os mebengokré e seus outros*. Tese de doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2005.
- FISHER, William H. *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Ph.D. Dissertation – Faculty of the Graduate School of Cornell University, 1991.
- FISHER, William H. *Kayapo leaders, public associations, and ethnophysiology of age and gender*. Paper prepared in advance for participants in Symposium no. 121, “Amazonia and Melanesia; Gender and Anthropological Comparison”, 1996.
- FISHER, William H. *Rain Forest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington, Smithsonian Institution Press, 2000.
- GALLOIS, Dominique. 2000. *Antropólogos, Índios, ABA, Funai: mediações necessárias?*. Revista Parabólicas, nº 59 agosto/setembro. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/website/parabolicas59/artigos/dominique1.htm>
- GORDON, Cesar. *Economia Selvagem. Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI, 2006.
- INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha. *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2000.
- LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional – UFRJ, mimeo. 1986.

- LEITE, Ilka Boaventura (ORG). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis : Co-edição NUER/ABA, 2005.
- MIRAS, Julia Trujillo; GONGORA, Majoí Fávero; MARTINS, Renato; DO PATEO, Rogerio (ORG.). *Makunaima Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- SANTOS, L.A.O. & ANDRADE, L.M.M. de (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.
- SEVÁ FILHO, A.O. (ORG.) 2005 *Tenotã-mô: Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, International Rivers Network. Disponível em: <http://www.internationalrivers.org/files/Tenotã-Mô.pdf>
- _____. *Belo monte de mentiras!* Disponível em: <http://www.correiocidadania.com.br/content/blogcategory/69/179/>. Acesso em 10 de Janeiro de 2011.
- SOUSA, Cássio Noronha Inglês De; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro De; LIMA, Antonio Carlos De Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan (ORG.). *Povos Indígenas: Projetos E Desenvolvimento II*. Rio de Janeiro: Laced, 2010.
- TURNER, Terence (1979b) – “Kinship, household, and community structure among the Kayapó”. In: Maybury-Lewis (org.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- TURNER, Terence. 1991. “*Baridjumo* em Altamira”. In: *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90 – CEDI*.
- VERSWIJVER, Gustaaf. *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent, 1992.
- VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977.

Documentos:

- Parecer técnico nº 21/CMAM/CGPIMA-FUNAI - Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental. 2009. Disponível em: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/BeloMonteFUNAI.pdf
- Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) Componente Indígena. Plano de Trabalho para a realização dos Estudos Socioambientais na TI Trancheira Bacajá. Disponível em: <http://tinyurl.com/49tutnk>
- BRASIL. MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis LICENÇA PRÉVIA Nº 342 /2010. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/wp-content/files/LP342-2010-Belo-Monte.pdf>

Para mais informações:

- Especial ISA Belo Monte: <http://www.socioambiental.org/esp/bm/index.asp>
- International Rivers Network: <http://www.internationalrivers.org/>
- Movimento Xingu Vivo Para Sempre: <http://xingu-vivo.blogspot.com/>
- Blog de Telma Monteiro: <http://telmadmonteiro.blogspot.com/>

Recebido em 21/01/2011
Aprovado em 21/01/2011

Antropologia, Desenvolvimento e Estudos de Impacto Ambiental: A responsabilidade social do antropólogo revisitada

Luis Roberto de Paula

Colocar o problema da responsabilidade do pesquisador em ciências sociais é querer, portanto, propor os fundamentos de uma ética da profissão; é querer definir os critérios de julgamento necessários para que o pesquisador, concretamente colocado em situações variadas, saiba qual a escolha a fazer para ser justo de um ponto de vista moral.

A ética da profissão. Bernard Schlemmer 1992: 137

Que contribuições a Antropologia e os antropólogos podem dar aos legisladores, aos planejadores e, principalmente, àqueles que são afetados por esses processos?

Por uma antropologia crítica e participante. Antonio Arantes 1992: 22

I

A condição sociopolítica e fundiária das populações tradicionais situadas em território brasileiro está imersa num grande paradoxo: ao lado dos avanços jurídicos inegáveis e da implementação de políticas públicas favoráveis aos direitos sociais destas populações,¹ grandes conglomerados econômicos formados ou consolidados durante décadas de concentração fundiária e política no país e portadores de uma visão de progresso bastante ortodoxa,² continuam a pautar sucessivas agendas governamentais, independentemente da coalizão político-partidária hegemônica na administração pública federal.

¹ Por exemplo, veja **DECRETOS Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007**, que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; **Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (CF 1988); **5051 DE 19 DE ABRIL de 2004 – PRES –** que ratificou a Convenção 169 da OIT.

² Entenda-se empreendimentos cujo paradigma orientador principal é a ideia de “Progresso” produzida ainda no século XIX, ou do “Desenvolvimento,” elaborada após a Segunda Guerra Mundial. Para um debate detalhado sobre este tema ver Santoyo, 1992; Diegues, 1992; Ribeiro, 1992b.

Este paradoxo tem ficado particularmente dramático sob as hostes do atual governo Lula, hegemonizado por uma coalizão político-partidária e civil representativa dos anseios de boa parte dos segmentos socioculturais diferenciados presentes em território nacional. Porém, dependente de alianças políticas cujos setores econômicos principais estão na base do modelo agroexportador nacional – o agronegócio é seu exemplo mais característico. A “menina dos olhos” do governo Lula (agora Dilma) é, como sabemos, o chamado PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), um conjunto de obras de infraestrutura de caráter desenvolvimentista que nada fica a dever a programas tais como o “Avança Brasil,” implementado durante os dois mandatos do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).

A construção da Usina de Belo Monte, a principal ou pelo menos a obra mais polêmica do PAC, é a expressão direta e cabal da perspectiva ideológica desenvolvimentista ainda hegemônica no país, já que, segundo seus críticos, trata-se de um empreendimento de altíssimo impacto social e ambiental, particularmente sobre populações indígenas; e, o que é mais surpreendentemente ainda, com baixa capacidade de geração energética, seu objetivo primeiro. A menção a Belo Monte aqui não é casual, já que pretendo refletir neste ensaio sobre os desafios éticos, técnicos e políticos presentes no envolvimento dos antropólogos em estudos de impacto ambiental (doravante, EIA-RIMAs) a partir de minha experiência no componente indígena deste empreendimento (2009), assim como no processo de licenciamento da Hidrovia Araguaia-Tocantins ocorrido nos anos de 1997-1998.

Buscarei argumentar ao longo do texto que os EIA-RIMAs fazem parte (ou deveriam fazer) deste conjunto de avanços institucionais presentes no campo da proteção aos direitos sociais diferenciados.³ Faltam-lhes os holofotes adequados. Se concretizado em sua plenitude, este instrumento que se quer normativo tem por finalidade: (1) diagnosticar a situação socioambiental vivenciada por uma comunidade potencialmente afetada por um determinado empreendimento; (2) avaliar os impactos derivados da sua implementação em termos sociais, econômicos, ambientais, fundiários etc.; e (3) propor medidas de mitigação e/ou compensação dos impactos para as comunidades afetadas direta ou indiretamente por grandes obras de infraestrutura (hidrelétricas, hidrovias, abertura e pavimentação de estradas, portos, linhões, gasodutos etc.).

³ Os EIA-RIMAs estão previstos na Lei Federal n.º 6.938/81, que instituiu a Política Nacional de Meio Ambiente, regulamentada pelo Decreto Federal n.º 99.274/90 e na Resolução do CONAMA n.º 001 de 23/01/86.

Numa possível síntese sociológica preliminar, os EIA-RIMAs buscam realizar uma intervenção sistemática e peculiar do Estado (note-se, como veremos, em parceria com a iniciativa privada) em processos de mudança social (locais e regionais) causados por fontes exógenas (grandes empreendimentos) que, em outros tempos, ocorreriam “espontaneamente” ou de modo “não controlado” e, portanto e em tese, com muito maior potencialidade disruptiva em termos socioculturais e ambientais (locais e regionais).

A interdisciplinaridade é um imperativo para a realização de tais estudos e se dá via associação de pesquisadores das mais diversas formações (engenheiros, biólogos, ecólogos, geógrafos, sociólogos, economistas etc.). O aporte da Antropologia como ciência aplicada – e, portanto, a participação de antropólogos em sua elaboração – é um acontecimento bastante recente e controverso em estudos desta natureza e, talvez por isso mesmo, pouco sistematizado em termos reflexivos.⁴ Note-se, portanto, que meu interesse neste ensaio não é o de analisar os dramas socioambientais derivados da interação entre as variáveis “ambiente,” “comunidades tradicionais” e “desenvolvimento,”⁵ mas sim, os dramas éticos e desafios técnicos presentes na participação dos antropólogos como profissionais num espaço de atuação que se propõe, justamente, a cumprir a função de mecanismo regulatório deste tipo de conflito. Nesse sentido, é importante ressaltar que as considerações que aqui começam a ser delineadas sobre o meu envolvimento específico em dois estudos de impacto ambiental e, de maneira mais ampla, com a Antropologia Aplicada, não se propõem a sanar esta lacuna, mas sim estimular outros colegas a participar deste debate.⁶

É possível adiantar que o papel principal a ser desempenhado pelo antropólogo no componente indígena (ou “tradicional”) do EIA-RIMA é o de subsidiar a equipe interdisciplinar com seu quinhão de conhecimento socioantropológico a respeito das

⁴ Ver o interessante artigo elaborado por antropólogo Ricardo Cid (2004) a respeito de sua participação como antropólogo em um componente indígena de estudo de impacto ambiental.

⁵ Esta linha de abordagem pode ser encontrada de maneira sistematizada na recente coletânea de ensaios organizada por ZHOURI & LASCHEFSKI (2010). No entanto, na parte introdutória da coletânea e mais especificamente no artigo de Severino Soares Agra Filho há passagens que podem servir de contraste crítico ao tom de “adequação ambiental e social” (Zhourí *et al.* 2005 apud 2010:13) que orienta este ensaio.

⁶ No último encontro da ABA (2010), foi realizado de maneira pioneira um GT coordenado pelos antropólogos Ana Maria Daou (UFRJ) e Henyo Trindade Barreto (IEB) denominado “Licenciamento Ambiental de grandes obras como objeto de análise e lugar do ofício antropológico: etnografia reflexiva de poderes e engajamentos.” Diversos antropólogos apresentaram papers sobre esta temática. Nenhum deles tratou especificamente do tema do envolvimento de antropólogos nos EIAs. O resumo que deu origem a este ensaio foi selecionado para compor o GT. Entretanto, me vi impossibilitado de participar do evento na última hora.

comunidades tradicionais afetadas pelo “desenvolvimento” (e os “dramas do progresso” nos quais se encontram envolvidas) fazendo uma (boa) “*etnografia aplicada*.” (Bastide 1979). Veremos de que maneira isto se concretiza mais à frente.

Note-se que o envolvimento dos antropólogos com o que podemos chamar de “Antropologia Aplicada”, além de ser tão antigo como a própria disciplina, não se limita na atualidade e no Brasil, evidentemente, à sua participação em estudos de impacto ambiental.

Percebe-se, aliás, que o campo de atuação do antropólogo tem aumentado significativamente nas últimas décadas: participação em processos de identificação de terras indígenas e quilombolas; atuação em projetos de educação, saúde, cultura, desenvolvimento sustentável etc. em órgãos governamentais e não-governamentais; assessorias e consultorias *ad hoc* para avaliação da eficácia de programas governamentais para povos tradicionais; peritagem judicial para a Justiça Federal ou para o Ministério Público federal, visando a resolução de conflitos fundiários ou no campo dos direitos humanos etc.; atuação em órgãos federais tais como a Funai, o Ministério do Meio Ambiente, o Ministério da Educação, entre outros etc.

Esta ampliação do leque de opções para o envolvimento com o aspecto mais prático (mas não menos teórico) da disciplina, tem colocado os antropólogos diante das contradições que derivam da sua condição enquanto “... *cientista acadêmico, pesquisador de campo, militante dos direitos indígenas e profissional que se vê às voltas com a venda do seu trabalho no mercado*,” numa síntese precisa de Lopes da Silva (1994).

Apesar de ter me envolvido com praticamente todas as áreas de atuação acima mencionadas (e muitas das “etnografias aplicadas” produzidas nestas situações foram devidamente “engavetadas” pelos órgãos que as encomendaram), a reflexão aqui proposta terá como tema de fundo a reflexão sobre o envolvimento dos antropólogos em estudos de impacto ambiental, em particular, a partir da minha atuação em dois processos de licenciamento de grandes obras de infraestrutura: o licenciamento da Hidrovia Araguaia-Tocantins (1997-1999) e da UHE Belo Monte (2009).

Por que este recorte metodológico e não outro? Porque o que me interessa perseguir neste ensaio são os limites éticos e os desafios técnicos e políticos que se apresentam para os antropólogos/as que aceitam se envolver em estudos desta natureza.

É por isso que o papel da Antropologia como ciência aplicada e dos antropólogos como especialistas privilegiados na orientação da transição de modelos “comunitários”

para “societários,” é o pano de fundo teórico no qual se assenta este debate. Em outras palavras, o papel da Antropologia como ciência aplicada e dos antropólogos como especialistas na transição entre estes dois modelos sociológicos (função paradigmática exercida em situações tipicamente coloniais desta natureza) vem sendo recuperado gradativamente em anos recentes no Brasil. Podemos aproximar este movimento daquilo que Roge Bastide (1979) denominou de maneira pioneira como a participação em processos de “aculturação planejada” (seja ela implementada em contextos “capitalistas” ou “socialistas”):

Mais tarde Tönnies via na passagem das ‘comunidades’ a ‘sociedades,’ passagem esta que caracteriza nossa época, também a passagem do afetivo ao racional. Mas foi sobretudo Max Weber quem melhor trouxe à luz este movimento em direção à racionalização da ação: em política, a substituição da autoridade carismática ou tradicional pela autoridade burocrática; em direito, o movimento que vai dos direitos consuetudinários ao direito racional; em religião, a vitória da secularização e em economia, a do planejamento. O antropólogo é presa desta corrente histórica. Ele é chamado cada vez mais a cumprir, nos chamados países em desenvolvimento, uma tarefa prática, a substituir o peso da tradição pela ação planejada, a de fazer triunfar o racionalismo em continentes que até aqui tiveram outras formas de conhecimento, mítico, religioso ou puramente empírico, a ajudar os grupos ‘comunitários’ de camponeses dispersos pelo mundo a se tornarem grupos ‘societários’ através da urbanização, da racionalização da economia tradicional e, sobretudo, através de programações. Mas ele é chamado a cumprir esta tarefa dentro do modelo dominante, que é o modelo cartesiano, isto é, a extrair sua Antropologia Aplicada de sua Antropologia Científica. (Bastide 1979:3)

Antes de iniciar a reflexão de maneira mais contínua, proponho uma pequena digressão provocativa: na primeira metade do século XX, alguns dos mais proeminentes antropólogos em atividade estiveram envolvidos direta ou indiretamente com a administração colonial nas mais diversas modalidades (desde a formação antropológica de administradores coloniais ou mesmo a participação direta em cargos administrativos na própria estrutura administrativa montada nas colônias). Ressalte-se que, em alguns casos, os limites éticos presentes na relação dos antropólogos com poderes coloniais constituídos ganhou proporções dramáticas, como ocorreu, por exemplo, no

envolvimento de antropólogos como “tradutores interculturais” na Segunda Guerra Mundial, na Guerra do Vietnã ou mesmo no famoso “Projeto Camelot.”⁷

Pois bem, seria a participação dos antropólogos em projetos de desenvolvimento em quaisquer de suas etapas componentes (formulação, avaliação, implantação, execução, monitoramento etc.) uma continuação da empresa colonialista de outrora (numa dimensão de “colonialismo interno,” como vaticinado por Stavenhagen?). A participação do antropólogo, por exemplo, em estudos de impacto ambiental, ao dar legitimidade científica ao empreendimento permitiria, por seu turno, uma credibilidade moral ao mesmo? Ou o envolvimento dos antropólogos com grandes projetos de desenvolvimento (seja qual for a etapa) seria a única possibilidade de exercitar aquilo que Ribeiro (1992a) denominou como “monitoramento das elites,” como veremos mais à frente? Mais especificamente, seriam os EIA-RIMAS o “canal institucional adequado” (Arantes 1992:23) para o atendimento das reivindicações das populações afetadas por grandes obras de desenvolvimento?

Com estas questões em mente, convido o leitor a mergulhar, antes de mais nada, no cenário histórico e político no qual me interessa situar este debate.

II

“Terra sem homens para homens sem terra” e “Integrar para não entregar” foram slogans utilizados pelo regime militar para estimular a ocupação demográfica e a apropriação capitalista da terra na Amazônia Legal durante boa parte da década de 1960 e 1970.

⁷ “No entanto, historicamente, a maior evidência da utilização da antropologia na América do Norte foi a participação em massa de antropólogos e antropólogas em agências do governo à época da segunda guerra mundial, atuando principalmente pelo *Office of Strategic Services* - OSS -, órgão predecessor da hoje mundialmente conhecida CIA, criado em 1942 pelo presidente Roosevelt. Entre os principais antropólogos que atuaram neste período podemos lembrar de Cora Dubois, Anne Fuller, Alexander Lesser, Alfred Metraux, George Murdock, Gregory Bateson, Ruth Benedict – só para ficarmos com alguns dos mais importantes.” (Rubem & Mattos, 2002). Para atualização deste debate, ver matéria disponível no GLOBO ON-LINE, 05.10.2007 - “EUA recorrem a antropólogos para resolver conflitos no Afeganistão.” <http://tinyurl.com/4tjh9bn>



Figura 1: Incidência de comunidades quilombolas no Brasil atual (FONTE:UNB)

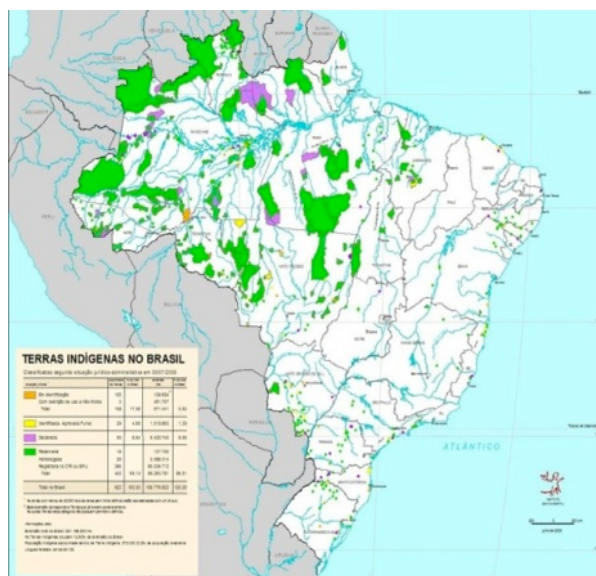


Figura 2: Mapa das Terras Indígenas no Brasil Atual (FONTE:ISA)

Os resultados desta tentativa de levar o desenvolvimento e a modernização ao mundo rural amazônico são bem conhecidos pelas populações nativas da região: expropriação territorial, intensificação dos conflitos fundiários e interétnicos, aparecimento de epidemias desconhecidas, degradação do ambiente para reprodução física cultural etc.; impactos que, em seu conjunto, implicaram na drástica diminuição demográfica nativa e, por seu turno, na perda significativa da diversidade socioambiental situada em território nacional.

Como o fim da ditadura militar, os sucessivos governos democraticamente eleitos deram continuidade a esta dinâmica desenvolvimentista que veio a ser denominada por organizações não-governamentais socioambientalistas como “desenvolvimento a qualquer custo”: a priorização de grandes e caras obras de infraestrutura (estradas, hidrovias, ferrovias, hidrelétricas... etc.) que atendem demandas de determinados grupos socioeconômicos envolvidos diretamente no processo de inserção do país na economia mundial (por exemplo, a indústria da mineração e do agronegócio). Isso se dá necessariamente em detrimento do importante capital socioambiental acumulado há séculos pelas inúmeras populações indígenas, ribeirinhas, quilombolas, entre outras etc. que compõem a território nacional.

Entretanto, no rastro deste tipo de modernização em larga escala em curso no país – que deita suas raízes na “Marcha para Oeste” do primeiro governo Vargas ainda na

década de 1940⁸ – condições objetivas e subjetivas foram criadas, particularmente a partir da década de 80, para que os diversos segmentos impactados diretamente pelas grandes obras de infraestrutura se organizassem em movimentos sociais e passassem a reivindicar uma condição de maior visibilidade social e compartilhamento de processos decisórios. Neste período foram seladas parcerias entre tais segmentos socioculturalmente diferenciados com organizações da sociedade civil brasileira (ONGs e setores progressistas das igrejas católicas e protestantes), órgãos da esfera governamental (universidades públicas, Ministério Público) e organismos governamentais e não-governamentais internacionais.

Com o suporte político e técnico propiciado pelas parcerias estabelecidas com atores “amigos das comunidades tradicionais,” os segmentos socioculturalmente diferenciados passaram gradativamente a disputar, em condições de poder menos assimétricas, os rumos das formulações de normatizações jurídicas (e as políticas públicas daí derivadas) que afetam seus modos de vida.

Resultado concreto desta mobilização envolvendo uma ampla rede de atores politicamente comprometidos com estes segmentos sociais – na qual estes mesmos segmentos foram os principais protagonistas – a Constituição Federal de 1988 garantiu uma série de conquistas tanto em termos participação política (criação de associações indígenas politicamente autônomas), como no caso da demarcação de territórios até o reconhecimento de direitos coletivos e diferenciados destes grupos junto ao Estado brasileiro em diversos outros campos (saúde, educação, atividades econômicas).

Estima-se que existam no Brasil atualmente mais de 3.000 comunidades quilombolas à espera de reconhecimento étnico-territorial pelo Estado, e um número pouco estimável de populações indígenas em processo de recuperação identitária, além daquelas já devidamente reconhecidas pelo Estado brasileiro (que, atualmente, chegam a mais de 230 povos, distribuídos em 630 terras indígenas, em processos diferenciados de regularização fundiária, ocupando cerca de 12,5% do território nacional). Além disso,

⁸ “A redescoberta do índio fez parte da campanha governamental para popularizar a Marcha para o Oeste. Lançada na véspera de 1938, a Marcha para o Oeste foi um projeto dirigido pelo governo para ocupar e desenvolver o interior do Brasil. Nas palavras de Vargas, a Marcha incorporou “o verdadeiro sentido de brasilidade,” uma solução para os infortúnios da nação. Apesar do extenso território, o Brasil havia prosperado quase que exclusivamente na região litoral, enquanto o vasto interior mantinha-se estagnado - vítima da política mercantilista colonial, da falta de estradas viáveis e de rios navegáveis, do liberalismo econômico e do sistema federalista que caracterizaram a Velha República (1889-1930). Mais de 90% da população brasileira ocupava cerca de um terço do território nacional. O vasto interior, principalmente as regiões Norte e Centro-oeste, permanecia esparsamente povoado. Muito índios, é claro, fugiram para o interior justamente por estas razões. Mas os seus dias de isolamento, anunciou o governo, estavam contados.” (Garfield, Seth, 2000: 03)

novas etnicidades⁹ têm sido reivindicadas por diversos segmentos sociais que, por manter aspectos de seus modos de vida tradicionais, exigem um acesso diferenciado tanto junto às políticas públicas de regularização fundiária, quanto nos processos de formulação de estratégias de gestão socioeconômica e ambiental.

O que há de comum entre esses inúmeros agrupamentos etnicamente diferenciados é a demanda por territórios protegidos pela legislação competente que garanta tanto a reprodução dos seus modos de vida específicos, como uma inserção menos traumática no contexto capitalista local e regional.

Como já comentado na introdução, nos últimos anos temos assistido a implantação de um conjunto de grandes obras de infraestrutura (particularmente, hidrelétricas, gasodutos, transposição de rios e pavimentação de estradas) que seguem na contramão do processo de aparente aprendizado institucional que vem incorporando ideias de matriz sustentável socioambientalmente e de respeito a diferença cultural em diversas áreas da administração governamental. O conjunto dessas obras tem feito parte de diversos programas desenvolvimentistas governamentais desde pelo menos o período militar, culminando recentemente no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).¹⁰ As demandas atuais por empreendimentos infraestruturais na Amazônia Legal presentes na agenda desenvolvimentista hegemônica da máquina estatal brasileira atual podem ser notadas no mapa ao lado.



⁹ São incontáveis as solicitações de reconhecimento de novas “identidades territoriais diferenciadas”: “babaquais livres,” “castanhais do povo,” faxinais etc. Ou mesmo, auto-identificação territorial diferenciada: “terras de preto”; “terras de santo”, “terreiros” etc. (Almeida 2006).

¹⁰ “Marcha para Oeste”, grandes obras amazônicas no período militar, programa “Avança Brasil”.

Num breve exercício de imaginação geopolítica, sobrepúnhamos os dois mapas que representam socioespacialidades etnicamente diferenciadas anteriormente apresentados com este imediatamente que faz menção as obras atuais do PAC:¹¹ É fácil imaginar o tamanho e a intensidade dos conflitos socioambientais e interculturais que estão potencialmente em curso no território nacional.

Isto por si só justificaria a importância de se realizar reflexões profundas e sistematizadas dos mecanismos que organizam técnica e politicamente os Estudos de Impacto Ambiental e, mais ainda, o envolvimento ou não dos antropólogos com este tipo de atuação profissional.

Devido a sua condição prioritária de diagnóstico de realidades socioambientais multifacetadas, os Estudos de Impacto Ambiental tornam-se um instrumento privilegiado para captar estas dinâmicas sócio-espaciais conflituosas, sejam aquelas já em curso na região de um empreendimento (demandas por reconhecimento étnico; invasão de terras indígenas por terceiros; processos de degradação ambiental e violência física associados à grilagem de terras públicas; garimpos clandestinos; extração de madeiras; pesca, caça e coleta ilegal etc.), sejam aquelas que virão a ser derivadas exclusivamente da implementação de uma determinada obra (reassentamento de populações; destruição de habitats faunísticos, ictiológicos e de vegetação nativa; aumento da pressão demográfica e da ocupação e concentração fundiária etc.).

Como regra geral, os EIA-RIMAs são apresentados em três partes interdependentes: (1) *diagnóstico*, (2) *avaliação de impactos* e (3) *medidas preventivas, mitigadoras* (quando os impactos podem ser amenizados) e/ou *medidas compensatórias* (quando os impactos não podem ser amenizados, sendo preciso “pagar pela destruição”). Somente numa etapa posterior, pós-concessão de Licença Prévia pelo órgão ambiental (estadual quando a área de abrangência da obra se restringe apenas a um estado), é que serão formulados detalhadamente os projetos básicos ambientais, construídos a partir das medidas mitigadoras e compensatórias previstas nos EIAs: os “PBAs”.

Ressalte-se que uma leitura sistemática e analítica dos conteúdos propostos em PBAs, derivados de EIAs que avaliaram grandes obras pelo país afora, sua efetiva

¹¹ Que tomei de empréstimo do Instituto Socioambiental (SP), a quem agradeço.

concretização e sua articulação teórica com a proposta de “aculturação planejada no contexto capitalista” é uma tarefa ainda a ser feita.¹²

De qualquer forma, um objetivo prioritário que tem sido destacado nos EIAs é o de propor ações que deem respostas satisfatórias a processos de exclusão social de longa duração. Tal argumento, aliás, é de longe o mais utilizado pelos agentes protagonistas do empreendimento (normalmente, uma coalizão político-econômica público-privada) no sentido de convencer a opinião pública local e regional da importância estratégica do empreendimento para a “melhoria de vida de todos.”

Nesse sentido, é possível extrair duas ideias-força que têm orientado, no meu modo de ver, a elaboração dos EIA-RIMAS nos últimos anos:

- a) Que o empreendimento (qualquer que seja ele), mesmo trazendo impactos negativos e detonando conflitos de várias ordens, pode trazer, como contrapartida (leia-se medidas mitigadoras e compensatórias), uma espécie de “processo civilizatório” (obviamente, numa perspectiva ocidentalizada) principalmente em regiões com alta carência de infraestrutura básica nas mais diversas áreas (saneamento, saúde, educação, transporte, moradia etc.);
- b) Que este “processo civilizatório,” uma vez que impacte populações tradicionais que vivem em ecossistemas preservados ambientalmente, deve estar assentado numa nova lógica, sob o mantra da “sustentabilidade,” em que “desenvolvimento comunitário e endógeno” e a “preservação ambiental” sejam faces da mesma moeda.¹³

Importante ressaltar que os programas de medidas mitigadoras e compensatórias previstos nos EIA-RIMAS só são concretizados de fato quando são transformados em PBAs (Programas Básicos Ambientais), o que significa: (a) que foram chancelados pelos

¹² Elaborei algo nesta direção num artigo no qual sintetizo um diagnóstico que realizei para a FUNAI e para o MPF do Tocantins de um programa de compensação ambiental junto aos Xerente (TO) derivado da implantação de uma hidrelétrica construída a montante de suas duas terras indígenas. Tratou-se, para usar uma expressão curiosa, mas com enorme capacidade de significação, de “*uma autópsia de fracassos*” de autoria da antropóloga Lucy Maier, 1976[1965]:276. O artigo foi publicado na coletânea “Povos Indígenas no Brasil (2000-2005)” do Instituto Socioambiental (ISA).

¹³ Note-se neste trecho da entrevista de Marina Silva à Folha de São Paulo em 23/08/2009, ecos deste debate: “*FOLHA - A hidrelétrica de Belo Monte e BR-319 são sustentáveis? MARINA - Belo Monte está passando por um processo de licenciamento, que verificará se ela é sustentável. A BR-319, eu considero economicamente, ambientalmente e socialmente insustentável.*”

órgãos de licenciamento envolvidos (nos casos apresentados, IBAMA e FUNAI); (b) que possuem recursos financeiros suficientes para sua execução e acompanhamento e (b1) que o empreendedor aceitou arcar com as condicionantes socioambientais previstas nos EIAs, já que os recursos financeiros de que fala o item (b) são de sua inteira responsabilidade. Só com estas três prerrogativas garantidas formalmente é que as ações formuladas nos EIAs podem ser concretizadas em sua plenitude. É por isso mesmo que dificilmente as inúmeras e diversificadas condicionantes (ações prévias, mitigadoras e compensatórias) contidas em (bons) EIA-RIMAs são de difícil implementação, já que sua efetivação prática depende de uma pactuação formal que envolve a esfera governamental, as comunidades afetadas e a esfera privada (leia-se, o empreendedor responsável pela obra). Ou seja, o EIA, um procedimento técnico aparentemente realizado a cada ano de maneira ideal (estudos integrados e interdisciplinares, projetos e ações formulados sob o mantra da “sustentabilidade socioambiental” e, porque não, da “aculturação planejada no contexto capitalista”), torna-se bastante vulnerável em suas etapas posteriores e mais decisivas, pois termina numa mesa de negociação que envolve setores governamentais com pouca capacidade de intervenção política (no caso, FUNAI e IBAMA), comunidades afetadas com baixo poder de mobilização da opinião pública e alta probabilidade de cooptação e grupos de investidores privados com alto poder de agenciamento político tanto junto às comunidades, como à esfera pública.

Do outro lado, segmentos socioambientalistas da sociedade civil organizada em parceria com parte das lideranças nativas locais (as “não cooptadas,” digamos assim) – e com o empenho circunstancial do Ministério Público Federal - defendem da maneira que podem o patrimônio sociocultural valioso que é colocado em xeque quando do anúncio da instalação de uma grande obra de infraestrutura.¹⁴

De certa forma, este ciclo se fecha da mesma maneira que começou: lá em sua origem, a contratação dos profissionais (inclusive dos antropólogos) não é feita pelo poder público, note-se bem, mas pelos investidores privados interessados justamente na construção do empreendimento (e nos lucros a serem auferidos em suas diversas e valiosas etapas de implementação); no fim, no fechamento do ciclo, via de regra os profissionais envolvidos na elaboração do EIA saem de cena (inclusive os

¹⁴ Para os dois exemplos aqui focalizados – Hidrovia Araguaia-Tocantins e UHE Belo Monte -, foram produzidas avaliações críticas e independentes de ambos os processos de licenciamento ambiental, denominados como “painéis de especialistas”, e que envolveram além de acadêmicos, representantes da sociedade civil organizada. O painel sobre a UHE Belo Monte colocou na mesma “sacola,” portanto, de maneira equivocada, todos os profissionais que participaram do EIA. Ele pode ser acessado no site <http://www.xinguvivo.org.br/2010/10/14/o-projeto/>

antropólogos¹⁵), e uma nova equipe de profissionais (parte deles ligados a órgãos governamentais) é contratada para gerenciar e operacionalizar as ações previstas nos EIAs. O resultado desse arranjo institucional esdrúxulo é a ocorrência de um *gap* entre o que está previsto no EIA-RIMA e as ações prévias, mitigadoras e compensatórias concretamente implementadas quando do início da instalação das obras ou de sua futura operação.

Para entender este *gap* e dar mais consistência etnográfica à discussão, apresento na próxima seção um pouco da “etnografia aplicada” extraída dos dois estudos de impacto ambiental dos quais participei como antropólogo. Na sequência, antes de caminharmos para o final do ensaio, reestabeleço o fio condutor presente nesta seção e que serve de ponte para a reflexão mais abstrata e conceitual a que me propus, qual seja, a (defesa da) participação dos antropólogos em processos de *aculturação planejada em um contexto capitalista* e, por conseguinte, o papel fundamental destes profissionais nos Estudos de Impacto Ambiental.

III

Como foi dito no início deste ensaio, a relação existente entre sucessivos governos brasileiros e as comunidades tradicionais situadas em território nacional tem sido pautada há décadas pelo paradigma desenvolvimentista ortodoxo, renomeado pela sociedade civil organizada como “*desenvolvimento a qualquer custo*.” Trata-se de um fenômeno sociológico ocidental de grande dimensão (algo como um *tsunami social*) que *engolfa* as comunidades não-ocidentais e as leva de maneira inexorável em direção à degradação sociocultural (pelo menos no ponto de vista dos antropólogos).

Paralelamente, e isso também já foi dito, mesmo com certas dificuldades de implementação em sua integralidade – por conta de interferências no campo da técnica a partir de agenciamentos provenientes do campo da política – instrumentos legais de constrangimento à lógica do “*desenvolvimento a qualquer custo*” vêm sendo promulgados desde pelos menos a metade da década de 1980 no país. Os estudos de impacto ambiental (EIAs) de grandes obras de infraestrutura que afetam as comunidades

¹⁵ São raros os antropólogos que continuam atrelados profissionalmente ao empreendimento após a entrega dos EIA-RIMAS. Esta tendência parece estar mudando ultimamente.

índigenas ou tradicionais são ilustrações desta fase mais democrática que o país vive em diversas de suas dimensões sociais, desde o final do regime militar, em 1985.

A participação dos antropólogos em atividades profissionais desta natureza tem aumentado, ainda que timidamente. A justificativa para esta timidez é, aparentemente, um constrangimento de ordem moral que leva boa parte dos antropólogos a supor que a participação em estudos desta natureza implique necessariamente na legitimação da dinâmica desenvolvimentista deflagrada pela implementação de grandes obras de infraestrutura. Uma pena, pois a grande maioria das monografias produzida pelos mesmos antropólogos traz subsídios significativos para a compreensão mais adequada de processos mais ou menos traumáticos de mudança social em comunidades tradicionais.

Associar a teoria antropológica que guia o antropólogo em termos acadêmicos quando realiza etnografia sobre comunidades tradicionais aos estudos de “etnografia aplicada” produzidos sob a égide dos EIA-RIMAs é uma tarefa complexa e ainda pouco realizada, apesar de devidamente anunciada pelo antropólogo Roge Bastide há mais de 30 anos. Não obstante, é interessante notar que a descrição ideal dos aspectos metodológicos que devem estar presentes no “Componente Indígena” (ou “tradicional”) de um EIA-RIMA se parece sobremaneira com as etapas presentes na elaboração de uma “etnografia aplicada,” conforme indica Bastide no capítulo 9 de seu livro “Antropologia Aplicada:” elaboração de maneira científica e pormenorizada um diagnóstico socioambiental de uma comunidade tradicional afetada por uma grande obra de infraestrutura; avaliação dos impactos previstos durante as etapas de anúncio, licenciamento, instalação e operação deste mesmo empreendimento; proposição de medidas prévias, mitigadoras e compensáveis que permitam a diminuição de possíveis danos causados pelo empreendimento as comunidades afetadas; monitoramento e avaliação de todo o processo para identificação de sucessos e fracassos do programa.

Não há espaço suficiente e nem fôlego teórico para trazer para o texto inúmeras passagens presentes nos relatórios de impacto ambiental aqui mencionados que poderiam render boas reflexões sobre a utilização teórica (boa ou má) da Antropologia como ciência aplicada. Em outras palavras, não será nesta ocasião que conseguirei apresentar uma reflexão pormenorizada sobre a apropriação que pode ser feita da teoria antropológica e do conhecimento etnológico acumulado sobre determinada comunidade tradicional pela “etnografia aplicada” produzida em estudos de impacto ambiental. O que farei a seguir será uma pequena “descrição densa” de alguns atores, enredos, narrativas e acontecimentos que presenciei nos bastidores dos processos de licenciamento

das duas grandes obras de infraestrutura mencionadas, apenas para dar maior substância etnográfica ao que tenho anunciado como desafios éticos, técnicos e políticos envolvidos neste tipo de atuação profissional.

Essas duas frentes de atuação como profissional de antropologia possibilitaram a apreensão (e não necessariamente, compreensão) preliminar de pontos de vista bastante diferentes dos meus a partir do estabelecimento de relações com atores sociais com interesses claramente contrários à autonomia social e política das comunidades indígenas afetadas e, particularmente, moldados numa formatação altamente preconceituosa (técnicos e gestores da própria equipe interdisciplinar, empreiteiros, fazendeiros, membros de elites político-partidárias locais e regionais etc.). Ao mesmo tempo, também nas representações emanadas por parte de pesquisadores que compunham os grupos de estudo de impactos ambientais – engenheiros, geógrafos, biólogos, sociólogos, economistas etc. – foi possível perceber, se não interesses explicitamente anti-indígenas, pelo menos alusão a chavões preconceituosos contra tais populações que certamente acabam por contaminar as avaliações técnicas por eles produzidas (os clássicos: “*índios são um atraso para o desenvolvimento do país*” ; “*há muita terra para pouco índio*”; “*os índios são preguiçosos*” ; “*índios são manipulados pro ONGs internacionais*” etc.).

Muitas vezes, em diversas reuniões do grupo interdisciplinar, ao invés de discutir tecnicamente o impacto x ou y de uma obra de engenharia (por exemplo, a instalação de um porto de embarcações a montante de uma terra indígena), os antropólogos da equipe se viam com a missão de explicar didaticamente os direitos dos índios garantidos pela Constituição Federal de 1988.

Como ilustração da amplitude e diversidade de relações políticas travadas no processo de construção de um processo de licenciamento ambiental, em certas reuniões de caráter informativo nas áreas indígenas o público-alvo era composto desde agentes do poder público federal, estadual e municipal (prefeitos, funcionários da FUNAI, agentes do Ministério Público Federal etc.), passando por representantes do empreendedor e técnicos da equipe multidisciplinar contratada, até chegar aos parceiros das comunidades afetadas (por exemplo, organizações não-governamentais) e suas próprias lideranças e membros da comunidade em geral. Isso exigia uma complexidade argumentativa e narrativa do antropólogo de plantão frente a um público ideologicamente tão diversificado. Longe de agradar a todos os participantes, o papel do antropólogo era o de sensibilizá-los para importância de se levar a sério as definições e pactuações obtidas

entre as partes neste espaço democrático de diálogo intercultural propiciado pela própria estrutura interna e operacional do EIA-RIMA.

Não sejamos, evidentemente, “pollyannas”: a probabilidade de todos os participantes saírem insatisfeitos com os resultados pactuados e, particularmente, com a estranha posição de mediação (neutralidade política + discurso técnico) assumida pelo antropólogo até então “amigo-da-comunidade” (ou “funcionário do empreendedor,” a depender do ponto de vista e do nativo) não deve ser descartada.

Em resumo, esta espécie de exercício didático-pedagógico operacionalizado pelo antropólogo dentro do grupo interdisciplinar implica em uma necessária habilidade política em lidar com situações conflituosas derivadas do jogo de forças sociais interétnicas presentes em cenários técnicos-políticos com este perfil.

Um outro aspecto importante a ser destacado aqui são as condições biográficas do antropólogo quando chamado a participar de estudos de impacto ambiental. Ilustremos.

No período do meu envolvimento com o licenciamento da Hidrovia Araguaia-Tocantins (1997/1998) (e a pavimentação de uma estrada que cortava uma das terras indígenas xerente), meu vínculo institucional era exclusivamente com a pesquisa acadêmica (numa posição circunstancial, portanto, de “antropólogo-outsider” (*crítica-sem-adesão ao projeto*), cf. classificação de Ribeiro (1992a) apresentada na próxima seção). Minha participação nestas experiências de licenciamento possibilitou a mudança da minha condição de antropólogo “outsider” para “insider” e a fonte de legitimidade para este remanejamento profissional foi justamente a legitimidade alcançada no campo da pesquisa, ou seja, a minha *condição de etnógrafo especialista-acadêmico na comunidade indígena afetada pela obra e indicado pelo orientador*.

Difícilmente um antropólogo que tenha um longo tempo de relação com uma comunidade consegue se omitir diante de um convite para participar como mediador de um processo conflituoso que a atinja, particularmente quando o conflito é proveniente da dinâmica arrebatadora do desenvolvimento (... das forças produtivas). A relação de confiança e de afetividade estabelecida entre o pesquisador e seus nativos é, de fato, o grande trunfo ético e político que o antropólogo tem em mãos nestas ocasiões. A consciência deste trunfo será certamente a base da solução para futuros conflitos entre o antropólogo e o empreendedor.

Dez anos depois, ao ser convidado para integrar a equipe do EIA-RIMA da UHE Belo Monte, minha posição era, novamente, de “antropólogo-outsider,” mas agora exercida não no campo acadêmico: estava empregado em uma ONG socioambiental bastante refratária a projetos de desenvolvimento “a qualquer custo.” Dois grandes dilemas éticos e políticos fizeram com que eu temesse aceitar especificamente esta empreitada: primeiro, que a construção da UHE Belo Monte (ex-Kararaô) já tinha um passivo de conflitos entre Estado nacional e comunidades indígenas afetadas pela obra, inclusive com repercussão internacional, há pelo menos 20 anos; segundo, que a comunidade indígena objeto do componente indígena a ser avaliado nos estudos de impacto ambiental era totalmente desconhecida para mim (moradores indígenas da cidade de Altamira e da região de Volta Grande Xingu), algo totalmente diferente da situação vivenciada no processo de licenciamento da hidrovia. Tais segmentos não contavam sequer com o reconhecimento étnico por parte de órgãos-chaves do governo federal situados na cidade de Altamira e envolvidos diretamente com este tipo de questão (MPF, Funai/MJ e Funasa/MS).

Superado o primeiro dilema – e convencido de que era mais do que urgente e necessário realizar de maneira bem feita o “Componente Indígena” do EIA da UHE Belo Monte sobre estes “índios desaldeados” – a segunda questão era criar estratégias adequadas para entrar num campo etnográfico totalmente desconhecido e, particularmente, minado politicamente. De longe, o mais grave de todos os senões presentes nesta empreitada – para além da estranha sensação que me persegue até hoje de estar “traindo a bandeira socioambientalista” – era justamente a ausência de um atributo que havia me sobrado no caso da Hidrovia Araguaia-Tocantins e os Xerente: a necessária relação de intimidade e confiança prévia existente entre pesquisador e a comunidade. Só com esta garantia é que podemos produzir num curto espaço de tempo uma “etnografia aplicada” minimamente adequada, ou seja, com conteúdo socioantropológico consistentes, já que se trata da base de dados na qual se assentará tanto as avaliações dos impactos do empreendimento, quanto a proposição de medidas prévias, mitigadoras e compensatórias previstas pelo estudo.

No meu caso específico, estas barreiras foram resolvidas através de duas situações distintas: por um lado, os “índios citadinos e moradores indígenas ribeirinhos” – objetos da avaliação de impactos – não tinham “donos de prestígio,” sendo urgente para eles a entrada de novos antropólogos na região dispostos a elaborar boas etnografias que dessem maior destaque a sua “condição indígena”; por outro, o fato de outros

antropólogos participantes do estudo (contratados para avaliar os impactos sobre outros grupos indígenas da região de influência do empreendimento) terem longa relação de atuação política e de pesquisa acadêmica na região de Altamira e do Rio Xingu. O constrangimento de entrar num campo de pesquisa desconhecido etnograficamente e politicamente foi assim suavizado por um duplo suporte: o apoio do segmento indígena afetado pelo empreendimento (expresso pela participação indígena na pesquisa de campo e na proposição das condicionantes socioambientais¹⁶) e de antropólogos-pesquisadores de prestígio acadêmico e conduta ilibada junto ao complexo etnográfico da região (em que pese o seu total desconhecimento da situação dos índios citadinos de Altamira e região de Volta Grande do Xingu).

Por fim, apenas salientar mais um ponto crucial deste breve exercício contrastivo: a complexidade das inter-relações existentes entre as posições éticas, técnicas e políticas de um antropólogo que se envolve neste tipo de “aventura sociológica.” Nos estudos de impacto ambiental da Hidrovia Araguaia-Tocantins, um grupo de antropólogos foi forçado a denunciar ao Ministério Público Federal, às entidades indigenistas, aos movimentos sociais e à opinião pública em geral, a fraude técnica do componente indígena forjada pela empresa responsável por sua elaboração. A denúncia teve alta repercussão política nacional e internacional, levando o processo de licenciamento do empreendimento à suspensão até os dias de hoje. Para meus antigos aliados, como os indigenistas do Conselho Indigenista Missionário (Cimi-TO), por exemplo, a minha participação no processo de licenciamento da hidrovia colocava em xeque a minha postura comprometida com a “resistência xerente” até aquele momento histórico. Em outras palavras, me transformava aos olhos desta “tribo” em um típico “antropólogo-insider-cooptado-pelo-sistema” (veja classificação na próxima seção). Já para o Ministério Público Federal de Tocantins minha participação era vista com muito bons olhos, assim como para boa parte das facções xerente: afinal, eu “era de confiança,” e mais do que nunca a presença de alguém confiável (“íntimo da comunidade”) neste tipo de empreitada (mesmo que para empreiteiras!) é visto por muitos como de fundamental importância. Após minha participação como autor da denúncia da fraude no EIA-RIMA, minha condição de antropólogo-insider deslizou da

¹⁶ Expediente empregado para realizar um trabalho de mapeamento das redes de sociabilidades indígenas na região de maneira bem-feita e não para cooptarmos lideranças ou obtermos um suposto “consentimento prévio e informado dos índios.” Esta explicação está expressamente colocada no relatório entregue ao IBAMA.

condição “cooptado” para “heroico” rapidamente (pelo menos aos olhos de alguns segmentos locais, como a equipe do Conselho Indigenista Missionário regional, é claro).

Dez anos depois, os componentes indígenas elaborados pelos antropólogos na avaliação dos impactos da UHE Belo Monte foram entregues pelo empreendedor ao IBAMA e à Funai de maneira integral (para alívio geral de todos, diga-se de passagem). Esta espécie de “aprendizado e amadurecimento democrático e institucional,” ou seja, quando atores do jogo (empreendedor público e privado/ antropólogos e equipe/comunidade afetada) cumprem com suas respectivas responsabilidades éticas, técnicas e políticas, pode ser de alguma maneira atribuído, ao meu modo de ver, ao papel ativo recentemente assumido pela Fundação Nacional do Índio na condução dos processos de licenciamento de obras de infraestrutura que incidem sobre terras indígenas: a elaboração prévia pelo órgão indigenista de um documento que orienta (no sentido de constranger e obrigar) a elaboração e os conteúdos técnicos que devem se fazer presentes no “componente indígena” de um determinado estudo de impacto ambiental (os denominados “Termos de Referência”). Quando do meu envolvimento com o licenciamento da Hidrovia Araguaia-Tocantins há dez anos atrás, não havia qualquer interferência governamental formalizada de maneira prévia na relação dos profissionais contratados com o empreendedor para realização do EIA-RIMA.

O Termo de Referência elaborado pelo principal órgão governamental de apoio aos índios cumpre atualmente uma função estratégica nesta delicada relação: é ele que possibilita ao antropólogo – e à equipe que coordena os componentes indígenas – maior autonomia diante das potenciais pressões do “empreendedor-patrão” sobre a equipe. Diminui-se assim, e de maneira considerável, a possibilidade da emergência de conflitos de ordem técnica, ética e política, como aqueles que tiveram repercussões políticas profundas e dramáticas no caso do licenciamento da Hidrovia Araguaia-Tocantins. Aliás, o que nos permitiu questionar a operação fraudulenta a que foram submetidos nossos relatórios naquele episódio foi a utilização de um expediente importante de ser colocado em prática quando oferecemos nossos conhecimentos técnicos para a empresa capitalista: a entrega de cópias integrais dos estudos antropológicos e ambientais para a Associação Brasileira de Antropologia e para o Ministério Público Federal.

Claro que, como o próprio caso Belo Monte tem revelado, mesmo com o Termo de Referência guiando a avaliação antropológica de um empreendimento, e com a manutenção integral dos conteúdos e das condicionantes socioambientais apresentados nos estudos – ou seja, avanços fundamentais no campo institucional que devem ser

muito valorizados –, outros fatores e interferências oriundos do campo da política continuam a deixar a sociedade civil organizada com a “pulga atrás da orelha” em relação à seriedade do andamento do processo de licenciamento e, portanto, da legitimidade e legalidade dos estudos de impacto ambiental.¹⁷

Importante lembrar, ainda do ponto de vista do “antropólogo,” sobre as comunidades afetadas pelos empreendimentos. O diálogo se deu como muitos de nós antropólogos já experienciamos, não com coletividades homogêneas - como normalmente pressupõe a visão ocidental sobre populações tradicionais –, mas sim com diferentes agrupamentos políticos nativos (“facções,” no jargão político-anropológico) com interesses bastante antagônicos. Parte deles aceitava os empreendimentos por conta das possíveis “indenizações” financeiras ou pelo “reconhecimento étnico” (ou mesmo pela impossibilidade de deter o “progresso”), enquanto outros os rejeitavam com um discurso marcado pela desconfiança em relação aos reais interesses do “branco” que se escondiam por detrás das bonitas narrativas sobre a chegada do “progresso” e do “desenvolvimento.”

Não por acaso, as relações dos antropólogos com os diversos atores sociais presentes nestas arenas regionais, em geral sofrem mudanças profundas a partir da publicação local dos resultados dos relatórios de impacto ambiental. Como decorrência deste tipo de posição, as relações sociais travadas entre os antropólogos e os atores favoráveis às obras – tanto o “empreendedor-patrão,” os políticos locais e, em muitos casos, parte das facções indígenas – se degradam rapidamente. Grandes somas de recursos financeiros podem vir a irrigar os diversos “bolsos” envolvidos na arena onde se anuncia esse tipo de empreendimento, particularmente, a partir da implantação de obras do porte de uma hidrovía ou de uma hidrelétrica. Por outro lado, instituições vinculadas à defesa dos direitos indígenas regionais e locais (governamentais ou não-governamentais) e agrupamentos nativos contrários situacionalmente aos empreendimentos, podem passar a estreitar laços políticos com os antropólogos, permitindo interlocuções mais transparentes e sólidas sobre os processos de mudança social que emergem em situações desta natureza.

¹⁷ E com razão, já que os agenciamentos da técnica pela política continuam a pleno vapor no caso da UHE Belo Monte. “A presidente Dilma Rousseff já tem pela frente o desafio de administrar uma crise no Ministério do Meio Ambiente. A saída de Abelardo Bayma do comando do Ibama, depois de pedir demissão alegando razões pessoais, deixa em aberto o cargo do órgão que vem sendo tratado como chave para o licenciamento das principais obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), em especial o projeto bilionário da hidrelétrica de Belo Monte.” - O Globo, 14/1, O País, p.12. FONTE:ISA, *Manchetes Socioambientais*.

IV

Depois de adentrarmos nos dois estudos de caso de perfil mais etnográfico que subsidiam em parte o debate aqui proposto, situemos de maneira mais detalhada o campo das possibilidades previstas no envolvimento (ou não) dos antropólogos com a aplicação prática da antropologia e os limites éticos deste envolvimento.

Para efeito do que nos interessa alcançar neste ensaio, podemos distinguir de maneira analítica para fins eminentemente didáticos dois campos de atuação dos antropólogos e o decorrente exercício teórico e prático da disciplina antropológica: o acadêmico e o não-acadêmico. Não pretendo ir muito longe neste contraste, pois a ideia é deixar claro ao leitor que a condição de “antropólogo-insider” ou de “antropólogo-outsider” (mas um pouco, chegares lá), independe do vínculo profissional ao qual estejamos conectados institucionalmente.

No primeiro campo, o fim último do antropólogo enquanto acadêmico é alcançar, na grande maioria dos casos, a condição de professor universitário de uma instituição de prestígio (que no Brasil é pensada necessariamente como uma universidade pública). Uma vez conquistada a vaga, o professor de antropologia se deparará com o exercício cotidiano de um tripé de atuação institucional que lhe exigirá o que se tem denominado como “dedicação exclusiva”: como docente, pesquisador e extensionista (cada universidade ou departamento costuma dar maior ou menos ênfase a cada uma destas dimensões acadêmicas). No geral, sua agenda será uma verdadeira “salada-russa” cotidiana, tomada pela preparação de aulas, seminários e provas (elaboração e correção); produção de artigos, participação em congressos nacionais e internacionais; projetos de pesquisa e orientação de alunos; envolvimento com bancas de seleção de alunos e professores, além de toda sorte de coordenações administrativas, colegiados etc. Note-se que o eixo da extensão, de pouco prestígio na hierarquia acadêmica em boa parte das grandes universidades públicas (sobressaem-se neste campo, de longe, pesquisa e docência), carrega muitas das características que estruturam a maioria das atividades que os antropólogos exercitam no campo não-acadêmico: etnografia e contato com a população nativa; envolvimento direto no contexto político local; construção de relações de intimidade e distância com os demais atores envolvidos no trabalho; prestação de contas das suas ações para e em nome da comunidade. De maneira geral, o que ocorre de fato é sobrar muito pouco tempo para que os “professores-antropólogos,” digamos assim, tenham tempo suficiente – ainda mais em tempos de alta “produtividade” - para

exercitar de maneira competente e adequada a condição de “insider.” Uma importante diferença entre as atividades exercidas dentro ou fora do campo acadêmico que interessa mais de perto aqui se ancora fundamentalmente na fonte de financiamento que as subsidia, portanto, no tipo de “empregador/empreendedor” ao qual o antropólogo está subordinado institucionalmente: no caso de universidades públicas, ao poder público, obviamente, mas no caso das atividades extra-acadêmicas a identificação das fontes (e, principalmente dos interesses que as movem) são bem mais ambíguas. Voltarei a esse tema no final do ensaio, pois ele deve ser um fator fundamental a ser focalizado na proposição de mudanças do campo normativo que regula a intervenção dos antropólogos em estudos de impacto ambiental.

Dito isso, a reflexão aqui proposta reside, como tenho afirmado, fundamentalmente sobre a responsabilidade social do antropólogo diante dos desafios éticos, técnicos e políticos quando diante de projetos de desenvolvimento que afetam as comunidades tradicionais.

Devido à amplitude de espaços de atuação do antropólogo independentemente do campo em que atua e de suas distintas atribuições – que não se resumem, portanto, a sua participação na avaliação ou gerenciamento de projetos de desenvolvimento – recupero aqui, mesmo que tardiamente em relação ao andamento do ensaio, uma distinção conceitual criada pelo antropólogo Gustavo Lins Ribeiro (1992a) que, uma vez adaptada ao que me interessa sublinhar, permitirá organizar e classificar o campo em discussão.

Refletindo sobre as maneiras com as quais os antropólogos lidam com grandes projetos de desenvolvimento, e os “*processos de consorciação*”¹⁸ neles implicados e imbricados, Gustavo Lins Ribeiro identifica três posicionamentos possíveis: o primeiro, “*crítica-sem-adesão ao projeto*” ou uma posição “*outsider*”; o segundo, “*crítica-com-adesão ao projeto*” ou à maneira de um “*insider*”. O terceiro posicionamento – “*acrítica-com-adesão ao projeto*” é vista pelo autor como inconcebível de ser praticada pelos antropólogos (ou pela maioria deles, pelo menos por aquela época em que Ribeiro escreveu seu ensaio) (Ribeiro 1992a:104).¹⁹

¹⁸ “...todo grande projeto implica uma intrincada articulação de capital financeiro e industrial, público e privado, que coloca juntos, em cooperação e conflito, elites (técnicas, administrativas, políticas e econômicas) que atuam em níveis internacionais, nacionais, regionais e locais.” (Ribeiro 1992a:105)

¹⁹ Há controvérsias. Claro que como pesquisadores das ciências humanas (não só delas), jamais poderíamos admitir a alegação feita em defesa própria por alguns pesquisadores que, diante da recusa em se envolver com a ciência aplicada - e das tragédias advindas da implementação de um determinado empreendimento ou experimento - costumam reverberar prontamente e em alto bom som: “*ah, se tivessem lido minha tese!*” (Schlemmer 1992:148).

Ribeiro assinala que a primeira posição “crítica-sem-adesão ao projeto” (*outsider*) implica normalmente em um “diálogo de surdos,” já que ao se recusar a participar de um determinado projeto de desenvolvimento (poderíamos atualizar, seja qual for a sua etapa de andamento) restaria ao antropólogo, por um lado, a condição de “fazedor de B.O.s,” denunciando para a opinião pública os malefícios causados sobre o modo de vida tradicional de uma comunidade afetada pelo “progresso,” “desenvolvimento,” “modernidade” etc.²⁰ Nesta posição, não há quaisquer possibilidades de criação de um espaço de mediação entre os agentes do desenvolvimento e as comunidades afetadas, daí o “diálogo entre surdos.” Já a posição de *insider* (crítica-com-adesão) se, por um lado, permite justamente a criação de pontes entre os atores envolvidos na contenda – antropólogos, comunidades e agentes do desenvolvimento – por outro, seria geradora de uma crença de que é possível obter o “melhor dos dois mundos.”²¹ Numa linguagem atualizada, alcançar um estado utópico em que as variáveis “desenvolvimento econômico” e “inserção sustentável socioambientalmente” de comunidades tradicionais caminhem harmoniosamente juntas.²²

Não vou me deter mais na reflexão sobre a posição dos *antropólogos-outsiders*, que podem estar situados, diga-se de passagem, tanto na estrutura acadêmica, como fora dela. Por exemplo, o “antropólogo-outsider-acadêmico” (sim, podemos ter um “antropólogo-insider-acadêmico”), aliás, mantém-se normalmente numa postura clássica de pesquisador *strictu sensu*: etnografa a mudança social e a problematiza como reflexão teórica, mas se recusa terminantemente a estabelecer qualquer “compromisso com a administração pública,” se podemos dizer assim. Justiça seja feita: sem os produtos resultantes da mencionada reflexão acadêmica – a dissertação, a tese, o artigo, o ensaio “sem compromisso com a administração pública” – as produções antropológicas não-acadêmicas perderiam muito de suas qualidades mais significativas.²³ De maneira mais simples, e parafraseando Bastide: sem uma “etnografia pura” o que seria da “etnografia

²⁰ Acrescentaria ainda mais duas possibilidades que me vem a mente neste momento: (a) a mobilização das comunidades afetadas para o enfrentamento com o “inimigo” (algo como o exercício de uma “antropologia revolucionária”) e (b) a elaboração de monografias, teses e artigos sobre o drama socioambiental em questão, como este ensaio aqui, por exemplo.

²¹ Poderíamos dizer, e fica como sugestão para futuras pesquisas mais sistematizadas sobre o assunto, que os componentes antropológicos dos EIAs (diagnósticos, avaliações de impacto, proposição de medidas mitigadoras e compensatórias, projetos básicos ambientais etc.) seriam subsídios estratégicos para caminharmos em direção a concretização daquele espaço democrático e simétrico intercultural que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira chamou em diversas ocasiões de “comunidade de comunicação interétnica.”

²² É o que Zhouri&Laschetski denominam criticamente como “aposta no casamento feliz entre a economia e a ecologia.” (2010:14)

²³ Ver o artigo de Aracy Lopes da Silva (1994) “Há Antropologia nos Laudos Periciais?”

aplicada”? E aqui podemos identificar um interessante problema ético: “não sujo minhas mãos,” e me mantenho “crítico-**sem**-adesão ao projeto” (outsider), mas deixo pronta uma boa etnografia para o (ab)uso de quem quer que seja. Espera-se que os que se apropriam da “etnografia pura” produzida em situações exclusivamente acadêmicas façam um bom uso (eticamente adequado) dela.

Mas o que me interessa focalizar mais detidamente a partir de agora é a posição de antropólogo-*insider*, ou seja, aqueles profissionais de antropologia que se envolvem não só na avaliação ou gerenciamento de projetos de desenvolvimento, mas, ampliando o conceito, em diversas outras atividades profissionais relacionadas direta ou indiretamente com projetos de desenvolvimento.

Para levar adiante esta proposição, apresento uma espécie de escala distintiva de cunho ético-moral que classifica os possíveis campos para atuação do antropólogo-insider – portanto, “os crítico-**com**-adesão-ao-projeto” - a partir de uma gradação pendular que vai de um envolvimento com a antropologia aplicada de maneira ética e, portanto, exemplar, a uma situação exatamente contrária, ou seja, de “cooptação explícita pelo sistema.”

Tendo como fonte de legitimidade certo consenso moral proveniente de uma rede de atores governamentais e não-governamentais envolvidos no campo político em tela, podemos definir três subcampos da intervenção antropológica-insider não-acadêmica:

- (1) Passíveis de comportar atividades nobres, heroicas e prestigiadas: podemos encontrar neste caso o “antropólogo-identificador” de terras indígenas e quilombolas que trabalha para diversas esferas do Estado nacional, “atrapalhando o desenvolvimento das forças produtivas,” digamos assim; trata-se do antropólogo-insider-ideal.
- (2) Passíveis de comportar ações nobres, mas de pouco prestígio (ou holofotes): o antropólogo exerce, na maioria das vezes, tarefas burocráticas em núcleos de educação indígena estaduais, ajudando a inserir os povos tradicionais em processos de letramento e em processos de divisão social do trabalho; em institutos estaduais de terra ou ainda nas mais variadas funções exercidas em “ministérios indigenistas” (Vianna 2005). Em comum, estes antropólogos encontram-se situação de quase absoluta invisibilidade social e acadêmica; trata-se do “antropólogo-insider-invisível.”

- (3) Passíveis de comportar ações distantes da nobreza e do heroísmo esperado de um antropólogo-insider-ideal: encontramos uma gradação que vai de antropólogos que trabalham *em* ou *para* empresas privadas ou mesmo *em* ou *para* órgãos governamentais de reputação ambígua (por exemplo, a FUNAI em seus piores dias) ou ainda *em* ou *para* bancos multilaterais; os piores desta espécie chegam ao limite de fazer contra-laudos periciais para adversários das populações tradicionais. O que os une de alguma maneira é o fato de trabalharem para abrir caminho para o desenvolvimento: trata-se do “antropólogo-insider-cooptado.”

Apesar de terem me colocado diversas vezes em situações que contrariavam minhas convicções éticas e políticas – despertando, por isso mesmo, em muitos momentos, mais o militante dos direitos indígenas do que o do “pesquisador expert” no modo de vida indígena – as duas experiências narradas na seção anterior como “antropólogo-insider” sempre cambiaram entre uma posição idealizada (por exemplo, a denúncia da fraude no EIA-RIMA da Hidrovia Araguaia-Tocantins) para uma mais profissional e pragmática (o “silêncio profissional” após a entrega do “produto” no caso da UHE Belo Monte).

Em outras palavras, enquanto no primeiro caso o prestígio ético e político dos antropólogos que denunciaram a fraude no EIA-RIMA subiu aos píncaros (a despeito da pouca atenção dada à qualidade dos estudos realizados pela ampla maioria dos atores envolvidos), no segundo caso o movimento se deu de modo diferente: o envolvimento dos antropólogos com o processo de licenciamento da UHE Belo Monte tornou-se mais um dos possíveis aspectos de todo o processo de licenciamento da obra a ser questionado em termos éticos e políticos (a despeito da qualidade técnica dos estudos realizados e apresentados pelos antropólogos em sua integralidade ao empreendedor e deste ao IBAMA e à FUNAI).

Percebe-se que, ou melhor, “gostaria que o leitor percebesse que,” um dos principais aspectos que unifica as duas experiências é justamente (e infelizmente) a pouca relevância dada pelos atores envolvidos na contenda à qualidade técnica dos estudos de impacto ambiental realizados pelos antropólogos e a grande dedicação ética e política neles empenhada. Isso tem uma explicação certa: a participação de antropólogos em estudos de impacto ambiental ainda está restrita a narrativas e imagens amplamente ideológicas.

É passada a hora de darmos um passo adiante.

V

Seguindo o exemplo dos antropólogos culturalistas americanos e funcional-estruturalistas ingleses de outrora, ao finalizar este ensaio sugiro uma pequena reflexão de ordem legal para que os EIA-RIMAs conquistem um maior grau de legitimidade perante as comunidades afetadas, e seus parceiros socioambientalistas; e, principalmente, para atrair mais antropólogos para o plano de sua elaboração.

Vejam os de que maneira está definida a relação entre profissionais contratados e o empreendedor na RESOLUÇÃO CONAMA Nº 001 de 23.01.86 que orienta a elaboração de EIAs/RIMAs:

Art 7.º O estudo de impacto ambiental será realizado por equipe multidisciplinar habilitada, **não dependente direta ou indiretamente do proponente do projeto** e que será responsável tecnicamente pelos resultados apresentados.

Art. 8.º **Correrão por conta do proponente do projeto todas as despesas e custos referentes à realização do estudo de impacto ambiental**, tais como: coleta e aquisição dos dados e informações, trabalhos e inspeções de campo, análises de laboratório, estudos técnicos e científicos e acompanhamento e monitoramento do impactos, elaboração do RIMA e fornecimento de pelo menos 5 (cinco) cópias.

Ou seja, se minha interpretação estiver correta, enquanto o artigo 7.º fala em **independência técnica** da equipe multidisciplinar, o artigo 8.º fala de sua potencial **dependência financeira**.

Trata-se de um arranjo esdrúxulo em termos éticos, técnicos e políticos, já que cabe ao empreendedor interessado na implementação da obra de infraestrutura o pagamento dos profissionais contratados para a elaboração do EIA-RIMA; é ele também que gerencia todo o processo de mobilização das comunidades afetadas (quando índios, em parceria com a FUNAI) e, por fim, é o empreendedor que entrega o produto final (o EIA-RIMA consolidado) aos órgãos responsáveis pela concessão do licenciamento da obra. Ou seja, o processo de elaboração de um EIA-RIMA começa de maneira totalmente equivocada. Este talvez seja outro fator a colocar em dúvida boa parte dos antropólogos que se recusam a participar de sua elaboração. É como se o capital privado envolvido no suporte ao trabalho dos técnicos contratados fosse contaminado de antemão e o verdadeiro responsável pela desgraça socioambiental que recairá sobre as comunidades afetadas pelo empreendimento.

Como tentei demonstrar mesmo que brevemente a partir dos dois exemplos mencionados, os dramas emocionais e de consciência derivados dos embates políticos travados entre uma equipe multidisciplinar (ou parte dela) e o empreendedor de plantão, poderiam ser eliminados com uma medida simples: deveria ser o Estado, a partir de alguma de suas agências federais, o responsável pelo pagamento dos estudos de impacto ambiental e, principalmente, pelo gerenciamento integral de todas suas etapas. Será que os estudos de impacto ambiental poderiam ser inseridos como parte das atividades de extensão acadêmica dos “professores-antropólogos-insiders”? Esta solução permitiria não só o vínculo direto entre “Antropologia Pura” e “Antropologia Aplicada,” como, aparentemente, uma desejada autonomia técnica dos profissionais envolvidos em relação aos agenciamentos políticos presentes neste campo deverás conflituoso.

Deixemos de lado o lado mais pragmático do debate e retomemos os aspectos mais teóricos da questão neste momento final do texto.

O que pensa e faz um antropólogo ciente de todas as implicações delineadas no decorrer deste ensaio e que se vê em situação “insider,” ou seja, avaliando “socioambientalmente” os possíveis impactos da implementação de uma grande obra de infraestrutura próxima a uma determinada comunidade tradicional? Ou, de uma forma mais ousada e reflexiva, o que pensa e faz o antropólogo diante da mudança social?

Segundo Bartolomé (1992), as ideias que os antropólogos e a Antropologia historicamente fazem do fenômeno do “desenvolvimento” (portanto, de um fenômeno correlato, a mudança social) sempre estiveram carregadas pelo seguinte conjunto de pressuposições: 1. *Os impactos do desenvolvimento são sempre negativos*; 2. *Toda mudança social é negativa para os grupos sociais afetados (principalmente quando são pobres, negros, índios)*; 3. *Esses grupos sociais são incapazes de reagir diante dos problemas trazidos pelo desenvolvimento*; 4. *As instituições formuladoras ou executoras do projeto são perversas*; 5. *Portanto, as ações destas instituições jamais beneficiariam a população afetada*; 6. *A tarefa do antropólogo é documentar impactos negativos*. Poderíamos acrescentar mais um item ainda, como o fez o antropólogo Ricardo Cid (2004) em outro contexto etnográfico: 7. *A documentação produzida pelo antropólogo [num processo de elaboração de EIA] poderá ser engavetada*.

Se concordamos com os significados pessimistas presentes neste conjunto de pressupostos, a melhor resposta a ser dada a um convite para elaboração de um estudo de impacto ambiental seria mais do que óbvia: a sua recusa peremptória, já que: (1) tecnicamente o antropólogo apenas avalia impactos negativos; (1a) seu trabalho pode ser

engavetado; (2) os empreendedores, portanto, seu “patrão *ad hoc*”, são *perversos* (quase que por natureza) e suas ações jamais beneficiarão as populações afetadas e (3) as comunidades são por demais passivas e vulneráveis diante das mudanças sociais que se avizinham em se tratando especialmente da instalação de uma grande obra de infraestrutura. Estaria assim em maus-lençóis nosso antropólogo-insider-cooptado, não?

Por sorte (ou azar) das comunidades afetadas e azar (ou sorte) dos empreendedores, uma boa parte dos antropólogos tem se envolvido não só com estudos de impacto ambiental, como também, de maneira mais polêmica ainda, junto a empresas privadas (assumindo assim uma posição de “insider” certamente; de “cooptado,” raramente). Importante lembrar: a despeito de suas atuações estarem sujeitas a uma certa desconfiança por parte dos povos tradicionais, de entidades parceiras e segmentos acadêmicos, que preferem, em seu conjunto, manterem-se na posição “outsider” (legitimamente, convenhamos).

Acredito que este tipo de intervenção específica (a participação de antropólogos em estudos de impacto ambiental) pode facilmente deslizar entre os dois polos antagônicos da tipologia que propus no ensaio: ora como “antropólogo-insider-ideal,” ora como “antropólogo-insider-cooptado”; não é nada fácil para o profissional de antropologia “dormir o sono dos justos” quando assume esse tipo de tarefa.

Apesar disso, e retomando rapidamente as questões levantadas na introdução deste ensaio à luz das reflexões delineadas no corpo do texto, não há como deixar de notar que a tomada de posição aqui é bastante explícita: o antropólogo deve participar criticamente dos estudos de impacto ambiental, inclusive como portador de uma voz dissonante dentro das equipes multidisciplinares responsáveis pela sua elaboração e exercitando assim aquilo que Ribeiro (1992a) denominou como “monitoramento das elites” (ou seja, disseminando as informações obtidas sobre o empreendimento para as populações afetadas e seus parceiros, só possíveis no exercício de sua condição “insider”); além disso, esta participação possibilitará a legitimidade necessária para que os EIA-RIMAS possam adquirir cada vez mais a condição de “canais institucionais adequados” (respondendo a questão formulada por Arantes 1992:23) para o atendimento das reivindicações das populações afetadas por grandes obras de desenvolvimento em curso no país.

Luis Roberto de Paula

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação
Faculdade de Educação – Universidade Federal de Minas Gerais

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras de quilombo, terra de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. In: *Os Movimentos Sociais*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ARANTES, Antonio A. Por uma antropologia crítica e participante. In: ARANTES, A. & RUBEN, G. & DEBERT, G. (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos – A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992 (Coleção Momento).
- BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo. O estrangeiro profissional e a tentação fáustica: a antropologia frente aos programas de desenvolvimento. In: ARANTES, A. & RUBEN, G. & DEBERT, G. (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos – A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992 (Coleção Momento).
- BURSZTYN, Marcel (org). *A Difícil Sustentabilidade – Política Energética e Conflitos Ambientais*. São Paulo: Garamond, 2004.
- CID, Ricardo. Produto e processo : desafios para o antropólogo na elaboração de laudos de impacto ambiental. In: LEITE, Ilka B. (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis : ABA/NUER, 2005.
- DIEGUES, Antonio Carlos. Desenvolvimento sustentável ou Sociedades Sustentáveis: Da crítica dos modelos aos Novos Paradigmas. *São Paulo em perspectiva*, 6(1-2):22-29, jan./jun.1992.
- GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é Brasil: os índios e o Estado-nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*. vol.20 n.39, São Paulo, 2000.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Há Antropologia nos Laudos Periciais? In: SILVA, O. S., LUZ, L., HELM, C. M. (orgs). *A perícia antropológica em laudos periciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.
- MAIER, Lucy. Assuntos relacionados II: Antropologia Aplicada. In: *Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976[1965].
- RIBEIRO, Gustavo L. Da prefeitura ao Banco Mundial – Para uma metodologia de ação política com relação aos grandes projetos”. In: ARANTES, A. & RUBEN, G. & DEBERT, G. (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos – A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992a (Coleção Momento).
- _____. *Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento. Série Antropologia*, n.123. UnB, 1992b.
- SANTOYO, Myriam J. Antropólogos, projetos de desenvolvimento e movimentos sociais. In: ARANTES, A. & RUBEN, G. & DEBERT, G. (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos – A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992 (Coleção Momento).



- SCHROEDER, Peter. A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira? *Revista de Antropologia/USP*. vol.40 n.2 São Paulo: 1997.
- SCHLEMMER, Bernard. A ética da profissão: da responsabilidade política do cientista à responsabilidade científica do pesquisador – um itinerário da antropologia francesa. In: ARANTES, A.& RUBEN, G. & DEBERT, G. (orgs.). *Desenvolvimento e Direitos Humanos – A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992 (Coleção Momento).
- ZHOURI, Andréa & LASCHEFSKI, Klemens (orgs.). *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Recebido em 21/01/2011
Aprovado em 21/01/2011

Notas comprometidas sobre a discussão dos efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, antropologia e a atualidade da temática

Ana Maria Daou

A discussão sobre a construção de grandes barragens e seus efeitos sociais, ou como aparece com mais frequência, seus “impactos,” é de enorme atualidade, seja nos debates públicos, seja nos fóruns acadêmicos. O tema ganha relevância em contextos em que os investimentos materiais e simbólicos desenvolvimentistas ganham maior visibilidade. Coloca em projeção questões caras à perspectiva antropológica, pois tais investimentos são planejados para áreas onde vivem povos “tradicionais,” comunidades ribeirinhas, camponeses, agricultores, comunidades quilombolas e povos indígenas, grupos sobre os quais a reflexão antropológica historicamente se deparou. Por sua vez, são estes os segmentos sociais frequentemente associados ao que pode ser suprimido ou “melhorado” na sociedade do presente, como parte de projetos modernizadores e desenvolvimentistas em que se delineiam verdadeiros projetos de nação. Vale aqui lembrar a semelhança entre as práticas de deslocamento compulsório nos grandes projetos e as estratégias administrativas observadas em contextos coloniais, vista por diversos autores (Bourdieu e Sayad 1964 *apud* Sigaud 1986), em que estão em jogo o controle das populações e a liberação de seus territórios originários para o mercado de terras. A temática da produção de energia hidrelétrica está no centro do debate sobre as opções de desenvolvimento e crescimento. Estas se traduzem no conhecido par de oposição entre moderno x tradicional, a partir do qual são desqualificadas a pequena propriedade e as formas tradicionais de apropriação do território e dos recursos naturais, que nega às populações – camponesas e indígenas – sua qualidade de sujeitos sociais. Com isso, nega-lhes a capacidade de enfrentamento nos processos de mudança social a que são submetidos, dada a inexorabilidade atribuída aos projetos de engenharia e produção de energia e sua coexistência com a sociedade hegemônica.

Qual a contribuição da análise antropológica para a reflexão sobre os problemas suscitados pelos projetos de geração de energia elétrica advindos da fonte hídrica, modalidade de produção de energia que se mantém hegemônica no Brasil? Como pensar

as questões indicadas pela literatura como “impactos,” “impactos ambientais,” “impactos sociais” causados por grandes obras, como as barragens, de uma perspectiva que considere a diversidade dos pontos de vista e identifique valores diferenciados entre os agentes sociais submetidos a tais processos?

A magnitude que toma a questão da produção de energia na sociedade brasileira complexifica-se pelo fortalecimento dos movimentos sociais e pela atomização do debate em diferentes esferas de regulação e atuação. É certo que o caso das hidrelétricas certamente não passa ao largo do que nos termos de José Sergio Leite Lopes se traduz em uma crescente “ambientalização” dos conflitos sociais, evidenciada nas três últimas décadas (Lopes 2004), pois é notável o encompasso das questões relativas à produção de energia hidrelétrica pela agenda ambiental. Esse processo de ambientalização dos conflitos sociais tem efeitos não apenas no modo como os agentes sociais têm se mobilizado na luta por direitos e reivindicações, como também tem alterado as formas de intervenção e, conseqüentemente, o modo como se expressam as disputas e os interesses quanto aos usos sociais da água, consagrados no licenciamento ambiental.

As proposições iniciais apresentadas por Lygia Sigaud (Sigaud, 1986) para uma “antropologia dos grandes projetos” se mantêm rentáveis e estimulantes para reflexões do presente relacionadas à temática dos efeitos sociais da produção de hidreletricidade, os quais estão na base dos conflitos e das disputas que concorrem no acesso aos recursos hídricos e seus usos.

Discuto a seguir¹ questões que tanto nortearam quanto promoveram um conjunto de investigações sobre os “efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos” coordenadas por Lygia Sigaud (1986).²

¹ Participei do projeto coordenado por Lygia Sigaud sobre efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos, no qual me inseri como aluna do mestrado em Antropologia Social, no PPGAS/MN, de 1985 a 1992. A partir daí, meu envolvimento com a temática foi mais distanciado e se deu sobretudo pela orientação de tese, monografias e participação em bancas. Na última reunião da Associação Brasileira de Antropologia, ocorrida em agosto de 2010, em Belém, coordenei, juntamente com Henyo Barreto Filho, o grupo de trabalho denominado “Licenciamento Ambiental de Grandes Obras como Objeto de Análise e Lugar do Ofício Antropológico: etnografia reflexiva de poderes e engajamentos.” O encontro de trabalho ensejou a reflexão que aqui apresento – em resposta à solicitação dos alunos da UFSCar, empenhados no lançamento de sua revista eletrônica e certamente interessados na temática dos efeitos sociais da produção de energia hidrelétrica de notável presença no estado de Santa Catarina. Agradeço a Clarice Cohn a sugestão e a Marília Lourenço o convite estímulo a realização do trabalho

² Ver Sigaud 1986, 1989, 1995; Daou 1988, 1990, 1996; Martins-Costa 1989, 1990; Faillace 1990; Vianna 1992; Magalhães 1988.

Efeitos x Impactos, comparação e mudança social

A análise sobre os efeitos sociais da produção de energia hidrelétrica constitui um recorte no vasto conjunto de abordagens que este tipo de investimento suscita, seja pela extensão territorial do projeto, seja pelo montante do investimento, ou pelo valor dos patrimônios ambientais que serão destruídos ou alterados, revelando-se uma temática interdisciplinar, o que pode vir a promover um mascaramento das questões a serem tratadas em sua especificidade. A aproximação da antropologia com a temática das barragens se deu, originalmente, em razão da tradição dos estudos antropológicos para com populações que vivem em áreas onde ocorre este tipo de intervenção.

Em artigo publicado em 1986, Sigaud faz críticas ao modo como os antropólogos vinham conduzindo a reflexão sobre as barragens, e apresenta os resultados preliminares da pesquisa que tinha como objetivo “o estudo comparativo dos efeitos, para a população camponesa, da intervenção do Estado visando à construção de hidrelétricas.” (Sigaud 1986: 2)

A literatura internacional voltada para a discussão de grandes projetos hidrelétricos privilegiava o conhecimento de regularidades e pretendia generalizar os efeitos dos projetos de construção de hidrelétricas em contextos sociais muito distintos. Ao contrário da previsibilidade embutida na concepção anterior, tratava-se sobretudo de observar a especificidade das organizações sociais, assim como as diferenças entre sociedade, que estão na base dos modos diferenciados de lidar com a “intervenção das agências pela população local.” (Sigaud 1986: 5) Na revisão da literatura, a autora critica a perspectiva “aplicada” do que vinha sendo feito pela “Antropologia das barragens,” em que as questões tratadas e problematizadas pela maioria dos trabalhos eram produzidas a partir de outras formuladas fora dos referenciais da antropologia e da etnografia. Eram comprometidas com questões vinculadas aos interesses das agências responsáveis pela implantação dos projetos de geração de energia que, preocupadas com os “impactos” causados por suas ações, então “se dirigem a especialistas para que produzam respostas a algumas de suas questões.” (Sigaud 1986: 5) Nestas abordagens os “impactos” produzidos pelas obras e pelo deslocamento compulsório eram vistos como “respostas culturais da população à intervenção.” (*op.cit.*) Estimava-se que passados alguns anos ocorreria uma “acomodação,” impondo-se com isto uma temporalidade prévia e externa às sociedades estudadas.

A crítica a esta abordagem levou à reflexão sobre o processo de mudança cultural

desencadeado pela intervenção à luz da observância de cada caso, sem privilégio de indicadores que sinalizassem “recuperação” do padrão de vida anterior ou ainda uma normalização sobre a vida social. Tratava-se de considerar que a intervenção de agências produz mudanças “resultantes de um processo social que se desencadeia na área a partir da intervenção do Estado e também da estrutura social preexistente.” (Sigaud 1986: 9) A análise do caso das barragens de Sobradinho³ e de Itá e Machadinho foi produzida a partir da premissa de que a atuação das agências “produz efeitos para a população local” e que estes efeitos seriam “resultantes de um processo social que se desencadeia na área a partir da intervenção do Estado e também da estrutura social preexistente.” (Sigaud 1986: 5)

Em torno do deslocamento compulsório, ou do processo de “realocação da população” (Scudder 1973; Patridge 1983 *apud* Sigaud 1986: 33), ponto nevrálgico nas avaliações sobre “impactos,” Sigaud, em sua crítica, afasta a possibilidade de considerá-lo como resultado da intervenção proposta, de cima para baixo, pela ação do Estado ou pelo encaminhamento de soluções técnicas. Propõe entendê-lo como resultado de um “processo político” no qual deve ser observado o conjunto das mediações. “Estas não podem ser ignoradas sob pena de se perder a especificidade do concreto da vida social.” (*op.cit.*: 34)

Os estudos iniciados a partir do caso de Sobradinho⁴ e Machadinho foram significativos para evidenciar que, nas distintas situações empíricas, **efeitos** promovidos por intervenções de grande porte, como a construção de hidrelétricas, não se atêm ao que preveem os documentos das empresas e agências do Estado e não são, portanto, produtos exclusivos da atuação do Estado.⁵

A concepção da pesquisa privilegiou a perspectiva comparativa e considerou a diversidade das posições sociais da população envolvida nos processos em pauta,

³ A barragem de Sobradinho, situada a 50 km da cidade de Juazeiro, Bahia, foi construída entre os anos de 1973 a 1978, pela Chesf, Companhia Hidrelétrica do São Francisco, concessionária da Eletrobrás. Para a formação do lago de 4.124 km² foram parcialmente inundadas terras dos municípios de Juazeiro, Sento Sé e Xique-Xique, situados na margem direita e de Casa Nova, Remanso e Pilão Arcado na margem direita. Cerca de 70.000 pessoas foram deslocadas de povoados e cidades- as sedes dos município- sendo a maioria de camponeses.

⁴ Machadinho foi o primeiro dos 22 barramentos previstos para a bacia do rio Uruguai, na confluência dos rio Pelotas e Apuê, entre os estados o Rio Grande do Sul e Santa Catarina, pela ELETROSUL – Centrais Elétricas do Sul do Brasil. A previsão era de formação de um reservatório de 270 km², com a inundação do distrito de Carlos Gomes e numerosos povoados. A população predominantemente camponesa era contabilizada em aproximadamente 11.200 pessoas, com alta densidade populacional (Sigaud 1986: 69).

⁵ A aproximação entre os procedimentos administrativos das potências coloniais e os deslocamentos compulsórios das grandes obras, como as barragens, seja pelas técnicas de “remoção,” “isolamento,” foi tratada por Sigaud (*op. cit.*) e Almeida (1996: 471)

predominantemente camponesa. Os casos que ensejaram a discussão apresentavam tanto semelhanças quanto diferenças significativas, possibilitando a contraposição de “duas situações que, embora se assemelhem por terem sido criadas a partir de iniciativas do Estado brasileiro e por atingirem fundamentalmente uma população camponesa (...), apresentam efeitos bastante diferenciados” (Sigaud 1986: 40) em decorrência, por exemplo, das diversas posições sociais que ocupavam.

Quanto à variável política, os projetos eram distintos. Sobradinho foi concebido em momento de autoritarismo político, “o que contribuiu para inibir reações por parte da população a ser compulsoriamente deslocada” e distinguia-se em termos de subordinação, isolamento e ausência de organização política (*op.cit.*: 105). No rio Uruguai houve intensa mobilização da população de toda a área atingida assim que o projeto foi tornado público. Por sua vez, os processos históricos de ocupação das respectivas áreas, os modos de apropriação do espaço – o acesso a terra, inclusive – marcaram significativamente as condutas dos camponeses em ambos os contextos. Ou seja, a perspectiva valorizada por Sigaud pretendeu entender os efeitos da intervenção em abandono à concepção de que a implantação de barragens promovia impactos relativamente previsíveis e por tempo determinado, com provável acomodação e reajuste da vida social. Ao referir-se a efeitos sociais, privilegiou a dimensão política dos processos analisados e a dinâmica da vida social expressa na reação diferenciada da população em face das imposições do Estado, na defesa de seus interesses e estratégias de reprodução social, o que seria, de seu ponto de vista, um “impacto político” ignorado pela literatura.

A análise conduzida por Sigaud, antes mesmo da realização de trabalho de campo e ancorada na documentação relativa às barragens de Sobradinho e Machadinho, abriu toda uma possibilidade de reflexão sobre os fenômenos que resultavam da implantação de grandes projetos incorporando a especificidade da experiência vivida pelos “homens de carne e osso,” o concreto da vida social, como gostava de dizer.

Quanto ao caso do rio São Francisco e da barragem de Sobradinho, os trabalhos de campo ali realizados, passados quase 10 anos após o fechamento do lago, foram de notável significado para o entendimento dos processos desencadeados pela construção da obra para a população camponesa submetida ao deslocamento compulsório. Por sua vez, o conjunto de estudos proporcionou um corpus de reflexão sobre as condutas e as representações dos camponeses em face das grandes barragens, assim como deu margem

à pesquisa sobre aspectos da mudança social associados a grandes projetos, como veremos a seguir.

Na borda do lago

Em 1985, o *survey*⁶ realizado junto à borda do lago de Sobradinho, com passagem pelos municípios de Sento Sé, Juazeiro, Casa Nova, Remanso e Pilão Arcado e realização de entrevistas junto aos camponeses dos novos povoados construídos na borda do lago, deu-nos pistas para o entendimento das condições em que viviam os “reassentados” pela barragem e de um processo mais amplo referido à estrutura fundiária dos municípios acima citados e ao mercado de terras com dramáticas consequências para a população camponesa.

Por toda a volta do lago estavam presentes cercas de arame farpado que cerceavam o acesso à água e constrangiam os caminhos. Margeando a estrada, eram uma constante em todos os municípios visitados, o que estimulou a reflexão em que se observa a extrema concentração fundiária e a consequente expropriação do campesinato ocorrida em Sobradinho, antes mesmo do fechamento do lago. O “cercamento” ali também colocava em mercado as terras contíguas à água, empobrecidas pela supressão das cheias anuais mais favoráveis à agricultura irrigada e à implantação de grandes projetos de irrigação. Por sua vez, como o lago não reproduzia a dinâmica da vazão do rio, a retomada do processo produtivo foi sendo inviabilizada mesmo nos lotes situados na borda do lago, os quais requeriam o uso de motores de irrigação. A maioria dos camponeses ficou confinada a uma agricultura dependente das chuvas, inviabilizada pelos anos de seca que tomaram a região. Aqueles mais capitalizados conseguiram motores de irrigação através de empréstimo bancário e passaram ao cultivo comercial de cebola irrigada nos lotes da borda (Sigaud, Martins-Costa e Daou, 1987). A venda dos lotes recebidos foi muitas vezes o único recurso para viabilizar os cultivos. Em muitos casos era melhor ter um motor que um lote de terra sem o lameiro do rio e, portanto sem água.

⁶ Participaram Lygia Sigaud, Ana Maria Daou e Ana Luiza Martins-Costa.

A retirada da barragem, crença e descrença nas condutas quanto ao deslocamento compulsório

Em artigo publicado em 1995, Sigaud retoma os dados já acumulados sobre os efeitos sociais das barragens de Sobradinho, Machadinho e Tucuruí,⁷ no Pará, para refletir sobre as determinações sociais das condutas em face do deslocamento compulsório. Buscou um afastamento das análises sobre este tipo de situação social, presas a esquemas interpretativos fortemente marcados pelas questões práticas, ancoradas em uma “mentalidade estatística” (Cardoso de Oliveira *apud* Viveiros de Castro 1988) “das quais se ocupam os responsáveis pelo deslocamento e os militantes que a eles se opõem.” (Sigaud 1995: 163) Que condições sociais explicariam as reações diferenciadas dos camponeses diante do deslocamento e das “soluções” apresentadas, no caso de Sobradinho? Que mediações permitiram que as políticas de deslocamento fossem ou não implementadas? Como as estratégias diferenciadas dos indivíduos participaram das decisões relativas ao deslocamento?

Em Sobradinho predominou a descrença quanto à subida das águas e à necessidade de deixar a beira do rio anunciadas pelos técnicos da Chesf. Esta descrença foi mediada por um esquema de percepção cultural – o modelo da retirada – no qual o rio ocupava posição central, conforme propõe a reflexão de Martins-Costa (1989), em sua etnografia sobre o povoado de Itapera. Para Sigaud, os camponeses que ocupavam posições sociais “fortes,” em povoados com grande coesão social, a descrença na subida das águas relaciona-se ao interesse de permanência e manutenção do amplo capital de relações sociais, como foi o caso do povoado de Itapera; para a minoria, a crença na subida das águas e a concordância no deslocamento para as agrovilas estiveram referidas ao interesse em capitalizar a saída e ter acesso a melhores condições do que aquelas existentes junto ao rio, sendo esta expectativa nutrida pela propaganda sobre as agrovilas apregoada pela Chesf. Em Sobradinho, a informação sobre a construção da barragem era dada por um funcionário da Chesf que se apresentava como representante do governo. Tratava-se de uma ordem que, no entanto, não foi imediatamente acatada. Sigaud propõe como pouco provável que a recusa em sair expressasse um “ato de rebeldia” — e argumenta no sentido de mostrar que a sua decisão resultou de uma elaboração coletiva que tornou a “descrença de uns” em uma descrença coletiva (1995: 174-175). A maioria dos camponeses decidiu permanecer nos novos povoados construídos junto à borda do

⁷ Ver Sigaud 1986, 1989; Sigaud, Martins-Costa e Daou 1987; Daou 1990; Martins-Costa 1989, 1990; Faillace 1990; Magalhães 1996.

lago e, embora esta não fosse uma proposição da Chesf, acabou se impondo sobre as demais possibilidades.⁸

As condições sociais preexistentes, expressas nas posições dos indivíduos no espaço social, assim como no papel dos mediadores na divulgação dos acontecimentos da barragem, se constituíram em determinantes sociais significativos para a tomada de posição dos indivíduos e para o entendimento das condutas diferenciadas quanto ao deslocamento. Em Sobradinho, o anúncio da barragem era feito por técnicos, desconhecidos e estranhos à população e à vida ribeirinha; suas insistentes afirmativas de que os ribeirinhos deviam sair de seus tradicionais locais de moradia, “pois as águas subiriam,” foram entendidas à luz do conhecimento e das práticas sobre as cheias do rio São Francisco, assim como estas condutas foram determinadas pelos interesses na manutenção dos patrimônios familiares e das posições sociais.

A insistência dos camponeses em permanecer junto ao rio até o último momento, considerada como expressão “de atraso” e “tradicionalismo,” foi politicamente estratégica, pois ensejou a possibilidade de permanência junto à borda do lago. O caso da nova Itapera – povoado onde Martins-Costa realizou a pesquisa de campo – é ilustrativo para a compreensão da recusa em deixar a beira do rio. Para relatar a saída da beira do rio da antiga Itapera, por ocasião da formação do lago, os camponeses não se utilizavam dos termos apresentados nos documentos sobre a transferência, o reassentamento ou o deslocamento. Faziam uso do termo retirada, carregado de sentidos e relacionado às enchentes do rio São Francisco. No passado, nos anos em que o povoado onde viviam era atingido pelas chamadas enchentes altas, era preciso retirar, a categoria nativa, cujos significados remetiam tanto à retirada dos pertences – utensílios e animais – para que não ficassem sob as águas da enchente, quanto à saída dos ribeirinhos que, com suas famílias e parentes, abandonavam temporariamente suas casas e iam para os lugares altos. Nos “lugares de retiro,” situados no alto, permaneciam até que as águas baixassem. Martins-Costa assinala o caráter provisório e coletivo dessas ocasiões ditadas pela subida excepcional das águas e demonstra como as formas tradicionais de apreensão do tempo e do espaço, consagradas no que chama de “modelo da retirada,” incidiram na representação camponesa sobre a formação do lago de forma decisiva para o rumo dos acontecimentos (Martins-Costa 1989: 63).

⁸ Em função do processo de negociação e da posição irreduzível da maioria quanto à permanência nos locais onde viviam, foi possível permanecerem povoados rurais construídos junto à borda do lago; sair para as chamadas “agrovilas,” ou seja, o projeto de colonização concebido pelo INCRA no município de Serra do Ramalho; e a “solução própria,” que significava sair da borda do lago rumo a outros municípios.

Assim, “a formação do lago de Sobradinho e o deslocamento compulsório para suas margens incidiram sobre o sistema de representações e percepções do mundo dos camponeses que habitavam tradicionalmente as ilhas e as margens do rio São Francisco.” (Martins-Costa 1989: 286) Como explica a autora, é possível entender a difícil comunicação entre os técnicos e os camponeses descrentes na anunciada subida das águas para a formação do lago não como um problema “pedagógico” – como colocava a literatura internacional quanto a outras situações sociais em que a população camponesa tanto se recusava a deixar a área quanto não acreditava no que era anunciado (cf. Takes 1973 *apud* Martins-Costa 1989: 288). Tratou-se sobretudo de um problema cultural “de comunicação entre ordens culturais distintas, que atribuem significados diversos a um mesmo acontecimento.” Para os ribeirinhos, a formação do lago era, digamos, impensável e não houve, no momento em que a Chesf anunciava as obras, a atuação de intermediários políticos “que obtivessem sucesso na tradução daqueles dois códigos mutuamente ininteligíveis.” (Idem) Assim, a atuação dos camponeses do rio São Francisco, movida pela centralidade que o rio tomava em suas vidas como notável demarcador da vida social, não foi sem efeito para as negociações relativas ao deslocamento e para as estratégias dos camponeses visando garantir sua reprodução social.

Ainda o rio

O valor social do rio São Francisco está na base das condutas dos camponeses de Sobradinho, como pude observar em outro momento. Muitos anos depois da “retirada da barragem,” alguns camponeses realizavam um novo deslocamento. Este agora de retorno à borda do lago e adjacências, diante da avaliação negativa encontrada nas situações escolhidas no momento em que deixaram seus povoados na beira do rio.

No início dos anos 1990, realizei trabalho de campo no município de Xique-Xique, Bahia, situado à montante do Reservatório de Sobradinho. Por intermédio do sindicato de trabalhadores rurais e de contatos no mercado da cidade, encontrei muitos deslocados pela barragem e que tinham ido viver à jusante do lago, em Xique-Xique, para onde haviam saído dez anos antes, na expectativa de se manterem próximo ao rio e ao lago e obterem condições de produção similares às do passado. Estavam também em Xique-Xique alguns do que haviam ido para as agrovilas convencidos de que melhorariam de vida, mas depois de dois anos de permanência, insatisfeitos com as

condições encontradas, desistiram e voltaram para Xique-Xique. Incapazes de se adaptarem às condições de vida e aos controles e constrangimentos relatados para a experiência da agrovila, preferiram viver como meeiros em ilhas fluviais no município de Xique-Xique. Plantavam em condições próximas àquelas da antiga beira do Rio; as mulheres faziam seus canteiros de verduras que vendiam na feira, os filhos estudavam na escola municipal.

Outro casal morava na cidade, e tinha roça arrendada em outra ilha, já que na margem do rio era intensa a concentração fundiária e a presença de cercas impossibilitando o acesso a terra e à água. O rapaz, filho do casal, não tinha interesse em trabalhar na roça, mas frequentava as casas de parentes, no Alagadiço, povoado situado na borda do lago para onde a família de Xique-Xique se dirigia em determinadas épocas do ano, por ocasião das festas ou para fazer farinha. Os “antigos terrenos” eram locais valorizados e estabeleciam um elo entre o tempo e o espaço – e as formas de sociabilidade – próprias do “tempo do rio.” Eram terrenos que no passado adentravam a caatinga, frequentados por vaqueiros ou por grupos que ali realizavam romarias para o pagamento de promessas. Com a formação do reservatório, não foram submersos e mantiveram-se próximos à borda do lago. Com o passar dos anos, foram sendo reapropriados pelos que já os frequentavam desde o “tempo do rio” como parte de seus antigos território. No retorno temporário a estes “antigos terrenos,” indivíduos hoje residentes em Xique-Xique reforçam laços identitários e atualizam formas de reprodução referidas ao “tempo do rio” e aos valores que lhe eram solidários. (Daou 1996: 487)

As estratégias acionadas evidenciam a profunda conexão com o espaço-tempo do rio e são expressivas de que a temporalidade das mudanças socioculturais extrapola, em muito, a temporalidade da obra; sucessivos deslocamentos expõem aqueles camponeses – invisibilizados nas estatísticas – a uma dramática situação de desenraizamento.

“Atingidos” e “Region”

O material sobre Itá⁹ e Machadinho foi ampliado pela investigação de Faillace (1990) e Vianna (1992). A diversidade do campesinato estudado ancorava-se em

⁹ A hidrelétrica de Itá também faz parte dos 22 barragens projetadas para a bacia do rio Uruguai, informação tornada pública no final dos anos 1970. O cadastro sócio- econômico previa o deslocamento de aproximadamente 16.700 de pessoas que viviam a área rural, de alta densidade demográfica, como a apresentada por Machadinho. 70% de agricultores com notável diversidade étnica e religiosa ali vivam. O empreendimento situava-se a cerca de 580 km de Florianópolis (direção oeste), sob responsabilidade da Eletrosul.

diferenciações étnicas, religiosas remetidas à história da ocupação da região. Assim, nos termos da autora, “para além de um todo indiferenciado concebido pela Eletrosul através do termo **proprietário**, o campesinato **atingido** vivencia diferencialmente a intervenção do Estado em função de características culturais preexistentes.” (Faillace 1990: 236)

A análise da categoria “atingido” e seu uso diferenciado explicam os encaminhamentos das negociações entre os camponeses e a Eletrosul. Com a mediação da Comissão de Atingidos por Barragens, os camponeses redimensionam o sentido originalmente dado ao termo “atingido” pela empresa. Ao se reconhecerem como “atingidos,” associaram ao termo aspectos de sua experiência comum, das redes de sociabilidade e dos diferentes planos de organização social que estavam na base da “comunidade” que ali se apresentava. Em Sarandi, itens relativos aos patrimônios religiosos e a dimensões da vida social não redutíveis à submersão de terras pelas águas e não objetivados em patrimônios materiais, ou que não eram parte das propriedades serão incluídos nas negociações com a Eletrosul. Assim, a população, incluiu nas negociações aspectos que convocavam, certamente, o entrelaçamento de valores, sentimentos – muitas vezes traduzidos em normas, obrigações sociais vinculadas ao parentesco ou ao pertencimento a comunidades étnicas ou religiosas. Rompiam e alargavam, desta forma, o esquema de percepção do empreendimento que associava “atingido” ao proprietário, e reconhecia “comunidade” como um espaço geográfico circunscrito. Lembro, como indica Arlene Renk, que “a condição camponesa, os esquemas de percepção e as metáforas práticas são passíveis de uma desterritorialização” (Renk 2004: 93) e, naquele contexto, cuidavam os camponeses de dar sustentação à sua reprodução social e simbólica.

São grandes as diferenças quanto ao deslocamento compulsório para os casos de Sobradinho e de Itá e Machadinho no Alto Uruguai, pois, ao contrário de Sobradinho, não havia disponibilidade de terras livres. O deslocamento, como se fez, não foi previamente proposto, mas resultou do enfrentamento entre os interessados e a empresa. Como propõe Sigaud, o deslocamento não resulta do planejamento prévio “dos fazedores de grandes projetos.” As decisões dos agentes sociais se deram a partir de suas posições sociais diferenciadas e, nos dois casos, as mediações – no anúncio e na condução do processo – é que permitiram que as políticas de deslocamento fossem ou não implementadas. Nos casos analisados, conclui Sigaud ser notável que as “situações de deslocamento compulsório propiciaram explicitação de interesses e o

desenvolvimento de estratégias visando a contemplá-los.”

Neste sentido, o trabalho de Faillace (1990) é esclarecedor quanto à gênese da categoria “atingido;” categoria autoclassificatória que se consolida no processo de luta entre a Comissão de Atingidos por Barragens e a Eletrosul no que diz respeito às indenizações, às garantias de acesso a terra e à reprodução dos patrimônios que reafirmam identidades étnicas. No Alto Uruguai, a ideia da barragem como uma tragédia era uma ideia plausível para aquele campesinato, conhecedor, por exemplo, da dramática situação dos camponeses expulsos pela Barragem de Itaipu, que se mantinham sem terra desde as obras de sua construção na década de 1970. Porta-vozes de grande legitimidade se instituíram como mediadores dos camponeses e conduziram todas as negociações com a Eletrosul; formaram a Comissão Regional dos Atingidos por Barragens – a Crab.

O anúncio das obras da barragem e seus desdobramentos, vistos como uma ameaça coletiva, era feito pelos mediadores e não pela empresa. Naquele contexto de intensa vida associativa, através da participação em clubes, escolas comunitárias, capelas de diferentes tradições religiosas e sindicatos, “associar-se [à Crab] para garantir interesses constituía um padrão de conduta.” (Sigaud 1995: 175) O trabalho desenvolvido pela comissão levou camponeses de Itá e Machadinho a se autodefinirem como “atingidos” pelas barragens (Faillace 1990). Os associados passaram a manifestar publicamente suas posições em relação à construção das barragens, fizeram passeatas, foram à Brasília e sustentaram diversas situações de enfrentamento com a empresa. A Crab definiu as condições de deslocamento dos “atingidos” conforme as propostas do próprio movimento e os interesses diferenciados dos camponeses (Sigaud 1995: 174).

Outros segmentos do campesinato de Santa Catarina “atingidos” ganharam visibilidade naquele contexto, como se vê na análise de Vianna (1992) sobre camponeses de ascendência polonesa que se mobilizam a partir da história da migração. Enfrentam a Eletrosul – sequestro de técnicos, supressão dos marcos – conseguem alterar o ritmo das obras e as condições de indenização. Camponeses de origem polonesa se reafirmaram por meio de estratégias de reprodução do grupo, como a remigração para Carlos Gomes, empreendidas para reforçar relações sociais e consolidar sua etnicidade articulada à manutenção do território que denominam “region,” central para a “polonidade” que assim se reafirmava.

Nos trabalhos aqui citados as categorias “retirada,” “atingidos,” ou “region”

privilegiadas pelas análises de Martins-Costa (1989), Faillace (1990) e Vianna (1992), foram entendidas como construção histórica e tomadas como indícios significativos para as investigações sobre o modo como as populações vivenciaram a experiência de deslocamento compulsório. O conhecimento antropológico utiliza-se de técnicas de observação direta e da permanência em trabalhos de campo prolongados que, justamente, possibilitam o acesso às situações empíricas analisadas e o envolvimento com elas. Assim, categorias nativas observadas no convívio da pesquisa de campo e explicitadas pelos agentes sociais no momento em que organizavam suas experiências revelam modos de entendimento e de orientação das decisões tomadas quanto ao deslocamento compulsório. Articulam-se a referenciais mais amplos não necessariamente percebidos pelos que as enunciavam; as investigações mostraram o potencial que o conhecimento das experiências nativas em seus próprios termos propicia quanto ao entendimento dos efeitos sociais de grandes projetos cuja dramaticidade, como as iniciativas das guerras coloniais, promovem a explicitação dos valores e dos interesses que fazem os grupos sociais.

Das águas e dos rios

A etnografia apresentada por Martins-Costa (1989) remete exatamente a uma dimensão da relação com a água desconsiderada pelas avaliações que a tratam de uma perspectiva utilitarista e como recurso ambiental para a produção de energia. O rio São Francisco dispõe de um acúmulo de referências históricas como rio de acesso ao sertão, de aldeamentos indígenas, do caminho do gado e, já no século XX, da “integração nacional.” O rio São Francisco, que corta o polígono das secas, mescla-se à história territorial do país e aos inúmeros investimentos simbólicos que para lá concorreram. É certo, no entanto, que os ribeirinhos do São Francisco têm consigo histórias de uma vivência do rio negligenciada quando se trata da produção de energia e do uso das águas segundo a perspectiva utilitarista que se consagra na expressão hidronegócio, proposta por Renk e Wrinckel (2010), a propósito da mercantilização da água expressa na implantação de pequenas centrais hidrelétricas – PCHs – em grande número no rio Uruguai e seus afluentes.

O mesmo pode ser concebido para o rio Uruguai que, do ponto de vista de antigos viajadores, era palco de uma luta “braba, pesada, de sofrimento” no enfretamento das

águas, do rio e das chuvas. Outrora, vencer o rio e a correnteza era o único meio de chegar ao destino final e completar o escasso fluxo de trocas mercantis. Em suas balsas, os viajeiros se protegiam para a ultrapassagem dos saltos e das corredeiras e suportavam o frio e as ventanias (CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina 2008: 22-23).

A etnografia e as histórias de vida são abordagens estimulantes para recuperar a experiência de longa data, entranhada na paisagem, que se encerra nos corpos d'água, rios, córregos e lagoas, mas também nos cantos, poemas e mitos que envolvem as paisagens. Esta é a dimensão da memória, associada às práticas dos caboclos, em que a presença no/do rio Uruguai antecede à chegada dos colonos europeus, é reveladora da história silenciada pelos barramentos e pelos modernos usos do rio (Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina 2008: 22-23).

De volta ao começo: para não finalizar

A definição de quem sejam os atingidos é certamente um dos objetos de disputa que envolve os responsáveis pela elaboração dos Estudos de Impactos Ambiental – os EIA/RIMA, as empresas e a população que vive nas áreas da intervenção.

Afinal, parte do custo da obra advém do pagamento de indenizações aos que são considerados atingidos pelas obras e pela formação do lago da barragem. A definição de quem é ou não atingido por um grande projeto envolve a capacidade de se “fazer ver,” por impor uma “divisão do mundo social” (Bourdieu 1989) em um campo de disputas em que atuam, de um lado, o Estado e suas agências, de outro, aqueles responsáveis pela elaboração dos Estudos de Impacto Ambiental, Ongs, através de seus movimentos, e os órgãos ambientais (Ibama e órgãos estaduais) e as populações atingidas, em situação visivelmente assimétrica.¹⁰

Em outubro de 2010, foi assinado pelo presidente Lula o decreto que cria cadastro socioeconômico para identificação, qualificação e registro público da população atingida por barragens, e tem como objetivo facilitar a indenização da população atingida pelos empreendimentos. O recente decreto recoloca com muita ênfase a questão da definição de quem são os atingidos por uma barragem e certamente vai estimular acirradas discussões. Só se aplicará a empreendimentos licenciados a partir de 2010 e avanços

¹⁰ Sobre o papel da família na retomada do processo produtivo na borda do lago de Sobradinho, ver Martins-Costa (1990) e Daou (1989 e 1996).

políticos são reconhecidos pelo MAB – Movimento de Atingidos por Barragens, por estudiosos do tema, pois o procedimento tira das mãos das empresas interessadas nas obras a realização do cadastro, questão comprometedora já assinalada nos estudos iniciais dos efeitos sociais de grandes projetos (Sigaud 1986). No entanto, é preciso cautela quanto a vários aspectos que a elaboração de um cadastro suscita ao impor às negociações uma nova forma de controle que prioriza variáveis socioeconômicas, distanciadas dos valores que regulam a vida social, como intercede Andréa Zhoury.¹¹ Por sua vez, os casos aqui discutidos demonstram que os cadastros motivaram mobilizações e enfrentamentos explícitos e silenciosos.

Ao finalizar estas notas, fui surpreendida pela reportagem veiculada no caderno Economia, do jornal *O Globo*, de 9/01/2011, denominada “Desmatobrás.” Anuncia a construção, até 2019, de 61 hidrelétricas previstas no Plano Decenal de Energia da Eletrobrás, lançado em maio de 2010. A matriz hidrelétrica, através do uso dos recursos hídricos da Amazônia, é reafirmada. A reportagem alardeia as perdas ambientais traduzidas no desmatamento de vastíssima área. Apresenta-se uma Amazônia verde, novamente uma “floresta sem homens,” a ser “integrada” por linhas de transmissão de energia hidrelétrica. O viés marcadamente ambientalista que se enuncia no título da reportagem se confirma na ausência dos dados sobre aqueles em que as obras incidem. Aplica-se neste caso a ideia de que a proliferação do uso do termo ambiental ou socioambiental, para designar conflitos tradicionalmente considerados políticos, sociais ou econômicos, expressa “a tentativa semântica de cobrir a multiplicidade de dimensões envolvidas nas situações etnográficas focalizadas,” como propõe Henyo Barreto Filho em resenha sobre Leite Lopes (2002).¹²

As questões aqui tematizadas colocam novos desafios à investigação sociológica – sobre a produção de energia hidrelétrica no Brasil e seus efeitos sociais. Reafirmam o valor da abordagem antropológica na elaboração e na interpretação de dados afinados com a experiência vivida pelos atores sociais em face da imposição de estratégias de notável mercantilização de valores simbólicos, como os que encerram as relações com bens como a água, os rios e demais corpos d’água. Passados 25 anos do início da reflexão sobre os efeitos sociais de grandes projetos, observa-se que o termo “impacto” ou “impactos ambientais,” se impõe como termo hegemônico entre os especialistas do

¹¹ Ver ZHOURY, Andréa, entrevista publicada em notícias socioambientais – ISA – Instituto Sócio Ambiental <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3205>, acessado em 10/12/2010.

¹² Resenha disponível em http://www.antropologia.com.br/res/res29_1.htm#top, acesso em 31/01/2011.

“campo ambiental,” o que não deve contaminar a reflexão antropológica que problematize os efeitos advindos de seu uso.

Ana Maria Daou

Instituto de Geociências, Departamento de Geografia
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, A.W. Os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia do desenvolvimento. In: MAGALHÃES, S.B.; BRITTO, R de C. e CASTRO, E.R. de (orgs.). *Energia na Amazônica*. 2 vols. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade de Pará, Associação de Universidades Amazônicas, 1996. p.465-476.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. *Inventário da Cultura Material e Cabocla no Oeste de Santa Catarina*. Chapecó: Argos, 2008.
- DAOU, A.M.L. *Políticas de Estado e Organização Social Camponesa: a barragem de Sobradinho*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, PPGAS/MN, 1988.
- DAOU, A.M. “A solução própria em Sobradinho, uma proposta de pesquisa.” In (org). Os camponeses e as Grandes Barragens (relatório de pesquisa), mimeo. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1990.
- _____. Os “desobrigados da barragem”: longe e perto do lago. Uma reflexão sobre o deslocamento compulsório em Sobradinho. In: MAGALHÃES, S.B.; BRITTO, R. de C. e CASTRO, E.R. de (orgs.). *Energia na Amazônica*. 2 vols. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade de Pará, Associação de Universidades Amazônicas, 1996. p.477-490.
- FAILLACE, Sandra T. *Comunidade Etnia e Religião: um estudo de caso na Barragem de Itá (RS/SC)*. Dissertação de Mestrado, Programa e Pós-graduação em Antropologia Social, PPGAS/MN, 1988.
- LEITE LOPES, José Sérgio. Introdução. In: LEITE LOPES, José Sérgio (coord.); Antonaz, Diana; Prado, Rosane; Silva, Gláucia (orgs.). *A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. 334p.
- MAGALHÃES, Sonia. O Desencantamento da Beira – reflexões sobre a transferência compulsória provocada pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí. In: MAGALHÃES, S.B.;
- BRITTO, R de C. e CASTRO, E.R. de (orgs.). *Energia na Amazônica*. 2 vols. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Universidade de Pará, Associação de Universidades Amazônicas, 1986. p.697-743.
- MARTINS-COSTA, A.L. *Uma Retirada Insólita: a representação camponesa sobre a formação do lago de Sobradinho*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, PPGAS/MN, 1989.
- MARTINS-COSTA, A. L. A família e a reestruturação da vida social na borda do lago de Sobradinho, In Sigaud, L. (org). *Os camponeses e as Grandes Barragens* (relatório de pesquisa) mimeo. Vol II Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1990.

- RENK, Arlene. *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos, 2004. p.91-116.
- RENK, A. e WINCKLER, S. Barragens e PCHs no Rio Uruguai: populações tradicionais e invisibilidade oficial Trabalho apresentado na 27ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, Belém, 2010.
- SIGAUD, Lygia. Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricas: as barragens de Sobradinho e Machadinho. Comunicação N° 9, 1986. 106p.
- SIGAUD, L.; MARTINS-COSTA, A.L. e DAOU, A.M. Expropriação do campesinato e concentração de terras em Sobradinho: uma contribuição à análise dos efeitos da política energética do Estado. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS/Vértice/Editora Revista de Tribunais, 1987.
- SIGAUD, L., 1989. “O social sob controle”, mimeo, Rio de Janeiro, UFRJ, Museu Nacional, 28 pp
- SIGAUD, L. Crença, descrença e interesses: por uma sociologia das condutas face ao deslocamento compulsório. In Rosa, L. P., Sigaud L. La Rovere, E.(Coords.). Estado, Energia Elétrica e Meio Ambiente-O caso das Grandes Barragens. Rio de Janeiro , UFRJ/ COPPE 1995.
- VIANNA, Aurélio. *Etnia e Território: os poloneses de Carlos Gomes e a luta contra as barragens*. Rio de Janeiro: CEDI, 1992.
- O GLOBO. Caderno de Economia. *Desmatobrás*, p. 29, Rio de Janeiro, 9 de janeiro de 2011.
- VIVEIROS de CASTRO, E. e ANDRADE, L.M.M. Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas. In: SANTOS, L.A. e ANDRADE, L.M.M. (orgs.). *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988. p.7-23.
- ZHOURY, Andréa. Entrevista publicada em notícias socioambientais – ISA – Instituto Sócio Ambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3205>, acessado em 10/12/2010.

Recebido em 21/01/2011
Aprovado em 21/01/2011

Projeto Hidrelétrica de Belo Monte – Rio Xingu – Pará

Nota aos Associados

Associação Brasileira de Antropologia:
Nova gestão reitera alerta da CAI e Moção de Repúdio

No momento em que os jornais noticiam pressões para a concessão da licença de instalação para a barragem de Belo Monte, a ABA vem a público reiterar sua posição a respeito do polêmico projeto.

Em 01 de novembro de 2009, a Comissão de Assuntos Indígenas da ABA emitiu uma nota pública sobre a Hidrelétrica de Belo Monte, na qual alertava “a opinião pública e as autoridades máximas do governo brasileiro para a precipitação com que tem sido conduzida a aprovação do projeto, dentro de uma estratégia equívoca e sem atenção aos dispositivos legais. A prosseguir assim se estará configurando uma situação social explosiva e de difícil controle, o empreendimento podendo acarretar em consequências ecológicas e culturais nefastas e irreversíveis.” ([leia aqui a nota da CAI](#))

Em 01 de fevereiro de 2010, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis emitiu a Licença Prévia nº 342/2010, “condicionada” ao cumprimento de diversas ações antecipatórias, dentre as quais aquelas relativas à eleição, demarcação e desintrusão de Terras Indígenas; e aos direitos sociais das populações locais e migrantes (saúde, educação e segurança).

Em 06 de abril de 2010, o Relator Especial da ONU sobre a situação dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas solicitou ao Governo Brasileiro informações sobre a violação dos direitos indígenas na condução do projeto Belo Monte e em 15 de setembro de 2010, após os esclarecimentos prestados pela FUNAI, sublinhou, dentre outros, o não cumprimento das “oitivas indígenas” – asseguradas no artigo 32 da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (p.35-36).

Em agosto de 2010, no contexto da 27ª RBA em Belém, a Assembleia Geral da ABA aprovou moção de repúdio “à condução dos processos de implementação de projetos de desenvolvimento e infraestrutura que hoje ocorrem no país à revelia dos

princípios e fundamentos que deveriam nortear o planejamento estratégico das políticas estatais numa perspectiva democrática.” No caso Belo Monte, “evidencia-se que a premência do desenvolvimento dos projetos e dos interesses empresariais e estatais impede a realização de estudos adequados e que os povos conheçam, reflitam e se posicionem como sujeitos diante das transformações que lhes poderão afetar.” ([Leia aqui a Moção de Repúdio da ABA](#))

Em 29 de setembro de 2010 o Ministério Público Federal notificou o Ibama “sobre o não-cumprimento das condicionantes prévias da hidrelétrica de Belo Monte. No ofício, o MPF chama atenção para as providências relativas aos povos indígenas afetados pelo projeto. Além das chamadas condicionantes indígenas, existem pelos menos mais 35 ações relativas à infraestrutura dos municípios afetados, qualidade da água, sobrevivência das espécies da Volta Grande do Xingu e outras preocupações socioambientais.” Há hoje 7 ações do Ministério Público Federal contra Belo Monte, no TRF1, em Brasília, que ainda não foram julgadas.

Em 03 de dezembro de 2010, os líderes indígenas Raoni Metuktire, Yabuti Metuktire, Megaron Txukarramãe, Ozimar Juruna, Josenei Arara, Pajaré Akratikatejê e Katia Akratikatejê, em mais uma nota pública pedem ao presidente da República a não construção de Belo Monte e o respeito aos direitos dos Povos Indígenas. Afirmam a sua revolta com a iminente destruição do Rio Xingu e de seus modos de vida.

Em 15 de dezembro de 2010, O MPF fez vistoria em Altamira e demais municípios, constatou que as condicionantes de Belo Monte ainda não foram cumpridas e afirmou: “Além de ilegal, se essa licença for concedida, é uma imensa irresponsabilidade do Ibama.”

A partir de 05 de janeiro de 2011, informações em jornais atribuídas ao Ministro das Minas e Energia afirmam que a licença para construção deverá sair no próximo mês de fevereiro. Em 12 de janeiro de 2011, o Presidente do IBAMA renunciou, segundo jornais, por não concordar com a referida licença.

A ABA vem a público reiterar o posicionamento já emitido pela CAI sobre Belo Monte e pela Moção de Repúdio aprovada em sua 27a. Reunião Anual, ocorrida em Belém, em agosto de 2010, sobre a condução dos processos de implementação de projetos de desenvolvimento e infraestrutura os quais incluem, de forma emblemática, o licenciamento ambiental de Belo Monte.



Há uma campanha internacional de assinaturas contra a condução do projeto Belo Monte. Se você quiser se posicionar contra clique aqui: <http://salsa.democracyinaction.org/> e assine a petição que será entregue à Presidente do Brasil.

Mais informações:

<http://colunas.epoca.globo.com/politico/2011/01/13/os-bastidores-da-queda-do-presidente-do-ibama/>

<http://oglobo.globo.com/economia/miriam/posts/2011/01/16/caminho-das-aguas-356835.asp>

<http://www.youtube.com/defendendoosriosdaamazonia.parte1>

<http://www.youtube.com/defendendoosriosdaamazonia.parte2>

@ Entrevista



Interview with

Maleonn

O pintor do desassossego: Entrevista com Maleonn

Messias Basques

Tradução: Lígia Maria Venturini Romão

1972

Nasce em Xangai

1984-1995

Escola de Arte Xangai Huashan;
Colégio de Belas Artes da
Universidade de Xangai;
Graduação em Belas Artes na
Universidade de Xangai, com
ênfase em Design Gráfico.

1995-2003

Produziu filmes comerciais e
atuou como diretor de arte e
diretor geral.

2004 -

Atualmente, está envolvido com
Criação de Arte. Vive e trabalha
em Xangai, China.



Figura 1: Maleonn. Fonte: China Economic Net, www.ce.cn

Maleonn já participou de mais de
25 exposições internacionais.
Seus trabalhos percorreram
importantes galerias de arte,
tanto na Europa quanto nos
Estados Unidos.

Este encontro teve início há pouco mais de um ano. Já não me lembro como foi que descobri o sítio eletrônico da *Galerie Paris-Beijing*,¹ mas desde então o seu endereço na Web está marcado como um dos meus *favoritos*. Na seção dos artistas, onde estão os trabalhos de jovens fotógrafos, encontrei *Maleonn* (Ma Liang, em chinês). A página a ele dedicada contém 13 coleções, todas incríveis! Parece que estamos diante das telas de um pintor chinês apócrifo, como aquele citado por Roy Wagner, “que perseguido por seus credores, pintou um ganso na parede, montou nele e fugiu voando!” (2010: 37). *Maleonn* costuma dizer que a fotografia é o seu “pincel mágico.”

Tempos depois, já nos últimos dias de dezembro de 2010 e às voltas com o fechamento desta edição da Revista, perambulava Internet adentro em busca de alguma imagem que pudesse ilustrar a capa. Nesse vai-e-vem, pensei: - “Será que eu conseguiria

¹ De acordo com o sítio da *Galerie*, a sua missão é criar um elo de ligação entre Paris, a capital mundial da fotografia, e Beijing (em português, Pequim), que se tornou um local importante na cena artística. E são dois os seus objetivos: 1) Descobrir e promover internacionalmente uma nova geração de fotógrafos chineses; 2) Ser uma plataforma para aclamados fotógrafos ocidentais, exibindo seus trabalhos num país em que seus nomes e obras são pouco conhecidos. Para tanto, a *Galerie Paris-Beijing* dispõe de duas sedes, uma em Paris e outra em Pequim. <http://www.parisbeijingphotogallery.com/>

falar com o autor das fotografias do carteiro?” Dito e feito. Digitei o nome da galeria no buscador, encontrei o nome de *Maleonn* e o postei, novamente, no Google. Encontrei o seu sítio eletrônico pessoal e lhe enviei um e-mail através da página “*contact.*” Para minha surpresa, *Maleonn* não só respondeu, como também autorizou o uso da imagem “Postman n.º 1” que ilustra a capa desta edição e nos brindou com essa breve entrevista.

O personagem (re)inventado por *Maleoon* nasceu de uma figura real, o carteiro rural francês Ferdinand Cheval, que no final do século XIX construiu o seu “Palácio Ideal” (*Palais Idéal*) com as pedras que recolhera ao longo de 33 anos de colecionismo. Pelas tintas do fotógrafo-pintor, o carteiro reaparece nas ruas da China, atravessando as paredes dos destinatários e lançando voo num universo de irrealidade.



Figura 2: Exposição “Jardim dos Espelhos.” Museu de Arte de Xangai, China. Fonte: China Economic Net, www.ce.cn



Olá *Maleonn*! Obrigado pela atenção e por aceitar o convite para essa entrevista. Gostaria de fazer algumas perguntas e, fique tranquilo, pois não falaremos da Antropologia. Ainda que a Antropologia, desde o seu nascimento, tenha grande interesse pelas expressões artísticas, trata-se antes de aprender o que é a arte em cada caso e de como ela é feita em cada local. Nesse sentido, teorias gerais sobre a Arte ou juízos de valor pouco importam. Queremos conhecer um pouco mais do seu trabalho. Numa entrevista recente,² você disse que começou sua carreira após perceber que não estava muito satisfeito com a ideia de ser ator. Entretanto, suas fotografias feitas em série, como coleções, sempre apresentam personagens como se eles estivessem numa estória. Você também já disse que se vê mais como um pintor ou um escritor, e que raramente usa câmeras. Como é o processo de produção de seus trabalhos e qual a relação deles com a escrita e o teatro?

Hello *Maleonn*! Thank you for your time and for accepting to do this interview. I would like to ask you a few questions, but don't worry because we won't be talking about Anthropology. Even though, since its birth, Anthropology has been interested in artistic expressions, it is rather about learning what is art in each case and how it done in different places. In this sense, general theories on Art or value judgments are not important. We want to know more about your work. In a recent interview, you said that you began your career after realizing that you were not very satisfied with the idea of being an actor. However, your photographs done in series, like collections, always present characters as if they are part of a story. You also said that you see yourself more as a painter or a writer, and that you rarely use cameras. What is the production process for your works and how do they relate to writing and the theater?



Figura 3: "Little Flagman," n.3. 2008

² *Flying to Spain*. Disponível no sítio <http://www.maleonn.com>

Glad to accept your interview. Actually, I think what is fun for me is that it's not from an art magazine. For me, art don't exists as sort of independent form. It must being related to some of our activities. Like what you asked, my work itself isn't a kind of some pure art medium. It's not photography, nor stills of drama or film. My life experience is quite rich, for instance, I was born in a family of drama. My father was a director of Beijing Opera, and my mother was an actress. Both of their lives influenced me a lot. Later I've studied painting for over ten years, and engaged in commercial video for a decade. Also I'm a literature fan. All of that could sound messy, but it was exactly what provided me with lots of possibilities. When I decided to create a work, all my experience appears altogether, what guides me to seek for such kind of way. Only like this, I can express it more smoothly.

Fico feliz por aceitar a sua entrevista. Na verdade, eu acho que o que é divertido para mim é que não se trata de uma revista de arte. Penso que a arte não existe como uma espécie de forma independente. Ela deve estar relacionada com algumas de nossas atividades. Como você apontou, meu trabalho em si mesmo não é uma espécie de "arte pura." Não é fotografia, nem mesmo teatro ou filme. Minha experiência de vida é bastante rica, eu diria, porque nasci em uma família de teatro. Meu pai foi diretor da Ópera de Pequim e minha mãe era atriz. A vida de ambos me influenciou muito. Depois estudei pintura por quase 10 anos e estive envolvido com vídeos comerciais por uma década. Também sou um amante da literatura. Tudo isso pode parecer confuso, mas me proporcionou muitas possibilidades. Quando eu decido criar um trabalho, toda a minha experiência aparece em conjunto, o que me orienta por tal ou qual caminho. Só assim eu posso expressá-lo mais "suavemente."



Figura 4: "Amber," n.1. 2008

Uma das características da arte é a sua capacidade de “afetar” as pessoas. Seus trabalhos criam uma sensação de “afasia,” isto é, fica-se admirado por coisas “indizíveis” e que tomam vida nas imagens que você cria. Faltam palavras para nomear o que se vê e isto “segura,” “prende” o espectador às imagens. Como você definiria a sua arte? Quais os seus principais temas e inspirações?

One of the characteristics of art is its ability to “affect” people. Your works create a feeling of “aphasia,” that is, one is admired by “unnamable” things that come to life in the images you create. No words can express what is seen and this “captivates,” “holds” the spectator to the images. How would you define your art? What are your main themes and inspirations?



Figura 5: “King of the Ridiculous,” n.1. 2010

Do you think so? That's great. Actually some views are quite against my work. They think it's boring, messy, hysteria's, etc. I think they're pissed off. Most of the time, people always hope to understand all the logic in one work, which should be explainable. When facing such kind of views with such expectations, my work probably disappointed them, even being detested. Personally, I think that artwork itself doesn't need to be understood, explained nor to have logic. What is important is to provide the sense of feeling, like in a labyrinth; in which feel lost is part of the charm.

I don't know either how to define my work. There's one sentence I like very much (I forgot the writer, might be Susan Sontag) what said that the artist is like a mirror, which reflects the shadow of the world. Not of it all, but only the part from the mirror. Everyone has his own angle. While the reflection isn't so important, the most important thing is the existence of the mirror. I'm the mirror that reflects the world of my world. Without me you won't see these images forever.

I always talk about the past, about the disappearing, about the fragile existence in our life. Sometimes I use some ridiculous manners to play the tragedy. But in the sadness, there still left some naiveté and hope. Those are my themes.

Você acha? Isso é ótimo! Na verdade, há quem seja completamente contra o meu trabalho. Pensam que é chato, confuso, algum tipo de histeria, etc.

Acho que [meus críticos] estão “de saco cheio.” Na maioria das vezes, as pessoas sempre têm a esperança de compreender toda a lógica de uma obra e que ela seja passível de explicação. Ao se confrontar com tais pontos de vista, e suas expectativas, o meu trabalho provavelmente os desaponta, sendo até detestado. Pessoalmente, eu penso que obras de arte não precisam ser compreendidas, explicadas ou ter alguma lógica. O importante é provocar uma sensação, porque se perder faz parte do charme, como em um labirinto. Eu não sei como definir a minha arte. Gosto muito de uma frase (esqueci o nome do autor, talvez seja Susan Sontag) que diz que o artista é como um espelho que reflete a sombra do mundo. Não de toda ela, mas principalmente da parte do espelho. Todo mundo tem o seu próprio ângulo. Importa pouco o que é refletido, pois a coisa mais importante é a existência do espelho. Eu sou o espelho que reflete o mundo do meu mundo. Sem mim, você jamais veria essas imagens.

Eu sempre falo sobre o passado, sobre desaparecimentos e da fragilidade da existência em nossas vidas. Às vezes eu uso alguns recursos ridículos para encenar a tragédia. Mas na tristeza, sempre resta alguma ingenuidade e esperança. Estes são os meus temas.

Você já disse, em outras entrevistas, que adora viajar e colecionar fotografias antigas. Nas suas coleções, há fotos do Brasil ou de países da América Latina? E que artistas contemporâneos, chineses ou ocidentais, mais chamaram a sua atenção?

Yes, I like traveling and collecting old photos. I always buy some in my trips. Unfortunately, I've never been in Brazil or other Latin America countries. If I have the chance to go there, absolutely I will collect some of your old pictures. I have a professional nose to collect antique photos that leads me to where I can find what I want in a strange country.

I like an experimental video artist called Matthew Barney. He is the artist who most impressed me recently.

You mentioned, in other interviews, that you love to travel and collect old photographs. In your collections, are there photos of Brazil or Latin American countries?

What contemporary artists, Chinese and Western, caught your attention the most?

Sim, eu gosto de viajar e de colecionar fotos. Eu sempre compro algumas fotos nas minhas viagens. Infelizmente, ainda não fui ao Brasil nem a outros países da América Latina. Mas se eu tivesse a chance de visitá-los, eu certamente colecionaria algumas fotos antigas. Eu tenho um “faro” profissional para coletar fotografias antigas, que me leva até onde eu possa encontrar o que eu quero em um país estranho. Gosto muito de um artista de vídeo experimental chamado Matthew Barney.³ Ele é o artista que mais me impressionou nos últimos tempos.



Figura 6: “Postman,” n.5. 2008

³ Para ver os trabalhos de Matthew Barney, siga o link: <http://www.cremaster.net/>

Voltando ao tema da escrita, suas fotos costumam ser acompanhadas de textos e poesias. O pouco que conheço da filosofia chinesa, devo a um autor francês chamado François Jullien e as imagens que conheço da China chegaram até mim por meio de filmes e, mais recentemente, através de fotografias como as da *Galerie Paris-Beijing*. François Jullien costuma trabalhar com temas centrais da filosofia ocidental a partir de diálogos com o pensamento de filósofos chineses que, a seu ver, iluminam e nos dizem algo mais sobre a nossa própria filosofia (ocidental). Eles dizem “algo mais” porque nos deixam ver outras possibilidades, nos fazem pensar de outra maneira. Como você vê a China atual? Isto é, as cores, cenários e pessoas com os quais você se relaciona em suas viagens passam a fazer parte do seu olhar sobre a China atual?

Going back to writing, your photos usually include texts and poems. The little I know about Chinese philosophy I owe to a French Author called François Jullien and the images I know of China are the ones I have seen in movies and, more recently, photos such as those in the *Galerie Paris-Beijing*. François Jullien usually works with central themes of the western philosophy based on dialogues with the rationale of Chinese philosophers which, he believes, enlighten and tell us something more about our own philosophy (western). They say “something more” because they allow us to see other possibilities, make us think in another manner. How do you see China nowadays? In other words, are scenarios and people you relate to during your trips part of how you see China currently?



Figura 7: “Book of taboo,” n.5. 2006

As a Chinese, I'm especially proud of the knowledge from ancient Chinese philosophy, some of the more wonderful things in our traditional culture.

Meanwhile, what upset me most is also this. In the past decades, the disappearing and the damage to Chinese traditional culture was the severest ever in our modern history.

I'm 40 years old. I was born in the culture revolution; I've grown up in a moment of fast developing in economy. So the more I matured, more I learnt about our culture, although I was increasingly sad. The Culture Revolution had split our tradition. In this "economy time," culture becomes the decoration that is being distorted and simplified. Too many things are vanishing in front of our eyes, although they're so beautiful. I don't even have a chance to see them clearly before they gone.

I often tell there's such a kind of ridiculous sad in my work. Maybe I used very western vision language, but also undermined by some Chinese thinking inside. I didn't choose record the contemporary china by the lens but in my own way to describe the confusion of the culture and spirit of China. It's ridiculous and crazy, a homeless feeling of lost, lost the past, but also nervous to not finding the future. Surely there's a little bit insistence of bravery, a foolish romance like Don Quixote who challenges the windmill.

Como um chinês, eu sou especialmente orgulhoso do conhecimento da filosofia chinesa antiga, uma das maravilhas da nossa cultura tradicional. Entretanto, o que mais me chateia também é isso...

Nas décadas passadas, o desaparecimento e os danos à cultura chinesa tradicional foram mais graves do que nunca em nossa história moderna. Eu tenho quarenta anos. Nasci na Revolução Cultural e cresci em um período de rápido desenvolvimento econômico. Então, quanto mais eu fui me tornando maduro, quanto mais eu leio a respeito de nossa cultura, mais triste eu me sinto. A Revolução Cultural cortou a nossa tradição. Nestes tempos em que prevalece a economia, a cultura tornou-se a decoração que está sendo distorcida e simplificada. Muitas coisas estão desaparecendo diante de nossos olhos, ainda que sejam tão bonitas. Eu sequer tive a chance de vê-las claramente antes de desaparecerem.

Costumo expressar esse tipo de tristeza ridícula no meu trabalho. Às vezes uso muitas linguagens visuais ocidentais, mas elas também são "minadas" por dentro pelo pensamento chinês. Eu não optei por retratar a China contemporânea através das lentes, mas à minha maneira eu procuro descrever a confusão da cultura e do espírito da China. É ridículo e insano, um sentimento de perda sem-teto, perdido no passado, e ao mesmo tempo ansiedade por não encontrar o futuro. Certamente há um pouco de coragem insistente, um romance disparatado, como Dom Quixote, que desafia um moinho de vento.

Por fim, além de agradecê-lo, novamente, por conceder essa entrevista, gostaria de perguntar sobre o que você vem trabalhando atualmente e se você pretende voltar a trabalhar com filmes. Pergunto isto porque as suas fotografias têm cenografias belíssimas e revelam uma minuciosa pesquisa por objetos e locais que, juntos, compõem ambientes similares ao universo dos sonhos. Muito obrigado!

I'm glad to chat with you about these. Recently I've been organizing my Chinese old photos, and writing some articles about these photos. I just hope to find a new way to put into my future creation by such kind of study and observation. So far I don't have any plan on taking films. But I'm talking about some collaboration with some drama workers. Maybe I'll try to do a drama creation first. Thanks for your interview... let me think about something again when I answered your questions.

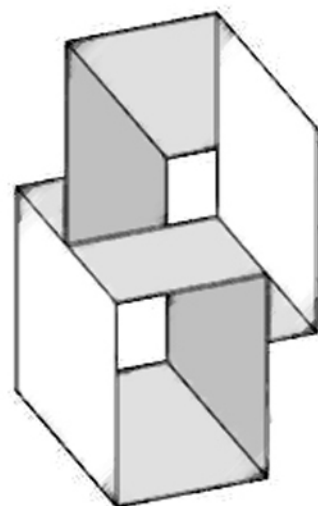
Finally, I would like to thank you for giving this interview, and I would like to ask you about what you have been working on currently and if you intend to work with movies again. I ask this because your photographs have beautiful sceneries and reveal a meticulous research for objects and locations that, together, make up environments that resemble the universe of dreams. Thank you!

Fico contente por conversar com você sobre tudo isso. Atualmente, tenho organizado minhas fotos antigas da China e escrito alguns artigos sobre elas. Espero encontrar uma nova maneira de colocar esse tipo de estudo e observação em minhas criações futuras. Até agora, não tenho nenhum plano de trabalhar com filmes, embora eu esteja conversando sobre algumas colaborações com pessoas que trabalham com dramaturgia. Talvez eu tente trabalhar com criação dramática. Obrigado pela entrevista... [Ela] me fez pensar algumas coisas enquanto eu respondia as suas perguntas.



Figura 8: "King of the Ridiculous," n.7. 2010

@ relatos de pesquisas



Fazendo antropologia no bordel: Relatos de uma pesquisa participante¹

Fábio Lopes Alves

Conforme bem ressaltou Malinowski (1979), o antropólogo deve apresentar claramente para seu público, o relato da maneira como o estudo foi realizado. É por essa razão que este artigo se apresenta. Tenho o objetivo de cumprir a lição malinowskiana ao conduzir o/a leitor/a aos bastidores da pesquisa que culminou em recente publicação (ALVES 2010b), onde através de uma análise etnográfica foram descortinadas as dinâmicas de interação, gênero e sociabilidade que ocorrem na zona de meretrício. Utilizando referenciais antropológicos, apresentei como as garotas de programa constroem suas relações cotidianas no ambiente de prostituição. Ao relatar os eventos ocorrentes nessa trama, analisei as lógicas simbólicas que operam nesse ambiente

Em face ao exposto, esse relato tem por objetivo revelar como se deram meus primeiros contatos com o objeto de estudo, a minha inserção em campo, meu comportamento e, por fim, como os dados que embasam as discussões sobre a vida cotidiana no bordel foram levantados.

O trabalho de campo junto as garotas de programa durou seis meses. Nesse período, pude conviver com aproximadamente 25 mulheres que moraram no cabaré, com quem tive um contato estreito e contínuo. Mesmo quando deixei de fazer o trabalho de campo, eu as visitava, pois, o que começou com uma observação participante, pouco a pouco se transformou em amizade. Se no início da pesquisa eu me sentia obrigado a passar muito tempo com as prostitutas pela necessidade de estudá-las, o relacionamento que foi se desenvolvendo nos tornou tão próximos que, por diversas vezes, eu as visitava ou as recebia em minha própria casa, mesmo após o término da pesquisa.

Tal como ocorreu com William Foote White (1974), em seu trabalho sobre o cotidiano de uma favela italiana nos Estados Unidos, meu objetivo era obter uma visão íntima do cotidiano no cabaré. Inicialmente, alguns problemas se apresentaram. Dentre eles, o de me estabelecer como participante no ambiente de prostituição, de modo a obter

¹ Sou grato ao parecerista anônimo da R@U pelas valiosas contribuições emitidas, após cuidadosa leitura da primeira versão deste texto.

uma posição da qual eu pudesse observar. Não bastava, contudo, tornar-me conhecido pelas prostitutas. O tipo de informação que eu queria exigia o estabelecimento de relações muito próximas. Diante dessa situação, optei por ir ao ambiente prostitucional, apresentar-me e dizer sobre meu interesse. Sabia, de igual modo, que essa seria uma forma “tudo ou nada,” pois poderia tanto ser aceito como recusado pelo grupo.

Ao me aproximar da zona de meretrício Geni Drinks – nome fictício-, verifiquei que o portão de acesso estava aberto. À medida que adentrava, reduzia a velocidade. Antes mesmo de parar o carro, avistei uma moça – trajando apenas um shorts branco e um sutiã preto – que se levantava para me esperar na porta. Desci do carro. Cumprimentei-a e também a outras meninas que lanchavam. Pedi que chamasse Geni. Ela desceu por um corredor central e logo escutei a garota dizer: “Geni, tem um moreno querendo falar com você,” “Só pode ser conta. É cobrador,” respondeu Geni. Naquele momento, meu coração acelerava. Fiquei preocupado e imaginando como estaria sendo visto pelas mulheres e se seria aceito naquele ambiente.

Geni vem me atender. Apresentei-me. Com um sorriso no rosto, ela me convidou para ir até a recepção. Falei da minha pesquisa e do meu interesse em frequentar sua casa para compreender como é um ambiente de prostituição.

Num primeiro momento, a reação foi de insegurança por parte dela. O fato de eu ser professor no curso de jornalismo me trazia prejuízos. Ela temia que eu fosse um jornalista e tinha receio de que eu expusesse seu cabaré em algum meio de comunicação.

Enquanto isso, algumas garotas passavam por nós, no intuito de saber o que estava sendo conversado. Dada à insegurança, informei que o estudo tinha fins estritamente acadêmicos, mas se minha presença atrapalhasse, bastaria ela me dizer e eu me retiraria. Como não recebi nenhuma resposta, pedi um momento e me dirigi até o carro. Peguei dois livros, nos quais tenho capítulos publicados e a apresentei. Ao lhe entregar, reiterei que, em um dos textos, havia escrito sobre a representação da prostituição feminina. Imediatamente, percebi a mudança de postura.

Logo em seguida, a dona do cabaré me questiona: “Ah, você quer escrever um livro sobre as prostitutas?” Respondi que sim. Uma das garotas disse: “hum... Ele quer escrever um livro sobre a gente. Viu como a gente é importante?” Logo, Geni autorizou minha presença, porém com ressalvas, tais como: não fazer gravações, preservar o nome da boate, cidade, meninas, dentre outras.

Tamires uma das garotas que, durante o diálogo, passou por nós várias vezes, se aproximou e disse: “Quando você veio pra cá a meninas queriam saber o que estava

acontecendo. Aí eu disse pra elas: pode deixar que eu vou lá tentar descobrir alguma coisa.” Ao saber do meu interesse, imediatamente começou a contar um pouco da sua experiência como garota de programa. Nesse instante, outra moça veio e disse: “Tamires você não vai assistir? Já está passando?” Ela respondeu sorridente: “Agora não. Estou dando entrevista! Sou importante, bem!”

Não era uma entrevista propriamente dita. Mas, naquele momento pude perceber que elas se sentiam valorizadas ao conversar sobre seu cotidiano. É uma maneira de sentirem importantes. Afinal, a vida delas passa a ter interesse para outras pessoas. Ao me despedir, Geni afirmou: “Pode vir aqui a hora que quiser. Mas, se puder, venha amanhã, pois amanhã temos a noite da langgerri.” Tratava-se da noite em que todas as mulheres ficam apenas de calcinha e sutiã a espera dos clientes.

Planejei retornar a noite. Novamente fiquei preocupado. Seria minha primeira observação participante. As dúvidas eram: saberia me relacionar com elas? Minha pesquisa iria dar certo? Poderia frequentar várias noites seguidas? Quanto isso iria me custar? Afinal, aparentemente, seria preciso consumir bebidas para permanecer no ambiente. Essas foram algumas das questões que imediatamente me inquietaram.

Conforme será visto mais adiante, de forma tímida e insegura passei a conviver com meu objeto de estudo. O trabalho de campo não foi fácil. As mulheres com que convivi exigiram, involuntariamente, a escolha de uma metodologia apropriada que me permitisse sair do *status* de estranho ou intruso e passasse a ser considerado alguém próximo. Em princípio, minha presença as deixavam inibidas. No entanto, com o passar do tempo e seguindo as orientações de Ruth Cardoso (1986) de que é necessário estabelecer amizades, esta foi se firmando aos poucos. Isso me favoreceu, tendo em vista que, passei a ser convidado para participar dos momentos de lazer, incluindo churrascos, festas, bailes, banhos de rio e banhos de sol entre outras atividades.

Taxista de Cabaré

Tão logo negocieei minha entrada em campo, fui para a primeira noite de pesquisa. Depois de lecionar na universidade em que trabalho, dirigi-me a Geni Drinks. Ao chegar, por volta das 23h25min, fui reconhecido pelas meninas. Naquela noite de quarta-feira, o movimento estava fraco. A razão, segundo elas, era o fato de a televisão transmitir o jogo do Corinthians. Em dias em que há jogo desse time, disseram, homens na zona são raridades.

Nesse momento foi possível identificar uma divisão interna entre as garotas de programa. Enquanto na cama da dona do cabaré sete mulheres dividiam o mesmo espaço, do lado de fora do quarto, estavam outras que não tinham proximidade suficiente para aí se deitarem.

Dentro do quarto, havia uma cadeira desocupada. Imediatamente, pensei: se eu sentasse, poderia perceber com mais detalhes o que estava sendo discutido. Mas refleti também: se eu não for convidado, não irei. Como era minha primeira vez pesquisando efetivamente aquele ambiente, não poderia vacilar. Como não fui convidado nem para entrar no quarto e nem para sentar com as meninas que estavam do lado de fora, fiquei inquieto e comecei a circular pela sala, ora saía, ora entrava, sempre na expectativa do que iria acontecer.

Nessa noite, elas organizavam um almoço que seria realizado no domingo. Geni me convidou para almoçar com elas, caso se concretizasse o evento, pois, que naquele momento estava apenas sendo planejado. Prontamente, aceitei o convite. Em seguida ela me ofereceu café. Aceitei.

Identifiquei que o expediente estava se findando quando Geni comentou sobre a necessidade de fechar o portão principal. Diante disso, despedi-me das meninas e fui convidado para retornar na noite seguinte quando, conforme relatado, aconteceria a noite da *langerri*.

Na noite seguinte, por volta de 20 h, retornei ao cabaré. Pelo número de carros que se encontravam no estacionamento, percebi que a casa estava movimentada. Ao entrar, cumprimentei apenas Geni que se encontrava no balcão, pois todas as meninas estavam acompanhadas. Nessa noite, o número de mulheres não era suficiente para atender a todos os clientes que ali se encontravam. Era a popular noite da *langerri*. Por isso, alguns esperavam elas voltarem dos programas que estavam acontecendo para atendê-los. Um dos frequentadores, que estava sozinho, aproximou-se de mim e começou a conversar.

Enquanto isso, Laura, que acabara de sair de um programa, aproxima, cumprimenta-me e me leva para conhecer a máquina de música. A música do ambiente é paga pelos clientes. Cada música custa R\$ 1,00. Para ouvir é preciso inserir uma cédula ou moeda. A máquina reconhece o valor e libera o número de canções proporcionais ao valor pago. Em seguida, Laura me diz: “Olha... fique de olho quando os clientes forem colocar música, assim podemos colocar as que você gosta.” Agradeço a gentileza e reflito sobre o fato de elas estarem começando a interagir comigo. Nessa noite, comecei a me familiarizar com o ambiente. À medida que as meninas saíam do quarto, elas tomavam a

iniciativa de me cumprimentar. Uma delas demonstra contentamento quando identifico e elogio seu perfume.

Nessa noite, após observar o ambiente, resolvi ficar um pouco na sala de dança que se encontra localizada nos fundos da zona. Local onde também há um palco de *striptease*. Dado a falta de mulheres, alguns clientes se alegram dançando sozinhos. Vejo que Tamires começa a pedir R\$ 10,00 para cada cliente que se encontra no ambiente. Esse é o valor cobrado para que eles assistam seu *striptease*. Ao chegar minha vez de contribuir, quando levei a mão em direção à carteira, ela sussurrou em meu ouvido, para que eles não ouvissem: “Você não precisa pagar! Você é de casa.”

Os clientes colaboram. Tamires que, a momentos atrás, estava somente de calcinha e sutiã, apareceu com o corpo coberto com um sobretudo preto e um chapéu “cartola.” Em seguida, no palco, o espetáculo se iniciava. O sobretudo vai ao chão. Apenas uma calcinha estilo fio dental com um “lacinho” do lado direito e um top cobrem o seu corpo. Logo o top também cai. Por baixo havia um sutiã. De repente, totalmente nua, ela desce do palco e começa a dançar com o corpo o mais próximo possível do rosto dos clientes, mas com todo o cuidado para não encostar-se a eles. Essa encenação é feita para todos os clientes que pagaram. Portanto, logo pensei: ela não vai dançar para mim porque não paguei. Chegando minha vez, tudo ocorre de forma natural como se eu estivesse pago. Laura, que estava ao meu lado, diz: “Estou te observando, se você precisar vou trazer um babador pra você.”

Passado o espetáculo do *striptease*, circulo novamente pela casa. Sento-me em frente ao balcão. Um cliente começa a conversar comigo e me oferece uma cerveja. Eu agradeço. Tamires me convida para ir à cozinha. Enquanto conversávamos, Geni diz: “Fábio, tem uns caras ali que estão a pé. Eu disse que você leva eles para casa. Mas é trinta reais. Eles aceitaram. Leva eles, é bem pertinho, é ali no posto.”

Assim, começa minha experiência de taxista. Quando volto, há outra corrida. Essa era em direção a minha casa. O preço estabelecido por Geni foi quinze reais. Como praticamente não tive gastos, disse-lhe que o dinheiro arrecadado seria utilizado para comprarmos pizza e comermos juntos na noite seguinte. As meninas comemoraram.

Na noite seguinte chovia muito. Entro no ambiente e tento perceber como os “grupinhos” estavam formados. Nessa noite, eu era esperado. Afinal, sabiam que o dinheiro arrecadado com a função de taxista seria utilizado para compra de pizzas. Elas escolheram o sabor e fizeram o pedido. Na hora de buscar, como não havia parado de

chover, estava difícil encontrar moto-táxi que trouxesse a encomenda. Diante disso, Geni pede para que eu mesmo busque, senão iria esfriar. Chegando ao restaurante, a moça que estava no caixa conhecia a mim e a minha namorada. Quando disse que fui apanhar a pizza da Geni, ela se assusta, noto pela expressão facial dela, dizendo: “Você está na Geni pagando pizza pra elas?” Como havia outros funcionários por perto, optei por não dar detalhes da minha pesquisa.

Ao chegar com as pizzas, o movimento estava intenso. Entrego a encomenda para a Geni que guarda em seu próprio quarto para que os clientes não vissem. Decidimos deixar para comer depois que eles saíssem. Assim, poderíamos comer juntos.

Em seguida, um carro estaciona. Dois homens entram e se apresentam como vendedores de enxovais. Perguntam se elas queriam comprar. Ninguém teve interesse. Imediatamente, eles fazem a proposta de pagar as despesas na casa com as próprias mercadorias. Tamires esclarece que ninguém queria fazer permuta. Um deles insiste. Estou passeando pelo salão. Tamires encontra uma saída. Chama-me de meu amor. Abraça-me e diz: “Vamos fazer nosso programa!” Saímos abraçados e fomos para a cozinha, que fica nos fundos, e me explica: “Usei você para me livrar daqueles malas.” Posteriormente, olha disfarçada para o salão, ao perceber que eles haviam saídos, convida-me para retornar ao salão. Ao voltarmos, as outras meninas riem de nós e uma delas comenta: “Vocês estão se aproveitando do Fábio.”

Como os clientes saíram, os grupos começam a se formar novamente. Tive a preocupação de circular por todos eles, mesmo sabendo que isso implicava na perda do conteúdo de vários diálogos. No entanto, o ganho residiria no fato de eu não ser associado a nenhum grupo e, conseqüentemente, não assimilaria as rivalidades existentes.

Posteriormente, sento no sofá onde Sandra e Joice, que são namoradas, mas fazem programas com homens, conversavam sobre a gravidez de Joice. Aproximo-me delas e a grávida me pede para eu passar a mão em sua barriga para perceber o bebê mexendo. Minha presença ainda causava certo constrangimento de forma que vários assuntos não eram conversados quando eu estava próximo. Ao final da noite Geni pergunta: “Você vem amanhã né? Na semana que vem vou fechar mais cedo para irmos para o baile. Vamos com a gente, aí dividimos quem vai no meu carro e quem vai no seu?” Prontamente, aceito o convite. Reflito sobre o fato de, se eu disponibilizasse meu carro para sair com as garotas, o contato poderia gradativamente ir aumentando.

Pousando na zona: o cotidiano de um “segurança”

Se antes eu circulava pelo interior da zona, por não me sentir inserido, passado uma semana, comecei a ser convidado para participar dos movimentos internos. Quando a casa está sem cliente, uma atitude tomada por elas na expectativa da chegada deles, era ir para frente da zona, levar algumas cadeiras e ficar acenando para os motoristas que passavam. Quando isso acontecia, eu era convidado a participar. Com o tempo, elas começaram a se sentir mais à vontade e não mudavam mais o rumo da conversa quando eu me fazia presente. Em determinada noite, após ficarem em frente ao cabaré acenando e chamando os clientes e eu as acompanhando, começou a chover e entramos para o recinto. Como não havia nenhum cliente na casa, Laura buscou em seu quarto uma câmera fotográfica e começou a tirar fotos.

Num certo instante, ela me convidou para fazer parte do grupo fotografado e disse que, a partir daquele momento, eu também fazia parte da zona. As noites de pouco movimento eram propícias para conversarmos sobre os mais diversos assuntos de meu interesse sem a formalidade de um gravador. Isto é, eram nesses diálogos abertos que eu fazia muitas perguntas sobre as quais tinha interesse em saber e elas me respondiam de forma natural.

Contava uma semana que eu frequentava o ambiente. Nessa noite, era esperada a chegada de mais três garotas de programa. Após alguns minutos em que estávamos sentados em frente ao cabaré, avistamos duas carretas estacionarem. Geni abre um sorriso e comenta: “Acho que são as novas meninas.” Ao descer, três mulheres se apresentam. Dispus-me a carregar as malas. Elas aceitaram e me conduziram até o quarto em que iriam morar. Fiquei contente. Era mais um espaço do ambiente que eu passava a conhecer.

Volto para a recepção. Tamires, sorridente, convida-me para sentar com as novas meninas e comenta: “Tá rolando umas fofocas. Como você está pesquisando, precisa ouvir.” Sento junto delas. Geni diz: “Meninas, deixa eu apresentar o Fábio. Ele é um amigo nosso. É professor e tá fazendo uma pesquisa.” Uma delas pergunta: “A pesquisa dele é sobre puta?” Geni confirma. Ela esclarece: “Então você tem que conhecer minha vida. Se quiser, posso te contar.” Em seguida, voltam ao assunto anterior.

Passado alguns minutos, Preta me pede R\$ 2,00. Nesse momento, os olhares das outras garotas se voltam para mim no sentido de perceber: “Vamos ver como ele vai se sair dessa!” Repasso o dinheiro solicitado. Nesse ínterim, um carro estaciona. Descem

dois homens. Um dele é aluno meu, que me cumprimenta, senta-se ao meu lado e começa a conversar. Fico constrangido. Minha preocupação era de ele ficar conversando comigo e não gastar com as mulheres. Se isso acontecesse minha estada poderia ser comprometida em função da possibilidade de atrapalhar o ganho delas. Disfarçadamente, peço licença e vou ao carro. Volto, fico um pouco distante e percebo que a interação entre ele e as mulheres se iniciou.

Posteriormente, três jovens entram. Geni fica em dúvida sobre a maioria deles. Pede o documento de identidade. Um deles se recusa. Aline diz: “Você tem que mostrar. O fiscal está ali.” E aponta para mim. Ele pergunta: “Você é fiscal mesmo?” Respondo que sim. Imediatamente ele mostra sua habilitação e diz: “Mas esse fiscal está muito parado.” Barbie responde: “Você nem imagina que o melhor da noite é ele que presencia. Ele já viu todas nós peladas.”

Ao negociar um *striptease*, Tamires passa por mim, abre o sobretudo e me mostra a fantasia íntima com a qual ria desempenhar a performance. Era de colegial. Em seguida, diz: “Professor essa é em sua homenagem! Venha assistir?” Após o *striptease* um dos clientes, diz: “Ser fiscal é muito bom hein?”

Após vinte dias de observação participante, em determinada noite, chega uma dupla de rapazes. Eles chamam duas garotas para irem para o fundo da boate. Camila, uma das convidadas, diz que não iria acompanhá-los porque eram muito mal educados. Eles escolhem, então, outra garota para interagir e saem para os fundos. Um deles retorna ao salão e presencia um rapaz sorrindo e imagina que o jovem ri dele. Em visível estado de embriaguez, foi tirar satisfação com o outro cliente querendo saber por que ele estava sendo motivo de zombaria. O rapaz explica que não estava rindo dele. Ele, nervoso, diz que vai sacar a arma e atirar no cabaré. Algumas meninas e eu nos preocupamos. Tomei a iniciativa de ficar em frente a porta, com as mãos para trás, de modo a dar a entender que fosse realmente o segurança da casa. Ele me observou. Olhei dentro de seus olhos. Mesmo estando com medo, procurei não demonstrar. Ele saiu. Acompanhei todos seus movimentos. Ele se deu conta de que era observado e voltou para os fundos e no ambiente tudo voltou à normalidade.

Ao começar um *striptease*, Geni pediu para que eu a acompanhasse de modo a impedir que qualquer cliente invadisse o palco onde ela exibia seu show. Novamente, fiz pose de segurança. O rapaz que momento atrás havia ameaçado atirar me chama. Com medo, fui. Ele me pediu uma cerveja. Busquei e compreendi que ele imaginava que de

fato eu era um funcionário da casa. Após o show, ele e seu amigo propuseram para Joice, grávida de seis meses, que ela transasse com os dois, ao mesmo tempo, num motel. Ela recusou, temendo violência. Posteriormente, eles fizeram a mesma proposta para duas outras garotas que, temerosas, também recusaram. Diante das negativas, optaram por dormir na boate. Novamente, o medo da violência pairou sobre elas. Por isso, Geni pediu se, naquela noite, eu poderia dormir ali, pois caso houvesse algum problema ter-se-ia a figura masculina no ambiente, visando inibi-los.

Geni escolheu um quarto que estava vago para eu pousar. Era o de número três. Dormi ao lado do quarto onde os clientes, tidos como violentos, faziam o programa. Ouço os gemidos da relação sexual. Uma das minhas funções era ficar atento para quaisquer sinais de violência. O combinado com as meninas foi: se houvesse quaisquer atos de violência elas bateriam na parede ou gritariam meu nome.

Tudo ocorreu dentro da normalidade. Às 06hs47min, ouvi a movimentação dos clientes. Levanto-me, abro o portão para eles saírem, fecho e volto a dormir até as 11hs, horário em que elas se levantam. O assunto do café da manhã foi sobre os clientes da noite anterior. Elas me agradeceram pelo fato de eu ter me passado por segurança. A partir daquele dia ganhei a alcunha de segurança pelas meninas do cabaré.

Em função de elas se referirem assim a mim, tive a preocupação de me portar como tal. Com olhar firme, mãos para trás, passei a caminhar por toda a boate para que os clientes também assimilassem essa imagem. Esse foi um ganho extraordinário. A partir de então, tive a liberdade para circular por qualquer espaço sem causar constrangimentos.

Passada uma semana desde a data que “assumi” a função de segurança, Geni pediu que eu ficasse no caixa enquanto ela limpava algumas mesas nos fundos. Prontamente aceitei e refleti sobre o fato de ter conseguido conquistar a confiança dela. Ao vê-la voltando com uma vasilha de copos que estavam para ser lavados, pedi se poderia lavá-los. Ela sorri e diz: “Professor, você? Lavar copos?”

Naquela mesma noite, Geni pediu para que eu depositasse um cheque de um cliente na minha conta e repassasse, após a compensação, o dinheiro para ela, O cheque estava em branco e eu deveria preenchê-lo no valor conforme o gasto, que foi de R\$ 950,00. Esse pedido se deu pelo ao fato de, tanto ela quanto o cliente serem conhecidos na cidade e, por isso, haveria a possibilidade de a esposa do freguês desconfiar do valor do cheque, conseguir cópia dele e descobrir, conseqüentemente, que ele esteve no cabaré. Se meu nome aparecesse, não haveria problema algum, pois ele poderia alegar alguma

negociação. Naquele dia, quando fui pagar minha consumação, a proprietária se recusa a receber, justificando o fato de eu ajudar no trabalho. Uma das garotas, Mel, elogiou-me, dizendo: “Nossa, o professor é ponta firme mesmo. Ele dorme aqui, fica no caixa, lava copos e ainda vai no banco. Ele é muito legal.”

Diversas vezes almocei no ambiente de pesquisa. Por mais que, por reiteradas ocasiões, Geni dissesse para eu me sentir a vontade e ir fazer refeições sempre que quisesse, precavi-me de somente almoçar quando convidado especificamente para aquela ocasião. Eram nesses encontros que, ao retornar para casa, eu levava em meu carro as garotas de programa para irem ao médico, dentista, hotéis e motéis para atender clientes. Tornou-se uma prática comum, sempre que elas precisavam sair na parte da tarde eu era convidado a almoçar e, em seguida, saímos juntos.

Até aqui, relatei como se deu a convivência com as garotas de programa no interior do bordel. No entanto, a observação participante, permitiu que, a convite das próprias garotas de programa, não ficasse restrita ao cabaré. Em função de eu passar a ser visto com alguém da própria zona de meretrício sempre que havia momentos de lazer eu era convidado a participar. Todavia, dada as limitações espaciais não será possível descrever aqui.

Após esse período, acumulei várias fotografias, todas tiradas pelas próprias garotas de programa. Elas faziam o registro nas câmeras particulares, nos mais diversos momentos, e pediam para eu salvar as imagens em CDs e ficar com uma cópia de segurança em meu computador, pois em caso de extravio elas me procurariam. Fui autorizado a publicar essas imagens desde que feito tratamento imagético com vistas a não mostrar os rostos das personagens. Essa foi a única restrição imposta.

A antropóloga Claudia Fonseca torna claro que o sexo do pesquisador é um dos múltiplos fatores que compõem o lugar da pesquisa. “O sexo de um indivíduo tem grande influência sobre seu acesso a dados e situações de campo. Homens presenciam cenas que seriam vedadas à mulheres e vice versa.” (Fonseca 1996: 31) Pude vivenciar essa situação quando estive em campo. O fato de o estudo ter sido realizado por mim, isto é, um pesquisador e não por uma pesquisadora não foi sem significância. Tive acesso as dados que uma pesquisadora teria dificuldade em conseguir. A esse respeito, vide Gaspar (1985). Trata-se de um trabalho exemplar que retrata com total maestria as dificuldades impostas à mulher que estuda a prostituição feminina no momento em que precisa estabelecer relações com as informantes. No meu caso, não tive esse infortúnio, tendo em vista que, em nenhum momento, fui visto como alguém que poderia disputar

clientes com as garotas de programa. Situação esta que pode ser inversa quando se trata de uma pesquisadora. Sobre as condições de um homem pesquisando mulheres garotas de programa vide também Freitas (1985).

Em meu primeiro contato deixei claro que meu objetivo no local pesquisado era por fazer um estudo etnográfico. Assim, foi possível evitar que elas me vissem como um cliente em potencial.

Dados os limites espaciais imposto a um relato de pesquisa, não foi possível problematizar no presente texto outras condições em/de campo, que incluem o que representou conquistar a confiança de Tamires? De que maneira incide o desempenho da figura da Geni na articulação da casa? Como ocorre a transformação do ambiente entre local de moradia x local de trabalho. No entanto, os leitores interessados nestas questões poderão encontrar uma descrição mais detalhada em Alves (2010a; 2010b).

Por fim, é mister ressaltar que esses apontamentos pessoais são relevantes porque compõem o traço peculiar à pesquisa etnográfica, conforme expôs Malinowski, sobre a necessidade de o pesquisador compartilhar do ambiente pesquisado, experienciando-o. Foi nesse clima que durante seis meses, de março a agosto de 2009, convivi intensamente com essas mulheres, quando pude observar suas práticas no período de trabalho, nas horas de folga e nos momentos de lazer.

Fábio Lopes Alves

Doutorando em Ciências Sociais
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Referências bibliográficas:

- ALVES, Fábio Lopes. *Noites de cabaré: interação, gênero e sociabilidade na zona de meretrício*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2010a. Disponível em http://bdtd.unisinos.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1312
- _____. *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício*. São Paulo: Arte&Ciência, 2010b.
- BACELAR, Jeferson Afonso. *A família da prostituta*. São Paulo: Ática, 1982.
- BAUER, Martin; GASKEL, George. *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BECKER, Howard. Marginais e desviantes. In: *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1977.
- _____. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- _____. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.
- _____. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

- CARDOSO, Ruth. As aventuras antropológicas em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- ENGEL, Magali. *Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FONSECA, Cláudia. A dupla carreira da mulher prostituta. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v.4, n.1, 1996. p. 7-33.
- FREITAS, Renan Springer de. *Bordel bordéis: negociando identidades*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Tradução de Cesar Gordon. Rio de Janeiro: EdFiocruz, 2008.
- LÚCIA, Amara. *A difícil vida fácil: a prostituta e sua condição*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores).
- MARTIN, Denise. *Riscos na prostituição: um olhar antropológico*. São Paulo: Humanitas, 2003.
- OLIVAR, José Miguel. *Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Tese de doutorado.
- OLIVEIRA, Emerson Ribeiro. *Dicionário do sexo e da prostituta*. São Paulo: Scortecci, 2001.
- PASINI, Elisiane. *Corpos em evidência, pontos em ruas, mundos em pontos: a prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.
- _____. *Os homens da vila: um estudo das relações de gênero num universo de prostituição feminina*. Tese de doutorado (Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- PEREIRA, Armando [et. al.]. *A prostituição é necessária?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- PERLONGHER, N. O. *O Negócio do Michê: Prostituição Viril em São Paulo*. SP, Brasiliense, 1987.
- RAGO, Luzia M. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- _____. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos de sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra, 1991.
- ROBERTS, Nickie. *As prostitutas na história*. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos, 1998.
- RODRIGUES, Marlene Teixeira. A prostituição no Brasil contemporâneo: um trabalho como outro qualquer? *Katalyses*. Florianópolis. v.12, n. 1 p. 68-76 jan/jun. 2009.
- WHITE, William Foote. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). *Desvendando as máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- WINKIN, Yves. *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo*. São Paulo: Papyrus, 1998.

Recebido em 15/08/2010
Aprovado em 12/09/2010

Guarani-Nhandeva: Migração, território e identidade

Lígia Rodrigues de Almeida

A pesquisa busca realizar uma reflexão acerca da concepção territorial Guarani que se vê ligada aos grandes movimentos migratórios. O foco etnográfico é o grupo indígena Guarani-Nhandeva da aldeia Pyhaú, localizada no município de Barão de Antonina, sudoeste de São Paulo. Para entender como se concebe o território Guarani e os movimentos que o definem torna-se necessária a compreensão dos deslocamentos espaciais deste grupo, através da análise de documentação histórica, etnografias referentes aos Guarani como um todo, narrativas orais e observações cotidianas da aldeia atentando assim para as suas particularidades.

O interesse em pesquisar tal tema, se deu em 2007, ano em que iniciei minha participação no CEIMAM – Centro de Estudos Miguel Angel Menéndez, que trabalha com a temática indígena e onde pude aprofundar meus estudos e conhecer um pouco mais sobre as questões que envolvem os territórios desses grupos. Nesse mesmo ano um dos colaboradores do CEIMAM, o professor doutor Robson Rodrigues participaria como arqueólogo de um GT (Grupo Técnico) da FUNAI que faria o relatório de identificação e delimitação das terras indígenas nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga no Estado de São Paulo. Ofereci-me então para acompanhá-lo nos trabalhos, tendo a oportunidade de ajudar a antropóloga responsável nas entrevistas que foram realizadas. Dessa maneira pude conhecer todo o grupo Guarani, e a sua história de deslocamentos, chegadas e partidas em diversas aldeias no Estado do Paraná e no Estado de São Paulo, vivenciando no dia a dia desses índios sua relação com a terra e com os não índios, moradores hostis a presença deles na região. Os trabalhos do Grupo Técnico foram concluídos em abril de 2010, quando foi entregue o relatório.

Aproveitei a oportunidade que me foi dada, e que me permitiu conhecer a aldeia Pyhaú, juntei a isso o meu interesse nas questões que envolviam as terras indígenas e decidi que realizaria minha pesquisa de mestrado (iniciada no ano de 2009) em conjunto com os índios que a compunha. Para isso tive a autorização de Marcílio, que ocupava no momento o posto de cacique.

Apresento agora um relato dos deslocamentos realizados pelo grupo em questão para a formação da aldeia Pyhaú e algumas de suas motivações. A intenção é pontuar algumas questões que acompanham minha pesquisa e que estão sendo levadas à campo. O tópico final visa expor brevemente alguns autores que trataram do tema das migrações entre os Tupi-Guarani e Guarani atuais, buscando apresentar a bibliografia que foi fundamental para iniciar minhas reflexões. É importante dizer que o primeiro contato com essa bibliografia veio da leitura do capítulo intitulado “Ponto e Linhas” da obra “Araweté: os deuses canibais” de Eduardo Viveiros de Castro (1986). Obra esta que vem trazer um novo olhar aos estudos Tupi que estavam em declínio nas décadas de 60 e 70, por conta do interesse nos estudos de etnologia dos povos Macro-Jê.

A aldeia Pyhaú: relatos de sua formação

Na cidade de Barão de Antonina vivem 87 indígenas divididos em duas aldeias Karuguá e Pyhaú, a qual é o foco desse trabalho. Atualmente este grupo passa por um processo de regularização fundiária de seu território, iniciado no final do ano de 2007, após dois anos de ocupação dessas terras. O grupo se instalou no local no ano de 2005 vindos de Araribá (Município de Avaí/SP), onde seus antepassados foram instalados em 1912 por Curt Nimuendaju depois de retirados da região onde se encontra atualmente os municípios de Barão de Antonina e Itaporanga. É importante frisar que nem todo o grupo se deslocou com Nimuendaju para Araribá, alguns se dirigiram para aldeias no Paraná, outros para o litoral do estado de São Paulo e atualmente ocorrem diversos deslocamentos entre esses locais.

O grupo que compõe hoje a aldeia Pyhaú conta com 24 pessoas e é liderado por D. Juraci, cacique da aldeia, que tem em sua companhia alguns de seus filhos (as), noras, genros e netos (as). Seus filhos nasceram todos no Paraná, na aldeia Laranjinha, entretanto não viveram toda sua vida naquele local. Passaram também pela aldeia Pinhalzinho (Paraná), e outras aldeias menores próximas a Laranjinha, em todas as aldeias por que passaram iam a convite de parentes ou ao encontro daqueles que em algum momento se distanciaram. As causas, de acordo com o grupo, que deram origem a esses deslocamentos dizem respeito à disputas internas nas aldeias, causadas muitas vezes pelas relações entre índios e não índios.

Das aldeias do Paraná, o grupo se deslocou para a Terra Indígena Araribá (Avaí/São Paulo), onde se encontravam outros grupos de parentes. Lá viviam na aldeia

denominada Nimuendaju, e por lá puderam presenciar outros tantos problemas que afetam grande parte das terras indígenas: a limitação das terras, o pouco espaço para cultivo, a obrigatoriedade de realizar trabalhos em roças de fazendas vizinhas como forma de obtenção de renda. Somando-se a isso o elevado crescimento populacional e o desejo de não permanecer em um lugar, que de acordo com os índios não pertencia a eles.

As mudanças são motivadas pelos sonhos, são eles que mostram o lugar para onde devem seguir, o lugar onde viveram seus antepassados, a Terra sem males. Da mudança da Terra indígena Araribá para a região de Barão de Antonina D. Juraci sonhou com seus avós que lhe contaram sobre as terras nas proximidades desta cidade. Chegando ao local, ocuparam casas de um projeto do Banco da Terra e que estavam em litígio com o Banco do Brasil para pagamentos de dívidas de antigos assentados. Essa aldeia recebeu o nome de Yvy Pyhaú (Terra nova), nome este mostrado em sonho a uma parente do Paraná, que o revelou a D. Juraci.

Nessas casas o grupo composto de 70 índios viveu por 4 anos (de 2005 à 2009), até que problemas políticos internos causaram uma nova separação, que levou parte do grupo para a área norte dessas terras. A aldeia localizada na área sul, ou banco da terra como chamam os moradores, ficou então denominada Karuguá, que tem atualmente 63 moradores. Mais uma vez a escolha desse novo local (área norte) se deu pela revelação em sonhos, o vice cacique da aldeia Pyhaú, Marcílio, sonhou com as terras de frente para o rio Verde e para lá seguiram.

A divisão em duas aldeias acabou causando uma demora na realização da pesquisa de campo. A relação pouco amistosa que se estabeleceu entre o grupo que acabara de se dividir, me causou certo constrangimento no trânsito entre as duas aldeias. Optei nesse momento por realizar meus trabalhos apenas em uma delas, a aldeia Pyhaú, pelo fato da pessoa mais velha daquele grupo (D. Juraci) estar morando naquele local. Hoje as relações são estáveis entre as duas aldeias e os índios esperam juntos o fim do processo de demarcação daquelas terras.

A aldeia Pyhaú ocupa atualmente uma área 2,4 hectares, que fazem parte do território reivindicado e que foram doados ao grupo por um sitiante da região. Localizada à beira da estrada que leva aos sítios vizinhos e de frente para o Rio verde (que delimita as terras juntamente com o rio Itararé), a aldeia apresenta uma estrutura ainda precária. Ela conta com 5 casas de 1 cômodo feitas de madeira e não há serviços de água e esgoto (a água é retirada de uma mina e não há banheiros), fato que contribuiu

para que muitas crianças ficassem doentes. A aldeia possui ainda uma escola de 1º ao 5º ano feita de bambu e sapê, que não tem recebido materiais didáticos. É importante dizer que graças à insistência do grupo esses recursos estão previstos para o final de novembro de 2010.

No relato desses índios é frequente a menção às disputas políticas internas na aldeia como causa fundamental de seus deslocamentos, entretanto se pode notar que elas vem acompanhadas de questões que envolvem parentesco, considerando que só se deslocam para lugares onde reconhecem parentes, tanto antepassados como atuais. Outro ponto que se coloca é o da busca da Terra sem males, a terra muitas vezes revelada em sonhos, a terra em que viveram os antepassados e onde poderiam viver segundo os costumes não passando pelas dificuldades impostas às reservas. Mas como conciliar a busca por essa Terra sem males, as formas próprias de organização social política e econômica desses grupos com os processos de demarcação?

A terra, o Guarani e o fator movimento: uma revisão bibliográfica

Para o Guarani a terra não é simplesmente um meio de produção econômica, mas o lugar onde se produz e reproduz sua cultura, onde se vive de acordo com os costumes, um espaço social, político e, sobretudo, cosmológico. Nas palavras de Bartomeu Meliá (1990):

A vida Guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra [...] A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais instável que a terra Guarani, que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se despedem em ciclos que não são simplesmente econômicos, se não políticos e religiosos. (Meliá 1990: 34)

De acordo ainda com o autor (Meliá 1989), os Guarani manifestam um “modo de ser” (*tekó*), que expressa sua identidade e diferença, e que só se realiza em uma terra boa, que apresente as condições necessárias à sua reprodução física e cultural (*Tekoa*). Uma terra boa, que é constantemente buscada, como afirma o autor: “O Guarani é um povo em êxodo, embora não desenraizado, pois a terra que procura é a que lhe servirá de base ecológica amanhã como em tempos passados.” (Meliá 1989: 294)

Pensando nisso, outro ponto importante no que diz respeito ao território Guarani, é a questão do movimento. O fator movimento está embutido na definição desse

território de forma que “é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios desses grupos” (Ladeira 2007: 64), entendidos muitas vezes como a busca da Terra Sem Males, a terra mítica, “lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (Clastres, H. 1978: p.30), sendo esse movimento considerado por alguns autores como reação à conquista e por outros uma característica própria Guarani.

Alfred Metraux (1927), por exemplo, através do estudo de dados dos cronistas, defende a ideia de que os processos migratórios Guarani, são anteriores à conquista europeia, estando enraizado em atitudes cosmológicas próprias dos Tupi-Guarani, sendo eles difusores de cultura. Entretanto, entende que a busca da Terra Sem Males, seria uma reação à conquista europeia, um messianismo. A crença em um acontecimento que viria redimir as pessoas ou resolver os problemas colocados ao grupo a partir da chegada dos europeus.

Já Pierre Clastres (1974), ao contrário de Metraux (1927), afirma que os movimentos migratórios Tupi-Guarani, se desenvolveram como reação sim, mas no interior das próprias sociedades Tupi-Guarani, num momento anterior à chegada europeia, uma reação ao surgimento de chefes poderosos e a tendência de que eles se apropriassem do poder. Lembrando as funções do chefe apresentadas por Clastres (1974), ser caridoso, mediador e bom orador; quando estes utilizam de seus atributos para dominar e coagir, o grupo o abandona, ficando o chefe sem ter quem se subordine a ele. O profetismo seria um movimento religioso que viria negar essa instância política em expansão, propondo o rompimento com os princípios básicos da vida social (parentesco, reciprocidade e trabalho). A pregação dos profetas (Karaí) assumiria, dessa forma, uma desterritorialização fundada no mito da Terra sem mal (Sztutman 2009).

Visando mostrar também a natureza não reativa ao contato das crenças Guarani na Terra sem mal e da eclosão dos movimentos migratórios em direção ao paraíso, Hélène Clastres (1975), desenvolvendo a teoria de Pierre Clastres acerca do surgimento de chefes-autoridades considera que esses movimentos migratórios seriam uma forma de afirmar a religião e se opor ao social, a essa instituição que surgia no centro das sociedades Tupi-Guarani. Entendendo o profetismo como resultado de uma tensão entre o político e o religioso nessas sociedades, anteriormente à chegada dos colonizadores.

O profetismo tupi é exatamente o inverso de um messianismo: nasce de uma cultura que segrega por si mesmo seu próprio questionamento e na qual a religião, por ser o lugar dessa crítica, gera a dispersão. As migrações para a Terra Sem Mal ilustram dessa maneira uma das possíveis saídas para a crise — manifestada pelas tendências inconciliáveis do religioso e do político — das sociedades tupis-guaranis: a autodestruição dessas sociedades. (Clastres, H. 1978: 68)

Bartomeu Melià (1990), voltando-se para as implicações econômicas e ecológicas presentes nas formas de ocupação e deslocamentos territoriais adotadas pelos grupos Guarani, afirma que a busca da terra sem mal é o motivo fundamental e a razão suficiente para a realização de movimentos migratórios, e assim, como os outros autores apresentados, acredita que estes são anteriores ao contato. O mal da terra foi uma percepção anterior à chegada do colonizador e essa percepção da deformação do cosmos seria o motivo principal das migrações pré-históricas.¹ Estes movimentos são marcados por uma acentuada religiosidade e misticismo, elementos que, de acordo com Ladeira (2007) têm sido desconsiderados nos movimentos migratórios recentes.

Seguindo a tradição de Bartomeu Meliá, que se inspira em uma perspectiva econômica pautada na reciprocidade, temos os estudos de Flavia Mello (2001) acerca dos movimentos que caracterizam o território Guarani (Mbyá e Nhandeva). Articulando o mito das migrações em direção a leste a outros aspectos da vida social, a autora distingue duas formas de movimentação. A primeira ela denomina de “migração em si” que é dividida em duas sub-formas: “migração tradicional,” que envolveria cosmologia, religião e parentesco e “migração por expropriação,” que implica na tomada violenta ou não de terras tradicionais. A segunda forma de movimentação a autora denomina como “Mobilidade inter-aldeias,” que se caracteriza pela circulação entre aldeias para visitas, troca de noivos e informações, seriam esses, movimentos não migratórios e que não resultariam no abandono definitivo de um local, sendo uma estratégia de preservação do território e da cultura Guarani.

Flavia Mello (2007) realiza também uma diferenciação entre Mbyá e Nhandeva no que diz respeito aos movimentos, de acordo com a autora, os Guarani-Ñandeva ou Chiripá possuem um caráter mais sedentário se comparado com outros grupos Guarani.

¹ De acordo do John Monteiro (1992), Melià sugere um importante elo entre a constante procura de terras novas para aldeias e roçado e a migração de inspiração profética. Sugere ele que ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mística. Ver Meliá 1988: 105-8

Deslocar-se com frequência é considerado característico das famílias Mbyá, em oposição a uma postura mais sedentária dos grupos Chiripá. Esse aspecto marca uma postura política distinta de relacionamento com os não-indígenas e com as leis da sociedade nacional brasileira: Uma de evitar o contato e o embate, outra de persistir e lutar pela garantia dos direitos sobre suas terras. (Mello 2007: 61)

A autora afirma ainda, que as condutas Mbyá e Chiripá são complementares, colocando os últimos como “centro político,” “família anfitriã” e os primeiros como “periferia,” “família visitante,” sendo os deslocamentos uma forma de possibilitar as trocas de bens e saberes em um sistema de reciprocidade (Mello 2007: 61).

Mais recentemente podemos citar os estudos de Elisabeth Pissolato (2007), que examina as condutas pessoais e os comentários em torno das andanças por lugares a partir das experiências individuais das relações sociais, realizando uma etnografia dos deslocamentos dos grupos Mbyá do litoral do Rio de Janeiro. A autora entende os movimentos Guarani como “mobilidade,” termo retirado de Ivori Garlet da dissertação intitulada “Mobilidade Mbyá, história e significação” de 1997, que implica em uma ampliação da abordagem dos deslocamentos Guarani. Além das migrações citadas na literatura clássica como a busca da Terra Sem Mal, inclui a visitação entre parentes, a exploração sazonal de recursos ambientais, enfim diversos motivos implicados nos movimentos dos grupos.

Pensando na questão da mobilidade e a construção da pessoa a autora entende o *tekoa* como um lugar verdadeiramente bom, que deve ser buscado e onde se pode viver os costumes tradicionais, e o *tekó* (modo de ser), como algo que não existe enquanto dado, sendo ele a busca em si. Dessa forma cada pessoa teria seu *tekó* (costume), uma multiplicidade de caminhos ou possibilidades que se expressaria na tendência para mudar constantemente a própria condição de vida. De acordo com Pissolato (2007), a questão da mobilidade Mbyá não consiste em achar um modo tradicional de vida, mas de buscar esse modo melhor em espaço e tempo diferente do atual. A tradição estaria na procura em si.

A autora sugere ainda, que se relativize o *tekoa* enquanto uma categoria espacial e que se entenda a realização do *tekó* enquanto algo que envolva certo grau de “diferenciação e individualização na vivência do próprio ‘costume’ e alterações constantes sobre o modo de vida.” (Pissolato 2007: 122) Nesse ponto introduz a questão das relações entre mobilidade e pessoa (que desenvolvo aqui de forma resumida),

passando a entender mobilidade não só como a “movimentação efetiva de grupos de parentes que se deslocam sucessivamente por lugares onde estabelecem residência, mas antes como uma capacidade pessoal que se conquista ao longo da vida” (Pissolato 2007: 123) e que de alguma forma acabam por configurar situações coletivas em tempos e lugares variados. Para a autora, “os deslocamentos são sempre resultado entre interesses pessoais e contextos que se colocam como possibilidade de vida para o indivíduo em questão, contextos que se podem ou não ‘deixar’ ou ‘buscar’.” (Pissolato 2007: 123) É através da mudança frequente de lugar e de perspectiva que os “Mbyá apostariam na conquista de condições renovadas de continuar existindo nesta terra.” (Pissolato 2007: 124)

A breve exposição desses autores vem com o intuito de levantar alguns questionamentos. É importante notar que, com exceção dos clássicos [Metraux (1927), Hélène Clastres (1975) e Pierre Clastres (1974)] que trabalham com os grupos Tupi-Guarani em geral os outros autores tem trabalhado o tema dos movimentos fazendo referências aos Guarani Mbyá não discutindo a problemática dos deslocamentos a partir dos Nhandeva. Considerando que esses deslocamentos são próprios dos grupos Guarani em geral, como se dá esse movimento entre os Nhandeva? Outro ponto importante de ser colocado é o fato de que para entender como tem sido concebido o território Guarani é importante compreender qual o caráter, atualmente, dos movimentos realizados por esses grupos: O que tem ainda em comum com os movimentos citados pelos autores clássicos? No que se diferenciam? E como se realizam em meio a processos de demarcação? São questões que pretendo alinhar no decorrer de minha pesquisa.

Lígia Rodrigues de Almeida

Graduada em Ciências Sociais pela UNESP

Mestranda em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos

E-mail: ligiarodri@yahoo.com.br

Referências bibliográficas

- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978. 123p.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974]. 280p.
- LADEIRA, Maria Inês. "O caminhar sob a Luz"- *O território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp, 2007. 200p.
- MELIÁ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani. Economia e Profecia. In: *Revista de Antropologia*, v. 33. São Paulo.1990. p 33-46.
- _____. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. (Org.). *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Coleção Ideologia e Libertação, 1989. p.293-357.
- MELLO, Flávia. *Aata Tapé Rupy – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados pelas famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.
- MELLO, Flávia Cristina. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n.12, p.49-65. 2007.
- METRAUX, Alfred. Migrations historique des tupi-guarani. *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX, Paris, p.1-45. 1927.
- MONTEIRO, John Manuel. "Os Guarani e a história do Brasil Meridional – séculos XVI-XVII". In: Cunha, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p.475-498.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007. 446p.
- SZTUTMAN, R. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi.". *Novos Estudos. CEBRAP*, v. 83, p. 129-157, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Araweté: os deuses canibais".Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS. 1986.

Recebido em 01/09/2010
Aprovado em 16/11/2010

 **resenhas**

ALMEIDA, Ronaldo. *A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico.*

São Paulo: Terceiro Nome, 2009. 152 páginas

Marília Sene de Lourenço



“O que permitiu à mensagem pentecostal ser capaz de difundir-se por credos, lugares e segmentos sociais diferentes, com tamanha rapidez?” (Almeida 2009: 20). Certamente não há uma resposta pronta para a questão, bem como não há escapatória se quisermos entender a inserção do pentecostalismo no campo religioso brasileiro. Pergunta simples, porém capciosa, pois contém em sua formulação a condição ainda misteriosa da formação e do crescimento de um grande número de religiões cujas características parecem similares à distância, porém extremamente distintas para quem se detém em sua observação. Se há semelhança em algum ponto entre tantas particularidades, esta se encontra no plano da transformação – mais do que seus atributos mais visíveis (o batismo pelo espírito santo, a iconoclastia, o proselitismo, entre outros), o que estrutura o mundo pentecostal parece ser a sua incessante mutabilidade. Combinação com a qual a antropologia se depara há tempos, estrutura e transformação parecem dotar esse mundo de muitos paradoxos.

É justamente nas aparentes incongruências desse fenômeno sócio-cosmológico (para não dizer também político, econômico...) que Ronaldo de Almeida se dedica em “A igreja Universal e seus demônios: Um estudo etnográfico.” Resultado de sua pesquisa de campo de três anos para o mestrado, concluído em 1996, o livro conta também com dados mais recentes para situar as igrejas pentecostais no contexto brasileiro. Nos termos do autor, a *Igreja Universal do Reino de Deus* (doravante referida como IURD) é apenas um caso, uma “cristalização de um movimento não homogêneo”; no entanto, talvez seja o melhor para compreender a dinâmica do fenômeno como um todo. Igreja pentecostal cujo modelo não é congregacional (pequenas igrejas que formam uma comunidade marcada pela relação horizontal entre os fiéis), mas centralizador e universalista, à moda

da Igreja Católica Romana; cuja relação com outras esferas da sociedade não é a do “afastamento do mundo” conforme prevê a ascese protestante, mas a ocupação sistemática de meios de comunicação, espaços geográficos e políticos; cujos templos são catedrais, os cultos são exorcismos e as entidades exorcizadas, afro-brasileiras.

Como veremos adiante, o conceito de *trânsito* fundamenta o trabalho; informa não só a dinâmica da igreja, mas a própria estrutura do livro. É possível mapear um percurso que segue da presença pentecostal no país e particularmente nas metrópoles, passando pela localização da IURD nas grandes vias da cidade de São Paulo até a caracterização do aspecto externo e interno de seus templos, os materiais veiculados, a frequência dos fiéis. A leitura transita entre observação e abstração quando é narrado o culto de libertação. Há agências outras que contornam o ritual em seu formato de exorcismo: não apenas pastor e fiéis, mas várias entidades de origem afro-brasileira e cristã; alimentos e objetos “consagrados” no combate à possessão. Estamos diante da fragmentação e descrição das etapas de um ritual que nos leva ao núcleo de uma “cosmologia em torno do exorcismo,” em permanente construção. Por meio da guerra contra outras religiosidades se elabora o simbólico na Igreja Universal do Reino de Deus; o significado dos elementos das religiões inimigas é invertido (a cura torna-se fonte do mal) num movimento simultâneo à incorporação de seus mecanismos, o que permite à IURD um afastamento do segmento religioso de onde provém rumo à semelhança lógica com o universo mágico combatido. Os conceitos de *plasticidade* e *flexibilidade* tornam-se essenciais no texto.

Em torno deste argumento gravitam as reflexões que compõem a obra de Ronaldo de Almeida. O primeiro capítulo descreve as etapas da pesquisa e expõe sua hipótese: na plasticidade reside a estrutura da IURD e a fonte de sua crescente inserção nas diferentes esferas sociais. A expansão pentecostal e o posicionamento da Igreja Universal nesse mosaico de religiosidades são explorados no capítulo seguinte. Seu funcionamento começa a ser desvelado no terceiro, quando o autor sonda os critérios de sociabilidade que unem os *irmãos*, além de identificar pessoas que, em sua agência, diferenciam a IURD das demais religiões pentecostais – o autor destaca a centralidade da figura do Diabo neste universo simbólico. Este capítulo oferece uma descrição do culto de libertação onde é possível ao leitor atingir o cerne da etnografia.

O capítulo quatro, substancial, unifica os dados mais diversos (a caracterização dos espaços internos dos templos; a possessão por entidades afro-brasileiras; o uso de

substâncias e de uma linguagem específica no exorcismo) em uma análise do ritual. Nesse momento não só o culto ganha sentido, mas os princípios estruturantes da Igreja Universal são desvendados. Por fim, uma apreciação de um episódio de grande repercussão na mídia, o *Chute na santa*. Ocorrido à época de seu mestrado, foi incorporado à pesquisa de modo a expor os diversos planos de atuação da IURD, notavelmente o político e o midiático. O alcance desses diferentes níveis de comunicação com a sociedade representa uma inovação diante dos tradicionais processos de conversão ao cristianismo, que hoje se somam num leque de opções que flui “do mais abrangente ecumenismo até o mais intolerante proselitismo como alternativas de convivência entre as igrejas cristãs e da convivência destas com as religiões não-cristãs.” (: 19)

A atual gradação de possibilidades para as religiosidades cristãs é resultado de um longo histórico de cisão no cristianismo, cujo marco se dá na Reforma Protestante. A apresentação do livro nos oferece um panorama dos principais movimentos desde a Reforma, o surgimento das denominações protestantes e os efeitos da cisma na estrutura da Igreja Católica; o advento do pentecostalismo e as mudanças infringidas tanto no catolicismo quanto no protestantismo histórico; o crescimento pentecostal no século XX, caracterizado pelas cisões internas que, ao invés de enfraquecê-lo, conduz a uma adesão em massa. No contexto brasileiro o autor nos chama a atenção para o lugar ocupado pela Igreja Universal, a mais comprometida com as mudanças, diz. A IURD tem papel fundamental na alteração do status brasileiro para produtor de “bens religiosos,” consumidos atualmente em diversos países. Anteriormente importador (vide a origem norte-americana do pentecostalismo), hoje o país exporta religiões de diversas matrizes, em sua maioria afro-brasileiras e pentecostais (leia-se principalmente IURD).

As etapas da formação e difusão do pentecostalismo são pormenorizadas nas páginas do segundo capítulo, *Expansão Pentecostal*. O autor traça uma genealogia das principais denominações. A primeira fase é caracterizada pela criação da *Congregação Cristã do Brasil*, em 1910 e da *Assembléia de Deus*, em 1911. Já nessa época a distinção da doutrina pentecostal é explicitada, visto sua origem na revelação do Espírito Santo. Há nove dons do Espírito Santo, entre os mais conhecidos está o dom de falar em línguas (glossolalia). Por meio desses dons o Espírito Santo conduz os fiéis ao êxtase religioso. No que toca o cenário brasileiro, o pentecostalismo adquire ainda outras características, como o espiritualismo apolitizado e o combate às outras práticas religiosas. De acordo

com o autor esse antagonismo fomenta o pluralismo religioso no país, mais do que o sincretismo.

Os anos 1950 são marcados por outro movimento típico dos pentecostais: crescimento por dissidência. Entre as igrejas criadas nesse período, destaque para *O Brasil para Cristo* (1956). Entre fins de 1970 e a década de 1980 a difusão torna-se ofensiva – surge o que alguns nominam “neopentecostalismo.” O crescimento da atuação na política e na mídia vem acompanhado pela mudança na linguagem e formato dos cultos; a pretensão pela conquista massiva atinge seu auge com a criação da Igreja Universal, em 1977. O sucesso do pentecostalismo entre os pobres chama a atenção dos pesquisadores, que levantam suas hipóteses em torno do “ajuste de anomias sociais.” Mesmo entre os não-funcionalistas, é consenso que a migração de trabalhadores para as grandes cidades incide sobre a escolha religiosa. Ronaldo de Almeida escolhe outro ângulo para analisar o fenômeno. A capacidade de os evangélicos criarem redes de relacionamento voltadas para a reciprocidade é responsável pelo sucesso das congregações nas comunidades. Note-se que o principal vocativo na relação entre os fiéis, “irmão,” é a replicação simbólica de um vínculo de parentesco – replicação por vezes real, pois é muito comum o casamento entre “irmãos de fé.” Identificar uma estrutura comunitária marcada pela troca é chave para compreender o pentecostalismo; mas o que dizer sobre a Igreja Universal que, embora pentecostal, constrói outros tipos de sociabilidade? Qual a natureza de seu circuito de relacionamentos?

As pessoas procuram na IURD uma intervenção divina para problemas de toda natureza. Os templos se localizam em grandes vias de acesso nas cidades e seu interior suporta mais de mil lugares, o que impossibilita a criação de laços extensivos a todos os “irmãos.” Conforme os programas de rádio e televisão anunciam, há sempre um templo por perto para o alívio imediato do sofrimento – diferente da *Assembléia de Deus* e suas pequenas igrejas nos bairros, a temporalidade da Igreja Universal é condensada nos cultos, onde veremos que a doutrina revela-se coadjuvante diante da performance. Conhecida por ancorar-se no tripé cura - prosperidade - exorcismo, a IURD oferece cultos específicos para cada necessidade. Em *Diabo no templo* Ronaldo de Almeida se dedica a descrever o mais característico deles, o culto da libertação. A ênfase no sobrenatural e nos malefícios do contato com religiosidades inimigas dá o tom do ritual: “(...) A problematização do sofrimento, a busca da sua origem e a oferta de ‘libertação’

desse sofrimento constituem o eixo central a partir do qual o sentido do culto pode ser entendido e um conflito religioso explicitado.” (: 77)

Pode-se visualizar os três pontos citados no decorrer da seção: o início é sinalizado por cânticos tristes que exteriorizam os sofrimentos e a esperança pela sua resolução; aos poucos os cânticos tornam-se alegres e cedem lugar ao sermão, de curta duração e rapidamente substituído pela pregação de fato. A eloquência do pastor o transforma num exorcista e a guerra santa está travada contra o causador de todos os males, o Diabo. As orações agora não se dirigem a Deus, são antes uma convocatória aos demônios que possuem fiéis no templo. Muitos entram em transe e as entidades respondem. Importante mencionar as especificidades que conferem um caráter único ao exorcismo da IURD: não é inesperado, mas estimulado socialmente, além de as entidades serem todas afro-brasileiras; a atitude dos pastores não é discreta como no catolicismo, os possuídos são combatidos no púlpito. Parte central no culto, a “entrevista” com o demônio serve para nomeá-lo e postular sua origem (geralmente terreiros de Umbanda). Demonstra-se ritualmente a superioridade da Igreja Universal à medida que as entidades são humilhadas e expulsas; estas não voltam para os terreiros, seguem para o inferno. A libertação é bem-sucedida conforme as categorias das outras religiões são reduzidas às da IURD. Nega-se o conteúdo, mas incorpora-se a lógica de funcionamento: a libertação assume o papel estrutural de contrafeitiço.

Magia e eficácia simbólica são fundamentais aqui. *Trânsito das entidades* atesta a dimensão mágica do pentecostalismo em sua forma exacerbada na IURD: o princípio de imanência do sagrado não só nos corpos das pessoas, mas nos objetos, permite ao fiel ser possuído pelo simples contato com um alimento “trabalhado” num terreiro. Na Igreja Universal o princípio pentecostal da imanência do divino abre um espaço para a imanência do Diabo, seu equivalente estrutural. O transe, outro inegável princípio mágico, pode ser considerado o elemento mediador entre os dois universos simetricamente opostos: por meio do transe dos fiéis se dá o trânsito das entidades, logo, a comunicação. Não obstante, Ronaldo de Almeida ressalta, conforme Bastide, as decodificações socialmente controladas do ritual da IURD: o transe e as pessoas que nele são construídas já não são os mesmos do terreiro, pertencem ao templo. O capítulo quatro reafirma em teoria o que o culto demonstrou: o mesmo movimento que combate os elementos das religiões afro-brasileiras também os dota de eficácia, de modo que o culto da libertação seja uma inversão simbólica dos rituais do terreiro. Religião sem

doutrina, religião sem centro: pratica-se pela guerra uma verdadeira antropofagia da fé inimiga, diz o autor.

Resta um problema: o pleno sucesso diante das religiões inimigas levaria a *Igreja Universal do Reino de Deus* à falência – onde alocar a fonte dos males? O que está em jogo não é o antagonismo com as religiões afro-brasileiras, mas os mecanismos de inversão/continuidade e de negação/assimilação pelos quais a IURD enxerga a diferença. Quem ativa esses binômios é o Diabo em seus vários nomes. “Logo, mais do que Candomblé e Umbanda, o que a Igreja Universal necessita de fato é dialogar com uma tradição sócio-religiosa na qual seja possível encontrar os sofrimentos e os espíritos que possam se equivaler à figura do Diabo.” (: 126)

O último capítulo reforça esses argumentos. *Chute na santa* trata de uma guerra travada além do púlpito, no espaço midiático. A breve exposição das polêmicas causadas pela IURD no espaço público (acusações de uso duvidoso do dinheiro dos fiéis; de fazerem falsas promessas de cura; a compra da Rede Record) culmina na descrição do episódio de um pastor chutando a imagem de Nossa Senhora Aparecida em um culto. A transmissão da cena pela Rede Globo explicita um complexo cenário de oposições. Globo x IURD (e não apenas Record): ora guerra midiática, ora guerra santa, esse fato deixou claro a indissociabilidade entre expansão religiosa e empreendimentos financeiros na Igreja Universal, bem como a disputa por legitimidade com a Igreja Católica, que ainda detém o maior número de fiéis no país. Ambas disputam pela universalização de sua crença, uma centrada no polo divino e outra, no do Diabo.

Embora o autor não mencione no corpo do texto, sua obra nos permite indagar o quão distante a antropologia se encontra da perspectiva católica. A questão diante de um fenômeno como a IURD é saber se os antropólogos ultrapassam a atmosfera de preconceito em torno de suas polêmicas a ponto de levar a sério um de seus principais atributos, o êxtase religioso. A criatividade de *A igreja Universal e seus demônios* reside na disposição de conferir uma lógica antes de tudo simbólica à IURD, buscar a estrutura que informa ações por vezes contraditórias. O que soa incongruente ao observador pode ser apenas uma das superfícies de uma estrutura flexível. Para lidar com tamanha fluidez, o autor emprega conceitos como *rede*, *trânsito*, *plasticidade*. O livro traz ainda a novidade de conferir à IURD o status de uma cosmologia: num primeiro momento focado na sociabilidade entre os fiéis e a “organização social” da Igreja nas cidades, com a descrição do culto de libertação podemos dizer que a análise salta rumo à socialidade.

Da “manifestação” de entidades na possessão para a construção de pessoas por meio do ritual; de alimentos que ocupam posição ambígua, causadores de males ou cura, rumo à consubstancialidade entre fiéis. Em suma, há um universo mágico acessível pelo êxtase religioso e o livro procura descobrir de que ele é feito.

A obra inaugura diversas possibilidades para o leitor interessado no tema: pode-se optar por uma visada ritual, a exemplo das etnografias clássicas sobre seu formato e decodificação; desenvolver seu estudo em torno da posição das igrejas pentecostais no campo religioso brasileiro; é possível ainda uma investigação sobre a crescente ocupação da esfera pública pelos evangélicos, que divulgam de forma cada vez mais ampla a sua agenda de conversões. Indicada não só para estudantes de antropologia, mas de ciências sociais em geral, é digno de nota o modo como o autor articula os diversos métodos utilizados no campo (desde o uso de dados quantitativos até a observação participante) em um texto conciso e tão multifacetado quanto seu objeto de reflexão.

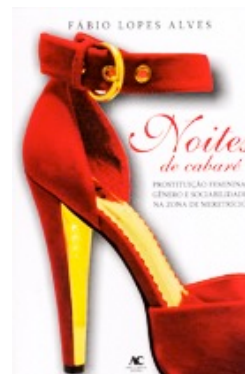
Marília Sene de Lourenço

Mestranda em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos
E-mail: lilalautrec@gmail.com

Recebido em 29/11/2010
Aprovado em 30/12/2010

ALVES, Fábio Lopes. *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício.* São Paulo: Arte e Ciência, 2010. 192 páginas

Camila Mariana Lupino dos Santos



Você tem que ser uma psicóloga. Aliás, garota de programa é!
Eu já falei isso pra cliente. A gente tem que suprir duas coisas:
entender o lado deles sobre esposa, serviço, tal e ainda completar
na cama. Então é multiuso. É igual assolam. É dupla ação. Não
tem lógica (Camila).
Alves 2010: 6

Através de uma análise etnográfica, baseada no método malinowskiano,¹ Alves se propôs a estudar o dia-a-dia de garotas de programa – maiores de idade, assim como as relações que se estabeleciam no ambiente de prostituição, uma vez que estava preocupado em compreender a vida cotidiana na zona de meretrício.

Para tanto, o autor vai mostrar como se dão as regras no ambiente prostitucional, por intermédio de sua organização, descortinando o lado de dentro do cabaré, desde a performance das garotas de programa, seus segredos, seus truques até o relacionamento que elas mantêm com os clientes, focando assim na interação social que se dá neste local, visto por ele como uma instituição social, por desenvolver relações de cunho social, econômico e de poder.

Para uma melhor análise das dinâmicas próprias da prostituição, Alves utiliza algumas teorias, que vão auxiliar seu estudo. Entre elas temos a perspectiva dramaturgic de Erving Goffman, que trata da metáfora da representação teatral, utilizada pelo pesquisador para investigar a maneira como as garotas de programa se apresentavam aos clientes. Outra teoria seria a questão da troca apresentada por Georg Simmel, que defende que a prostituição é uma troca que não se limita a elementos puramente econômicos, onde o dinheiro seria apenas um instrumento de partida e a interação

¹ Tal método expõe a necessidade de conviver o máximo com os nativos, para que assim seja possível participar de suas atividades cotidianas, presumindo assim a observação participante.

dependeria de outros fatores. Por fim, utiliza a teoria da *dominação masculina*, de Pierre Bourdieu, para compreender as formas de violência de gênero que se dão durante a interação de garotas de programa e seus clientes.

Com o intuito de realizar uma pesquisa que lhe trouxesse uma visão íntima do cotidiano do cabaré, Alves tentou buscar um informante, que iria servir de mediador, fazendo “ponte” entre a comunidade pesquisada e ele, o pesquisador. Como falhou nessa forma de abordagem, o antropólogo buscou entrar em contato diretamente com a dona do cabaré. A princípio, houve um certo receio por parte da proprietária do local, mas, quando ela finalmente compreendeu que o objetivo do pesquisador, e também professor, era apenas estudar o cabaré, ela aceitou a presença deste no local, porém com algumas ressalvas, como: não fazer gravações, preservar o nome das meninas, da boate, da cidade, entre outras.

Para cumprir com as exigências, o autor nomeou a dona do cabaré de Geni, baseando-se na música de Chico Buarque, e nomeou o local de Geni Drinks. As garotas também recebem nomes fictícios e a localização desse ambiente prostitucional é detalhada simplesmente, de forma que não se identifique o local facilmente.

Alves preocupa-se em alterar seu *status* de estranho para um *status* de amizade, ser alguém próximo das meninas, de forma com que participe das atividades cotidianas e tenha contato estreito com elas. Assim, ele se empenha em passar grande parte do seu tempo com o seu objeto de estudo. Gradativamente, foi ganhando confiança das garotas e de Geni, e passa a desempenhar algumas funções dentro do bordel, entre elas: taxista de cabaré, segurança, garçom, manobrista e caixa. Foi dessa maneira que o pesquisador foi se aproximando das garotas, e a partir disso não fazia apenas parte do cotidiano do bordel, mas também dos momentos de lazer que eram desfrutados pelas garotas.

É feita então uma descrição detalhada do ambiente de estudo, o Geni Drinks, que se constitui em ambiente de trabalho e moradia das garotas de programa e da dona do estabelecimento. A parte externa possui um letreiro com uma garota de lingerie, onde se diz: “Realizamos seus desejos mais ocultos,” além disso, há a indicação de funcionamento vinte e quatro horas por dia. No lado de fora da casa, há uma varanda, que é um local importante para a sociabilidade das meninas, além disso, é neste local que elas atraem os clientes, e onde pode se iniciar a interação entre garota de programa e cliente, embora o principal local onde isso ocorre seja na sala da casa.

Dentro da casa é possível notar paredes revestidas com espelhos, embora pareça apenas um artefato decorativo, os espelhos servem como forma de vigilância, uma vez

que refletem os campos de sociabilidade de dentro da casa. Há dois palcos, onde as garotas realizam suas performances, danças, strip-tease e onde o autor faz a relação com a análise goffmiana da representação teatral, onde o palco seria o local principal e o quarto seria o bastidor, onde seriam realizados os ensaios.

A divisão de quartos dentro da casa fica a critério de Geni. As garotas de programa que dão mais lucro possuem quarto individual, as novatas e outras meninas dividem quartos coletivos. O quarto de Geni se diferencia do das meninas, por possuir uma pequena cozinha. Outros quartos são utilizados para a realização do programa, onde são cobrados R\$50,00 pela diária da pernoite de clientes, e R\$20,00 em caso de ser namorado ou marido da garota de programa. A cozinha é considerada espaço íntimo, onde só quem faz parte do cotidiano da casa e goza da confiança de Geni tem acesso.

O faturamento da casa se dá basicamente pela locação de quartos e pela venda de bebidas. Os quartos são locados por meia-hora no valor de R\$30,00, caso ultrapasse o tempo, será cobrado o valor referente a mais meia-hora, e assim por diante. As bebidas no cabaré são superfaturadas, chegando a custar 500% do seu preço de mercado. Além desses, há outra forma de rendimento, que se dá quando o programa é realizado fora do cabaré, e é preciso que o cliente pague uma taxa para tirar a garota do local.

Há certas crenças que se difundem dentro do cabaré, dentre estas está a limpeza do salão pela garota que atendeu bons clientes na noite anterior, pois se acredita que se a limpeza do espaço for feita por ela a sorte que teve na noite anterior se espalhará pelo salão. Além dessa, a moça que faturar valores considerados acima dos normais, deve urinar por três vezes seguidas no lado de fora do bordel, o mais próximo da porta de entrada. Uma outra prática ocorre quando o programa ocorre fora do bordel, normalmente na residência de um cliente considerado bom, deve-se roubar um pé direito de um calçado, pois se crê que a garota que o fizer possuirá sorte enquanto este objeto estiver em seu poder.

Uma boa forma de publicidade, de apresentar as garotas que trabalham para Geni é ir aos bailes da cidade, ou caminharem na avenida central, todas juntas, utilizando roupas curtas e chamativas, ou camisetas que estampem a expressão “Geni Drinks” para deixar bem claro quem elas são. Segundo uma informante do autor, é notório o aumento de movimento no cabaré após essa exposição pública.

Quando em público, as garotas relatam as duas principais posturas adotadas pelos homens, dentre elas, aqueles que não as conhecem tentam mostrar “ter moral” com as meninas da Geni, ficando o mais perto possível. A outra vem de homens, algumas vezes

conhecidos das garotas de programa, que ficam constrangidos com a presença dessas, com medo de serem cumprimentados e terem que explicar de onde conhece essas mulheres. Tamires uma profissional do sexo que trabalha para Geni não vê motivo para preocupação, uma vez que a prática adotada pelas garotas é de não tomar a iniciativa de cumprimentar nenhum homem fora da zona, a não ser quando a esta iniciativa parte do homem.

A respeito da renda mensal das garotas, algumas dizem terem faturado até R\$7000,00 em um mês, outras falam em R\$5.500,00, outras falam em R\$2.000,00 em um só programa. A preocupação delas é deixar claro que essa vida não é tal fácil como alguns afirmam ser, pois devem se submeter a algumas adversidades: como atender clientes violentos, drogados, bêbados, sujos e com odores, ente outros. Uma outra inquietação é de para onde vai esse dinheiro que elas ganham, dizem ser um dinheiro que vai embora fácil, gasta-se com futilidades, como roupas, perfumes, sapatos, salão de beleza. Uma das garotas, Barbie, diz que esse dinheiro não é abençoado, por isso vai embora facilmente.

As profissionais do sexo dispõem de diferentes maneiras para se comportar com os clientes, essas técnicas de interação, sedução e performance variam de acordo com o cliente. Inicialmente se deve estudar o cliente, ou seja, ver qual é o seu perfil para adequar a melhor performance, isso se dá principalmente através da conversa, considerada fator definidor para tal. As conversas mais frequentes são referentes ao casamento e trabalho, onde os clientes desabafam, pedem conselhos, dessa maneira, as garotas se auto-intitulam de “psicólogas” ou “psicólogas do prazer.”

A interação entre cliente e garota de programa só se concretiza, se ao menos um, de dois elementos se fizerem presentes; a realização do programa ou o pagamento de bebidas para a mulher que lhe faz companhia. A partir disto, há três atitudes tomadas pelas garotas durante o momento em que estão com os clientes, elas são: acompanhar o cliente desde que a interação seja mediada pelo consumo de bebida; não fazer programa se o cliente não demonstrar interesse e só querer conversar; e só se relacionar caso a bebida seja fator intermediário para realizar o programa.

A bebida aqui é de grande importância, porque como já foi dito, ela é parte do rendimento do cabaré, e também porque a garota de programa fatura 20% sobre o valor das bebidas que seu cliente consumiu. Assim, se não houver programa, a dona do cabaré e a garota de programa não “ficam” no prejuízo. Além disso, as profissionais do sexo estão estritamente proibidas de consumir bebida alcoólica, pois segundo a dona do

cabaré, elas ficariam bêbadas e deixariam de atender vários clientes na noite, além de diminuir o consumo de bebidas. As que não se embriagassem facilmente poderiam, em determinadas situações, consumir bebidas de baixo teor alcoólico, como *Amarula*.

Dentro do cabaré estudado, há uma regra que diz que se o cliente estiver pagando bebidas para a garota ele deterá o poder sobre ela, de modo que outro frequentador não poderá interagir com essa garota. Dessa forma, as garotas ficam atentas para ver se o cliente não quer só conversa, e estipulam mais ou menos um tempo de vinte minutos para começar a interação, caso não ocorra elas partem para outro cliente, porém se o cliente estiver pagando bebidas, ela não pode simplesmente o abandonar, por isso ficam atentas antes, para que tal inconveniente não ocorra, pois se fatura mais com um programa do que com o faturamento de bebidas consumidas pelo cliente.

Alves demonstra toda uma preparação em “fazer sala,” ficar a espera do cliente. Segundo as garotas de programa, há determinados lugares, considerados estratégicos, como ficar no balcão ou escolher algum outro lugar em que seja vista pelo cliente e ele possa escolher ficar com ela. Esse é um momento de disputa entre as meninas, pois é nesse momento que o cliente vai escolher com que garota vai ficar, é o que é chamado de definição da situação, o cliente vai dar uma olhada especial para a garota que escolheu, vai fazer algum sinal, nesse momento a garota tem que saber interpretar o sinal dado. É aqui também que elas têm que fazer um charme, mostrar interesse. É neste momento também onde acontece o que elas chamam de “jogo sujo,” espécie de traição, uma vez que uma garota tenta roubar o cliente da outra, por esse ser considerado bom.

De acordo com as garotas de programa, há dois tipos principais de clientes, os clientes “pão duro” e os clientes considerados bons. No primeiro caso temos clientes que se recusam a colocar uma música e a pagar bebidas, elas acreditam que se o cliente se recusa a fazer tais pagamentos, dificilmente vai fazer um programa. O cliente bom é o que paga o que foi pedido sem ficar reclamando. A garota deve se sentir conquistada temporariamente pelo cliente, que pode se dar através de seus recursos financeiros, ou através de sua postura educada, o que quer dizer que este cliente não vai lhe fazer perguntas consideradas indecentes, como por exemplo: perguntar porque estão nessa vida.

A pesquisa revela, que alguns clientes são considerados indesejáveis, por serem clientes que causam transtorno durante a interação. Os “malas” são os que não querem usar preservativo, faltam com a higiene ou demoram para gozar. Porém há diferentes truques utilizados pelas garotas de programa, para enfrentar esses diversos tipos de

clientes. Com os que não querem utilizar preservativos, elas dão um jeito de colocar preservativo feminino, sem que o cliente perceba; com os que faltam com a higiene, elas oferecem um banho, ajudando assim o cliente se banhar e ficar em estado aceitável para a realização do programa.

A partir da análise de Alves, é possível ver que alguns fatores giram em torno do dinheiro. Por exemplo, a autonomia e liberdade do cliente sobre a garota, quanto mais dinheiro for oferecido, mais fácil conseguir o que se quer. Além disso, o valor do programa pode variar de acordo com a necessidade ou de acordo com o encanto pelo cliente. As dificuldades da atividade, como ir para a cama com alguém desconhecido, ou correr perigo de contrair alguma doença sexualmente transmissível, segundo as profissionais do sexo, são associadas à compensação financeira. Dentro desta questão, há também a preocupação com a violência de gênero, seja ela física ou simbólica, muitas vezes sofrida pelas garotas de programas, mas descriminalizadas pela legitimação que o dinheiro lhe traz.

Alves realizou essa excelente etnografia, de março a agosto do ano de 2009, convivendo num total de seis meses com vinte e cinco mulheres, onde pode realizar sete entrevistas semiestruturadas, dentre estas seis com as garotas de programa com quem conviveu e uma com o filho da dona do cabaré. Porém não foi só isso que Alves conquistou nesse lugar, ele cativou as garotas e a dona do cabaré, e conseguiu estabelecer um laço de amizade com elas.

O antropólogo pôde desvendar para nós um pouco do cotidiano do cabaré, traçando da maneira mais detalhada possível as dificuldades e realizações das garotas de programa, quebrando de vez com o estigma de “vagabundas,” mostrando como elas batalham para conseguirem crescer, para se tornar alguém, para poder sustentar a família e a si próprias, mostrando como o cabaré pode ser um ambiente de sociabilidade.

Camila Mariana Lupino dos Santos

Graduanda em Ciências Sociais,
Universidade Federal de São Carlos
Bolsista CNPq
E-mail: camilalupino@hotmail.com

Recebido em 16/12/2010
Aprovado em 30/12/2010

TOLEDO, L. H.; COSTA, C. E. (orgs.) *Visão de Jogo: antropologia das práticas esportivas*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. 279 páginas.

Marília Martins Bandeira



Uma compilação de investigações decorrentes da vinculação de seus autores - nos níveis de iniciação científica, mestrado e pós-doutorado - ao projeto jovem pesquisador de Luiz Henrique de Toledo intitulado “Das formas simbólicas e natureza social dos esportes coletivos: perspectiva comparada em antropologia do esporte,” *Visão de Jogo*, como se apresenta, teve como objetivo descortinar, por meio da etnografia, e em um exercício comparativo, categorias que estavam ocultas em certas práticas e tornar mais evidentes aspectos de alguns fenômenos esportivos antes restritos a seus portadores. Entre eles foi possível notar a prevalência e organizar, no presente texto, a fim de potencializar a proposta comparativa, os capítulos, segundo os aspectos: estilos de jogar e corporalidade, gênero, política e simbolismo híbrido.

Além disso, e antes de mais nada, é importante notar o subtítulo do livro, *antropologia das práticas esportivas*, que sinaliza para uma inovação na abordagem deste campo. Os organizadores, em detrimento de antropologia dos esportes, optaram por utilizar o termo práticas esportivas face aos diferentes recortes de pesquisa que se apresentaram ao longo do projeto. Procurando evitar que a primeira expressão remetesse mais detidamente a modalidades esportivas competitivas de alto desempenho, enquanto a segunda forneceria mais mobilidade temática aos estudos de práticas que conjugam princípios simbólicos, como os chamam, híbridos.

Sobre estilos de jogar e corporalidade, no capítulo quatro, Júlio César Jatobá Palmiéri compara os fenômenos assemelhados de êxodo de jogadores de futebol e de basquete do Brasil. O autor constata, a partir destes fluxos, que as *performances* dos atletas influenciam e são influenciadas pelas regras distintas dos campeonatos locais e pelos diferentes *estilos* de jogo, individuais ou próprios ao destino da emigração, que desvelam

no esforço comparativo um estilo de jogar basquete à brasileira. Isto demonstra que uma vez que há consenso sobre as características das diferentes escolas de basquete, o jogador pode direcionar seu treinamento e alterar seu *estilo*, visando uma transferência.

Já Leonardo Erivelto Soares de Oliveira, no quinto capítulo, apresenta uma reflexão sobre a constituição de um estilo brasileiro de jogar vôlei através de um estudo minucioso da evolução das regras e sistemas de pontuação do voleibol como se deram para sua adaptação ao público jovem e sua veiculação massiva na mídia. O autor sugere que sempre houve espaço para a inovação de certos atletas, técnicos ou equipes, no sentido de diferentes interpretações possíveis das regras, que acabaram por caracterizar os estilos de jogar. Isto é exemplificado pelos casos da criação do saque “viagem” e “jornada nas estrelas.” O autor afirma que o estilo brasileiro no vôlei teria surgido, como estes saques, na década de 1980 e que a estatura relativamente baixa dos jogadores era compensada pela sua versatilidade, um repertório variado de jogadas ensaiadas, levantadores habilidosos e finalizações velozes e criativas. E que estas características seriam relacionadas, pelos agentes do vôlei nacional tanto a certo talento e inteligência essencializadas dos jogadores, como ao processo de racionalização do esporte, com a exaltação da competência na administração das instituições esportivas nos últimos anos.

Por sua vez, no nono capítulo, Claudemir José dos Santos, transporta o leitor ao universo das escolinhas de futebol, para apresentar como o estilo de jogar à brasileira, frequentemente associado à rua, à várzea e à pelada é operado nesta nova configuração institucionalizada do futebol nacional. O autor dispõe de uma breve história do surgimento de tais instituições que remete à racionalização do mesmo na década de 1980 e enfoca, então, o processo de aprendizagem do futebol em seu interior em uma cidade média do interior paulista, problematizando as representações de família e trabalho, religiosidade e dom, jeito inato e formatação do corpo, habilidade com o pé esquerdo, incorporação técnica nas rotinas diárias e formas de moldagem de jogadores de futebol.

Por fim, Luiz Henrique de Toledo arremata o tema com uma análise comparativa do impacto dos trabalhos de Eduardo Archetti e Roberto DaMatta, como estilos de pensar sobre os estilos de jogar, expoentes da antropologia dos esportes na América Latina, que embalaram com seus modelos explicativos, entre outros, os autores deste livro.

No que se refere à reflexão sobre gênero, no terceiro capítulo, Juliana Affonso Gomes Coelho se propõe a verificar como distintas constituições sociais de gênero se apropriam diferentemente das práticas esportivas de maior apelo midiático, a saber, o

futebol como contraponto do vôlei. Baseada na perigosa afirmação de que o voleibol é o esporte preferido das mulheres, resultado de uma enquête realizada pela confederação brasileira de vôlei, a autora propõe que em um cenário marcado pelo domínio do futebol e da masculinidade a associação entre eles é exacerbada, enquanto no vôlei, originalmente um jogo desenvolvido para uma masculinidade alternativa à hegemônica, a da população de faixa etária mais avançada dos clubes cristãos norte americanos, esta associação se daria de maneira mais amena. O vôlei visava o suave, o não violento, o leve, em contraponto ao violento, à força, à velocidade. E embora tenha passado por uma reformulação que deu lugar ao vigor físico e à agressividade, o segundo esporte mais praticado do país, segundo a autora, é visto por ela como a prática preferida entre as mulheres, talvez porque tenha sido, devido a suas características primeiras, o primeiro esporte olímpico coletivo a prever a participação feminina. Este estudo a leva a concluir após uma frágil demonstração etnográfica do que denomina de “feminilização do voleibol” e do movimento daqueles que, segundo suas palavras, pretendem enaltecer a “macheza” em oposição a um “esporte de viados”; que embora se encontrem mulheres e homossexuais no vôlei, e embora isso dê a pensar a possibilidade de um esporte híbrido, que acomodaria a pluralidade real entre o que se entende por masculino ou feminino, a sociedade está estruturada segundo princípios androcêntricos e o homossexual e a mulher ainda são relegados a espaços esportivos restritos.

Lara Tejada Stahlberg, por sua vez, enfoca a relação entre futebol e gênero através de pesquisa etnográfica realizada em estádios de futebol e “comunidades” de torcedoras em sites de relacionamento da Internet. A autora destaca o número crescente de mulheres na cena do futebol, seja nas torcidas dos estádios, na mídia especializada ou como árbitras. Desta forma, investiga qual espaço estas mulheres reivindicam para si no universo futebolístico, como o tem conquistado e que imagem tem de si mesmas nele e em contraste com aquela dos homens sobre elas. Embora tenha identificado nos sites de relacionamento um grande número de “comunidades” que associam as mulheres aos estereótipos hegemônicos tais como “Mulher e futebol não combinam” ou “Mulher não entende de futebol” outras “comunidades” criadas por mulheres como *locus* seguro para vivenciarem uma modalidade de torcida, propiciam encontros para além do mundo virtual e promovem a organização coletiva destas mulheres que culmina em sua ida conjunta aos estádios e a construção de uma imagem por oposição à imagem de outras mulheres que frequentam estes espaços. Isto é demonstrado através da descrição das dinâmicas entre categorias nativas de acusação: “marias-chuteira,” “torcedoras de

modinha,” “mulheres masculinizadas” e “verdadeiras torcedoras.” Isto leva a autora a concluir que as mulheres ainda se deparam com empecilhos à sua participação no futebol, que não só o preconceito que parte dos homens, mas também aquele que parte de outras mulheres. A disputa por um espaço legítimo para as mulheres no futebol as faz, segundo a autora, fiscalizar umas às outras e garantir o cumprimento de regras naturalizadas e internalizadas, que afirmam a dominação masculina nos estádios.

Outro recorte interessante de pesquisa que aparece em *Visão de Jogo* é a investigação da influência política ou de personagens específicos na estruturação das dinâmicas de uma modalidade ou um clube. O primeiro é demonstrado por Sandro Francischini quando aborda as implicações da administração da Confederação Brasileira de Desportos por João Havelange no desenvolvimento da nacionalização do futebol brasileiro. O autor observa uma deliberada arquitetura sociopolítica, a mobilização de vários agentes sociais e a instrumentalização dos campeonatos e uso da construção de estádios para a obtenção de favores eleitorais em direção à consolidação de um campeonato nacional e de um projeto militar de nação, que pretendia desenhar o Brasil, no vácuo da conquista, pela terceira vez, da Copa do Mundo de 1970, como um país vitorioso, bem como a João Havelange como próximo presidente da Fifa. Portanto, adverte o autor, que a notória paixão do brasileiro pelo futebol tem que ser analisada mais além dos essencialismos que a reduzem a uma identificação instantânea e livre da cultura de nosso povo com tal prática como se assim sempre tivesse sido.

Já o segundo tema, é apresentado no oitavo capítulo, por Thiago Passos de Oliveira, que explora a disputa entre torcedores, dirigentes, e demais profissionais do America Football Club por dois mascotes que representariam o referido clube: o diabo (símbolo do ardor e da malícia de um time pequeno que importuna sapecamente os grandes, mas que acabou associada ao baixo e à má fase do time) e a águia (símbolo da renovação, da superação e do alto, mas que eventualmente foi associada ao azar). As implicações deste conflito são analisadas à luz do totemismo e revelam as nuances dos processos de construção das diferentes imagens de um time e de distintas identidades torcedoras internamente a um clube, tais como a influência de um cartunista e a presença de um técnico religioso.

Finalmente, sobre as práticas que levaram os autores a rejeitar o termo esporte, o primeiro capítulo, de Carlos Eduardo Costa, analisa este movimento como se dá nos torneios universitários paulistas. Isto porque tratando das práticas esportivas estudantis, o autor se viu instigado a realizar uma revisão conceitual dos termos festa, jogo e esporte;

já que aspectos da festa e do show apareceram no momento da competição esportiva (como a ampla liberalidade para o consumo de álcool e substâncias alucinógenas e nudez antes, depois e durante as partidas), assim como elementos esportivos estiveram em circulação no espaço das festas e shows (nas competições pelo maior número de relações sexuais tidas ou maior quantidade de bebida alcoólica ingerida). O que sinaliza para o fato de que as competições criadas e geridas pelas atléticas acadêmicas, de forte apelo local, mobilizam outras esferas de interesse e representação do esporte, apesar das investidas da Confederação Brasileira dos Desportos Universitários (CBDU) e do calendário oficial dos Jogos Universitários Brasileiros (JUBs) em direção ao esporte higienizador e educativo, e em comparação ao esporte universitário norte-americano, voltado para a produção de atletas de alto rendimento. O caráter predominantemente amadorístico e lúdico destes eventos congrega brincadeiras infantis, música eletrônica e o que o autor chama de práticas excêntricas ou alternativas, tais como o “boliche humano,” a “maratona com pinga” e o “campeonato de bola-beque” e formas particulares do jogar as modalidades tradicionais que permitem, por exemplo, a participação de pessoas destreinadas ou alcoolizadas e “brincar de estátua” ou “arremessar a bola para trás” com a partida valendo.

Reinaldo Olécio Aguiar investiga o que chama de “sociabilidade esportiva” na religião, em específico nas igrejas neopentecostais Renascer em Cristo e Bola de Neve. Ou seja, como dinamizam seus cultos e propagam sua fé a partir da proximidade com um *ethos* esportivo em articulação com seus elementos já conhecidos, tais como: a “teologia da prosperidade,” a “teologia da guerra espiritual” e o “marketing do sagrado.” Para o autor estes elementos aproximam o comportamento religioso dos adeptos destas igrejas à cultura jovem e da sociedade de consumo e a esportivização é parte deste movimento e da constituição do próprio espaço sagrado. O autor descreve como na Renascer em Cristo uma compreensão mais generosa do corpo foi inaugurada com a importância conferida à música gospel e ao espaço da dança no culto e como a Igreja Bola de Neve iniciou suas atividades em uma fábrica de *surfwear* e porque adotou uma prancha de surfe como púlpito, além de se divulgar como igreja “voltada para a X-generation.” Não só os campeonatos de surfe organizados pela segunda igreja para seus fiéis, nem só as cenas de esportes radicais que passam nos telões e as pistas de skate do templo, nem apenas o vocabulário esportivo adotado com a proposta de um “entretenimento gospel,” são identificados pelo autor como elementos da “sociabilidade esportiva” das igrejas evangélicas, mas também a expressão corporal emocionada, a

repetição sistemática dos gestos e a força dos movimentos que revelam o domínio de uma “eficácia presumida” por parte dos fiéis da ação corporal e das coreografias no louvor e na recepção da bênção, a magia em sua prática. Este trabalho demonstra, então, uma possível contração do esporte com a magia e a religião.

Estes dois estudos ilustram o movimento percebido pelos organizadores, no qual, segundo suas palavras, os próprios agentes das pesquisas “esgarçam os significados da categoria esporte a ponto de subvertê-la” em manifestações variadas que combinam, em diferentes graus, ludicidade, performance e competição e que por sua premissa analítica, a da adoção do termo práticas esportivas ao invés de esporte, estariam livres de ser enquadradas forçosamente apenas nas categorias jogo ou esporte. Iniciativa que só tem a contribuir com a investigação sobre manifestações sociais cada vez mais informadas por esta mesma discussão.

Entretanto, é inevitável notar como a coletânea, mesmo partindo de uma proposta mais ampla e comparativa e contando com trabalhos sobre esporte universitário, vôlei e basquete, retrata uma antropologia ainda em vias de problematizar outras modalidades coletivas que não o futebol. E é de se lamentar o atraso de investigações antropológicas realizadas mais sistematicamente e com mais frequência sobre as modalidades olímpicas ou as diversas dinâmicas do jogo, na medida em que práticas distintas destas duas já estavam previstas na agenda antropológica desde as Técnicas Corporais de Marcel Mauss, quando o autor discorre sobre seu alpinismo e a educação do sangue frio. E visto que outras delas, como o surfe, por exemplo, vêm se estruturando no Brasil desde a década de 1930, em contraposição ao futebol, ao olimpismo e ao jogo e conquistam cada vez mais espaço na mídia e na vida social.

Ainda sem saber o que dizer das manifestações “convencionais” a antropologia brasileira se depara agora com um campo crescente de atividades que se pretende não convencional, não olímpico, não futebol, não jogo; mas sim *alternativo, radical, de aventura* ou *na natureza*. É preciso valorizar a iniciativa de Luiz Henrique de Toledo e Carlos Eduardo Costa em propor que se investigue o que chamam de “modalidades coletivas” comparativamente, mas também considerar o que parece ser uma dificuldade da antropologia em contar com estudiosos interessados por outras práticas, que estão em crescente expansão e bastante em voga, e colocar a provocação e o convite. O que seriam “modalidades coletivas”? O *rafting* ou *a corrida de aventura*, por exemplo, teriam “natureza social” ou “forma simbólica” semelhantes às do handebol ou do críquete?

Estes fenômenos já vêm sendo tratados na bibliografia internacional em coletâneas como *To the extreme: alternative sports inside and out* de Robert Rinehart e Synthia Sydnor (SUNY Press: Albany, 2003, 436 p.) e *Understanding lifestyle sports: consumption, identity and difference* de Belinda Wheaton (Routledge: Oxon, 2004, 220 p.) e, em específico na Antropologia, pela revista *Anthropology Today* (2007, n. 6, v. 23) que dedicou este volume exclusivamente aqueles que, intitulados em seu editorial “hazardous sports,” termo seguido de uma interrogação, se pretendem diferentes do que estamos acostumados a estudar na Antropologia do Esporte.

Nesta direção, é de se perguntar em que medida a troca do termo esporte pelo termo práticas esportivas resolve a questão das “práticas híbridas.” É claro que é uma interessante iniciativa e deve ser valorizada. Mas, note-se que a fluidez e imprevisibilidade das categorias provenientes, por exemplo, de campos como o de Reinaldo Aguiar, exposto no segundo capítulo, como a *x-generation* ou que vem se consolidando em torno do termo *aventura*, meu campo de pesquisa, tais como *caminhante* e *expedicionário* nos levam a pensar que o termo práticas esportivas pode vir a ter o mesmo efeito do termo esporte em uma época em que para aqueles que as colocam em circulação as ideias de esporte, jogo ou prática ora se aproximam, ora se distanciam, ora são negadas como categorias nativas. O que nos acostumamos a enquadrar no âmbito dos lazeres, competições ou estilos de vida pode aparecer, então, não só com formas de brincar, se exercitar ou viver, mas de ser e de entender o mundo. E, dizem seus representantes, para apreciá-las é preciso ter, não *visão de jogo*, mas um espírito aventureiro.

Marília Martins Bandeira

Mestranda em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos
E-mail: martins.marilia@yahoo.com.br

Recebido em 03/12/2010
Aprovado em 30/12/2010

A Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar (R@U) também publicará trabalhos em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês.

Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail:

rau.ppgas@gmail.com

E devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

*** Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

a) Artigos e ensaios inéditos. Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

b) Relatos de pesquisa: espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

c) Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

d) Resenhas de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

e) Entrevistas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

Menções a autores ou citações presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 1962. 395 p.

_____. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

- GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.
- TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

Trabalhos em coletâneas:

- STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.
- TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

Teses ou dissertações acadêmicas:

- DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

Documento eletrônico:

- AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. In: OS URBANITAS - *Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:

Trabalho completo (versões impressas e digitais)

- SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. In: GEL-SP, XXIV. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.
- PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.
- MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º. Hotel Glória. *Anais do 31º. Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2008.

Resumo (versões impressas e digitais)

LANGDON, E. J. . Xamânismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamânismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS*, VII., 2007. UFRGS. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI*. 25^a. 2006. UFG/UCG. *Anais da 25^a*. RBA. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)

Referências videográficas

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

Multimeios: CD

MIRANDA, Marlui. Ihu – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



Antropologia Social
Programa de Pós-graduação