



## A reação contra a descolonização da intelectualidade

Joanna Overing  
Department of Social Anthropology  
University of St Andrews

e-mail: [jo1@st-andrews.ac.uk](mailto:jo1@st-andrews.ac.uk)  
Recebido em: dezembro 2003

## Resumo

*A questão principal levantada aqui é: Como podemos compreender, em termos sociológicos, uma estética amazônica do igualitarismo, na qual encontramos uma consciência do poder bem desenvolvida e uma rica expressão poética? Proponho que é necessária uma profunda revisão da nossa noção do "sociológico" para conseguirmos os instrumentos conceituais necessários à tarefa de capturar a dignidade do igualitarismo amazônico. Em anos recentes, a crítica "pós-colonial" que, dentro e fora da antropologia, tem trabalhado para o descentramento das "grandes narrativas" da Sociedade, foi especialmente produtiva para este fim. Enquanto a sabedoria do pensamento social moderno colocava toda a riqueza do "viver" e da "vida diária" fora dos limites das "Sociedades", algo além da palidez do propriamente "sociológico", muitos críticos pós-coloniais vêem a poética como central ao social. Seguindo esta visão, traz-se o exemplo do uso do gênero do grotesco nas narrativas Piaroa (um povo da bacia do Orinoco), cuja preocupação política é revelar códigos de decoro e artes da "Folia", ativando uma sociabilidade agradável, e desautorizando uma "hubris" tirânica.*

## Palavras-Chave

*Igualitarismo, crítica pós-colonial, descolonização intelectual*

## Abstract

*A main question being raised is that of how do we understand an amazonian aesthetics of egalitarianism in sociological terms? wherein we find a well developed consciousness of power, and rich poetic expression of it? This paper argues that it is necessary to revise greatly our very notion of 'the sociological' to achieve the conceptual means sufficient to the task of capturing the dignity of amazonian egalitarianism. In recent years, the 'post-colonial' critique both within anthropology and beyond, which has worked toward a de-centering of certain key grand narratives of Society, has been especially productive toward this end. While it is the wisdom of modernist social thought to place all the richness of living and everyday life outside of 'Society's' boundaries, beyond the pale of the sociological, many post-colonialists see poetics as central to the social. In line with such a view, this paper provides the example of the role of the genre of the grotesque as it is used by narrators of myth among the Piaroa (a people of the Orinoco Basin), where the political concern is to unfold codes of decorum and the arts of folly enabling of a congenial sociality, but disabling of tyrannical hubris.*

## Keywords

*Egalitarianism, post-colonial critique, intellectual decolonisation*

Como podemos desenvolver um olhar antropológico que evite a falácia da posição superior da civilização ocidental? Eis a questão. Como podemos desenvolver uma escrita antropológica que não silencie 'o Outro'? Como podemos descolonizar a intelectualidade? Traduzir conhecimentos e modos de pensar de outros povos (ver também Fardon (ed.) 1995)? Captar as *suas* vozes (no jargão atual) no que diz respeito à questão do conhecimento e do pensamento? Isto é, primeiramente e acima de tudo, um empreendimento político, mas que é crucial também para o futuro sucesso intelectual e acadêmico da disciplina. Descolonizar a intelectualidade ajusta-se bem aos talentos específicos da Antropologia, com sua ênfase no multi-perspectivismo e no seu valor para nós. Mas será que a própria história da antropologia, junto com o atual ambiente político global, atuarão severamente contra tal esforço de descolonização? Concluirei com alguns comentários sobre este problema. O multi-perspectivismo sempre foi algo difícil para agarrar-se. Houve sempre uma forte pressão contra ele.

Como bem sabemos, a Antropologia nasceu como disciplina acadêmica no final do século XIX e início do XX, durante o auge do que hoje denominamos como 'pensamento moderno'. Este período também correspondeu ao ápice das empreitadas imperialistas ocidentais. Como a Antropologia não podia ser mais do que o produto de sua época, o ambiente político e intelectual daquele tempo estava profundamente comprometido com o desenvolvimento do imperialismo, e assim permanece até hoje. Havia o sonho de cavar um espaço intelectual próprio para a Antropologia, no qual a disciplina poderia se desenvolver como a guardiã da verdade e da objetividade. A Antropologia precisava construir o seu próprio objeto

[um tema sobre o qual Fabian (1983) notavelmente tem refletido]. Este objeto logicamente era o Outro colonizado pelo Ocidente (já a Sociologia tinha a tarefa de tomar como objeto as próprias classes subalternas no interior do Ocidente). O 'objeto' da Antropologia veio a ser os 'marginalizados' do mundo, as classes subalternas, os 'não-familiares' ['unhomely'], como Homi Bhabha (1994) os chamou. A Antropologia como o estudo da 'periferia'! Criou-se para o Ocidente a sua 'ciência de alteridade', e assim o vocabulário técnico e as imagens objetificadas através dos quais aqueles povos conquistados e assimilados pelos Estados ocidentais podiam ser facilmente digeridos (enquanto primitivos) dentro do modo de pensar europeu. Temos naturalizado esses povos, transformando-os em objetos da uma natureza que precisa ser transcendida pela civilização moderna, sendo dominada e domesticada (Mason 1990: 13-15).

Muito da linguagem analítica da Antropologia denota os 'primitivos'. Escrevemos sobre povos que fazem parte de sociedades 'pré-letradas, 'pré-Estado', 'pré-tecnológicas', 'pré-industriais'. Ou seja, que são fracas, não-evoluídas, e subdesenvolvidas em suas culturas, vida política, tecnologia, relações econômicas e mentes. São paradas no tempo, enquanto nós temos o progresso. As discussões antropológicas da vida política e social dos povos amazônicos são crivadas de tais noções. Ao comentar o estado da arte da etnografia amazônica, Peter Rivière (1984) constatou que, através dela, os povos amazônicos são melhor conhecidos não pelo que são, mas pelo que *não são*: sem Estados, sem nenhum governo ou autoridade política, e com pouca estrutura social... Em outras palavras, eles não têm ordem política e nem, de fato, ordem social. Como tal, segundo rezam os mitos ocidentais, eles têm pouca criatividade, ordem moral, ou estética... Temos obliterado muito bem os povos amazônicos, com esse pressuposto sobre povos com diferentes estágios de Sociedade, ordem política ou criatividade. Pelas narrativas ocidentais, perdemos completamente de vista o que é importante entre os povos amazônicos – e seu horizonte de preocupações.

Será que estou sendo demasiadamente severa?

Bem, então tentem compreender a dignidade do igualitarismo amazônico, com a sua retórica peculiar e seus fundamentos intelectuais – um antigo sonho meu. Que tipo de ordem política pode ser gerada por esse igualitarismo peculiar? Tentem então abordar as repercussões políticas da poética amazônica. Ten-

tem traduzir os seus *tropos* e seu lugar na criação da socialidade amazônica. Tentem então nos contar sobre a dignidade de um tipo político que vincula o *status* de ser uma mulher adulta dentro de uma comunidade amazônica. Tentem falar sobre a liberdade política da mulher. Tentem expressar qualquer uma dessas coisas através do olhar condescendente e do vocabulário da teoria social ocidental. Lembro-me vivamente de um colega, bem conhecido na área, demonstrando uma irritação feroz com a noção de que a idéia de criatividade possa ser relevante para compreender os modos de vida dos povos amazônicos. Isso foi apenas o começo da reação, pois ele era suficientemente inteligente para entender as repercussões que uma idéia dessas poderia ter para a teoria ocidental.

Para começar a entender os modos de pensamento amazônicos devemos obviamente nos colocar a tarefa de descolonizar a intelectualidade que produz conhecimento sobre a Amazônia, e, para tanto, devemos fazer um grande esforço de descentrar as narrativas ocidentais do social e do político (Overing and Passes 2000). A linguagem em que esses grandes mitos são contados revela uma boa história sobre o Ocidente, uma história que *depende* da inferiorização do Outro. E, sabendo quem são os povos amazônicos, as suas orientações e distinções de valor, a linguagem especializada da teoria social ocidental se torna claramente um instrumento para a tecnologia política da negação. Evidentemente, não podemos iniciar o trabalho de descolonizar a intelectualidade voltada para a Amazônia com essa linguagem. O evolucionismo social subjacente, vinculado como está aos preceitos do racionalismo Iluminista e às distinções modernas de valor, está demasiadamente presente. Desafio qualquer um a contar alguma coisa que soe autêntica sobre o igualitarismo, a poética, a socialidade ou a política amazônica usando a linguagem da teoria moderna ocidental.

Esta tradução é realmente uma tarefa que exige uma erosão constante da armadura do modernismo. Esse é um processo que deveria acontecer naturalmente nas conversas com os povos amazônicos. Começaríamos então a entender melhor a retórica da nossa teoria social. Descobri que a retórica dos Piaroa e de outros povos amazônicos esclarecem bem as nossas grandiosas narrativas sobre a evolução, o indivíduo, a sociedade e a racionalidade.

Evidentemente, a Antropologia tem muito a responder. A Antropologia realmente estava a serviço do colonialismo? A resposta não está tão clara. Quando a ênfase foi posta na superiorida-

de do investigador antropólogo, e o olhar se recusava a enxergar boa parte do que o resto do mundo tinha a dizer; quando a meta era o progresso da Ciência; quando a preocupação principal era com abstrações e o plano sociológico, com os universais (isto é, aquilo que na verdade se aplicava ao Ocidente) e um modelo racionalista, formalista e jurídico de “direitos” centrado na visão da sociedade – e não em seres humanos conscientes, vivos, sensuais, experimentando, refletindo, rindo, chorando, contando, aconselhando, cantando, fazendo trocadilhos, brincando – então a Antropologia serviu sim aos programas modernistas do colonialismo (Rapport & Overing 2000).

Bem, uma coisa é certa. A Antropologia de hoje não é o que foi há duas décadas atrás, pois já experimentamos um deslocamento enorme no ponto de vista. Em grande parte isso é devido ao florescimento da literatura pós-colonial. Já que a Antropologia foi a disciplina mais abertamente comprometida com a construção de um imaginário objetificado do Outro, virou o alvo evidente de muita crítica pós-colonial (Asad 1975, Said 1978, Tomas 1994, de Certeau 1997, Bauman 1995, Fabian 1983). De certa forma, temos entrado num estado de confusão e arrependimento cada vez que se publica um novo estudo pós-colonial. O antropólogo se viu substituindo o missionário como o ‘vilão’ do mundo ocidental. Mesmo assim, o sopro do vento pós-colonialista foi refrescante para muitos de nós, e o programa para descolonizar os nossos modos de pensar sobre o Outro transformou a disciplina. A bela ironia é que, justamente por causa de sua especialização no estudo do Outro, a voz peculiar da Antropologia pode ser importante se for levantada contra o lado obscuro do excesso colonial. Ela entende a importância do *particular* e, portanto, do local sobre, e em contraste com o universal e o global.

A retórica pós-colonial tem sido estimulante e revigorante para nosso trabalho. O grito principal tem sido: “Onde estão todas as pessoas? Por favor, deixe-nos ver e ouvir as pessoas!” Darei alguns exemplos, tanto de dentro quanto de fora da Antropologia.

Cada vez mais, os estudiosos estão trabalhando nas interfaces de disciplinas e métodos, juntando os conceitos e procedimentos da Filosofia, Lingüística, Antropologia, Psicologia, Poética e História. Michel de Certeau é uma dessas pessoas. Em *People in the Plural* (1977), o primeiro intertítulo de seu primeiro capítulo é “Contra a Inconsciência”. Em *The Practice of Everyday Life* (1984), ele aponta a

importância da realização de estudos de práticas cotidianas, como as artes de cozinhar e a fina arte de morar. Assim, significados são encontrados nas artes do cotidiano, em suas estratégias, poéticas e artifícios. Como de Certeau anuncia (1984: 6): Devemos despojar as fronteiras rígidas do empreendimento científico que transforma os modos de vida de pessoas vivas e repletas de experiências em meras sobras e notas de rodapé.

Em um artigo notável intitulado "Poetics and the Recentering of Anthropology" (1991: 40-42), Roy Wagner constata a política da dúvida escondida no jogo de Descartes. Wagner ataca a "ciência objetiva pós-cartesiana", observando que "este mundo é uma civilização de brandos substitutos, de realidades humanas barateadas gradualmente até a morte, sendo os degraus medidos por aqueles comerciantes a que chamamos de profissionais" (isto é, antropólogos).

Ivan Brady (1991) constata com alívio que a Antropologia está redescobrando a sua base poética para se tornar novamente uma 'ciência engenhosa'. Ele sugere que esteja na hora de resgatar o que foi "amontoado no chão do laboratório do cientista Iluminista" para capturar a "cultura ardilosa da *realidade comum*" (Brady 1991:8), um nível de existência que tem sido "ignorado, trivializado ou censurado pelo pressuposto analítico que equaciona toda (ou a única 'verdadeira') realidade com as suas concepções e conclusões" (*ibid*: 9). Precisamos evitar "o perigo de pairar sobre os fatos eternamente em nome da 'neutralidade analítica'" (Brady 1991:22, Marien 1988). Assim, Brady ataca a mentalidade 'bala-de-prata' – a busca do 'tiro único' monológico que explicaria tudo.

Existe ainda a contracultura filosófica a que se deve prestar atenção: Feyerabend (1975), MacIntyre (1985), Taylor (1985), Toulmin (1990), Hesse (1994), Goodman (1968, 1978), Baier (1994), e cientistas políticos, como Benhabib (1992), todos trabalhando por descentramentos críticos de certas grandes narrativas da Sociedade, que são contraproducentes ao sucesso criativo da Ciência.

Mais abertamente político, Homi Bhabha (1994) reivindica o desenvolvimento de uma 'literatura de *self-empowerment*'<sup>1</sup>, o desenvolvimento de uma 'literatura de reconhecimento', através da qual os povos marginalizados do mundo poderiam descobrir as suas próprias vozes. Escritas que poderiam ter um impacto revisionista nas desestabilizantes relações tradicionais de dominação cultural. Assim, aqueles que têm sido classificados pela civilização ocidental

como estando além do muro do Ocidente poderiam, eles mesmos, fazer o trabalho de traduzir quem eles são. Poderiam expressar o seu asco pelas alegações progressistas do pensamento oficial. Há muito em jogo aqui, com este novo discurso cultural que está sendo solicitado dos marginalizados do mundo (de Certeau 1997)!

Zygmunt Bauman julga que as metas mais difíceis de alcançar, especialmente na Academia, são a superação das técnicas radicais de desigualdade dos modernos (o ponto de partida axiomático para a maior parte dos argumentos sendo a superioridade do Ocidente), e também o seu programa para apagar a diferença. Em *Life in Fragments* (1995:166-7), ele observa que “a modernidade era a época das cruzadas culturais, da Guerra sem piedade contra o preconceito e a superstição,... e a ‘mão morta’ da tradição”. A modernidade, assim, desqualificou e desarraigou todas as autoridades *particularizantes* que foram vistas como empecilhos no caminho do sonho modernista de homogeneidade humana: o sonho de um mundo povoado por “seres uniformemente perfeitos” alcançado somente através dos ditames da razão.

Devemos ainda retornar a essa instância do antropólogo moderno, pois ela ainda não nos deixou. Lembrem-se que o legado da teoria sociológica coloca toda a riqueza de viver e da vida cotidiana, a estética e poética, fora das fronteiras da sociedade – como pertencente aos domínios (irracionais) que ficam além dos limites do sociológico.

Na verdade, a crítica pós-colonial mudou a Antropologia profundamente, como podemos ver no maravilhoso conjunto etnográfico e retórico encontrado na disciplina durante os últimos 10 ou 15 anos. Há a idéia da emergência dialógica da cultura (Tedlock e Mannheim 1995), e de uma ênfase na noção de ‘*culturing*’ (muitos de nós). Há uma renovada ênfase nas práticas no mundo, e a sua relação contínua com conceitos (conscientes) (Ingold 2000). Há o desenvolvimento de uma Antropologia da consciência e do cotidiano (Brady (1991), Wagner (1991), Fabian (1998). Há a insistência no papel crucial da etnografia da fala em nossos estudos etnográficos (a sabedoria de Dell Hymes). Há o ataque contínuo e concentrado contra as teorias representacionais do significado. Por ora, as grandes abstrações e os universalismos passam por dificuldades. Há uma rica etnografia que é essencial, com as pessoas conversando entre si e compartilhando experiências. As pessoas podem ser realmente interessantes, com verrugas e tudo (e pensem

em toda aquela poética obscena na descrição de Kulick (1992) da fala das mulheres numa aldeia de Nova Guiné). Temos redescoberto o fato de que as pessoas tendem a ser (abertamente, conscientemente e surpreendentemente) criativas em uma multiplicidade de maneiras fascinantes.

\* \* \*

Obviamente estávamos precisando de novas visões do 'sociológico', uma ampliação e extensão do empreendimento antropológico para além das fronteiras estreitas e interesseiras da teoria modernista do sociológico.

Os modos de vida 'sociologicamente' incertos dos povos da Amazônia se tornaram mais acessíveis dentro de uma nova sociologia do conhecimento, que novamente permite a estética e poética entrarem. Através das visões e narrativas amazônicas do social, podemos começar a reconhecer as repercussões sociológicas do enredo persistente de suas práticas cotidianas com seu juízo estético. Podemos começar a compreender porque a beleza na prática diária (p.ex., na sua arte culinária ou em seus modos de inter-subjetividade) para eles é uma expressão de valor político e moral.

Podemos começar a entender o elo, nos modos de pensamento dos ameríndios, entre a estética e a socialidade; e entre a poética e a política. Podemos agora falar da 'liberdade' como uma questão política para os ameríndios. Estabelecemos relações com os povos indígenas do mundo do jeito que eles são no *aqui e agora*, e não como uma categoria fictícia de 'primitivismo' do nosso próprio passado.

No entanto, temos ainda muita bagagem a largar – todas aquelas auto-avaliações da teoria modernista, em que se pressupõe que é somente nós, modernos, que possuímos os meios de sustentar doutrinas conscientes de igualitarismo e individualismo. São essas doutrinas, cremos nós com toda sinceridade, que unicamente nos definem política e socialmente como 'modernos'. Como já constatei, os antropólogos têm tido muita dificuldade em encontrar qualquer coisa de uma Ordem Política e Social entre os povos da Amazônia. Eu e vários colegas esperamos que, através de uma Antropologia do cotidiano, nos aproximemos de uma compreensão de uma socialidade e de uma ordem política em que as virtudes morais e a estética de relações interpessoais sejam a preocupação maior. Talvez, no final, cheguemos a uma estética comparativa, uma filosofia

moral e uma psicologia social através das quais poderíamos ter conversas interessantes com os povos da Amazônia. Este seria um sonho.

Vamos esquecer a ciência da alteridade por enquanto, e, ao invés disso, tentar estabelecer essas conversas interessantes sobre a liberdade e autonomia pessoal, sobre a violência do poder, e também a sua criatividade. Sobre tipos de coletividades que podem e têm sido criadas através de meios outros daqueles que nós, modernos, conhecemos melhor.

Como procedermos para entender uma forma amazônica de igualitarismo? Os povos amazônicos são altamente conscientes de questões políticas. Certamente o são os Piaroa, da Bacia do Orinoco, com quem estudei e conversei horas a fio sobre essas questões. Eles têm uma alta estima pela autonomia pessoal e também são fortemente ligados a seus modos coletivos de fazer as coisas. Para eles, todas as relações *sociais* são pessoais e informais, fundamentadas numa boa dose de convivialidade e também na confiança pessoal, valores que freqüentemente são enfatizados por outros povos da Amazônia (Overing & Passes 2000). A coletividade presuppõe a criação satisfatória de relações de mutualidade esteticamente agradáveis. Eles entendem que é difícil alcançar tal estado social, mas a *tentativa* é para eles uma questão política. Como vêem, não estou nem um pouco hesitante em falar sobre a filosofia política dos Piaroa.

Estamos começando a enxergar um tema comum na ordem política amazônica. O tema da tese de doutoramento recente de Adolfo de Oliveira (2003) traz uma mensagem parecida: ele argumenta que, para os Mebenkogre (Kayapó), a ordem política emerge através da criação, no contexto ritual, de uma intersubjetividade personalizada, constituída de indivíduos que demandam liberdade. Estamos começando a chegar a um conjunto comum de questões a que devemos responder: por quê os povos amazônicos têm tanto desgosto pela hierarquia institucionalizada? Por quê muitos deles consideram a mera sugestão de comportamento coercitivo tão perigosa? Por outro lado, por quê tantos povos amazônicos falam insistentemente sobre a criação de gente 'boa/bonita', que podem viver uma vida sociável e tranqüila juntas (Overing 1989; Overing & Passes 2000)? Por quê os povos amazônicos dão um valor tão alto ao bom humor, ao conforto afetivo e à mutualidade sociável em suas práticas cotidianas de convivência comunitária? Por quê

eles também falam longamente sobre as *dificuldades e os perigos* dos processos de alcançar essa meta? Como eles realizam a *arte* da convivência? Todas essas são questões *amazônicas* e são realmente levantadas como temas para reflexão constante. *Como tal, elas têm valor político, dizendo muito sobre as suas próprias distinções de valor.* Mas, para entender os porquês e para quês dessas questões – por exemplo, do ponto de vista Piaroa, ou Yanomami, ou Kayapó – precisamos saber muito mais sobre o fundamento cósmico dessas preocupações, e as narrativas míticas através das quais o cosmos se revela. Falarei brevemente sobre o fundamento cósmico da visão Piaroa.

### **A poética e a política: o gênero do grotesco na narrativa mítica.**

É importante politicamente que o gênero do grotesco seja tão evidente nas narrativas Piaroa no plano mítico.

Já escrevi em outro lugar (2000) sobre o papel poderoso que o lúdico tem nas práticas cotidianas entre os Piaroa, em que um humor composto por palhaçadas, gracejos, trocadilhos e mesmo obscenidades é constitutivo das atividades sociais diárias, como nas roças, na colheita e no preparo de alimentos. É também bastante evidente nas narrativas e no ritual de seus líderes-xamãs, que são os grandes mestres da rica retórica cômica do lúdico. O líder Piaroa é primeiro e acima de tudo um brincalhão altamente hábil e, até certo ponto, um malandro, e ensina a outros a necessidade social de aprender a arte do lúdico para lubrificar a engrenagem da convivialidade.

Quais são as repercussões dessa ênfase social no lúdico? Nenhum trabalho é realizado, tampouco nenhum outro empreendimento coletivo, sem o lúdico. A visão indígena é que a folia<sup>2</sup> tem uma parte significativa na realização de uma socialidade confortável, informada e, portanto, bem-sucedida. Seria conveniente falar aqui, como o faz Peter Berger (1997), do cômico como modo de conhecimento. E, como ele, talvez nós também pudéssemos vir a ter em alta conta aqueles cujo modo de vida reconhece uma ‘visão de mundo cômica’. Devido à prevalência de uma tal visão de mundo entre os povos amazônicos, nós etnógrafos devemos entender a sua capacidade de ampliar o entendimento.

Em trabalhos recentes (2003, 2004), tenho explorado a rela-

ção entre a socialidade lúdica dos Piaroa e os gêneros de suas narrativas míticas (a *performance* como um acontecimento cotidiano para eles). Existe uma poética envolvida na narrativa de mitos, que é vinculada a percepções cosmológicas e morais, sendo também um desdobramento de modos de ser no mundo (Hymes 1981 e Vernant 2002 — a compreensão da poética dos ameríndios e a dos gregos antigos por esses autores, respectivamente, avançam muito na descolonização da intelectualidade). Essa poética, com o seu gênero obscuro e estridente do grotesco, enquadra-se em uma rica filosofia da folia. Através dela, argumento, podemos entender a postura política dos Piaroa e a sua socialidade.

As narrativas míticas estão mais preocupadas com as repercussões, para a *condição humana*, dos extraordinários *modos de poder* liberados no tempo mítico que permitem a vida na terra. O tempo mítico remete ao momento quando a paisagem que vemos hoje na terra desdobrou-se lentamente através da feitiçaria e das artimanhas dos poderosos deuses criadores. Esses poderes dos deuses, que eram suficientemente fortes para fazer toda a Criação, eram selvagens, violentos, venenosos (a comparação com os mitos da Grécia antiga é adequada). Há um enorme prazer de sentir e experienciar o evento de uma narrativa mítica, pois há muito de folia e tramóia que, contadas, são tremendamente engraçadas e também fortemente obscenas.

Há, nas narrativas, piadas loucas e transformações interessantes (a inversão da cabeça e da bunda do tatu; o ato de pegar um pênis pairando no ar para fazer a criação dos homens; o dia em que os seres humanos perderam os seus ânus azuis brilhantes). Há ainda as batalhas dos deuses, com as suas armadilhas engenhosas, e os efeitos inesperados de suas intenções. Mais seriamente, os deuses também se atacaram com jogos de força de loucura, uma forma de paranóia que lhes dá ilusões de grandeza, os deixa loucos, os faz matar sua própria avó. O tempo da Criação, em muito parecido com o ciclo de Édipo de Sófocles, vai de uma espécie de ironia malvada a um lugar mais obscuro e grotesco da *tragédia de hubris*.<sup>3</sup> Assim, o tempo de Criação foi quando a folia realmente extraviou-se. Esse tempo desdobra-se em um universo ridículo e vingativo, sendo o final do tempo da Criação melhor entendido como constituído por uma *paisagem altamente colorida de monstros*. O que não era surpreendente, já que o pai de todo alimento cultivado, e o criador das poderosas artes culinárias e de todas aquelas forças pode-

rosas que permitiam a agricultura, a caça, o curare, o fogo de cozinha, também era um louco tirânico e grotesco. Seu nome é Kuemoi, e ele é retratado como um palhaço diabólico, rindo roucamente com cada intriga que ele cria, gritando de raiva quando não dá certo, batendo seus pés quando está impedido, enfim, *uma figura de alta comédia*, e não de tragédia. Quando é vencido pela loucura total, ele corre rodando em círculos sem fim (o que me faz lembrar da descrição que Robert Nye faz do diabo em *Merlin*: 'Ele sorri ironicamente como uma raposa comendo merda de uma escova de fios; o Diabo está 'roncando tão alto quanto porco'; 'ele dá risadinha e se estorce'. O lado ridículo, absurdo e engraçado da maldade).

Esse deus criador do ato de comer civilizadamente foi o dono daquilo que os Piaroa chamam de '*caixas de cristal de tirania, traição e dominação*'. Kuemoi soltou todos os horrores dessas caixas de poderes primordiais com plena força neste mundo. Foi ele o dono das *caixas cristais da Noite*; foi ele que, com grande alegria, soltou a noite e todas as suas criaturas perigosas no espaço terrestre. Todos esses seres odiosos eram as suas *armas*. De fato *todas as suas criações* servem como as suas armas, *inclusive as artes culinárias*. Todas têm poderes de matar ou envenenar. Durante as suas escapadas, ele se transformou em onça, urubu, peixe-de-lama, ou sucuri – através desses, ele adquiriu as roupas da força física. Era uma figura pequena, mas monstruosa e de duas cabeças, sendo uma cabeça para comer carne crua, e uma para comer carne cozida. Kuemoi é a figura arquetipicamente má do tempo de criação, e a mais ridícula.

Esse *deus muito bobo que tem todo o conhecimento das artes culinárias* remete a uma teoria altamente sofisticada de comportamento ético e, ao lado da natureza humana (como os Piaroa a percebem), da *potencialidade de todos os seres humanos para um comportamento odioso e malicioso*. Uma crueldade profunda o moveu, bem como ao uso de sua força. O poder de seus pensamentos para a feitiçaria, cuja fonte foram os alucinógenos venenosos que ele tomava (da ferrugem do sol, da penugem do sol), suficientemente poderosos para criar as *artes culinárias*, constantemente *envenenou a sua intenção*. Vencido pela loucura total, Kuemoi *sempre agia sem razão. Não tinha dignidade. O Mal* aqui está claramente associado ao *conhecimento* (um excesso de poder) e Kuemoi, é claro, tinha os dois em excesso. Ele ainda experimentou um envenenamento das suas emoções (a doença que os Piaroa chamam de *ke'raeu* - paranoia, *hubris*, o desejo de matar). *Essa condição de sofrer de um conhe-*

*cimento venenoso não-dominado está firmemente vinculada a um imaginário de loucura e bufonaria.*

Até o final do tempo de Criação, todos os deuses e outros seres tinham sido derrubados por essa doença da paranóia, a doença de comer civilizadamente, a doença de girar e cair. Daí em diante, a paisagem terrestre do tempo de Criação decaiu ao grotesco e à violência caótica, até se tornar um mundo onde a *hubris* reinava. Uma comunidade virava-se contra outra: se devoravam umas às outras como animais, transformando-se nas forças jaguar de Kuemoi.

Esse holocausto canibalesco terminou quando uma deusa chamada Cheheru, a irmã promíscua do deus criador dos seres humanos, a mãe dos perfumes e da loucura do mijo de macaco, juntou todas as forças mortíferas de Kuemoi para as artes culinárias, e as levou para um lugar seguro no espaço celeste, acima das montanhas, onde ainda estão hoje, trancadas dentro das suas caixas de ventres de cristais donde se originaram. Hoje em dia, os xamãs Piaroa podem colher esses poderes terríveis/maravilhosos, mas somente aos poucos, para dar a cada um dos membros da sua comunidade.

Assim, os Piaroa possuem dentro de si as forças violentas do tempo da Criação, as venenosas artes culinárias de Kuemoi, que eles entendem serem a fonte de toda a sua fertilidade e criatividade. Elas são a sede do poder pessoal de cada pessoa. São as forças através das quais cada pessoa pode criar um modo de viver humano atualmente. Cabe a cada indivíduo dominar essas forças culinárias dentro de si, tornando-as bonitas por purificá-las de seu veneno e, assim, úteis por criar essa forma humana de vida, onde as relações não são envenenadas por paranóia, *hubris*, ou ilusões de grandeza.

O ponto crítico é que a paisagem monstruosa do tempo da Criação está sempre interagindo com cada prática em que os Piaroa se engajam no tempo cotidiano. As criações loucas dos deuses estabelecem *todas as possibilidades* de estar nesse mundo, de agir e existir dentro dele. As práticas dos deuses criadores também estabeleceram todas as condições para se relacionar *dentro de um mundo e entre os mundos* do “multiverso”<sup>4</sup> do qual os Piaroa fazem parte. É importante tomar nota do fato de que as práticas dos deuses criadores se tornaram progressivamente grotescas. Este fato dá um limite decisivo para a narrativa. As *artes das habilidades culinárias*, que em seu devido tempo se tornaram a condição humana, inclui-

ram os modos mais perigosos de poder – as práticas – de todos. Tais poderes podem nos enlouquecer. Eles podem criar um tirano. Eles podem nos levar a assassinar.

### A poética do igualitarismo

Embutida nessas narrativas, o que podemos perceber através da *performance* da narrativa é uma filosofia política plena que afirma claramente, e com todas as letras, a necessidade do igualitarismo como o único caminho possível para um modo humano de vida social. A preocupação política é a de impedir a emergência do tirano. Na narrativa de cenas míticas, os narradores revelam códigos de decoro e as artes da folia: aprendem-se aquelas formas de folia que permitem uma existência confortável e apropriada, e aquelas que são destrutivas. Assim, as narrativas revelam as lições sutis da folia de dois gumes. O retrato de Erasmo da mensagem da Senhora Folia<sup>5</sup> encaixa-se bem aqui.

Uma boa razão para a rejeição inflexível pelos Piaroa de uma existência estruturada cercada de regras é que as regras e os regulamentos são demasiadamente *literais* para levar em conta a existência de incongruências cósmicas ou sociais. A solução hierárquica para a socialidade é direta demais para levar em conta as *ironias absurdas* da existência humana, e as qualidades grotescas escondidas nela (Overing 2003, 2004). As *nuanças* dos relacionamentos interpessoais, as *condições afetivas* para eles, são complicadas demais – intelectual e afetivamente –, como também são as intrusões da paisagem cósmica traiçoeira e não-domesticada dentro do domínio do social. Essa paisagem ainda existe no *aqui e agora*. O multiverso Piaroa é motivado, animado, com muito espaço para paisagens míticas malévolas. Pode-se ver porquê a questão crucial política, do ponto de vista piaroa, é a seguinte: diante do fundo mítico de desastre social e monstruosidade dentro do qual ainda devem operar, *como podem realizar a arte de vivência social?* Há uma psicologia social aqui com a qual os conceitos antropológicos mal conseguem lidar, e o mesmo pode ser dito em relação à questão de processos igualitários *versus* hierárquicos. Certamente o igualitarismo piaroa depende do uso contínuo de *tropos* de múltiplas camadas, do uso surpreendente da poética e do reconhecimento dos méritos de um forte humor de insulto.

A minha conclusão é que as sensibilidades sociais e políticas

dos Piaroa são moldadas por uma rica filosofia da folia. Assim, ao invés de regras sociais e regulamentos, a necessidade é de uma psicologia social nuançada, essa *filosofia exuberante da folia*, uma avaliação constante da folia cósmica. *A folia está no coração do social. A condição social humana só pode ser realizada através do espírito de folia.*

Em outras palavras, o vínculo entre a poética piaroa (que evoca os profundos absurdos da existência humana) e as suas práticas sociopolíticas é, 'sociologicamente' falando, um fator chave. Cada Piaroa possui dentro das suas belas contas de vida interiores as forças para loucos comportamentos tirânicos. Está ficando claro que a nossa noção do 'sociológico', além de muitas outras noções fundamentais, está precisando de uma boa limpeza geral.

### Por quê o gênero do grotesco

O gênero do grotesco é usado de forma calculada pelos narradores de mitos Piaroa. Qual é a sua tarefa? Aqui, a sabedoria depende da compreensão da mensagem do grotesco. Por quê deveria ser assim? Enquanto esse saber pode ser parte integral de uma doutrina igualitária amazônica, não é para o saber convencional da teoria sociológica modernista. Por quê deveria ser assim?

Em parte, é de toda essa 'corporalidade' que o grotesco depende. A teoria moderna despojou o corpo de seu esconderijo. Além disso, durante os séculos XVIII e XIX, os estudiosos ocidentais tiveram uma visão pejorativa do grotesco, julgando-o como uma espécie vulgar do cômico, destituído de seriedade. Foi visto como um gênero de exagero ridículo, e *do fantástico*. Mais recentemente, têm aparecido interessantes re-avaliações do poder deste gênero, em parte devido ao importante trabalho de Bakhtin sobre a poética e a força política do grotesco.

Nas avaliações recentes, a observação, altamente interessante e relevante para o nosso *insight* sobre a força política do grotesco é que se trata de um gênero mais vinculado ao *realismo* do que à fantasia. Podemos agora falar enfaticamente e com razão de seu potencial enquanto uma *força sociológica*. É verdade, o grotesco é extravagante. Mas *não é fantástico*. O *insight* é que, por mais estranho que o mundo grotesco seja, é também o nosso mundo (Bakhtin 1968; Thompson 1972; etc.). Tenho defendido o argumento de que a narrativa mítica, ao partilhar desse gênero, tem como seu primeiro e mais importante objetivo o de expressar a natureza problemática

da existência. O grotesco nos sacode no sentido de transformar a nossa perspectiva sobre o que a realidade realmente é. Nos faz ver o mundo real de uma outra maneira. A sabedoria de uma narrativa de mito bem-sucedida é que ela alcança essa meta. No caso dos Piaroa, o gênero do grotesco revela a loucura do déspota: o déspota enquanto bufão. O tirano a-social, solitário, com poder monstruoso e excessivo (o tirano é incapaz de estabelecer relações pessoais). Faz a platéia lembrar que o melhor antídoto contra as pretensões de grandeza e avareza é um espírito de irreverência zombeteira. Também faz a platéia lembrar do valor da auto-zombaria, pois todos aqueles absurdos de sua paisagem mítica estão dentro, por assim dizer, de cada pessoa. Todas aquelas habilidades (das artes culinárias) que por um lado propiciam a autonomia pessoal para cada adulto, masculino ou feminino, e que possibilitam uma comunidade de relações sociais, podem, por outro lado, ser facilmente *destrutivas daquela vida*, daquela sociabilidade, da liberdade e da autonomia pessoal. Isso é a miséria da Folia cósmica. Os relacionamentos igualitários de convivialidade devem realmente ser cultivados.

Como Peter Berger (1997) sugeriu, é o cômico enquanto modo de conhecimento que fornece a percepção desse lado baixo da folia: sabendo disso, e nos treinando à luz de tal sabedoria, podemos, por algum tempo pelo menos, enganar as incongruências cósmicas e cômicas da existência. As *artes* da folia, o papel que têm na realização de uma socialidade confortável, o seu relacionamento com o conhecimento, e as suas possibilidades, politicamente falando, de liberdade, podem ser boas pistas para os antropólogos investigarem.

Os Piaroa sabem muito bem os perigos da relação poderosa entre saber e poder. Na vida cotidiana, são sempre atentos para sinais que indicam a emergência de um tirano, daquela tirania e egoísmo, daquele ego cheio de si que se torna desrespeitoso às relações pessoais, que se torna desdenhoso da dignidade dos outros dentro da comunidade onde vivem, que ignora o caráter relacional do poder. A tirania é *bobagem, tolice*; deve ser ridicularizada. Podemos talvez entender melhor o fato de que o sentido ocidental abstrato de Sociedade, com as suas regras jurídicas, as suas estruturas hierárquicas, os seus mecanismos pesadamente repressivos, a sua impessoalidade – todas essas coisas – são *ofensivas* para a maioria dos povos amazônicos. Diria que os povos da Amazônia têm uma

*consciência do poder* bem desenvolvida, e uma rica poética para expressá-la. A liberdade é uma questão política para eles.

Agora, voltemos à reação na academia:

Durante os últimos 20 anos, tem evoluído um movimento geral entre os governos europeus, e especialmente na Grã-Bretanha, na direção do neoliberalismo de direita. A agenda neoliberal vem tendo um efeito drástico sobre a Academia. O que tem sido a agenda neoliberal? Uma nova mentalidade governamental autoritária, coerciva e punitiva. Na forma de uma “cultura da auditoria”, tem conduzido a um aumento draconiano do controle governamental sobre as universidades (ver particularmente os escritos de Sue Wright e Chris Shore — Shore and Wright 1999, 2000; Wright 1998, 2003). Essa cultura de auditoria e prestação de contas se funde com as tecnologias de policiamento e gerenciamento – as técnicas de administração corporativa – modeladas nos valores do mundo de negócios. A “prestação de contas” é considerada o modelo de eficiência. A vigilância constante de ‘produtividade’ tem espiralado.

Um novo conjunto semântico de terminologias, associado com a auditoria, tem emergido (ver especialmente O’Donnell 2003). Alguns dos lemas dessa ‘Cultura de Empreendimentos’ são os seguintes:

- “benchmarking”: o uso de padrões e critérios externos para comparação e julgamento;
- Tabelas de performance das Instituições;
- Indicadores de performance;
- Transparência;
- Grupos de interessados e “clientes”;
- Usuários Finais ou beneficiados – crítico para bolsas de pesquisa;
- Grupos de usuários (idem);
- Habilidades de marketing e divulgação;
- Procedimentos para garantir a qualidade.

As auditorias são constantes: de garantia de qualidade de ensino, de pesquisa. Uma quantidade enorme de energia e tempo dos acadêmicos é usada para este fim, por exemplo, 6 meses de trabalho dos melhores cérebros da universidade. Tem ocorrido uma reinvenção das profissões como unidades de recursos. Esses sistemas de vigilância são mantidos propositadamente volúveis, escorregadios, opacos, com uma vida efetiva de dois anos. A Universidade tem assumido uma feição instrumental e comercial. Os estu-

dantes são ‘consumidores’, os professores são vistos como ‘recursos’: o pessoal, renomeado como “recursos humanos”.

Alguns dos efeitos dessa “Cultura da Prestação de Contas”, que está misturada com a do “policiamento”, são os seguintes:

1 - Um *ranking* sistemático e competitivo de indivíduos, departamentos e instituições está se tornando uma ameaça ao colegiado. Valoriza-se o indivíduo e não a comunidade. Uma rivalidade institucional intensa; uma rivalidade departamental; uma rivalidade entre indivíduos. Perde-se a noção de comunidade.

2 - O policiamento tem conduzido a um clima de MEDO. Uma Cultura de Medo está se tornando cada vez mais perceptível. Espera-se o policiamento de pares: o sistema inteiro adquiriu uma feição punitiva e segmentada. Os procedimentos de punição de alguém que tenha um empenho abaixo do esperado podem ser extremos para a instituição, o departamento, o indivíduo. O medo dos departamentos: são fechados se não alcançam um nível suficientemente alto nas tabelas de comparação entre as instituições congêneres. O medo dos indivíduos: que estejam somente no padrão ‘nacional’, e não ‘internacional’, ou possam ser classificados apenas como professores, perdendo seu status de ‘pesquisadores’.

3 - Com o uso do “policiamento” como vingança, a falta de confiança chegou a tal ponto que a administração é de fato impossível. Os acadêmicos estão internalizando as novas técnicas políticas de policiamento em uma miríade de maneiras: como os acadêmicos estão sob ameaça, então vigiam os administradores, exigindo, por exemplo, a ‘transparência’. A responsabilidade é imposta sobre indivíduos sem poder. Até os membros mais novos da equipe são colocados como ‘Chefes’ do Departamento. Garante-se a administração imposta de cima para baixo.

4 - Acelera-se um processo de ‘silenciamento’. A idéia de ‘pensamento crítico’ agora parece herética. A ênfase está na padronização de disciplinas e nas avaliações baseadas em medidas de valor numérico, o que é confundido com a qualidade atual. As aulas são baseadas em apresentações de lousa: a ênfase cai sobre seqüências ordenadas, a repetição, e nenhum entrelaçamento de complexidade – nenhum carisma. O que se valoriza é inculcar habilidades transferíveis e especialmente comerciáveis para os alunos. Ninguém ousa dizer que os padrões têm decaído. Faz-se um regime regulado de mercado em um nível rotineiro.

Em suma, os valores que vêm sendo internalizados são os

seguintes: a conformidade à autoridade, a competitividade individual e uma atitude instrumental em relação à educação. Os valores amargamente omitidos são: a autonomia e a flexibilidade; o pensamento crítico e o engajamento; o colegiado.

A cultura de medo também foi intensificada por eventos globais, como o 11 de setembro. Os movimentos “nativos” estão começando a ser ouvidos e ter efeitos. Mas o Outro está em perigo de se tornar igual a nós. As “culturas” são percebidas como se fossem perigosas, erradas – e por acadêmicos. Os valores do neoliberalismo estão claramente afetando as decisões acadêmicas. Tem ocorrido uma recaída óbvia em muitos lugares, desde programas de pesquisa avançados e metodologias dos últimos 20 anos, ao positivismo e às abordagens de economia política. O efeito desse neoliberalismo profundo está penetrando lentamente dentro da academia. Existe uma cultura, que é tomada como “verdadeira e correta”.

Como resultado, quanto melhores são as nossas traduções dos horizontes de preocupações de outros povos, das suas filosofias políticas e sociais, mais raivosas e hostis podem ser as manifestações em resposta: por exemplo, “em 50 anos, esses povos amazônicos não existirão mais mesmo...”; qualquer cultura que mantém os seus laços com a religião representa um perigo para o necessário controle global pelo neo-liberalismo. Comunidade é uma noção perigosa. “Relacionalidade” é uma noção perigosa. Ora, tais reações não são generalizadas, mas estão se tornando estridentes e iradas.

Então podemos perguntar: o que está acontecendo com as interlocuções? Com a idéia de ‘múltiplas vozes’? Essa abertura das interlocuções está culminando em uma nova mobilização da “direita”. Talvez possamos comparar o que está acontecendo agora com os procedimentos acadêmicos do Iluminismo (ou, as percepções de Toulmin (1990) sobre eles) e a cultura do medo criada pelas guerras religiosas durante aquele período: como os monarcas queriam respostas fáceis, desenvolveu-se a busca pela segurança através do caminho monológico dos universais; desenvolveu-se uma intolerância à tolerância do Renascimento, e do desejo de interlocução (Montaigne). Devemos realmente trabalhar contra essas novas técnicas de policiar o pensamento.

## Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal (ed.). 1975. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press and Humanities Press.
- BAKHTIN, Mikhail. 1968. *Rabelais and his World*, Cambridge, Mass: MIT Press
- BAIER, Annette. 1994. *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass: Harvard university Press.
- BAUMAN, Zygmunt. 1995. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- BENHABIB, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity.
- BERGER, Peter. 1997. *Redeeming laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. New York: Walter de Gruyter.
- BHABHA, Homi. 1994 *The Location of Culture*, London: Routledge.
- BRADY, Ivan. 1991. "Harmony and Argument: Bringing Forth the Artful Science", in: I. Brady (ed.) *Anthropological Poetics*, Savage, Md: Rowman-Littlefield.
- DE CERTEAU, Michel. 1997. *Culture in the Plural*, Minneapolis: University of Minnesota.
- \_\_\_\_\_. 1984. *The Practice of Everyday Life*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- DE OLIVEIRA, Adolfo. 2003. *Of Life and Happiness: Morality, Aesthetics, and Social Life among the Southeastern Amazonian Mebengokré (Kayapo), as Seen from the Margins of Ritual*, PhD Thesis, University of St Andrews.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other; How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- FARDON, Richard (ed.). 1995. *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge.
- FEYERABEND, Paul. 1975. *Against Method*, London: New Left Books.
- GOODMAN, Nelson. 1968. *Languages of art: an approach to a theory of symbols*, New York: Bobbs Merrill.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Ways of Worldmaking*, Brighton: Harvester press.
- HESSE, Mary. 1984. "The cognitive claims of metaphor", in: *Metaphor and Religion*, Theolinguistics 2, J.P. van Noppen (ed.). Brussels.
- HYMES, Dell. 1981. 'In Vain I Tried to Tell You': *Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge.
- KULICK, Don. 1992. *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean village*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACINTYRE, Alasdair. 1985. *After Virtue: a Study in Moral Theory*, second edition, London: Duckworth.
- MARIEN, Mary Warner. 1988. "'Hover Culture": Shifting into Neutral', *Christian Science Monitor*, 5 August.
- MASON, Peter. 1990. *Deconstructing America: Representations of Others*, London: Routledge.
- O'DONNELL, M. 2003. "Dynamics of Change - Impacts on 'Education'", Conference Paper, *Dynamics of Change in Higher Education*, C-SAP Centre for Learning and Teaching - Sociology, Anthropology and Politics, 3-4 April.
- OVERING, Joanna (ed.). 1985. *Reason and Morality*, London: Tavistock.
- \_\_\_\_\_. 1989. "The aesthetics of production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa". *Dialectical Anthropology* 14:159-175.

- \_\_\_\_\_. 2000. "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian Sociality". In J. Overing & Alan Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2003. manuscript. "Cosmic Foolishness and the Grotesque: from Wahari to Zeus". Presented at Departmental Series ("Connections"). Tristan Platt and Mark Harris (org). Social Anthropology, University of St Andrews.
- \_\_\_\_\_. 2004. "The Grotesque Landscape of Mythic 'Before Time'; the Folly of Sociality in 'today time': an egalitarian aesthetics of human existence." University of Vienna.
- OVERING, Joanna & Allan PASSES. 2000. "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". In J. Overing & A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London. Routledge.
- OVERING Joanna & Allan PASSES (eds.). 2000. *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, London: Routledge.
- RAPPORT, Nigel & Joanna OVERING. 2000. "Gender". In: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge.
- RIVIERE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. London: Penguin.
- SHORE, Cris and WRIGHT, Susan. 1999. "Audit culture and anthropology: neo-liberalism in British Higher Education". *JRAI* 5(4):557-575.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Coercive Accountability: The New Audit Culture and its Impact on Anthropology". In Marilyn Strathern (ed.) *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London: Routledge: pp 57-89.
- TAYLOR, Charles. 1985. *Philosophical Papers 1 and 2*. Cambridge: Cambridge University.
- TEDLOCK, Dennis and MANNHEIM, Bruce. 1995. "Introduction". In D. Tedlock and B. Mannheim, *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana and Chicago: The University of Illinois.
- THOMAS, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture*. Cambridge: Polity Press.
- THOMSON, Philip. 1972. *The Grotesque*. Methuen & Co.
- TOULMIN, Stephen. 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VERNANT, Jean-Pierre. 2002. *The Universe, the Gods, and Mortals*. London: Profile Books.
- WAGNER, Roy. 1991. "Poetics and the Recentering of anthropology". In I. Brady (ed.), *Anthropological Poetics*. Savage, Md: Rowman-Littlefield.
- WRIGHT, Susan. 1998. "The politicalization of 'culture'". *Anthropology Today*: 14(1):7-15.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Role of C-CAP in a Context of Change". Conference Paper, *Dynamics of Change in Higher Education*, C-SAP Centre for Learning and Teaching - Sociology, Anthropology and Politics, 3-4 April.

## Notas

<sup>1</sup> NR: Dada a dificuldade de tradução e por ainda não ter ainda um equivalente em português consagrado, resolvemos manter no original esta expressão. Apenas como suporte para o entendimento, deixamos registrado que entre as averbações de “empowerment” em dicionários incluem-se: capacitação, autorização ou outorga de poder, ato de conferir legalidade, sanção ou permissão (WordNet da Universidade de Princeton, v. 2.0); ato de conferir autorização, licença ou poder (Oxford, 9th Ed.)

<sup>2</sup> NR: No original “folly”. Há muitas possibilidades de tradução para a expressão, dentre as quais a idéia de “loucura”, de “tolice”, de “besteira”. Resolveu-se aqui manter apenas como “folia”, no sentido de “brincadeira”, “pândega”, “bagunça”, “festa”, “divertimento” dado o caráter mais neutro e descomprometido de seus sentidos, o que se aproxima da idéia que está sendo apresentada.

<sup>3</sup> NR: *Hubris* ou *hybris*: conceito grego para orgulho, arrogância, auto-confiança excessiva e também para as formas violentas e libertinas de agir derivadas da insolência da presunção e da vaidade excessivas.

<sup>4</sup> NR: Adotou-se, seguindo o original, o neologismo “multiverso” em contraposição à noção de “universo”, guardando assim o sentido da multiplicidade dos “mundos” tal como reconhecida por vários povos ameríndios, entre os quais figuram de modo exemplar os Piaroa.

<sup>5</sup> NR: Trata-se de uma referência à obra e Erasmo de Roterdan *O Elogio da Loucura*, cuja a personagem em algumas traduções aparece como a “Senhora Estultícia”.

\* Palestra inaugural da V Reunião de Antropologia do Mercosul, proferida em Florianópolis, em 30 de novembro de 2003.

\*\* Tradução: Robin Wright (Depto. de Antropologia – UNICAMP)

Revisão e notas: Márnio Teixeira-Pinto (Depto. de Antropologia – UFSC)