

# ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 19, número 1  
Junho de 2017

**ILHA – Revista de Antropologia**, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.



**Universidade Federal de Santa Catarina**

**Reitor:** Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

**Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas:** Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung

**Coordenadora do PPGAS:** Profa. Dra. Vânia Zikan Cardoso

**Coordenação Editorial** Antonella Tassinari, Viviane Vedana e Alicia Norma Gonzalez de Castells

**Editora do Volume** Viviane Vedana

**Editores do Número 1** Viviane Vedana

**Editores do Número 2** Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino e Bruno Reinhardt

**Conselho Editorial** Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Carmen Sílvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Antonio Kelly Luciani, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, Maria Eugenia Dominguez, Maria Regina Lisboa, Mármio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Saez, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

**Conselho Consultivo** BozidarJezzenik, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobelineBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piault, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

**Projeto gráfico** Isabela Benfica Barbosa e Annye Cristiny Tessaro (Lagoa Editora)

**Editoração eletrônica** Annye Cristiny Tessaro (Lagoa Editora)

**Revisão** Patrícia Regina da Costa

**Bolsista de Extensão e Gerenciamento da revista on-line** Yves Marcel Seraphim

---

Catologação na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 19, número 1, 2017.  
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2017 – 282 pp.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2.Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH

Universidade Federal de Santa Catarina

Campus Universitário – Trindade

88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil

Fone/fax: (48) 3721-9714

E-mail: ilha.revista@gmail.com sítio: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

# Editorial

Prezados Leitores,

A Ilha – Revista de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC é uma publicação semestral que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam para o debate contemporâneo no campo da antropologia, um debate tanto teórico como etnográfico, buscando divulgar as pesquisas recentes de antropólogos brasileiros e estrangeiros.

Os artigos reunidos no primeiro número deste volume 19 apresentam a diversidade de temáticas compreendidas pelas publicações da Revista Ilha tais como – arte, gênero, etnologia indígena, etnografia, política, saúde, entre outros. Nas reflexões presentes nestes textos encontramos diferentes abordagens para problemas e questões políticas e sociais que fazem parte de nosso cotidiano. Além disso, este número conta ainda com a tradução de um texto de Carlo Severi sobre as possibilidades de pensar uma “etnografia da tradução” como uma possibilidade de compreender as dinâmicas do pensamento e suas formas de operar em diferentes contextos culturais.

O próximo número deste volume, organizado por Letícia Cesarino e Bruno Reinhardt apresentará uma discussão importante sobre a crítica pós-colonial

A *Revista Ilha*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a todos uma ótima leitura!



# SUMÁRIO

## ARTIGOS

As Proletárias Saint-Simonianas e sua Herança – Entre Ocultação e (re) Descoberta de seus Itinerários e Escritos	7	CHRISTIANE VEAUVY
Etnografia é, Etnografia não é	45	JOHN L. JACKSON JR.
Visualidades Amazônicas e Interculturais nos Primeiros anos do Arte Pará	71	JOHN FLETCHER, AGENOR SARRAF, ERNANI CHAVES
De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo	103	FABIANA MAIZZA
Relações de Substância e Consumo de Alcool entre os Mbyá-Guarani	137	LUCIANE OURIQUES FERREIRA
O Beco dos Artistas e a Subversão das Normas de Gênero	163	ANDRESSA DE FREITAS RIBEIRO
Gestação, Parto e Pós-parto entre os Munduruku do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e práticas indígenas de autoatenção	183	RAQUEL DIAS-SCOPEL, DANIEL SCOPEL, ESTHER JEAN LANGDON

## TRADUÇÃO

Seres Transmutantes: uma proposta para uma antropologia do pensamento	217	CARLO SEVERI FELIPE NEIS ARAUJO
---	-----	------------------------------------

## RESENHAS

- |   |     |   |
|---|-----|---|
| GRAEBER, David. The utopia of Rule: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy  | 265 | ADAM RICHARD MOREIRA<br>MATINS<br>PRISCILA DA SILVA<br>NASCIMENTO |
| HAYES, Patricia; HONWANA, Luís Bernardo; MOTA LOPES, José; SAÚTE, Nelson; SILVA, Raul Calane da; THOMPSON, Drew. Ricardo Rangel: insubmisso e generoso. | 273 | BRUNA NUNES DA COSTA<br>TRIANA                                    |

# As Proletárias Saint-Simonianas e sua Herança – Entre Ocultação e (re) Descoberta de seus Itinerários e Escritos

Christiane Veauvy

Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris, França

*E-mail:* [veauvy@msh-paris.fr](mailto:veauvy@msh-paris.fr)

Tradução: Sônia Weidner Maluf<sup>1</sup>

## Resumo

As proletárias saint-simonianas, tal como se autodenominavam, são autoras de uma parte importante do legado de Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon, 1760-1825) e do saint-simonismo. No entanto, seu legado sofreu uma verdadeira indiferença ou mesmo supressão durante o século XIX, em particular os escritos de Clare Demar, demonizada como “mulher livre”, “mulher monstro”, “venenosa”. O primeiro estudo consagrado às mulheres saint-simonianas, em especial às proletárias saint-simonianas que criaram o periódico *La femme libre* (1832-1834) foi publicado em 1926, pela socióloga Marguerite Thibert. Sua obra, ainda atual, se intitula *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 a 1850*. Neste artigo desbrucha-se sobre seus escritos, em particular aos de Claire Demar e Suzanne Voilquin. Busca-se abordar a diversidade interna das “proletárias”, apresentar seus escritos e propor uma leitura focada na modernidade do ponto de vista de um feminismo que interdita qualquer abordagem linear da história do feminismo.

**Palavras-chave:** Proletárias Saint-Simonianas. Saint Simon. Clare Demar. Suzanne Voilquin.

## Abstract

*The proletarian women of Saint-Simonian movement, as they called themselves, are the authors of an important part of the legacy of Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon, 1760-1825) and of Saint-Simonism. However, their legacy suffered a real indifference or even suppression during the nineteenth century, in particular the writings of Clare Demar, demonized as a “free woman,” “monster woman”, “poisonous. The first study devoted to Saint-Simonian women, especially the Saint-Simonian proletarian women who created the periodical La femme libre (1832-1834), was published in 1926 by the sociologist Marguerite Thibert. Her work, still current, is entitled Le féminisme dans le socialisme français - de 1830 à 1850. In this article we will focus on their writings, in particular those of Claire Demar and Suzanne Voilquin. We will seek to address the inner diversity of the “proletarian women”, introduce their writings, and propose a reading focused on the modernity of the view onto a feminism that forbids any linear approach to the history of feminism.*

**Keywords:** Proletarian Women of Saint-Simonian Movement. Saint Simon. Clare Demar. Suzanne Voilquin.



## 1 Preâmbulo<sup>1</sup>

**L**) O retorno às saint-simonianas, sobretudo às proletárias saint-simonianas, se deu na França no movimento feminista dos anos de 1970, depois que seus escritos e percursos tenha sido objeto, nesse país, de um verdadeiro desconhecimento no século XIX, e, salvo exceção, durante o século XX, até a emergência do feminismo contemporâneo. A ocultação foi particularmente forte no caso de Claire Demar, autora de duas brochuras sobre as quais se retornará. Desde seu suicídio em 1834, na idade de mais ou menos 34 anos, ela foi demonizada enquanto figura da “mulher livre”, identificada a um “monstro” portador de “veneno”: esses termos são de Ernest Legouv  , professor no Coll  ge de France, autor de uma *Histoire morale des femmes*, reeditada quatro vezes entre 1849 e 1864. Historiador reputado por ter sido favorável à causa das mulheres; ele é por vezes ainda considerado dessa maneira: essa é a prova de que nem sempre    fácil situar o aporte e as dimensões do feminismo contemporâneo e de seus antecedentes “esquecidos” (Veauvy; Pisano, 1997)<sup>2</sup>.

O primeiro estudo consagrado em França às saint-simonianas – principalmente às “proletárias” criadoras do periódico *La femme libre* (1832-1834) – foi publicado em 1926 por Marguerite Thibert, socióloga sob o título de *Le feminisme dans le socialisme français de 1830 é 1850*. Desse momento, passamos sem transição aos trabalhos da segunda metade dos anos e do começo dos anos de 1980, principalmente a partir da edição dos textos de Claire Demar pelo sociólogo Valentin Pelosse (1976) e os artigos aparecidos em *Les r  voltes logiques*, escritos por Lydia Elhadad, Genevi  ve Fraisse e Jacques Ranc   re (Elhadad, 1977; Elhadad e G. Fraisse, 1976; Ranc   re, 1979). Em *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), um livre excepcional,

esse filósofo retraça os percursos concretos dos saint-simonianos e das saint-simonianas, ou de homens e de mulheres próximos delas e deles, numa abordagem crítica do saint-simonismo e transgredindo as fronteiras entre história das mulheres e história operária, emoção e razão. Nos anos de 1990, diferentes trabalhos foram consagrados na França às proletárias saint-simonianas ou às mulheres próximas delas (Riot-Sarcey, 1992 e 1994). No campo interdisciplinar chamado “história das mulheres”, o retorno às saint-simonianas precedeu curiosamente, ao inverso de toda cronologia, o retorno às mulheres da Revolução Francesa, que ocorreu na ocasião da comemoração do bicentenário de 1789.

## **2 Saint Simon (1760-1825) e o Saint-simonismo (1825-1870)**

Saint Simon, autor de uma obra importante, mas pouco conhecida, suscitou leituras diversas. É um autor fora das normas; ele recebeu um novo interesse a partir da metade dos anos 1950, assim como o saint-simonismo – sua posteridade sendo composta de correntes diferentes. Esse interesse beneficiou lentamente também às mulheres saint-simonianas, que, em realidade, ressurgiram sobretudo por outras razões, ligadas ao movimento feminista.

Esse interesse crescente em Saint Simon foi percorrido de oscilações que afetaram, sobretudo, negativamente sua memória e seu conhecimento (Veauvy, 2008, p. 3). Sua obra, que é uma obra da maturidade<sup>4</sup>, exerceu uma grande influência no século XIX. No entanto, a primeira edição crítica de suas obras completas data de 2012, pela Presses Universitaires de France (PUF)! Dá-se aqui uma atenção particular a Saint Simon para esclarecer o conhecimento das “proletárias saint-simonianas” sob um ângulo ainda não explorado. Poucos historiadores da sociologia o consideram como um dos principais fundadores dessa disciplina, mais do que Augusto Comte, considerado, em geral, como o pai fundador<sup>5</sup>. A proeminência dada a Saint Simon vem em particular de Georges Gurvitch, cujo ponto de vista compartilha-se. Acredita-se que existe um vínculo ainda pouco explorado entre Saint Simon e as proletárias saint-simonianas, a partir de uma abordagem indissociavelmente teórica e prática.

Quanto ao saint-simonismo, a ausência de definição única é um índice da pluralidade das questões que ele recobre: doutrina, escola, igreja, laboratório de ideias, movimento, o saint-simonismo foi tudo isso, sucessivamente ou concorrentemente. Em novembro de 1831, ele foi um dos lugares de emergência na França da “questão da mulher” – um lugar se não principal, o mais visível. É preciso saber que o saint-simonismo deveria responder, em 1831, a uma situação social e política explosiva, as mulheres estando presentes aí, mas não sozinhas, como bem percebeu Pierre Musso, filósofo e politólogo. Mais adiante voltar-se-á a seu ponto de vista.

É comum confundir Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) com seu primo distante, o célebre memorialista de Louis XIV. A essa confusão se soma uma leitura deformante operada pela escola saint-simoniana, que glorificou o autor ao mesmo tempo em que fez com que fossem esquecidos seus escritos (Musso, 1999, p. 3), que, por vezes fragmentários, não podem ser dissociados de sua vida.

A vida de Saint-Simon é feita de ações e de reações, marcada por contrastes, de engajamentos, de posições radicais. Ele é militar (participou como oficial na guerra de Independência dos Estados Unidos, ndr) e proporá a supressão dos exércitos, ele é nobre e renunciará a seu título, ele pertencia a uma família célebre da qual ele abandona o nome, ele rejeita a nobreza qualificada de parasita e ociosa, nascido em uma família muito católica ele acusa o papa de heresia [...] (*ibid.*, p.19). Sua formação intelectual é pouco conhecida (ele teve como preceptor d´Alembert), até o momento em que ele opta pela “carreira científica”, segundo seus próprios termos: em 1798 “(ele) fixa domicílio perto da Escola Politécnica, onde permanece durante três anos para estudar física, e em 1801 ele se estabelece próximo à Escola de Medicina de Paris, para se aprofundar em Fisiologia [...] que ele considera [...] como a matriz fundadora para analisar o social, pois o estudo dos ‘corpos organizados’ tornará possível o estudo do corpo social. (Musso, 1999, p. 13)

O sociólogo Valentim Pelosse, o primeiro a ter reeditado ou editado os textos de Claire Démar, em 1976, definiu Saint Simon, além das

confusões, deformações, desconhecimento do qual ele foi (e é ainda) objeto, na França e em outros países<sup>6</sup>,

[...] como o primeiro – um dos dois ou três primeiros – teórico da sociedade industrial, aquele cujo pensamento social [...] essencialmente dinâmico, [...] não tem nada de estático e não teme ser contraditório (em contraste com Augusto Comte, que chegou a ser seu discípulo e seu secretário). (Demar; Pelosse, 2001, p. 193-194)

Paul Ricoeur (1997), em acordo, nesse ponto, com Henri Desroche (1972), considera que

[...] a utopia racionalista (de Saint Simon) começou sendo próxima do Iluminismo, mas se modificou com o tempo, até se tornar uma tentativa para fazer renascer o sonho milenarista de uma religião nova. As utopias têm essa característica impressionante: elas começam em geral por uma posição radicalmente anti-clerical, e mesmo anti-religiosa, e elas terminam pretendendo recriar a religião. (Ricoeur, 1997, p. 379)

Uma das razões pelas quais Ricoeur escolheu reler Saint Simon e Fourier “deve-se a Mannheim”, escreve ele. “Eu fui precisamente atraído pelo paradoxo que encontramos neste último: o que caracteriza a utopia não é sua capacidade de ser atualizada, mas sua reivindicação de ruptura” (Ricoeur, 1997 p. 405).

Existem variantes entre as leituras de Saint Simon (como nas análises do saint-simonismo), notadamente nas maneiras de levar em conta ou não a religião e o religioso, ele mesmo muito presente nos escritos das saint-simonianas, mesmo em Claire Démar, que desejou ficar na margem do saint-simonismo. Recentemente, o religioso reteve pouco a atenção dos especialistas desse movimento, tanto que numerosos leitores e leitoras fogem da angústia não confessa que sentem diante da ressurgência do que consideram geralmente como uma sobrevivência.

Pierre Musso (2006, p. 15), tendo estudado em filosofia a obra de Saint Simon, estima que ele “[...] formulou uma religião nova, o *Novo Cristinismo*, a religião científica e industrial”. O historiador italiano Francesco Pitocco, especialista em história do cristianismo,

levou desde o final dos anos de 1960, uma longa pesquisa sobre a penetração do saint-simonismo na Toscana, confrontando o discurso e as práticas de discípulos italianos com os textos de Saint Simon e de membros da escola francesa (dos quais Pierre Leroux<sup>7</sup>). F. Pitocco, bastante crítico da historiografia do saint-simonismo anterior aos anos de 1970 desde Benjamin Constant, renovou a leitura da utopia a partir de sua “fecundidade histórica”.

A religião saint-simoniana sempre apareceu como algo artificial, bizarro: uma *misticheria*, um *palavreado teológico* (em francês no texto)”. A atenção do historiador se fixou quase exclusivamente sobre a análise das doutrinas sociais e políticas do saint-simonismo.

Há muito tempo esta atitude historiográfica [...] impediu de perceber o ‘arco’ de expansão das ideias saint-simonianas em sua totalidade, de outro lado (ela) tornou difícil uma avaliação completa de sua fecundidade histórica. Não é por acaso que, na Itália, estas foram pesquisadas quase que exclusivamente entre os utopistas, no senso pejorativo do termo [...]. Elas jamais foram compreendidas como ideias fecundas, capazes de interessar homens sérios, politicamente alertas [...]. Mais a *utopia* é por vezes, ela também, uma coisa *séria*, força secreta dos períodos históricos (tomados em sua totalidade), parteira da história. Se a utopia saint-simoniana teve durante o Risorgimento um pouco desse valor maiêutico, ela o deve a seu caráter religioso: apenas seu messianismo, sua tensão palingenética (palingenia = retorno eterno dos mesmos eventos), tiveram a capacidade de conferir uma eficácia mítica a suas proposições de remorma social, de abolição da *herança* e da *exploração*; apenas sua aspiração à renovação religiosa pode lhe abrir uma fração de espaço no processo de formação do *mito* do Risorgimento. Privado de seu caráter religioso, o saint-simonismo não teria entrado na história do Risorgimento, senão a título de curiosidade, antes de 1848, quando perdeu suas características próprias, estando de alguma maneira dissolvido na torrente do socialismo, mais vasto e mais potente.

Essa viviseção, operada no corpo de uma doutrina que é, ao contrário, profundamente orgânica, não parece plenamente legítima. (Pitocco, 1972, p.1-2, tradução para o francês da autora).

Segundo P. Musso (1999, p. 20), em Saint Simon “O pensamento do organismo, do organizador e da organização é atravessado pela preocupação permanente de uma circulação generalizada dos fluxos, liberada de toda mediação”. A partir de um procedimento diferente, V. Pelosse insiste sobre a onipresença do vínculo entre teoria e prática na obra de Saint Simon, a qual

[...] nos seus *Fragments pour l’histoire de ma vie* (1809) [...] nota: “Uma das experiências mais importantes a fazer sobre o homem consiste em o estabelecer em novas relações sociais. Percorrer todas as classes da sociedade; colocar-se pessoalmente no maior número de posições sociais diferentes, e mesmo criar para os outros e para si relações que não tenham existido” (Musso, 2001, p. 195)

A ancoragem da obra de Saint Simon na subjetividade é manifesta nesse texto, que convida a considerar como atual a perspectiva de G. Gurvitch, professor na Sorbonne: para ele, Saint Simon, os saint-simonianos e Proudhon “[...] contribuíram muito mais para a construção da sociologia como ciência do que seu pai oficial, Augusto Comte [...]” (Gurvitch, 1955, p. 7) – sob uma condição: parar de “tentar separar” seu pensamento sociológico “[...] de suas doutrinas sociais e de seus ideais sociais” (Gurvitch, 1955, p. 7). Essa cisão não se investiu nas análises recentes do saint-simonismo, felizmente:

Não existe, ao nosso ver, um saint-simonismo único, como em si mesmo, e várias heresias, mas um movimento complexo, ramificado, que convém considerar em sua globalidade, mas também, vale insistir, em suas contradições. O saint-simonismo não é somente uma doutrina, de um certo modo, acabada, ele é um lugar de debates, um laboratório de ideias. (Régnier, 1986, p. 169)

F. Pitocco considerou o saint-simonismo como a primeira matriz de uma representação da sociedade industrial:

[...] o pragmatismo religioso saint-simoniano não era somente, na consciência daqueles que o difundiam, uma ‘máquina de guerra’: era sobretudo a expressão da ressurgência de um profetismo que mergulhava suas raízes no fato de ressentir a história do surgimento da sociedade industrial como uma crise perturbadora. [...]

O saint-simonismo teve a ambição de se colocar como a consciência religiosa da nova era industrial nos seus começos, a religião sendo estendida não somente em sua significação croceana [especulativa, ndr], mas como uma religião concretamente articulada em dogmas e em instituições. Era preciso então ter em vista esse terreno religioso, a fim de poder estudar corretamente as doutrinas políticas e sociais do saint-simonismo; era preciso buscá-las até a consciência da crise religiosa da época, que foi em grande parte consciência profética, apocalíptica, aspirando uma regeneração palingénética da obra de Deus, quer dizer, não somente doutrinas ou instituições religiosas mas do homem como indivíduo e como sociedade, enfim rendido à integralidade de sua organização, à realidade da promessa divina” (Pitocco, 1972, p. 7-8).

## 2 As “Proletárias Saint-simonianas”

Mulheres do movimento saint-simoniano, geralmente jovens, se deram essa denominação; são elas que vão se tornar as autoras de uma parte importante da massa de escritos legados pelos pelas saint-simonianas, os quais se agrupam em grandes categorias: i) os escritos de tipo jornalísticos; ii) o gênero epistolar; iii) as brochuras e autobiografias. A maior parte dos escritos das “proletárias” é do gênero epistolar (que todas praticam) ou do escrito jornalístico, disseminado a tal ponto que elas foram qualificadas como as “primeiras jornalistas”, por Laura Adler (1979). Mas não existe nelas nenhuma tendência à especialização. Por exemplo, Suzanne Monnier Voilquin (1801-1876 ou 1877), bordadora de ofício, figura central das “proletárias saint-simonianas”, fez uso de todos os recursos da escrita disponíveis no meio saint-simoniano.

Para compreender como se formou o grupo heterogêneo que essas mulheres constituem, é preciso lembrar que o grupo saint-simoniano foi na origem simplesmente um círculo de jovens homens que se reuniam para estudar e propagar as teorias sociais de seu mestre, Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), que eles em geral não conheciam, ou apenas haviam visto quando era vivo, tendo este terminado sua vida em uma relativa solidão e pobreza. Trata-se de intelectuais ou ao menos

homens instruídos: engenheiros e politécnicos (como Barthélémy Prosper Enfantin), membros de profissões liberais, do comércio, do banco, etc., ou seja, pertencendo à pequena ou média burguesia e, eventualmente, à grande burguesia. Politicamente e ideologicamente – estamos no final da Restauração – ele vem das águas liberais ou do republicanismo militante e do carbonarismo, como Bazar, do catolicismo reformista ou de uma seita esotérica na tradição *lluministe* [obs. trad.: que não se confunde com o Iluminismo], a “Ordem do Templo”, de fato de um hegelianismo, como Jules Lechevalier, tendo em comum a decepção com as diversas formas de ativismo político ou filosófico do momento. Eles tentam desenvolver o pensamento de Saint Simon, elaboração teórica concretizada pela publicação de uma obra coletiva, a *Exposition de la Doctrine* (1829). V. Pelosse (2001, p. 196), quem empresta esse parágrafo, precisa que “as proletárias e as mulheres só chegarão mais tarde”.

Eles/elas chegam junto, no amanhã da Revolução de Julho. O pequeno círculo original se transformou em um grupo numeroso, estruturado e hierarquizado em vários “graus” (o “Colégio” e três escalas inferiores) em torno de Bazard e de Enfantin, ambos “Pais supremos” [...]. É durante o ano de 1831 que o grupo alcança o apogeu de seu desenvolvimento, tendo os saint-simonianos organizado sistematicamente sua propaganda em meio operário (Pelosse, 2001, p. 196).

É importante ouvir Suzanne Monnier Voilquin, uma das mais conhecidas, graças à variedade e à riqueza de seus escritos, que “[...] privilegiam a dimensão coletiva e o alcance universal de sua ação” (Régnier, 1998, p. 233):

Nos últimos meses de 1830, [...] nós estávamos todos os quatro [ou seja, ela, seu marido, sua irmã e seu cunhado], cansados das palinódias dos ex-republicanos [...]. Muito tristes de todas essas covardias, sobretudo depois da grande Revolução de Julho, escutando os ruídos do mundo, nós esperávamos, o quê? Nós não o sabíamos. [...] Foi então que nós ouvimos falar do saint-simonismo, pelos operários compositores de Firmin Didot. Vários deles acompanhavam o desenvolvimento dessas teorias sociais [...] A partir desse momento, nós demos adeus aos amigos



que não quiseram nos seguir, adeus às sociedades de prazer que não diziam nada aos nossos corações; enfim, a tudo o que não era essa nova e potente doutrina. Não, nunca a vida de quatro indivíduos foi tão completamente modificada. Nós nos demos de corpo e alma a essa nova família, cujos princípios sociais, econômicos e religiosos foram nossos desde o primeiro instante. (Monnier Voilquin, 1979, p. 110)

Uma crise interna se abre no fim do ano de 1831: é nesse momento que os dois “pais” se separam. As razões dessa crise, em especial o lugar da “questão da mulher”, muito ardente na França no começo dos anos 1930, são objeto de análises divergentes. Concordo com P. Musso quando ele escreve:

A redução oficial da disputa Enfantin-Bazard à questão da liberação da mulher evacua esse fato essencial, a saber, que o cisma de novembro de 1831 coincide com a imensa insurreição dos canuts (canudos) de Lyon, que coroa um período de rebeliões crônicas, sobressaltos da Revolução de 1830 [o que bem viu desde 1833 o politécnico Hoart, ndr]. [...] A verdadeira vitória de Enfantin é a exclusão da ala socialista do movimento em proveito dos politécnicos e dos industriais. (Musso, 1999, p.111)<sup>8</sup>

O lugar que tinham até esse momento as mulheres na escola, e após na Igreja, saint-simoniana era restrito, apesar da aspereza do debate sobre esse tema. Três mulheres de origem burguesa tinham feito parte do grau superior da “hierarquia” (o “Colégio”) desde sua constituição: Mme Bazard, Mme Fournel, Aglaë Saint-Hilaire. O caráter masculino do grupo se afirmará na crise, quando Enfantin decide que as mulheres não poderiam mais fazer parte da hierarquia, a situação de “espera da Mulher” (decretada por ele) estando ligada à busca da mãe no Oriente (“Mulher-Messias”) (Veauvy; Pisano, 1997).

O passo dado em direção da escrita (e de outras práticas) pelas “proletárias saint-simonianas” é remarcável. Essa denominação foi escolhida pelas operárias do vestuário (lingerie em particular) que quiseram se diferenciar das “damas da doutrina”, ou seja, das “damas de chapéu” com laços de parentesco ou de amizade com os grandes saint-simonianos. Elas forjaram uma escrita nova, com formas

variadas, apesar (ou quem sabe graças a algo?) de sua marginalização no movimento, em todo caso para traduzir seu desejo.

A atenção aqui será dada a escritos de três tipos:

1º – O periódico *La femme libre*, criado em agosto de 1832 por três jovens mulheres que assinavam pelo prenome, das quais uma ainda foi ainda identificada com certeza. As outras duas, Desirée (Veyret) e Marie-Reine (Reine Guindorf) – duas trabalhadoras do vestuário, com idade de 20 anos – tomaram suas distâncias das reuniões oficiais para criar essa publicação, hoje considerada como a primeira experiência conhecida no mundo de um periódico redigido por mulheres e destinado às mulheres. S. Voilquin começou a colaborar a partir do número 2; ela se tornou a diretora do jornal a partir do número 5, quando as fundadoras passaram ao fourierismo (a escola saint-simoniana havia emprestado diversos elementos de Fourier, sem o dizer). No curso de seus dois anos de existência, esse periódico, que cessa em abril de 1834, mudou diversas vezes de título (Veauvy; Pisano, 1997, p. 32). A coleção completa comporta 31 números (20 no primeiro tomo e 11 no segundo).

Outro periódico nasce em 1833, composto de “damas da doutrina”, sob a demanda de Enfantin: *Le Livre des Actes*, “[...] espécie de jornal oficial, que relata os fatos e gestos dos missionários saint-simonianos” (Weill, 1921,). Diante da explosão da Família saint-simoniana em novembro de 1831 e das decisões unilaterais de Enfantin, as mulheres adotaram uma atitude de submissão, de espera passiva da “Mulher-Messias” (das quais saíram as redatoras do *Livre des Actes*). Quanto às outras, “[...] mais independentes de coração e de espírito [...] decididas a agir cada uma segundo sua inspiração [...]” (Voilquin, 1978, p. 118-119), segundo os termos de S. Voilquin, criaram o *La femme Libre*.

A “Chamada às Mulheres”, assinado por Marie-Reine e publicado no número 1, anuncia um projeto articulado em torno da associação das mulheres, concebida para que elas tivessem seu espaço em três lugares essenciais do ponto de vista “simbólico”: “o templo”, “o Estado”, a família:

[...] Essa publicação não é uma especulação, é uma obra de apostolado pela liberdade e a associação das mulheres. Tendo sentido profundamente a escravidão e a nulidade

que pesam sobre nosso sexo, nos elevamos a voz para chamar as mulheres a vir conosco, reclamar o lugar que nós devemos ocupar no templo, no Estado e na família. Nosso objetivo é a associação. As mulheres não possuem até agora nenhuma organização que lhes permita se entregar a algo de grande, só puderam se ocupar de pequenas coisas individuais, que as deixaram no isolamento.

Ao oferecer a sua atividade uma obra social a realizar, um objetivo a atingir, nós temos fé de que muitas se aliarão a nós, que outras nos imitarão formando vários grupos para agir cada um seguindo as ideias daquelas que os formaram, até o momento em que, tendo realizado a obra que lhes é própria, eles se reunirão para formar uma única e mesma associação.

Esta publicação é assim um meio de chegarmos ao objetivo a que nos propusemos. Por isso conclamamos a todas as mulheres, qualquer que seja seu *rang*, sua religião, sua opinião, desde que sintam as dores da mulher e do povo, que venham se juntar a nós, se associar a nossa obra e partilhar nossos trabalhos.

Nós somos Saint-simonianas, e é precisamente por isso que nós não temos esse espírito exclusivo que afasta tudo que não seja ele próprio. É a nossa nova religião que nos faz ver em cada coisa o que há de bom, de grande, e que nos faz buscar o elemento progressivo onde ele estiver.

Nos ocupando de uma obra de regeneração, não pretendemos nos impor uma tarefa acima de nossas forças, nós levamos em consideração a posição em que as mulheres se encontram por sua educação, nós sabemos que geralmente elas só podem fornecer ideias estreitas e desarticuladas.

No entanto, algumas escapam à lei comum, outras passam facilmente de uma ideia muito profunda a uma ideia muito leviana. É por isso que nós, que compreendemos o que há de bom nessas naturezas, e que sentimos a necessidade de lhes satisfazer a todas, tomamos a forma irregular que é o signo distintivo do caráter da mulher de nossa época.

Nós falaremos de moral, política, indústria, literatura, modas, jamais segundo a opinião e a regra aceitas, mas segundo nosso coração. Nós priorizaremos menos a ciência e a elegância do estilo que a franqueza dos pensamentos. Porque o que queremos, acima de tudo, é que as mulheres se desembaracem de seu estado de

vergonha e de constrangimento que a sociedade lhes impõe, e que elas ousem dizer com toda a sinceridade de seu coração, o que elas pressentem e o que elas querem para o futuro.

A escrita desse “Chamado”, como a de numerosos artigos, é ao mesmo tempo lírica e atrativa, por vezes um pouco pesada e retorcida nos critérios atuais.

2º – O gênero epistolar, objeto de diversas descobertas recentes (Veauvy, 2008, p. 13-15), é ilustrado, entre outros, por S. Voilquin (*Memoires d’une saint simonienne en Russie*), C. Démar (editada ou reeditada por Pelosse) e duas obras articuladas em torno de cartas de saint-simonianas:

– *Une correspondance saint-simonienne*, Angélique Arnaud e Caroline Simon (1833-1838). Na apresentação dessa correspondência inédita, Bernadette Louis (1990) escreve que

[ela] foi trocada entre três adeptas do saint-simonismo: duas mulheres [as que são nomeadas no título da obra] e um homem, Charles Duguet. Este último foi o verdadeiro mestre de obras. Rapiudamente consciente do interesse dessa “admirável correspondência”, como ele a qualificava, ele conservou essas cartas, as anotou em dois momentos, e as enviou a Enfantin em 1855.

O que aconteceu com elas durante mais de cem anos? Não sabemos. Agradecemos àqueles ou àquelas que as conservaram cuidadosamente até que elas caíssem nas mãos de meu marido, amador de autógrafos.

Imediatamente seduzidos por esse texto excepcional, em que se constata o começo do feminismo e da liberação sexual das mulheres, nós desejamos partilha nosso interesse com o público. (Louis, 1990, p. 45)

– *De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe (1831-1832)*. Textos reunidos e apresentados por Michèle Riot-Sarcey (1992, p. 8),

Esse jornal, com o qual um bom número de liberais de oposição colaboraram durante a Restauração, se beneficiava de uma grande reputação. A partir de 11 de novembro de 1830 ele é colocado ao serviço da propaganda saint-simoniana. Seu último número aparecerá em abril de 1832.

Mulheres escrevem de todas as regiões, de todos os meios. 112 cartas são assim conservadas nos arquivos saint-simonianos. (Bibliothèque de L'Arsenal, Paris, Fonds Enfantin).

Diversos correspondentes do *Globe* compreenderam que “a mulher livre” é uma questão para os homens. Por exemplo, Hortense Allar de Méritens (1961, p. 37), que escreve a Enfantin:

Você disse que as mulheres terão sua voz, mas é impossível que elas se entendam com você sem o ver e sem lhe falar, já que você não quer (nem deve) fazer apenas o que elas devem acreditar.

Eu vos diria? Eu não sei se você tem muita vontade de encontrar a mulher livre? Os profetas falam sozinhos e fazem falar o resto. É nisso que eu acredito.

Jeanne Deroïn (Paris, 1805 – Londres, 1894) escreve por sua parte em sua “Profissão de fé” (a qual não comprova que ela tenha aderido ao saint-simonismo, segundo Michèle Riot-Sarcey, que a editou em 1992): “[...] não devemos recuar de pânico ao simples pensamento de confiar nosso futuro, de depositar nossas liberdades, nas mãos de um novo pontífice, aos pés de novos altares...? [...]” (a propósito da hierarquia saint-simoniana dominada por Enfantin). Ela conheceu aquilo que S. Voilquin denominou, por ela mesma, “[...] as dores íntimas da ignorância [...]” (Veauvy; L. Pisano, 1997, p. 206). De operária da lingerie, J. Deroïn conseguiu se tornar professora. Primeira mulher candidata às eleições legislativas de 1849, sua candidatura foi rejeitada por inconstitucionalidade (as mulheres só terão direito ao voto na França em 1944).

As correspondências saint-simonianas confirmam a preeminência masculina na “Família”. Os saint-simonianos que participaram de uma troca de correspondências, em vários casos deram um fim nestas, em totalidade ou em parte. A correspondência editada por B. Louis só traz algumas cartas raras de C. Duguet, a propósito do qual Monique Rouillé avança a seguinte hipótese:

[Seu] amor por Caroline Noël parece fortemente sobredeterminado por um laço principal com Enfantin, amor prioritário entre os dois homens, sublimado, levando

assim a essa “troca de mulheres”, estrutura de base do sistema patriarcal? (Preâmbulo a Une correspondance saint-simonienne). (Rouillé, 1990, p. 29)

Segundo Philippe Régnier (1998, p. 247), as cartas arquivadas por Clorinde Rogé aparecem fixadas “[...] em uma especificidade feminina artificial [...]”: “[...] salvo um bilhete pouco comprometedor, nenhuma das cartas de Enfantin a Clorinde foi conservada, nem mesmo uma cópia”. E muitas cartas escritas por esta última desapareceram.

3º – Brochuras e autobiografias: os impressos desse tipo nos levam a duas mulheres escritoras: Suzanne Voilquin (que se junta às proletárias saint-simonianas, como vimos) e Claire Demar, que ficou à margem desse grupo e do qual ela aprofundou os objetivos e soube magistralmente formular ela próprio o pensamento.

### 3 Suzanne Voilquin e Claire Démar

a) Suzanne Voilquin, nacida Monnier (Paris, 1801 – Île-de-France, 1877), foi uma militante política e feminista<sup>9</sup>. Terceira filha de um mestre-artesão chapeleiro, Suzanne Monnier frequentou a escola do claustro Saint-Merry, depois foi “[...] introduzida na corrente de sensações e ideias de seu pai [...], proletário filósofo (retido) nas camadas inferiores da sociedade apesar de sua coragem e de seus esforços enormes para delas sair”. Sua irmã Adrienne lhe é confiada após o nascimento (1810); após o falecimento de sua mãe, no fim de 1821, lhe incumbe a carga da família. Em 1823, ela se torna operária bordadeira, com sua irmã. Em 1825, ela encontra o carpinteiro Eugène Voilquin, aceita “[...] sem amor a oferta de sua mão e de seu nome [...]”, descobre que ele sofre de sífilis; eles se divorciam em 1833. Fazendo parte das lutas populares após a Restauração, no fim de 1830, ela ouve falar do saint-simonismo e segue seus ensinamentos, lê *Le Globe* e outras publicações, antes de ser admitida nas assembleias da “Família”. Suas capacidades emergem durante a crise de novembro de 1831, quando ela toma a palavra. Ela colabora com o periódico *La femme Libre*, criado em 1832 pelas proletárias saint-simonianas, tornando-se diretora a partir do número 5 e até seu desaparecimento em 1834. Ela pavimentou um caminho por seus interesses na homeopatia (1833),

suas visitas a grupos saint-simonianos, notadamente no Midi (1834). Em 13 de novembro de 1834, ela parte para o Egito, local que ela deixa dois anos depois, após ter aprendido em um hospital, vestida de homem, o ofício de parteira, e passado diversos dias em um harém. Desapontada com as práticas da família saint-simoniana, ela evocará em uma carta ao Pai Enfantin, “a dor moral [que ele] fez sofrerem as mulheres de [sua] época”. Para exercer seu ofício, ela vai para a Rússia (1839-1846) e para a Louisiane (1848-1859). Ele também prossegue seu trabalho de autora (1866).

b) Claire Demar, nascida Emilie d’Eymard, publicou duas brochuras que fizeram data na história do feminismo e tem a marca de uma modernidade surpreendente (Veauvy, 2013). A primeira apareceu quando ainda vivia: *Clamor de uma mulher ao povo pela emancipação da mulher* (1833). A segunda, intitulada *Ma loi d’avenir*, foi publicada postumamente por Suzanne Voilquin, em 1834, ano consecutivo ao do suicídio de Claire Demar – pseudônimo que ela assumiu ao publicar seu *Appel*, alguns meses antes do desfecho trágico de sua breve existência. Claire foi uma saint-simoniana atípica, crítica da doutrina e das práticas da “Família”, em relação à qual ela permaneceu autônoma após sua descoberta do saint-simonismo, contemporânea à crise do movimento (1832). Ela manteve laços com os saint-simonianos durante esse período marcado por diversas dissidências, e no qual a “questão da mulher” se tornou cada vez mais central.<sup>10</sup>

S. Voilquin (1801-1877) tornou-se membro da “Família” depois da Revolução de Julho de 1830. Conhecida por ter sido uma saint-simoniana ortodoxa, ela, no entanto, deu à *Ma Loi D’avenir* um Prefácio que surpreende por sua lucidez, sua audácia e sua determinação pela “causa da mulheres”, segundo a linguagem das proletárias saint-simonianas<sup>11</sup>, mesmo essa causa tendo a levado para além dos limites socialmente admissíveis.

[...] aquilo que nas ideias novas impressionou mais vivamente Claire Dpemar, não foram as concepções orgânicas do trabalho, os bancos, os caminhos de ferro, os grandes trabalhos de assensissement (*sic*) executados pelos exércitos industriais. Toda a face política das novas teorias não foi para ela objeto de um exame sério; não, a atividade

de sua alma a levou inteiramente para a transformação da moral, buscar uma nova concepção, em que os dois sexos pudessem se entregar sem vergonha e sem degradação a essa necessidade tão potente e tão natural de amar, foi longo tempo sua preocupação. (Voilquin, 2001, p. 177)

C. Demar foi qualificada tanto como devota quanto como herética nos trabalhos de “história das mulheres” consagrados às saint-simonianas. Na realidade, ela resistiu a toda classificação que obedecesse às oposições binárias. Sua trajetória permanece envolta em opacidade, por exemplo, ignora-se sua data de nascimento exata. Em 1976, Valentin Pelosse reuniu e apresentou em um só volume suas 17 cartas inéditas e seus dois opúsculos, jamais reeditados depois de 1833-1834. Esse sociólogo sublinha o caráter inteiramente saint-simoniano de sua correspondência, em que ela faz alusão a sua ruptura com suas origens aristocráticas:

Todos os meus parentes de sangue eram imorais; com 14 anos eu já abominava e desprezava o mundo; e no entanto esse mundo explorou minha vida inteira; porque eu tinha necessidade de amar e eu buscava sempre completar meu indivíduo. Eu busquei em vão [...] os prazeres que os homens buscam junto às mulheres não são em nada necessários à minha felicidade. Também fui eu forçada a fingir o que eu não sentia. Em resumo, o amor foi falso para mim, pois eu o encontrei despojado desse prestígio poético que minha imaginação lhe havia emprestado. Também com ele eu acabei. (Demar, 4ª Carta ao Pai Enfantin, 2001, p.46-47)

A pesquisa pessoalmente conduzida, na opacidade e na solidão, me levou a situar *Ma loi d'avenir* sob o registro do simbólico – não como categoria ou esfera separada (procedimento funcionalista), mas sobretudo como enigma a decifrar. A lei de Claire não é nem jurídica, nem sociológica; ela não vem de uma progressão linear, mas de um caminho complexo, sustentado por uma argumentação objetiva e subjetiva, que não exclui a paixão. A teoria lacaniana do simbólico, esclarecedora *a posteriori* em certa medida, é interessante, mas insuficiente para dar conta dessa questão.



O feminismo francês dos anos de 1970 foi o primeiro a entrar em uma confrontação nua e crua com os escritos das proletárias saint-simonianas e os de Claire Demar, atingida no dia seguinte de seu suicídio ao lado de um jovem saint-simoniano, por um estereótipo destruidor: a “mulher livre” assimilada a um monstro venenoso (Veauvy; Pisano, 1997, p. 37-43)<sup>12</sup>. As feministas da terceira República nunca dissociaram os escritos de C. Demar dessa armadilha, construída culturalmente e politicamente na França. Elas a reforçaram, imputando a Claire uma ligação culpabilizante com o amor livre e o anarquismo – as saint-simonianas foram muitas vezes acusadas dessa dupla tara (Veauvy, 1989). O feminismo contemporâneo foi além, com suas interrogações e suas práticas; ele abriu a via a uma leitura que busca mergulhar no sentido de seus escritos, desvinculado de qualquer referência a uma memória de Estado – em contraste com o retorno às mulheres da Revolução Francesa e do Triênio Jacobino, indissociável das comemorações nacionais do bicentenário das revoluções jacobinas (Veauvy; Pisano, 1997, p. 10).

No entanto, a tendência de considerar os escritos das saint-simonianas como um conjunto homogêneo ainda inibe a abertura à força e à originalidade compósita dos escritos de C. Demar. Nenhuma outra barreira além da “causa das mulheres” é admissível para fazer aparecer à luz do dia o fio que corre subterrâneo desde 1832-1834, incluindo suas convergências e suas distâncias com o nosso presente. Parte-se do “grito de liberdade” das proletárias saint-simonianas prolongado por S. Voilquin quando decidiu sozinha editar *Ma loi d’avenir*:

Eu reconheci no escrito que eu entrego hoje à publicidade muitas verdades úteis às mulheres para assumir sozinha a responsabilidade dessa palavra não nova, tão estranha por sua ousadia. Sim sem dúvida, essa mulher, formulando sua Loi d’avenir, deixou para trás o céu do pudor [...]

Antes de acabar violentamente sua vida atual pelo suicídio, ela colocou num último escrito seu pensamento de futuro: esse grande grito de liberdade é o mais forte, o mais enérgico que foi lançado ao mundo por uma voz de mulher. “Eu ignorava [...] que dependia de minha única vontade colocar em dia e fazer ressoar pelo mundo esse audacioso

grito de liberdade”. (Voilquin, 1834, p. 172-173; 175)  
“[...] eu ignorava [...] que ele dependeria de minha vontade para expô-lo e para difundir pelo mundo esse audacioso grito de liberdade”. (Voilquin, 2001, p. 175).

Suzanne editou *Ma loi d'avenir* e reimprimiu *l'Appel d'une femme au peuple...* quando dirigia *La Tribune des Femmes* – o periódico criado em 1832 sob o título *La femme Libre*, por duas jovens “proletárias saint simonianas”; apesar desse novo título, que dava continuidade ao do *Apostolat des femmes*, esse periódico buscava ainda romper com a representação da “mulher” considerada por suas fundadoras como a representação dominante na época: “Escrava submissa ou escrava revoltada, jamais livre!” (Demar, 2001, p. 26).

Era a primeira vez no mundo que mulheres se reuniam para o projeto de uma publicação destinada à mulheres, segundo Claire Goldberg Moses, historiadora que mostrou a novidade do acontecimento e viu nele o despertar de uma nova consciência, a do sexo (Moses, 1984). A história de *La femme libre* esclarece as relações de suas fundadoras com sua intenção subjacente de articular palavra, política, sexo e sexualidade. Parece que, diferentemente da visão masculina das relações entre saint-simonianos, regidas por uma organização próxima a de uma seita (retiro em Ménilmontant, por exemplo), a visão das relações entre mulheres impulsionada pelas proletárias saint-simonianas foi guiada por uma busca não marcada por pressupostos (diríamos hoje) ou pelo *a priori* de um unanimismo tirânico. Sua busca se alimentou das trocas instauradas livremente entre mulheres, apesar (ou a partir) das distâncias que existiam entre seus itinerários e entre suas posições sociais, intelectuais, religiosas, como mostram as relações de C. Demar e de S. Voilquin em torno de *La femme Libre*. Esse periódico fez fluir a troca entre mulheres de maneiras de ser e de pensar totalmente novas até esse momento<sup>13</sup>; ele foi o lugar de uma criatividade simbólica fora do comum.

Depois de muito tempo, eu a convidei para escrever em nosso jornal, isso na mudança de título de *Apostolat des femmes* por *Tribune des femmes*, escreve S. Voilquin, que diz que fez essa escolha para “não perturbar em nada

o desenvolvimento das ideias sociais. [...]” Um lugar livre será atribuído a cada opinião, a cada pensamento de mulher. Entre nós, nada de censura. (Voilquin, 2001, p. 77, n.1)

É possível compreender como toda representação unanimista das saint-simonianas é equivocada. Longe de nos remeter a uma representação desse tipo, Suzanne e Claire estão atentas à emergência do desconhecido em seus percursos de “mulher livre”, em busca de um encontro com seu próprio desejo e o desejo do outro – o que Claire exprime ao se endereçar às redatoras de *La Tribune des femmes*, no começo de *Ma loi d’avenir*:

Vocês desertaram da cadeira de apostalado pela tribuna da discussão, sua palavra dogmática não fala mais somente das necessidades, dos sofrimentos da mulher, não lhe coloca mais com autoridade os limites de uma certa lei do destino; mas chama toda mulher a revelar toda necessidade, todo sofrimento, a formular ela própria sua lei d’avenir (lei do amanhã).

[...] toda palavra de mulher deve ser dita e será dita para a liberação da mulher.

[...] mesmo se essa palavra é indecisa [...] discordante ou ferida, como os mil ruídos confusos, como os badalos fúnebres qui jorram do choque das sociedades que estagnam em ruína. (Demar, 2001, p.77)

A emancipação será gerada a partir das mulheres e não definida por fora delas. Cada uma é chamada a formular sua lei d’avenir (do destino/futuro), em uma perspectiva que rompe com aquela do *Appel d’une femme au peuple*, assim formulada no começo do texto:

Eu quero falar ao povo, ao povo, estão ouvindo? Ou seja, às mulheres e aos homens, porque chega de esquecer de mencionar as mulheres, mesmo quando falamos do povo, do povo cuja maior parte elas compõem, do povo do qual elas cuidam da infância e consolam a velhice, depois de ter no entanto servido de brinquedo e de pasto à sua puberdade turbulenta ou glacial, mas raramente enobrecedora e organizadora. (Demar, 2001, p. 27)

Criticando a condição jurídica da mulher em relação ao casamento, tal como foi fixada pelo Código Civil – esse contrato estabelece, de maneira unilateral, que as mulheres devem obedecer aos homens – C. Demar está próxima da problemática da igualdade dos sexos, enraizada na França há muito tempo (Veauvy, 2010b; Sénac, 2015). No entanto, ela tem um objetivo ancorado na diferença do sexo: a “justiça-mulher”, em direção a qual ela se propõe a se dirigir “[...] pela persuasão e o amor, amor que aprenderá de nós a não ser mais uma fraqueza ou uma devassidão, mas a ser digno do homem e da mulher, exaltando nele e com ele a sabedoria, a força e a beleza [...], ela se interroga sobre a maneira de “[...] recapturar nossos direitos (que nos foram) roubados pela justiça brutal, pela clava” (Demar, 2001, p. 28-29). Ela alterna escrita em primeira pessoa e tomada da palavra pelas mulheres; mal esse “nós” apareceu – com seu emblema (uma bandeira prometida a “fazer o *tour* do mundo sem sair de casa”) – que elas interpelam não os homens, mas os governantes, aos quais elas pretendem pedir as contas. Dessa maneira elas revertem simbolicamente sua condição de escravas (Demar, 2001, p. 28-29).

O *Appel* de Claire porta uma crítica do sistema representativo em gestação (monarquia constitucional, parlamento, diplomacia, etc.), segundo Paul Velousse<sup>14</sup>. No fim das contas, esse texto nos aparece como profundamente político, se nos lembrarmos de que a noção de política não havia ainda sido fixada na época. C. Demar considera audaciosamente que a luta entre os sexos é parte integrante desta; ela tem a audácia de vislumbrar o fim dessa luta como possível, desde que se elabore uma nova legislação com a participação das mulheres, que esteja ligada a transformação cotidiana das relações entre os sexos – “a revolução nos costumes conjugais”:

[...] essa revolução não se faz no canto das ruas ou na praça pública durante três dias de um belo sol, mas se faz à toda hora, em todo lugar, nos alojamentos de comida, nos círculos de inverno, nos passeios de verão, nas longas noites que corre insípidas e frias, como contamos tantas e tantas na alcova marital; essa revolução mina e mina sem descanso o grande edifício elevado em proveito dos mais fortes, e o fato de esmigalhar sem ruídos e de grão em grão, como uma montanha de areia, afim de que um dia

o terreno melhor nivelado, o fraco como o forte possam caminhar eretos e reclamar com a mesma facilidade o ápice de felicidade que todo ser social tem direito de demandar à sociedade. (Demar, 2001, p. 30; 35-36)

C. Demar tentou, em suma, inscrever no campo da cultura, indissociavelmente ligado ao campo do poder, uma relação entre sexualidade e política que não seria unilateral, de tal sorte que o desejo teria o direito de cidadania, lá onde ele se inclina à verdade do sujeito e da linguagem. A figura do “ser social” vislumbrada nessa perspectiva está no coração de seu combate, atravessada de uma criatividade simbólica intensa, que ilustra no seu ponto mais alto *Ma loi d’avenir*. O caráter excepcional de sua escrita foi muito pouco sublinhado; ele coloca, sobre a via da explicação, uma força de atração que não diminui nem a densidade, nem a complexidade, nem a audácia. Essa força permanece ininteligível pelo longo tempo em que não houve ruptura com o desprezo do romantismo e sua confusão com a sentimentalidade oposta à razão. Clare se aventurou sozinha na constituição de uma ligação entre emoção e razão; daí ela nos introduz no devir, sem outro modelo que aquele que nasce da invenção a partir dela mesma<sup>15</sup> – emergindo para ela indissociavelmente de sua relação com o saint-simonismo, de sua cultura e de sua experiência:

[...] tendo violentamente rompido com o Antigo Mundo, eu, para me ocupar do Saint-simonismo, renunciei, por esse ato de livre vontade, a uma vida de luxo e ociosidade, para me regenerar na vida do trabalho e da indústria. (Demar, Carta a Louise Crouzat, Lyon, maio-junho 1833, 2001, p. 66)

Ele havia escrito a Enfantin, encarcerado na prisão Saint Pélagie, em dezembro de 1832:

A noite já avançou; tudo está calmo no exterior, em volta de mim, todo é silencioso e morto; só meu pensamento vive aqui, meu pensamento que vos segue no fundo de vosso retiro.

[...] Antes eu não sabia chorar [...].

Pai, você tocou minha ferida aberta, me falando das causas que agitam meu sono. Sim, sem dúvida é preciso ter o

coração satisfeito para poder repousar. Até o presente, tudo para mim foi decepção. (Demar, 16 de dezembro 1832, 200, p. 46)

Pode-se ver aqui porque a referência à teoria lacaniana do simbólico é impotente para esclarecer plenamente a criatividade de C. Demar, assim como a natureza e a especificidade da herança que ela nos lega. Com efeito, a obra de Lacan faz corpo com a psicanálise, no plano prático e no teórico. Mas é “na prática política das mulheres” que Luisa Muraro “apreendeu a ‘geração’ da liberdade feminina”, conforme ela explicou no colóquio em Paris, em março de 2003, sobre o tema “mulheres, violências, liberdade no Mediterrâneo”. Ella apreendeu ou confirmou, diz ela, “como a mediação viva reúne num mesmo olhar o que é e o que pode ser. Da mesma maneira”, prossegue ela, “[...] eu ouvi aqui Ilhem Marzouki<sup>16</sup> falar dessa possibilidade da prática política das mulheres, que consiste a não ficar nos termos da questão tal como ela se coloca na discussão teórica” (Muraro, 2004a, p. 137-138). C. Demar não esteve próxima de tal procedimento? Não estava ela no limiar da autoconsciência, quando ela demandava às redatoras da *Tribunne des Femmes* de dizer às mulheres:

Vocês devem cuidar para que cada uma diga tudo o que ela sente, tudo o que ela ama, tudo o que ele quer.

E eu, mulher, eu respondo a seu chamado.

E eu, mulher, eu diria, que não sei deixar meu pensamento cativo e silencioso, no fundo de meu coração, que não sei cobrir suas formas masculinas, rudes e duras, colocar sob a verdade um vestido de gaze, parar na borda dos lábios uma palavra franca, livre, audaciosa, uma palavra nua, verdadeira, amarga, mordaz, para clarificar no filtro das conveniências do velho mundo, passa-la no crivo místico da afetação virtuosa cristã.

Eu falaria, eu, que já só, sem o apoio, sem o encorajamento, sem a aclamação de nenhuma mulher, já chamei o povo. Não importa o que se tornou meu chamado. (Demar, 2001, p. 78)

São as mulheres que podem “fazer ressoar esse grito de liberação, repudiar a proteção injuriosa daquele que se dizia seu mestre e era apenas seu igual”, ela escreve. Ela caminha sobre uma linha estreita,

em equilíbrio frágil entre problemática de igualdade e pensamento da diferença, ainda não constituída.<sup>17</sup> Em todo caso, ela transgride os limites da escrita de si praticada pelas saint-simonianas e pelas mulheres da Revolução. Ela retoma, por sua conta, ou melhor, reinventa como mulher livre a problemática do “indivíduo social”: “não é só o homem ou só a mulher, o indivíduo social completo é o homem e a mulher” (palavras de Saint-Simon moribundo a Olinda Rodrigues, sua discípula). A “nova lei moral” estabelecerá entre o homem e a mulher relações que permitirão “realizar enfim o indivíduo social, até este momento impossível” (Demar, 2001, p. 28 e 79). Ela não se demora diante desse horizonte apocalíptico, mas não se dirige, no entanto, para uma complementaridade entre os sexos. Ela também não pretende confortar a separação entre público e privado, indivíduo e sociedade, que está na base dessa complementariedade.

Sabendo que

[D]urante muito tempo ainda nós nos debateremos nessa atmosfera pestilenta de lei moral cristã que nos sufoca; e muito tempo ainda nossas vontades, nossas palavras, nossos atos, se chocarão confusamente na escuridão dessa noite, desse caos do pensamento, antes que um vacilante e incerto luar nos pressagie essa aurora de renovação, de redenção definitiva [...] (Demar, 2001, p. 80)

Ela previve que não se deve ficar insensível ao chamado da *Femme Rédempteur*. Sua palavra é “nua, algumas vezes amarga, irritante, mas ela é sempre verdadeira” – atenta às necessidades, às vontades de cada natureza, de cada individualidade.

Eu digo que nós devemos escutar com respeito e recolhimento, sem possibilidade de julgamento, ou de culpa, toda palavra de emancipação que ressoar, tão estranha, tão insólita, eu diria mesmo, tão revoltante que ela seja. – Eu vou mais adiante – eu sustento que a palavra da MULHER REDENTORA SERÁ UMA PALAVRA SOBERANAMENTE REVOLTANTE, porque ela será a mais larga, e conseqüentemente a mais satisfatória a toda natureza, a toda vontade. (Demar, 2001, p. 80-81)

C. Demar elaborou sua lei a partir dessa problemática, ancorada simultaneamente no saint-simonismo, em sua própria cultura e em sua experiência em transformação constante. Vamos evocar brevemente três momentos de seu percurso em torno da lei, da liberdade, do sexo e da sexualidade – ou seja, “lá onde os limites não são possíveis”.

1. A questão do interdito está no coração da polêmica que a opôs a S. Voilquin, em relação ao artigo “Considerações sobre as ideias religiosas do século”, publicado na *La Tribune des femmes* (n. 15, 1833, p. 185-195). Suzanne toma suas distâncias, com a brochura de J. de Laurence *Les Enfants de Dieu ou la religion de Jesus reconcilies avec la philosophie* (Paris, 1831), porque ela se inquieta da “liberdade moral que ele quer nos dar sem regras nem limites, o que, com o mistério que ele admite, e só tendo que prestar contas de nossos atos a um Deus todo místico, nos conduziria direto a uma grosseira e desgostosa bagunça”. Claire toma parte do “Mistério”, recusando “confundir a confiança com publicidade”, quer dizer, o controle do grupo sobre a vida privada no meio saint-simoniano, principalmente na vida amorosa de cada um(a).

[...] jamais a união dos sexos foi tão altamente admitida quanto hoje; jamais antes o amor (se hoje em dia a palavra amor tem algum valor, pode representar alguma ideia que não seja totalmente material, totalmente cínica) [...] havia se refugiado sob o véu do mistério. (Demar, 2001, p. 82-83)

Tendo fustigado os dispositivos civis, judiciários e outros ligados à publicidade, ela enuncia diversos significados ao termo lei, em sua época, dominada cada vez mais pelo dinheiro: “leis de conveniência de nosso velho mundo”, “leis de interesse ou de fortuna... consequência da lei cristã”, “união dita legítima”, que ela decifra sociologicamente e qualifica de “HORRÍVEL EXPLORAÇÃO” (Demar, 2001, p. 82-86).

2. A união dos sexos será, no futuro, o resultado “das simpatias mais largas, as mais estudadas, sob todos os pontos de vista possíveis” (idem, p. 101).

“É preciso se conhecer “[...] se experimentar mais ou menos muito tempo [...], reconhecer que erramos; depois ela chama “[...], minhas senhoras, à sua experiência de mulheres [...], sabendo que



tudo “[...] pode se quebrar contra uma última prova [...]” na busca da “[...] perfeita harmonia desses dois princípios, espírito e matéria [...]” (idem, 87-88); é aí que

[...] devemos colocar a lei futura de nossa felicidade, de nosso futuro de liberação e de satisfação [...] a reabilitação da carne murcha, torturada há tantos séculos sob a lei cristã, que consagrava a predominância injusta de um dos princípios sobre o outro (passará pela) prova da matéria pela matéria; a tentativa da carne pela carne. (Demar, 2001, 88).

Tendo “pronunciado a grande palavra diante do qual tantos inovadores pararam”, ela evoca seus próprios fracassos, seus instantes de coincidência com ela mesma e de felicidade, o esclarecimento e o apoio encontrados no Saint-simonismo, graças a Enfantin, a Barrault, aos Companheiros da Mulher, a quem ela homenageia – após ter examinado “[...] a lei de constância ou inconstância, de mobilidade ou imobilidade, sobre a qual os adeptos das doutrinas saint-simonianas fazem girar toda a organização moral do futuro.” (Demar, 2001, p. 91; Da Ré, 1997).

3. Tendo saudado como um ato de coragem o reconhecimento “de uma natureza móvel” e a “reabilitação da inconstância declarada santa e divina”, Claire chega ao “dia em que a criança mais forte liberta seus membros das línguas do berço”, para significar que chegou o tempo de ultrapassar o limite que, a seus olhos, atravessa as relações entre os sexos assim como a política. O governo da Monarquia de Julho é uma “aliança amoral”, uma “teoria monstruosa”:

Dos dois princípios opostos, um é a negação completa do outro; um mata o outro: – se um é verdadeiro, o outro necessariamente se encontrará no falso, absurdo, inadmissível?

Sim, mas ninguém mais que um homem estúpido e inepto pode fazer uivar junto às palavras monarquia e república, de realeza de todos e de realeza de um só! Em nosso século, que é em definitivo um longo paradoxo, deveria ter sido preservado de escutar, de ouvir, de aplaudir esse paradoxo estranho: a melhor das repúblicas é um rei. (Demar, 2001, p. 93)

No coração de *Ma loi d'avenir*, ela trata do sistema representativo, entrelaçando as críticas que ela faz a ele com suas reflexões sobre as relações entre os sexos, baseada em referências seja a autores (Mme de Staël, J. de Laurence), seja a personagens (Lucrécia, Otelo), seja a períodos históricos (Grécia, Roma), seja à Bíblia. Suas reflexões testemunham sua cultura, seu talento de escritora, sua maneira de se apropriar de obras literárias e de experiências, que ela liga à sua própria experiência e à sua preocupação de “melhor decifrar o problema de minha individualidade”. Não seria uma maneira de levar em conta ativamente a ordem simbólica – ordem inconsciente sem limites estritos – e de recusar que ela seja capturada pelo Estado, como se este devesse ser o provedor? A criatividade de C. Demar sobre esse registro confere uma dimensão eficiente, mas pouco explorada, à sua crítica da política e à sua distância de um (futuro) feminismo de Estado. Ela, em efeito, rejeita o formalismo jurídico masculino e se endereça aos governantes não para obter direitos, mas para que eles saibam que as mulheres não aceitam mais que pais, irmãos e amantes lhes sejam retirados para serem enviados à guerra – enquanto na Antiguidade romana e durante a Revolução as mulheres exprimiam um desejo inverso. No total, a invenção da lei do amanhã, de Claire, portadora de uma riqueza e de uma perspicácia sem equivalente na tradição feminista francesa, confere à palavra das mulheres, a cada mulher, um privilégio e uma força jamais alcançados.

A leitura de *Ma loi d'avenir* nos subverte, ainda, intelectualmente, politicamente, emocionalmente, em nossa totalidade. Sem dúvida porque C. Demar colocou em jogo sua própria verdade ao extremo, às portas da morte. Vamos sublinhar, em conclusão, dois aspectos, práticos e teóricos, estreitamente imbricados nesse texto<sup>18</sup>, enquanto numerosos trabalhos de história das mulheres (no sentido interdisciplinar) repousam em sua dissociação:

1. *Ma loi d'avenir* vai do simples ao complexo, do exterior ao íntimo, do impessoal ao pessoal, etc. Para além de um procedimento retórico, é o surgimento de uma escrita que interpela as leitoras, colocando-as em movimento, ao invés de abandoná-las à espera passiva da felicidade,

que supostamente viria graças à lei do progresso; C. Demar coloca nuances e exigências, sobretudo teóricas<sup>19</sup>.

[É] preciso concluir que a associação repousará um dia sobre uma liberdade sem limites, cercada de mistérios. No entanto Claire não considera sua tarefa como acabada: “[...] após ter tratado sob seus lados principais a questão da liberação da mulher” essa questão traz outra, bem grave, à qual ela se liga intimamente e da qual ele depende: “a da filiação, da geração”. (Demar, 2001, p. 101-102)

Ela critica com vigor a sociedade patriarcal, as instituições tais como a herança e a propriedade, que constituem seus pilares, na expectativa de abolição desses privilégios; ela trata as violências físicas e mentais infringidas às crianças na família – mesmo que o tempo em que “todo pai podia matar seus filhos se quisesse” tenha passado, em princípio.

No total, “[...] é apoiada sobre uma imensa viga de punhais parricidas, e no meio de gemidos saídos de tantos peitos, em nome do pai e da mãe, que eu me aventuro a elevar a voz pela lei da liberdade, de liberação, contra a lei do sangue, a lei de geração”. Ela ousou escrever a *Enfantin*: “Pai, eu fui mais longe que você e eu creio que eu o fiz bem”. Toda presunção de paternidade se quebrando face à sua “teoria da tentativa, do mistério”, ela está de acordo com J. Laurence “[...] que só reconhece como infalível a linha de geração de mãe para filha, e que daí retira todo seu sistema”; (ele) “[...] propõe substituir a antiga lei da herança pela hereditariedade de mãe para filha, a sucessão umbilical” (Demar, 2001, p.105-107).

C. Demar (2001, p. 108) propõe “(uma) classificação conforme a capacidade, (uma) retribuição conforme as obras”. “A mulher livre libertada do jugo, da tutela, da proteção do homem do qual ela não receberá mais nem alimentação, nem salário, do homem que não lhe pagará mais o preço de seu corpo; a mulher só sustentará sua existência, sua posição social, de sua capacidade e de suas obras”. Essa problemática funda a separação da *mãe de sangue* e da *mãe social*, mas não exclui a perspectiva segundo a qual “[...] a concepção de todas

as mães é um mistério” (Demar, 2001, p. 108; 106). Ela se abre ao simbólico permanentemente. As questões levantadas por C. Demar, recusadas durante mais de um século, são, sob muitas perspectivas, as nossas. Daí a importância de percorrer o caminho que ela traçou.

2. C. Demar analisou a questão da Lei sob diversos ângulos, em pinceladas sucessivas – testemunhos da riqueza de seu procedimento. Não há espaço para mencionar pontos entre *Ma loi d’avenir* e os escritos de mestres da *Scuola estiva della differenza* (Lecce), como Françoise Collin (1999), Françoise Durox (1993), Marisa Forcina (2006), Chiara Zamboni (2008). Limita-se aqui a sustentar que, traçando o caminho que a levou a formular abruptamente sua lei d’avenir, não sem ter superado muitas vicissitudes, Claire construiu, em um mesmo movimento, a figura do indivíduo social e da *mãe social*, no seio de uma totalidade viva, nos antípodas de uma esfera reificada, que seria amarrada a outras esferas – incluindo a esfera do simbólico tal como anexado pelo funcionalismo ou pelo estruturo-funcionalismo.

Que papel teve C. Demar, em definitivo, na elaboração de uma nova maneira de pensar, talvez aquela que surgiu na França, na sua época, mais ou menos confusamente em torno do social, num processo não desprovido de ataques e conflitos internos ao saint-simonismo, e a suas dissidências, ou exteriores a esse movimento e à nebulosa que o envolve? Na expectativa de uma análise ainda a se produzir, parece que essa saint-simoniana atípica esboçou uma teoria do social como totalidade significativa, atravessada de parte em parte pelo simbólico *avant la lettre*<sup>20</sup>. Esse ponto foi alcançado colocando a diferença dos sexos no centro de seu procedimento. Com esplendor, ela mostra que os elementos que entram na constituição do social, dos quais nenhum é estranho às mulheres (como ela escreve em sua correspondência), são movidos por essa diferença. Esse resultado não provém de uma elaboração que se reivindica como teórica, mas de um procedimento que conjuga teoria e prática, absolutamente novo, no qual as mulheres não são objeto, mas sujeito. Essa orientação, (re)descoberta no século XX na história das mulheres, foi então colocada em obra pela primeira vez no século XIX por uma mulher, junto com sua tentativa de análise do social como totalidade significativa, antes que as ciências sociais

fossem constituídas em disciplina científica. Poderiam elas ter escapado em parte de suas origens positivistas graças a C. Demar?

Em todo caso, o paradigma sujeito/objeto está ausente de seus escritos, enquanto que o da troca entre mulheres está em seu centro. Eu tratei longamente as relações entre C. Demar e S. Voilquin para mostrar que suas trocas, longe de serem redutíveis ao contexto de elaboração de *Ma loi d'avenir*, são constitutivas da matéria desse escrito (Muraro, 2004b, p. 283).

S. Voilquin nunca compartilhou explicitamente o feminismo radical de C. Demar. No entanto ela escreveu, no início do “Prefácio” à *Ma loi d'avenir*:

Que agora, se o mundo, tendo lido este escrito, venha a fazer ressoar as palavras de imoralidade, se meu nome, a partir de agora inseparável do nome de C. Demar, se torne sujo apesar da pureza de minhas intenções... o que importa! Eu estou pronta, eu dou toda a minha vida ao presente, e minha memória ao futuro. (Voilquin *apud* Demar, 2001, p. 173)

## Notas

- <sup>1</sup> Eu agradeço a Sônia Weidner Maluf, professora da Universidade Federal de Santa Catarina, por ter me convidado a apresentar, junto ao Departamento de Antropologia, *As proletárias saint-simonianas e sua herança*. Minha pesquisa histórica e sociológica, levada conjuntamente no plano prático e no plano teórico, me levou a descobrir na França essas feministas dos anos 1930, tão próximas, mesmo que dois séculos nos separem de seus itinerários e de seus escritos.
- <sup>2</sup> O presente artigo, escrito a partir da conferência dada em 14 de maio de 2014 na Universidade Federal de Santa Catarina, foi elaborado em resposta ao amável convite de Sônia Maluf. A parte consagrada a Claire Démar e à Suzanne Voilquin retoma passagens de minha contribuição à Universidade de Verão de Lecce (Università del Salento) em 2012: *Invention de l'avenir*. Claire Démar, *Ma loi d'avenir*, em *Diamo corpo al futuro*, organizado por Marisa Forcina, 2013.
- <sup>3</sup> Cf. o artigo pioneiro do sociólogo Célestin Bouglé sobre o *Feminismo Saint-Simoniano* (1918) e a remarcável obra da operária-historiadora Jeanne Bouvier sobre as mulheres da Revolução Francesa (1931). A exemplo do grande físico teórico Carlo Rovelli, autor de um livro recém intitulado *Et si le temps n'existait pas?* (2014, nova edição de um livro inicialmente publicado em italiano sob o título *Che cos'è lo spazio? Che cos'è il tempo?* 2004), o estudo das saint-simonianas, particularmente de Claire Démar, nos convida a colocar em questão a concepção linear do tempo e a elaborar uma outra, em ligação com a maneira com que esta última fez emergir a questão da ordem simbólica.

- <sup>4</sup> Ele publicou seu primeiro livro com a idade de 42 anos: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802-1803)*, “enorme trabalho de síntese de sua época” (Musso, 1999, p. 14). Entre essa obra e *O novo Cristianismo* (1825), ele publicou outros trabalhos e lançou vários periódicos, nos quais o “sistema industrial” tem um lugar importante. Sua preocupação permanente foi “fazer uma combinação que tem por objetivo operar a transição do antigo ao novo regime social” (Musso, 1999, p. 5).
- <sup>5</sup> A. Comte foi o secretário particular de Saint Simon; houve entre eles um desacordo que teve como desfecho um rompimento definitivo. Antes da criação da cadeira de Sociologia na Sorbonne (1913), Emile Durkheim (1858-1917) consagrou um curso a Saint-Simon (entre outros) na Universidade de Bordeaux. Encontramos em sua obra editada postumamente (1928) páginas inigualáveis sobre Saint Simon (em Durkheim, 1971). Cf. Também Pétrè-Grenouilleau (2001).
- <sup>6</sup> Na Itália, cf. Pitocco (1980).
- <sup>7</sup> Pierre Leroux (Bercy, 1797; Paris, 1871) foi filósofo, publicista e homem político. Admitido na Escola Politécnica, teve que renunciar a prosseguir seus estudos em razão de dificuldades materiais. Pedreiro, depois tipógrafo, ele se tornou em 1824 colaborador do jornal *Le Globe*, que se tornou logo após, em grande parte sob sua influência, o porta-voz do saint-simonismo. Na grande disputa de 1831, que opôs dois discípulos de Saint Simon, Enfantin e Bazard, ele tomou o partido deste último. Após, ele foi um dos promotores da *Encyclopédie Nouvelle* (ver o texto de Armelle Le Bras-Chopard sobre essa *Encyclopédie*).
- <sup>8</sup> P. Musso (1999) distingue na história do movimento saint-simoniano três tempos principais: o primeiro (1825-1831) visa uma reformulação da doutrina, sua difusão e a criação da Igreja; o segundo (fim de 1831-1832) é um período de crise e transição; o terceiro (1833-1870) é a passagem à prática, inaugurada por uma nova separação, a de Chevalier e Enfantin (p. 98). Sobre a questão da mulher do saint-simonismo, pode-se consultar como fonte Thibert (1926), assim como as pesquisas feministas efetuadas na França a partir de meados dos anos 1970.
- <sup>9</sup> Cf. la notice établie par moi dans le *Dictionnaire universel des créatrices* (Editions des femmes, 2013).
- <sup>10</sup> Thibert (1926); Demar (2001), em particular o Prefácio e o Posfácio de V. Pelosse e Varikas (1989) Pisano e Veauvy (1994); Veauvy e Pisano (1997); Da Ré (1997). Sobre a crítica da violência da razão, ver *Encyclopedie nouvelle*, de P. Leroux e J. Reynand, cf. M. Forcina (1990).
- <sup>11</sup> O protagonismo feminino esteve no primeiro plano da atuação dessas “proletárias”, verificável em suas práticas de ruptura com o estatuto de mulher-escrava e em sua abertura à emergência do desejo (o desejo como acontecimento...). A expressão “a causa das mulheres” foi utilizada na escrita feminina, ligada ao acontecimento na época das revoluções jacobinas, por exemplo, na Itália em *La causa delle donne*. Discorso agl’Italiani della cittadina XXX, edito a Venezia, presso Giuseppe Zorzi, nel 1797 (Pisano e Veauvy, p. 206).
- <sup>12</sup> É provavelmente uma das razões pelas quais os escritos de C. Demar nunca foram reeditados entre 1833-1834 e 1976. As leituras que foram propostas ainda não desfizeram essa marca de categorias castradoras, banalizadas por um sociologismo acrítico, que lhe foram impostas.
- <sup>13</sup> Pode-se falar de uma rede de mulheres em torno de *La femme libre*? Diferentemente de que em seu livro *Télécommunications et philosophie des réseaux. La posterité paradoxale*

de Saint-Simon (PUF, 1997) não dá nenhum lugar às mulheres saint-simonianas, nos parece que a dupla face de Claire e de Suzanne (solidão, reciprocidade) perceptível a partir da “publicidade” de *Ma loi d’avenir*, conduz a formular a hipótese de uma rede em formação entre mulheres saint-simonianas e simpatizantes.

<sup>14</sup> Enfantin levou em conta as críticas que emanam de C. Demar sobre isso.

<sup>15</sup> Na Itália, o feminismo da diferença se renovará com um impulso análogo (Diotima, *La sapienza di partire da sé*, 1996). A confrontação com C. Démar mereceria ser tentada.

<sup>16</sup> Ilhem Mazourki, socióloga feminista tunisiana, falecida depois desse colóquio, é autora de duas obras: *O movimento de mulheres na Tunísia no século XX* (1993) e *Mulheres de ordem ou desordem de mulheres* (1999).

<sup>17</sup> Cf. M. Forcina (2004); L. Muraro (2004b); L. Pisano e C. Veauvy (2006); C. Veauvy (2013a (“féminisme de la différence”) e 2013b).

<sup>18</sup> A escrita desta contribuição me interpelou a um ponto insuspeito, me engajando na via de uma brochura como C. Demar em outras circunstâncias, se me é permitido ousar essa analogia. Seus escritos são complementares entre eles. V. Pelosse os coloca sob a luz do movimento saint-simoniano – lugar de elaboração de uma doutrina, de debates sobre a questão feminina, de expressão de mulheres que se alimentaram desse movimento, mesmo o criticando. Seria preciso hoje explicitar, melhor do que o faço, a invenção de C. Demar no cruzamento da efervescência em torno do “social” na França, por Saint-Simon, e da tomada de consciência das mulheres, a partir das trocas iniciadas notadamente pelas proletárias saint-simonianas, no movimento mas também em suas margens, com outras mulheres;

<sup>19</sup> “[O] que é então o progresso senão um movimento eterno do espírito e da matéria, uma passagem contínua de uma ideia a outra, de um sentimento a outro sentimento, de uma maneira de ser a uma maneira de ser diferente?” (Demar, 2001, p.95).

<sup>20</sup> Valeria a pena confrontar, nessa perspectiva, os escritos de C. Demar com o aporte de Camille Tarot à “L’invention du symbolique” (1999) e acom o *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss (2007, 1. ed. 1923-1924).

## Referências

ADLER, Laure. **A l’aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)**. Paris: Payot, 1979.

ALLART DE MERITENS, Hortense. **Lettere inedite a Gino Capponi**, con introduzione e note di Petre Ciureanu. Genova: Tolozzi & Cie, 1961.

BOUGLÉ, Célestin. **Chez les prophètes socialistes**. Paris. Librairie Félix Alcan, 1918.

BOUVIER, Jeanne. **Les Femmes pendant la Révolution française, leur action politique, sociale, économique, militaire, leur courage devant l’échafaud**. Paris: Eugène Figuière, 1931.

COLLIN, Françoise. La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simone de Beauvoir. **Les Temps modernes**, [S.l.], v. 54, n. 605, p. 90-114, 1999.



CONTI, Odorisio Ginevra; FIORENZA, Taricone. **Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo.** Torino: G. Giappichelli Editore, 2008.

DA RÉ, Gabriella. Vains discours? **Europaea, Journal des Européanistes/Journal of the Europeanists**, Bruxelles: Europeanists Society/Société des Européanistes, III-2, p. 185-190, 1997.

DÉMAR, Claire. **Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme. Aux origines de la pensée féministe.** Textos reunidos e apresentados por Valentin Pelosse, Albin Michel, "Histoire à deux voix", 2001. (1. éd. 1976, **L'affranchissement des femmes (1832-1833)**, seguido de Symbolique groupale et idéologie féministe saint-simoniennes, por V. Pelosse, Payot, "Bibliothèque historique").

DESROCHES, Henri. **Les Dieux rêvés.** Paris: Desclée, 1972.

DIOTIMA. **La sapienza di partire da sé.** Napoli: Liguori Editore, 1996.

DOCTRINE de Saint-Simon. **Exposition.** Première année, 1829. Nova edição publicada com introdução e notas de Célestin Bouglé e Elie Halevy. Paris: Marcel Rivière, coll. des économistes et des réformateurs sociaux de la France, 1924.

DURKHEIM, Emile. **Le socialisme. Sa définition:** ses débuts – la doctrine saint-simonienne. Paris : PUF, 2011 [1928].

DUROUX, Françoise. **Antigone encore. Les femmes et la loi.** Paris: Côté-Femmes, 1993

ELHADAD, Lydia. Femmes prénommées : les prolétaires saint-simoniennes rédactrices de La femme libre 1832-1834, **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 4, hiver, p. 62-88, 1977 et n. 5, printemps-été, p. 29-60, 1977.

ELHADAD, Lydia e FRAISSE, Geneviève. L'affranchissement de notre sexe. A propos des textes de Claire Demar ré-édités par Valentin Pelosse. **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 2, printemps-été, p. 105-120, 1976.

FERRANDO, Stefania. **La liberté comme pratique de la différence. Philosophie politique moderne et sexualité du monde. Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes.** Thèse de doctorat en co-tutelle entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris) et l'Università degli Studi di Padova (Italie), 2015.

FINZI, Sergio. **Gli effetti dell'amore:** Storia di una credenza, di un restauro, di un matrimonio e di certe teorie sessuali infantil. Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 1995.

FINZI, Sérgio. **La scienza dei vincoli. Opus reticulatum:** reti e vincoli in psicoanalisi. Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 2000.



FORCINA, Marisa. **Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza**. Cavallino di Lecce: Capone Editore, “I Nodi”, 12, 1990.

FORCINA, Marisa. **Ernest Legouvé. La libertà voluta: “femmes”** (1846), la storia di istituzioni e donne. Cavallino di Lecce: Capone Editore, “I Nodi”, 18, 1992.

FORCINA, Marisa. La pensée de la différence. In : VEAUUVY, Christiane (Org.) **Les femmes dans l'espace public: Itinéraires français et italiens**. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme / Le fil d'Ariane, Université Paris 8, Saint-Denis, 2004. p. 165-176.

FORCINA, Marisa. Differenza sessuale. In: ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, t. 3, Milano, Bompiani, 2006. p. 2.014-2.015.

Forcina Marisa. **Soggette. Corpo, politica, filosofia**: percorsi nella differenza. Milano: Franco Angeli, “Filosofia”, 2000.

GURVITCH, Georges. **Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, I. Saint-Simon, sociologue**. Les cours de Sorbonne, Paris: CDU, 1955.

HURBON, Laënnec. Etat et religion au XVIIe siècle face à l'esclavage. **Peuples méditerranéens, L'Etat et la Méditerranée**, [S.l.], v. 27-28, avr.-sept. p. 39-55, 1984.

LARIZZA-LOLLI, Mirella. Il sansimonismo (1825-1830). **Un'ideologia per lo Sviluppo Industriale**, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, Torino, v. XXXIV: Giappicchelli Editore, 1976.

LAVAL, Christian. **L'ambition sociologique, Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber**. Paris: Gallimard, coll. “Folio Essais”, 2012.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle. LE BRAS-CHOPARD (Éd.). **Dictionnaire universel des Créatrices**. Paris: des femmes, 2013.

LEVALLOIS, Anne. Point de vue psychanalytique sur la ‘Famille saint-simonienne’. **Etudes saint-simoniennes**, Philippe Régnier (Ed.), Presses universitaires de Lyon, “Littérature et idéologies”, 2002. p. 13-32.

LONZI, Carla. Taci anzi parla. **Diario di una femminista**, Scritti di Rivolta Femminile 10, 1978

LOUIS, Bernadette (Org.). **Une correspondance saint-simonienne**. Angélique Arnaud et Caroline Simon, Avant-propos de Monique Rouillé, Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l'Histoire”, 1990.

MOSES, Claire Goldberg. **French feminism in the Nineteenth Century**, Albany, Leo A. Loubere Editor, State University of N.Y Press, 1984

MURARO, Luisa. Enseigner les passages à un autre ordre de rapports. *In*: VEAUUVY, Christiane; ROLLINDE, M.; AZZOU, Mireille (Éd.). **Les femmes entre violence et stratégies de liberté**. Maghreb et Europe du Sud. Paris: Ed. Bouchène, 2004a. p. 133-138.

MURARO, Luisa. Du féminisme à la politique des femmes. *In*: VEAUUVY, Christiane (Éd.). **Les femmes dans l'espace public**. Itinéraires français et italiens. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme / Le fil d'Ariane, Université Paris 8, 2004b. p. 271-290.

MUSSO, Pierre. **Télécommunications et philosophie des réseaux**. La postérité paradoxale de Saint-Simon. Paris: PUF, "La politique éclatée", 1997.

MUSSO, Pierre. **Saint-Simon et le saint-simonisme**. Paris: PUF, "Que sais-je?", 1999.

MUSSO, Pierre. **La religion du monde industriel**. Essai sur la pensée de Saint-Simon. La Tour d'Aigues: L'Aube, "Essai", 2006

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. **Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes**. Paris: Payot, Biographie, 2001.

PISANO, Laura; VEAUUVY Christiane. La pensée de la différence et les femmes de la Méditerranée. *In*: BOUSTANI, Carmen; JOUVE, Edmond (Éds.) **Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen**. Paris: Karthala, 2006. p. 183-210.

PITOCCO, Franco. **Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento**. Il sansimonismo nella cultura toscana. Bari: Laterza, 1972.

PITOCCO, Franco. **Il sansimonismo**. Milano: La Pietra, 1980.

RANCIÈRE, Jacques. Une femme encombrante. A propos de Suzanne Voilquin, **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 8-9, hiver, p. 116-122, 1979.

RANCIÈRE, Jacques. **La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier**. Paris: Fayard, "L'espace du politique", 1981.

RÉGNIER, Philippe. De l'état présent des études saint-simoniennes. *In*: DERRÉ, Jean-René (Ed.). **Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens**. Lyon: Presses universitaires de Lyon, "Littérature et idéologies", 1986. p. 161-185.

RÉGNIER, Philippe. Une liaison dangereuse au XIXe siècle: les lettres de Clorinde Rogé à Enfantin, ou comment peut-on être saint-simonienne ? *In*: PLANTÉ, Christine (Ed.). **L'épistolaire, un genre féminin?** Paris: Honoré Champion Editeur, 1998. p. 233-251.

RICOEUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Ed. du Seuil, 1997.

RIOT-SARCEY, Michèle (Éd.). **De la liberté des femmes**: Lettres de dames au Globe (1831-1832). Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l’Histoire”, 1992.

RIOT-SARCEY, Michèle. **La démocratie à l’épreuve des femmes**: trois figures critiques du pouvoir 1830-1848. Paris: Albin Michel, 1994.

ROUILLÉ, Monique. Avant-propos. In: LOUIS, Bernadette (Éd.). **Une correspondance saint-simonienne**: Angélique Arnaud et Caroline Simon. Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l’Histoire”, 1990.

ROVELLI, Carlo. **Et si le temps n’existait pas?**. Paris: Dunod, [nouvelle édition actualisée], 2014. (1ère éd. en français 2012, version augmentée par l’auteur de son ouvrage initial en italien: *Che cos’è il tempo? Che cos’è lo spazio?* Ed. Di Renzo, 2004).

SAINT-SIMON, Henri. **Oeuvres complètes**. Introdução, notas e comentários de Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régner e Frank Yonnet. Paris: PUF, “Quadrige”, 2012. 4 v.

SÉNAC, Réjane. **L’égalité sous conditions. Genre, parité, diversité**. Paris: Les Presses de Sciences Po, 2015.

TAROT, Camille. **De Durkheim à Mauss. L’invention du symbolique**: Sociologie et science des religions. Préfacio d’Alain Caillé. Paris: La Découverte, “Recherches”, série Bibliothèque du Mauss, 1999.

THIBERT, Marguerite. **Le féminisme dans le socialisme français de 1830 a 1850**. Paris: Giard, 1926.

VARIKAS, Eleni. A supremely Rebellious word. Claire Demar, a Saint-Simonian heretic. In: STEPHEN, I.; WEIGNEL, S. (Hg.). **Die Marseillaise des Weiber**. Hamburg, 1989. p. 89-103.

VEAUVY, Christiane e PISANO Laura. **Paroles oubliées**: les femmes et la construction de l’Etat-nation en France et en Italie, 1789-1860. Préface de Michelle Perrot. Paris: Armand Colin, “Référence” Histoire (1ère éd. Rome, 1994), 1997.

VEAUVY, Christiane. Le Sansimoniane, la Nazione, lo Stato. In: DA RÉ (Ed.) **Stato e rapporti sociale di sesso**. Milano: F. Angeli, 1989. p. 31-52.

VEAUVY Christiane. Le donne tra violenze e strategie di libertà. Autocoscienza e psicanalisi nel *Diario* di Carla Lonzi (1978). In: FORCINA, Marisa (Ed.). **Tra invidia e gratitudine**: la cura e il conflitto. Quaderni delle Pari Opportunità 4. Lecce: Edizioni Milella, 2006. p. 175-200.

VEAUVY, Christiane. Las sansimonianas y sus escritos. **Lectora Revista de dones i Textualitat 14**, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 189-207, 2008.

VEAUVY, Christiane. Les saint-simoniennes et le périodique *La Femme libre* (1832-1834). Des femmes en quête de créativité dans les pratiques “politiques” et dans la théorie. **Letterature straniere & Quaderni della Facoltà di lingue e Letterature Straniere**. Università degli Studi di Cagliari: Carocci editore, Roma, oct. p. 279-289, 2010a.

VEAUVY, Christiane. Introduction à “Genre, politique, sexualité(s). Europe/Orient”, dossier monographique introduit et coordonné par C. Veauvy,. **International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie**, [S.l.], v. 20, n. 2, juil. p. 255-272, 2010b.

VEAUVY, Christiane. Notices, Jeanne Bouvier, Jeanne Deroin, Suzanne Voilquin, Féminisme de la différence. In: LE BRAS-CHOPARD (Éd.). **Dictionnaire universel des Créatrices**. Paris: des femmes, 2013a.

VEAUVY, Christiane. Inventons l’avenir. Claire Démar (? – 1833). Ma loi d’avenir (1834). In: FORCINA, Marisa (Ed.). **Diamo corpo al futuro. Quaderni delle Pari Opportunità 12**. Lecce: Milella, 2013b. p. 163-179.

VOILQUIN, Suzanne. **Souvenirs d’une fille du peuple ou la Saint-simonienne en Egypte**. Introduction de Lydia Elhadad, François Maspero, coll. Actes et mémoires du peuple, 1978. (1ère éd. 1866) (Memorie di una figlia del popolo, traduzione e nota critica di Ginevra Conti Odorisio, Giunti, Firenze, 1989).

VOILQUIN, Suzanne. **Souvenirs d’une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Egypte**. Introd. de Lydia Elhadad. Paris: Maspero, 1978.

VOILQUIN, Suzanne. **Mémoires d’une saint-simonienne en Russie (1839-1846)**. Texto estabelecido, anotado e apresentado por Maïté Albistur e Daniel Armogathe, a partir do manuscrito autografado depositado na Biblioteca Marguerite Durand. Paris: Des femmes, coll. “Pour chacune”, 1979.

VOILQUIN, Suzanne. Préface à Ma loi d’avenir, in Démar, Claire. **Appel au peuple sur l’affranchissement de la femme. Aux origines de la pensée féministe**. Textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Albin Michel, Histoire à deux voix, 2001.

WEILL, Georges. Le saint-simonisme hors de France. **Revue d’histoire économique et sociale**. Paris: [s.n.], 1921. p. 103-114.

ZAMBONI, Chiara. Una valigia leggera. In: DIOTIMA. **Politica e potere non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2008. p. 113-126.

Recebido em 27/04/2017  
Aceito em 29/05/2017

# Etnografia é, Etnografia não é

John L. Jackson Jr.

University of Pennsylvania, Filadélfia, EUA

*E-mail:* [jjackson@sas.upenn.edu](mailto:jjackson@sas.upenn.edu)

Tradução: Felipe Neis Araujo<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

*E-mail:* [neis.araujo@gmail.com](mailto:neis.araujo@gmail.com)

## Resumo

Usando uma noção de “digital” como uma de suas metáforas principais, uma versão do termo *dependente* da discussão de Kara Keeling sobre o “humanismo digital”, esse artigo argumenta que há algo sobre as não-linearidades que definem a diferença da digitalidade que pode nos ajudar a pensar sobre recalibrações no próprio projeto etnográfico. De uma discussão sobre a representação cinematográfica de Marlon Riggs sobre sua própria morte (como um modo de falar sobre o não-digital) a uma máquina que usa a tecnologia digital para jogar com temporalidade na transmissão televisiva, esse artigo quer indagar o que a mudanças nas relações sociais (e realidades existenciais) predicasas na onipresença da mídia digital pode significar para pesquisa e escrita etnográficas de hoje. Com os Africanos Hebraicos Israelitas de Jerusalém como sujeitos etnográficos centrais, argumento que tomar a digitalidade a sério significa redefinir algo do que a etnografia é e não é num momento pós-Writing Culture.

**Palavras-chave:** digitalidade, diáspora, negritude, etnografia, antropologia da mídia.

## Abstract

*Using a notion of “the digital” as one of its master metaphors, a version of the term reliant on Kara Keeling’s discussion of “digital humanism,” this piece argues that there is something about the nonlinearities defining digitality’s difference that might help us to think about recalibrations in the ethnographic project itself. From a discussion of Marlon Riggs’s filmic depiction of his own death (as one way to talk about the nondigital) to a machine that uses digital technology to play with temporality in broadcast television, this article wants to ask what the changing social relations (and existential realities) predicated on the ubiquity of digital media might mean for ethnographic research and writing today. With the African Hebrew Israelites of Jerusalem as central ethnographic subjects, I argue that taking digitality seriously means redefining some of what ethnography is and ain’t in a post-Writing Culture moment. [digitality, diaspora, blackness, ethnography, media anthropology]*

**Keywords:** digitality, diaspora, blackness, ethnography, media anthropology.

## 1 A Morte de Marlon Riggs

**E**u me lembro de ter assistido a morte de Marlon Riggs. Era 1994 e eu estava na pós-graduação, escrutinando, quase literalmente, sua imagem fantasmagórica numa sala de aula do quarto andar da Schermerhorn Extension, prédio que abriga o Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia.

O moribundo e a morte não eram menos reais por conta de sua conclusão não visualizada ou pelo fato de eu tê-los visto por meio de uma máquina de vídeo que consistia no empilhamento totêmico de uma televisão posicionada acima de diversos aparelhos de videocassete, cabos de áudio, vídeo e cabos de energia pendendo descuidadamente dos lados.

Em forma de reflexividade fílmica mais rigorosa do que qualquer coisa que eu houvesse visto antes, Riggs, um documentarista controverso que já havia sido acusado de ser um pervertido que não merecia o financiamento concedido pelo Senado dos Estados Unidos para seu filme anterior, *Tongues Untied* (1989), uma meditação sobre a masculinidade de gays negros, decidiu usar seu último documentário, *Black Is, Black Ain't* ([1994], um filme sobre a *abertura*, apesar da não *vacuidade* de negritude como um significante) para registrar em crônica seu próprio fim, sua própria morte, seu corpo definhando a cada cena que se passava por causa da AIDS.

*Black Is, Black Ain't*, antropológico em seu holismo voluptuoso, sinaliza e registra em crônica todas as marcas sobredeterminadas (inclusive clichês) da suposta negritude: cabelos texturizados, traços faciais, tons de pele, *striding gaits*, gêneros musicais, histórias políticas, lendas locais, ansiedades existenciais, cargos estereotipados,

aculturações sexistas – tudo, incluindo, literalmente, fotos de pias de cozinha, o preparo do gumbo, um ensopado do Sul da Louisiana, como sua metáfora central do ecletismo e da heterogeneidade Afro-americanos.

Ao final do filme, entretanto, há duas imagens das mais assombrosas: (1) tomadas desfocadas de um Riggs esquelético, nu e sozinho, fazendo *cooper* da melhor forma que seu corpo adoentado conseguia num bosque iluminado pelo sol; e (2) um Riggs acamado e hospitalizado, explicando com esforço como ele queria que seu filme terminasse, um fim que ele próprio certamente não veria. A narrativa de Riggs, nas últimas sequências do filme, é intercalada [*punctuated*] por cálculos precisos da queda de linfócitos e perda de peso, uma bolsa térmica em cima de seu estômago inchado e com problemas de digestão, acena para o lento fim e para a materialidade mutante da vida humana, aquilo que Ralph Waldo Emerson certa vez chamou de “a irresistível democracia” da decomposição física, toda terra volta para a terra – das cinzas às cinzas, do pó ao pó.

Eu sempre considerei *Black Is, Black Ain't* uma autoetnografia ilícita e inquietante de uma excentricidade audaciosa [*courageous strangeness*], especialmente por sua habilidade hipnótica de fisgar seus espectadores tornando-os *voyeurs* volitivos e não contristados. Eu passei a aceitar a minha função como *voyeur*, fixando os olhos na morte e recusando desviá-los, sendo incapaz de fazê-lo. É o tipo de filme hiper-reflexivo que espeta e estimula a alma, que oferece (ao menos para mim) um início de viagem a um campo midiaticado [*one mass-mediated field site*] do qual uma parte de meu subconsciente antropológico jamais retornou completamente.

Muitos anos mais tarde, eu tive a primeira oportunidade de assistir à representação fílmica de Barbara Myerhoff de sua própria morte, a oferta *In Her Own Time*, de 1985, uma meditação sobre sua relação com o judaísmo, lançado cerca de um ano antes da publicação de *Writing Culture* (Clifford; Marcus, 1986), a obra que ajudou a destacar a reflexividade como uma das intervenções centrais da antropologia, concomitantemente fortalecendo a parte do campo mais vulnerável à ridicularização transdisciplinar: seu presumido solipsismo, uma



reflexividade disciplinar supostamente levada a extremos doentios. O filme de Myerhoff não é nem de perto tão citado ou evocado, e por razões que podem ter a ver com o modo com o qual conduz seu investimento em reflexividade – uma reflexividade que é tanto *arte* quanto ciência.

Devorar *Writing Culture* me deixou ansioso para conduzir meu próprio trabalho de campo. Menos, confesso, pelo fascínio intrínseco, pela interação brusca e tropeçante “do campo” (com seus intercâmbios por vezes alarmantes e difíceis de lidar, o tipo de situações para as quais eu invocava o Anthroman, meu *alter ego* etnográfico), e mais por conta da licença que o livro proporcionou para pensar de forma destemida sobre a própria escrita, martelando o último prego do caixão de uma pretensão central da antropologia, a de que as monografias etnográficas não seriam problemáticas, já que serviriam como janelas transparentes para alguma floresta cultural lá fora, além do texto. Isso implicou na surrealização da representação etnográfica, tornando-a uma caixa-preta (diferente dos anseios mais positivistas que eu via na sociologia qualitativa), assim como deu início a uma delineação meticulosa das técnicas de escrita utilizadas para fabricar autoridade científica em primeiro plano. Parecia um paradoxo poderoso: explicação e mistificação ao mesmo tempo. Apesar das críticas que se seguiram pela falta de atenção à raça e ao gênero como enquadres analíticos (da parte de intelectuais como Faye Harrison [1997] e outros) parecerem legítimas, eu ainda estava determinado a me inscrever no projeto *Writing Culture*, a abraçar seus voos de fantasia representacional, reconhecendo sem temeridade a dimensão estética da escrita antropológica, uma ciência social (como qualquer outra ciência social) coproduzida por meio de floreios retóricos e inclusive de habilidades literárias.

Anna Grimshaw (2011) descreve o contraste entre um frequente menosprezo da *estética* e as aspirações de objetividade de uma verdadeira ciência social como uma das principais clivagens que desqualifica os filmes de seu lugar de direito na academia. A discussão talvez remeta alguns leitores à época das famosas críticas de Clifford Geertz a pesquisadores pelo movimento de “intuicionismo e alquimia” ou mero “esteticismo sociológico”. Tais preocupações e críticas ajudariam a

explicar, argumenta Grimshaw, porque apesar de os antropólogos terem se valido de tecnologias de filmagem em trabalhos etnográficos desde o início do século XX, a Associação Americana de Antropologia ainda precisaria emitir uma nota quase 100 anos mais tarde implorando às instituições acadêmicas a levarem a produção audiovisual em conta quando avaliassem os acadêmicos para progressão funcional. Essa é uma das principais razões para que não se dê aos filmes etnográficos a mesma importância atribuída a livros ou artigos na maior parte dos contextos acadêmicos. O problema dos filmes, diria ela, é que eles sempre se inclinam para a estética, para o emocional, o artístico, o afetivo e, talvez, como Csordas (2002) colocaria, para o “pré-objetivo”. Essa estetização da pesquisa antropológica sempre foi, para muitos antropólogos, um convite sedutor, e *Writing Culture* representou um ponto crucial de engajamento com esses desejos acadêmicos.

John Durham Peters (1999) sugere que as novas tecnologias de mídia, desde o telégrafo até o telefone, do rádio à televisão, da fotografia ao filme, foram sempre baseadas no esforço de rechaçar a morte, de transcender nossa mortalidade (em verdade, diria ele, de transcender nossa humanidade) em busca de formas de finalmente nos comunicarmos como (e com) os anjos ou deuses – sem mediação, sem a materialidade cafona dos significantes, rompendo caminhos através das interioridades emparedadas que ostensivamente nos separam e alienam uns dos outros. Todos os meios de comunicação são, de certo modo, comunicação com os mortos, o que é uma interpretação daquilo que Roland Barthes (1981) afirma sobre a “indexicalidade” das fotografias: que elas são, em verdade, fotografias de espíritos, vislumbres da iminência de nossa própria morte e uma forma de enxergar através desse grande véu. É uma tentativa de assistirmos a nossa própria morte.

Riggs imagina que seu filme irá proporcionar certa transcendência da morte, assim como recorre aos afagos amorosos de seus familiares como aquilo que o permitirá, afinal, morrer em paz. Cada vez mais “o fílmico” serve como instanciamento central da cultura, como fato metacultural da existência contemporânea, como meu colega da Universidade da Pensilvânia, Greg Urban (2001), enquadraria. Essa

é uma noção do fílmico que está cada vez mais ligada às lógicas não lineares, temporalmente texturizadas e até mesmo potencialmente desafiadoras da morte das novas tecnologias digitais – com o “digital” ostentando poderes quase fetichistas em algumas evocações acadêmicas contemporâneas. O que este “digital” implica para a escrita [*writing*] da cultura hoje? Até que ponto assistir o filme de Riggs (em VHS, confessamente, não em DVD) é um componente necessário daquilo que pode significar estudar “cultura” no século XXI? E como se escreve sobre essas observações antes mesmo de começar a jogar com as possibilidades de filmá-las? Que tipo de escrita a potencial digitalização da cultura demanda e possibilita?

## 2 A Máquina do Tempo

No início deste novo milênio, um grupo de homens barbudos do que parecia ser uma comunidade espiritual excêntrica baseada no sul de Israel abordou um empresário bem-sucedido afro-americano com uma proposta de negócios. O empresário estabelecido na Filadélfia conhecia muito pouco da vida destes homens, ou do grupo transnacional que eles representavam, mas ficou intrigado com a ambiciosidade de suas falas persuasivas. Os termos relacionais da proposta mudariam radicalmente com o tempo (de um pedido de capital de risco sem a participação do empresário a configurações mais colaborativas de parceria transatlântica, até um cenário final onde o homem de negócios e sua família desempenharam, decididamente, um papel de liderança no empreendimento todo), mas a ideia, o empreendimento pretendido, era claro e fixo.

Os homens de Israel queriam ajuda para adquirir direitos de vender e arrendar uma invenção que reduzia imperceptível e automaticamente os programas de televisão, permitindo às emissoras e às operadoras de TV a cabo adicionarem ainda mais tempo de propagandas a suas transmissões diárias. Esse aparato relativamente novo não apagava cenas inteiras ou longas sequências contíguas de cenas das atrações, técnica tradicional (e bastante conspícua) da qual as emissoras se valem para “reformatar” filmes concebidos para salas de cinema de forma que se encaixem na ordem da programação. A tecnologia também era

muito mais sofisticada do que as primeiras invenções que tentaram espremer filmes em espaços de tempo pontuados por propagandas acelerando determinadas sessões, outra maneira simples (embora às vezes distraidamente notável) de diminuir a duração de uma atração.

Os homens estavam empenhados em adquirir a propriedade de um dispositivo mecânico ultramoderno, baseado em tecnologia digital avançada, e introduziram seu potencial parceiro de negócios às especificidades do aparelho, fornecendo detalhes sobre a máquina que cobiçavam, que trabalha nas unidades de *frame*, pré-escaneando e digitalizando o material, eliminando de forma intermitente os enquadres redundantes que funcionam como duplicatas aos olhos humanos, o que torna as exclusões quase imperceptíveis. Há enquadres redundantes o bastante na retransmissão de um longa-metragem de duração média, ou de uma partida de futebol, para abrir espaço a vários anúncios de 30 segundos – e sem grandes impactos no conteúdo narrativo ou no fluxo temporal. Essa máquina oferece uma maneira de lucrar com o previsível interesse da mídia televisiva em meios mais sutis de espremer mais receita publicitária de cada hora-padrão de anúncios televisivos, vendendo uma forma de burlar o próprio sistema da mídia (hiperexplorando sua dependência de anunciantes). De alguma forma, a vida social desses homens na região israelense de Negev ajuda a explicar algumas das razões pelas quais eles possivelmente se interessaram por esse ramo da tecnologia – e porque foram motivados a capitalizar em cima da lógica cultural de uma indústria de mídia que interage produtivamente com sua própria empresa.

Eu evoco essa breve capitulação de um conto sobre um arranjo de negócios em torno de um equipamento de mídia que precisamente manipula a temporalidade (sem aparentemente fazê-lo) como um meio de discutir como as novas tecnologias reenquadram e reformatam formulações tradicionais (pré-digitais?) de comunidades diaspóricas – e das representações etnográficas. De forma semelhante à diferença de escala entre, digamos, uma *cena* e os *quadros* que a constituem, uma diferença mais facilmente (até automaticamente) explorável por tecnologias como a engenhoca supracitada, projetada para aparar programas intrincadamente sem causar impactos notáveis no enredo

ou frustrar os aspectos visuais e auditivos de nosso sistema sensorial, eu pretendo que este breve artigo evoque algumas das formas nas quais podemos construir uma conversa produtiva sobre refigurações de tempo e espaço etnográficos através da digitalidade e de seus diversos desdobramentos (Ginsburg, 2008). O que eu quero destacar aqui, na verdade, é uma simples (apesar de um tanto controversa) afirmação de que “o diaspórico” e “o etográfico” tornaram-se, em certo sentido, “digitais”, uma vez que modalidades avançadas de mediatização de massa criam e recriam formas de sociabilidade e mesmo de intimidade que demandam e gratificam a atenção da crítica. Esta digitalização é desproporcionalmente distribuída, é claro. Mesmo que se argumente que as “diásporas digitais” não são simples extensões de, digamos, “exclusão digital” racializada, o digital ainda pode ter inflexões etnocêntricas quando se presume acriticamente que ele seja o tipo de rubrica universal que não é (Everett, 2009; Ginsburg, 2008).

Os homens que abordaram aquele que seria seu financiador em 2002 tem um conto diaspórico particularmente interessante. Eles eram emissários de um grupo de expatriados afro-americanos que emigraram dos Estados Unidos para a Libéria em 1967 antes de se mudarem, finalmente, para Israel, em 1969, onde vivem desde então. Este grupo, os Israelitas Hebreus Africanos de Jerusalém (AHIJ), fornece um exemplo do que uma noção como “diáspora digital” ajuda a capturar. Tecnologias digitais e “*new media*” fornecem a cola que mantém sua comunidade espiritual desterritorializada unida, uma comunidade que se espalha por quatro continentes e continua a compelir com êxito mais pessoas para juntar-se a suas fileiras.

E não é mera casualidade que um grupo como este gravite ao redor de inovações tecnológicas baseadas em temporalidades reenquadradas. Sua própria viagem no tempo (incluindo o “êxodo” da América Babilônica, a estadia no “deserto” da Libéria e o eventual restabelecimento na “terra prometida”, um estado moderno de Israel regeografizado como o “Nordeste da África”) está baseada num sentido fortemente atualizado [*refashioned*] de possibilidade temporal, numa contemporização da estória do Antigo Testamento dos Antigos Israelitas, considerados antepassados genealógicos pela comunidade dos AHIJ. Vou deixar a investigação da releitura sutil do Antigo Testamento pela comunidade

para outra ocasião. Neste pequeno texto eu gostaria apenas de justapor vários quadros e cenas de mediatização de massa que constituem o presente regime diaspórico da comunidade com uma afirmação sobre como a própria artimanha etnográfica está implicada em tal discussão. Os membros da comunidade AHJ viajam transnacionalmente, e são as implementações das tecnologias de mídia mais atuais (programas de rádio online, sítios virtuais mantidos pela comunidade, *uploads* para o YouTube, circulação de filmes digitais produzidos pela comunidade) que fornecem alguns dos mais poderosos mecanismos para o cultivo de formas de comunhão e de investimentos mútuos que permitiram que esta comunidade de emigrantes sobrevivesse por mais de 40 anos.

Este artigo traz uma série de pequenas seções que eu gostaria que os leitores interpretassem como *enquadres* constitutivos para pensar através das várias formas de mediatização de massa que sobredeterminam a prática etnográfica no momento atual. Essa é uma evocação de *enquadre* tanto no sentido de (1) um gesto em direção à contextualização (um enquadre conceitual de problemas relevantes) quanto (2) de uma impressão singular capturada no tempo (como na apresentação de uma pintura enquadrada ou da relativa irredutibilidade de um filme ou de uma captura de imagem de um vídeo). Mas esta captura não significa invocar uma espécie de taxidermia, uma simulação imutável e sem vida de realidades vividas inertes e congeladas. Como Bhabha, Clifford e outros nos lembraram, temporalidades diaspóricas e minoritárias são (para usar um termo taussigiano) “nervosas” com movimento e agitação, princípios organizativos recursivos e fractais que oferecem lógicas não-lineares de possibilidade diacrônicas – não linearidade, *shsom*, sendo uma versão da diferença fundamental do digital. Kara Keeling (2005) argumenta que tal não linearidade (suposições sobre acesso diferenciado a lógicas temporais não cronológicas) há muito determina a exclusão dos povos Africanos e Afro-Americanos da subjetividade ocidental moderna, sendo os últimos mapeados numa suposta trajetória linear chamada “progresso”. O argumento de Keeling é que a exclusão Afro está cada vez mais se tornando a regra global, criando angústias e nervosismo existencial para os recentemente não linearizados por meio da ascensão da era digital [*digitality*]. Aquilo que pode ser chamado de “temporalidades etnográficas” carrega um nervosismo semelhante,

e as afirmações de Keeling têm implicações tanto para as discussões etnográficas quanto para as diaspóricas. Meu acionamento do *enquadre* pretende canalizar o argumento de Keeling e também proporcionar uma metáfora produtiva para marcar o que Brian Axel chama (em sua conceituação de diáspora) “temporalidades díspares (anterioridades, presentes, futuridades), deslocamentos e assuntos”. Eu ofereço esses enquadres, então, como blocos de construção para uma montagem analítica que fornece um rápido olhar para algumas concatenações e imbricações que constituem as possibilidades diaspórica e etnográfica hoje. As primeiras duas seções deste artigo representam dois destes enquadres. Há mais três que eu gostaria que os leitores vissem.

### 3 O Centro Audiovisual da Verdade

Os Israelitas Hebreus Africanos de Jerusalém estão sediados em Dimona, mas os “santos”, como os adeptos são chamados, podem ser encontrados em Israel e ao redor do mundo todo. Os membros da comunidade passaram as décadas de 1970 e 1980 como “residentes temporários” em Israel, o que significa que receberam pouca assistência governamental e foram impedidos de serem empregados legalmente. Eles trabalharam, de qualquer forma, geralmente de maneira informal em construções, construindo em segredo casas para beduínos nômades africanos forçados à vida sedentária pelo recenseamento e pela coleta de impostos do estado de israelense. Às vezes, eram presos e deportados para os Estados Unidos quando estavam empregados em tais ofícios, o que exigia tramar esquemas elaborados (e às vezes ilegais) para ter êxito no retorno à região de Negev.

Os AHIJ se estendem para além da Israel contemporânea, consistindo em comunidades-satélite ao redor do mundo todo. Se 2,500 a 3,500 santos vivem atualmente em Israel (alguns dizem que são cerca de 5,000), muitos mais residem no estrangeiro, nas Índias Ocidentais, na África, na Europa e nos Estados Unidos. O grupo tem “extensões” oficiais em todos os Estados Unidos (Chicago, Atlanta e Washington D.C). São três das maiores comunidades e comunidades semioficiais (ou ascendentes) em outras partes do mundo, incluindo Gana, África do Sul e Benin.



O Ministério de Informação dos AHIJ fica na extremidade de seu complexo em Dimona, um dos muitos edifícios ondulados de aço e cimento que circundam um pequeno lote de concreto no centro de sua *kfar* (vila). O Ministério de Informação é ligado ao Instituto Escola dos Profetas (a instituição de ensino ou “dedicação” superior autocrredenciada da comunidade) e abrange o Centro Audiovisual da Verdade (ATVC, na sigla em inglês), seu braço de produção midiática. É ali que eu passaria boa parte de meu tempo etnográfico durante passagens por Israel, conversando com os santos que faziam as instalações de mídia funcionar e observando sua vasta coleção de vídeos.

Os AHIJ são incríveis autoarquivistas intencionais, o que significa que eles filmam muitos dos feriados anuais da comunidade, inclusive a Páscoa do Novo Mundo, um evento festivo de dois dias que comemora a saída do grupo original dos Estados Unidos em 1967. A ATVC grava eventos especiais com Ben Ammi, o Messias do grupo, em diversas localidades da *kfar* e do país, além de programas relevantes de canais estadunidenses e europeus televisionados via satélite. Consequentemente, o prédio de audiovisual contém milhares e milhares de horas de imagens nos formatos DVD e VHS, sendo a maior parte dos materiais gravada pelos próprios santos. Muitos dos membros jovens da comunidade são cineastas (estudando em escolas próximas à comunidade e desenvolvendo suas habilidades em produções baseadas nela), e são responsáveis por muitas das filmagens organizadas fora do AVTC (em acordo com o Ministro da Informação, o *Sar* [Ministro], que supervisiona toda a operação). Quando Bobby Brown e Whitney Houston visitaram a comunidade em 2002, um evento que atraiu a atenção da mídia internacional, o episódio inteiro foi narrado pelos produtores do AVTC em vídeo digital com horas e horas de filmagens. Quando a construção de um novo complexo parecido com a *kfar* foi finalizada no Benin, uma elaboração grandiosa da versão de Dimona totalmente projetada pelos *santos* da comunidade, o AVTC certificou-se de filmar todo o local, destacando seus diversos aparatos institucionais (salões de banquete, instalações industriais, áreas de cultivo, salas de aula etc.), capturando em vídeos seu vasto tamanho (que supera em muito a *kfar* em Dimona) e descrevendo seu potencial impacto no Benin em termos econômicos e culturais.



Para uma comunidade sensível em relação a sua imagem pública e propensa a ser julgado como um culto, o Ministério da Informação e o AVTC (em conjunto com o Gabinete de Relações Públicas da comunidade) são o marco zero para contra-ataques discursivos às acusações de patologia e criminalidade. Alguns meses após minha primeira visita à comunidade o *Jerusalem Post* publicou um artigo, “Suspeitas em Dimona”, relatando que o Instituto Nacional de Seguros havia infiltrado um agente disfarçado na comunidade dos AHIJ tentando provar rumores de que os santos estariam defraudando requerimentos de benefícios de seguros avaliados em milhões de dólares. Dizia-se que o FBI e o Departamento de Estado dos E.U.A. estariam colaborando com o NII nas investigações.

No início do século XXI, os AHIJ finalmente receberam o estatuto de residência permanente (uma tentativa de “normalizar” suas ligações com Israel e de formalizar explicitamente seu caminho para a cidadania plena), o que significa que eles se tornaram elegíveis para requerer benefícios do NII. De acordo com o artigo, “autoridades israelenses” manifestaram preocupações acerca do fato “de que não podiam calcular a população exata da comunidade, uma vez que as estimativas variam entre 2,000 a 4,000 pessoas” (novamente, algumas pessoas afirmavam haver cerca de 5,000 pessoas em 2012). Mesmo agora que os adultos que receberam o estatuto de residência permanente têm numeração identitária, é impossível determinar o tamanho da comunidade. As crianças nascem dentro da comunidade, sem a utilização de hospitais ou medicamentos convencionais – e o que mais preocupa o NII: sem uma listagem oficial. As autoridades não têm um meio preciso para registrar recém-nascidos e falecidos. A relativa impenetrabilidade da comunidade aos olhos curiosos do Estado é constantemente referida como uma de suas características mais ameaçadoras nestas notícias e relatos investigativos recorrentes. Os apelos para tornar os AHIJ cidadãos plenos de Israel são, na verdade, ao menos em parte, baseados na ideia de que tal movimento criaria, finalmente, uma transparência social mais favorável à inspeção burocrática.

Houve inclusive alegações contínuas de que os líderes da comunidade estariam encorajando explicitamente mulheres AHIJ a registrar as crianças com funcionários do NII sob nomes diferentes

– para que a comunidade pudesse receber vários benefícios. O artigo mencionado acima percorre muitas destas alegações, mas não oferece nenhuma prova concreta, apenas especulações baseadas no relativo sigilo do grupo e em sua opacidade. Mesmo assim a comunidade está em guarda contra esta propaganda negativa, e o Ministério da Informação (através do AVTC) fica encarregado de ajudar a disseminar contranarrativas do sucesso dos AHIJ e de seus avanços positivos, razão pela qual alguns detratores julgam a produção midiática da comunidade como pouco mais do que propaganda. Estas produções são geralmente destinadas a dois grupos de telespectadores: (1) aos santos no reino (na kfar em Dimona e ao redor do mundo) assim como (2) aos leigos inclinados a julgar a comunidade como um culto maluco (por terem se realocado do Sul de Chicago para o Sul de Israel e por suas afirmações de que os Americanos são descendentes genealógicos dos antigos israelitas, servindo as afirmações como justificativa da realocação). A forma como suas produções de mídia negociam as diferenças entre estas duas audiências articula-se em torno de uma valorização refinada de elasticidades discursivas e temporais que se unem e se afastam.

#### **4 O DVD de Aniversário**

Quando Nasi Asiel bem Israel, o Embaixador Internacional Extraordinário Plenipotenciário dos AHIJ, fez 65 anos, o Centro Audiovisual da Verdade da comunidade produziu um documentário de 40 minutos sobre sua vida<sup>2</sup>. Esse vídeo narra seu nascimento (como Warren Brown) no Sul de Chicago no início da década de 1940 e sua tenra infância no infame conjunto habitacional Ida B. Wells. Sua história individual é contada no contexto de uma narrativa afro-americana mais ampla, destacando a Grande Migração dos Negros Sulistas em direção ao Norte urbanizado, o assassinato brutal de Emmitt Till, a criação da Motown Records, o atentado a bomba contra a igreja da Sixteenth Street, a recusa de Rosa Parks a ceder seu assento no ônibus e a fundação do Partido dos Panteras Negras. Para a Defesa Pessoal, todos eles aspectos canonizados na maior parte das releituras das vidas dos afro-americanos no século XX.

O documentário também cobre a graduação de Brown no Duynbar High School (como primeiro aluno da turma), o reconhecimento público de seu status como um dos melhores alunos de toda Chicago e sua posterior matrícula na DePaul University. Enquanto se graduava na faculdade, tornou-se membro da confraria Alpha Phi Alpha, uma organização afro-americana, conheceu sua futura esposa, Harriet, e começou a vender *jukeboxes* a empresários negros, fazendo parte do negócio bem sucedido de seu padrasto em Chicago. Por volta de seus 26 anos de idade, Warren e Harriet conseguiram comprar uma casa num bairro de classe-média de Chicago, e as pessoas que o conheciam melhor achavam que a combinação de inteligência e liderança nele poderia eventualmente torná-lo uma boa aposta para um cargo público municipal, talvez até como o primeiro prefeito negro de Chicago. Ele era bem sucedido em relação à maior parte dos padrões da comunidade, mas, segundo sua esposa, “ainda não estava satisfeito”.

Warren finalmente conheceu Nasi Shaleak Ben Yeduda (à época L. A. Bryant) em 1966 e tomou conhecimento da mensagem dos AHIJ. Por volta de 1971, ele estava em Israel com o resto daquele “grupo de vanguarda” de emigracionistas e fora ungido como um dos 12 Príncipes de Ben Ammi, Nasi Asiel (Príncipe das Bênçãos). Asiel foi encarregado de trazer mais pessoas para o reino, e provou ser um embaixador incrivelmente eficiente. O documentário, uma homenagem a um ancião do grupo, é um “obrigado” visual por seu trabalho vitalício em nome da comunidade. Mas é também uma instanciiação interessante da relação complicada dos AHIJ com a cultura afro-americana.

Uma das primeiras coisas impactantes deste curta é sua tentativa de integrar a comunidade dos AHIJ numa narrativa mais ampla de autenticidade cultural afro-americana. Para um grupo que muitas vezes é desclassificado categoricamente de um pertencimento racial-social por conta de sua distância das noções convencionais (e estereotipadas) da espiritualidade afro-americana (ligadas a afirmações normativas sobre conexões mais compreensíveis de afro-americanos com o Cristianismo e a Nação do Islã), este é um movimento bem calculado. Sua identificação literal (em oposição à identificação meramente metafórica) com os Antigos Israelitas os marca como radicalmente diferentes, até mesmo

estranhos. Além do mais, seu discurso sobre as especificidades culturais afro-americanas geralmente os define como totalmente alheios àquela formação cultural normativa.

Segundo os AHIIJ, a cultura afro-americana é patológica por ter sido corrompida pela cultura disfuncional dos Estados Unidos. Seu projeto é um exemplo clássico daquilo que Anthony Wallace (1956) descreveu como um “movimento de revitalização”, que busca desafiar todo e qualquer aspecto de suas amarras culturais pré-determinadas – para os AHIIJ, isto significa distanciar-se de práticas culturais afro-americanas: roupas, dieta, música, celebrações e educação. Todos os aspectos da particularidade cultural afro-americana são suspeitos e precisam de reabilitação, o faz com que a manobra do documentário para ligar a narrativa de Warren Brown a momentos canônicos das culturas popular e política afro-americanas no século XX – Rosa Parks, Emmitt Till, Motown – seja tão fascinante. Esse gesto parece uma tentativa de remeter a comunidade a uma estória clássica da vida e da cultura afro-americanas, uma estória da qual buscam geralmente se separar. Com efeito, este vídeo da transformação de Warren Brown pode ser descrito como uma sutura temporal que não deixa rastros análoga às eliminações discretas daquele aparelho televisivo de cortar *enquadres* mencionado acima. De fato, o vídeo de aniversário pode ser lido como qualquer outro documentário do PBS sobre a história afro-americana em meados do século XX, de forma que é intencional, consciente e bastante eficaz.

Mais interessante ainda do que uma lógica narrativa que de outra forma seria bastante corriqueira (não fosse a recusa férrea da comunidade em relação a práticas culturais afro-americanas tradicionais) é o uso de imagens e sons para reforçar a estória do documentário. O filme começa com imagens canônicas (fotos e vídeos) de documentários famosos sobre a vida afro-americana, alguns dos quais os próprios documentários do PBS que simula. As cenas reimplantadas a partir das antigas atrações do PBS são notáveis por conta de seu próprio estatuto canônico: um vídeo frequentemente repetido da foto de Emmitt Till posicionada acima de seu caixão aberto, imagens clássicas de pronunciamentos públicos a favor da segregação, de bebedouros

exclusivos para brancos [*Whites Only*], imagens de manifestantes negros pacíficos, meras crianças, recebidos por cães e cassetetes de polícia. A maior parte dos telespectadores afro-americanos já assistiu a maioria destas imagens antes, e elas ainda se encontram claramente sob proteção autoral, mas são simplesmente recicladas de DVDs e fitas VHS de documentários como *Eyes on the Prize* e integradas a esse vídeo comemorativo sem citações explícitas. Nos créditos finais não estão listados nenhum dos filmes originais incluídos na reprodução. Os oferecimentos chegam sem as permissões ou citações convencionais.

A utilização de música no vídeo é semelhante. A narrativa se desenrola sobre composições de jazz conhecidas (incluindo “*Kind of Blue*”, de Miles Davis) e *hits* da Motown, o que reforça as imagens de vídeo (e as referências narrativas) do início da gravadora e de seus artistas. Novamente, nenhuma das canções é listada nos créditos. Ao invés disto, elas são *sampleadas* sem permissão ou indenização – de modo parecido com os reimplantes de produções musicais ocorridos nos princípios do hip-hop. Essas violações de direitos autorais sugerem certa indiferença calculada aos princípios organizacionais e às lógicas culturais das relações capitalistas regidas por contrato. O próprio DVD parece fundamentar ainda uma espécie de forma de circulação anticapitalista de meios de comunicação. Assim como outros vídeos feitos pelos e através dos escritórios de produção midiática dos AHJ, alguns dos quais carregam números de ISBN e etiquetas de preço colados nos cantos das caixinhas de plástico transparente, uma parte substancial do trabalho em vídeo da comunidade parece mobilizar as armadilhas e os equipamentos da mercantilização como uma espécie de artifício para o presenteamento – tanto dentro da comunidade quanto entre os não-membros. Em certo sentido, a forma de mercadoria (e seus mandatos contextuais) parecem quase simular um tipo de capa protetora para uma forma de intercâmbio, uma modalidade que coloca potencialmente a construção da comunidade numa tensão produtiva com a mera comercialização. Essa dinâmica não é nada nova, especialmente agora que cada vez mais grupos investem em formas de automercantilização baseadas na capitalização das próprias diferenças étnicas e raciais (Comaroff; Comaroff, 2009). Assim como o conteúdo do DVD mobiliza produtos de áudio e vídeo para produzir um texto

que não se dobra às expectativas dos padrões legais estabelecidos para este tipo de intertextualidade, sua forma pretensamente comoditizada parece jogar com a arquitetura das transações comercializadas sem tornar tais mandatos absolutamente obrigatórios. Dádivas desse tipo demandam, claro, outras obrigações, mas elas provocam curtos-circuitos em algumas das coisas que supostamente constituem a distinção das *commodities*.

Efetivamente, os livros de Ben Ammi, os textos sagrados dos AHIJ, parecem não ser intercambiados da mesma forma extracomercial, ao menos não na mesma proporção. Ele publicou ao menos uma dezena de livros, e eles são quase que exclusivamente *comprados* pelos santos, e não dados de presente. Mesmo um antropólogo interessado a quem se oferecem cópias gratuitas de DVDs ou CDs de diversos eventos e produções dos AHIJ tem de pagar por suas cópias das dádivas sagradas de Ammi, que circulam quase exclusivamente como mercadorias a venda – de forma oposta aos presentes que circulam sem pagamento. Algo da interessante ironia que consiste em livros sagrados serem vendidos e representações midiáticas seculares serem dadas como presentes parece demonstrar uma versão do paradoxo produtivo que anima o nexos no qual o espiritual e o econômico se encontram numa época de “capitalismo milenarista”.

O esforço dos AHIJ para aproveitar as necessidades capitalistas dos meios de comunicação (por meio de uma máquina lhes permite encaixar mais anúncios na programação diária) revela uma espécie de tensão entre o sagrado (seu projeto de redenção espiritual para toda a humanidade) e o aparentemente profano o sistema midiático global) que transforma em virtude o vício de outrora enquanto tenta negociar um momento ainda maduro, parece, para a colheita celestial.

Também se deve destacar, mesmo que apenas de passagem, que a meta final para os AHIJ é a vida eterna, a imortalidade física. Eles não acreditam que as pessoas têm de morrer. Então eles não querem documentar a inevitabilidade do fim da vida. Eles pretendem, ao invés disto, dramatizar o exato oposto, fornecendo um caminho bastante diferente para pensar como os humanos podem desafiar a morte. Não metaforicamente, via documentários filmados que nos permitem

ver os mortos reanimados em vida, mas literalmente – permitindo que os corpos humanos vivam mais, muito mais. Eternamente. Eles usam o veganismo (aquilo que chamam de dieta “Edênica”) como um elemento central de seu argumento sobre a capacidade do corpo de se regenerar (a nível celular) perpetuamente, o que é apenas mais uma razão do porque eles são bons para pensar em qualquer discussão sobre conceptualizações remodeladas da possibilidade temporal na idade contemporânea.<sup>3</sup> E esta imortalidade pode ainda ser persuasivamente teorizada como outra forma de temporalidade não cronológica, ou mesmo como uma forma distinta para pensar sobre o digital – como algo que dura para sempre, uma postagem “sexista” num blog, um vídeo “racista” no YouTube, um tweet “inapropriado”, todas coisas que continuam a circular de maneira semelhante a suas formas originais mesmo após seus autores os seus autores tê-los realizado.

## 5 Insinceridade Etnográfica

Deixe-me encerrar com uma questão sobre à medida que os etnógrafos estão cada vez mais acessíveis (e mesmo investigáveis), de forma sem precedentes, em função da tecnologia digital, o que inclui, mas não se limita, à construção proposital de *selves* públicos encontrados em sítios eletrônicos como o Tweeter e o Facebook.

Há pouco tempo fui convidado a dar uma palestra na Costa Oeste baseada em minhas pesquisas com os AHJJ, e o evento foi divulgado com meses de antecedência no sítio virtual da faculdade. Algumas semanas antes da minha viagem da Filadélfia para a Califórnia, recebi uma ligação de um dos sujeitos de minha pesquisa desejando sorte com a palestra e pedindo mais informações sobre o que eu pretendia falar sobre eles. Eu não havia mencionado a palestra agendada, mas o santo teve pouca dificuldade para descobri-la. Até mesmo uma pesquisa sem inspiração de meu nome e da comunidade no Google a revelaria. E como todos nós sabemos, depois da realização dessas conversas de *campus*, elas são geralmente disponibilizadas *on-line*, tal como as pesquisas em andamento continuam acessíveis via rede por muito tempo. Dessa forma, mesmo que os membros da comunidade

não ouçam falar da palestra agendada, podem assisti-la em vídeo muitos meses ou anos após ter sido realizada.

Da forma que apresentamos cada vez mais nossas vidas profissionais na internet, torna-se cada vez mais fácil para sujeitos de pesquisa “estudar” e seguir os movimentos do etnógrafo no “*backstage*” (fora do contexto especificamente “etnográfico”). De fato, isso pode servir de exemplo de como “o etnográfico” está se expandindo de forma a incluir o que um dia foi descrito como além de seu alcance. Com relação àquela palestra no Oeste e sua potencial sobrevida *on-line*, temos um pequeno exemplo do acesso às regiões etnográficas ocultas que o momento proporciona. Apesar de nem toda a população ter acesso à internet, sem falar na igualdade de acesso, podemos imaginar um mundo onde tal acesso (não importa o quão torto e desigualmente distribuído) torna-se cada vez mais prevalecente, mesmo que nunca chegue perto da universalidade. E com isso surgem novas questões atiradas por meio do arco etnográfico. Por exemplo, este etnógrafo fala sobre seu projeto na academia da mesma forma que fala dele quando está no Sul de Israel, representando a si mesmo e seu trabalho para seus sujeitos?

O projeto etnográfico é baseado, tradicionalmente, na expectativa de que um etnógrafo acesse completamente os bastidores do “primitivo” sem necessariamente divulgar muito de si – ao menos não da mesma forma e na mesma medida. O etnógrafo está sempre gerindo, claramente, uma dança transcultural [*cross-cultural*] no campo, e ele pode realizar passos errados que o retratam de uma maneira que ele preferiria mascarar. Ainda assim ele sempre pode esconder o material dos bastidores em sua notória tenda. Mais ainda, ele eventualmente parte para “casa” com um tipo de finalidade que mantém os nativos distantes, mesmo os informantes mais interessados.

Com as novas tecnologias de mídia como a internet e o interesse conjunto da academia de reimplantar as potencialidades tecnológicas com fins pedagógicos, está cada vez mais fácil para os sujeitos em campo acessar e avaliar as apresentações do etnógrafo que antes ficavam nos bastidores (de volta ao “lar” na torre de marfim), mesmo que esses sujeitos não encontrem, digamos, uma maneira de estarem



presentes às palestras do etnógrafo. Ganha-se muitas coisas (ao menos potencialmente), é claro, desse acesso emergente aos bastidores, e o fato de estes sujeitos de pesquisas estarem minando este novo portal é apenas um dos aspectos da mudança de estado das relações etnográficas. Faz sentido pensar seriamente sobre como os etnógrafos estão se redisciplinando num mundo em que os bastidores (em “casa”) continuam a se retirar da visão etnográfica. Pode ser outro nivelamento do campo de jogo etnográfico, talvez até um que seja bem-vindo, mas ele demanda a reconfiguração do contexto etnográfico para que inclua o tipo de ciclos de *feedback* e de trocas pós-trabalho-de-campo que a internet e outros aparelhos tecnológicos (cada vez menos caros) proporcionam.

Johannes Fabian (2008) escreveu sobre a possibilidade de um “arquivo virtual” que permita aos etnógrafos disseminar material de forma rápida, fornecendo oportunidade para respostas quase imediatas e para críticas dos próprios sujeitos das pesquisas. Este intercâmbio em tempo real não é apenas mais uma forma de pensar sobre a escrita etnográfica (outra desculpa para narrativas “dialógicas”. Ele pode marcar também o início de um conjunto de relações totalmente diferentes entre os etnógrafos e seus pretensos sujeitos. Não importa onde estejam (e, cada vez mais, não importa o grau de instrução formal que tenham alcançado), a internet está se tornando um útil mecanismo para vexar as aspirações do etnógrafo por uma espécie de voyeurismo unilateral. O investigador está cada vez mais investigável. E se uma parte fundamental do que se passa nos bastidores já não fica mais fora de visão, pelo menos não do jeito que ficava antes, poderíamos muito bem estar testemunhando uma mudança fundamental na natureza da pesquisa etnográfica e nas formas em que os etnógrafos podem ser responsabilizados por suas representações dos outros. Tal mudança, mesmo que mais sutil do que eu afirmo, deve ter sérias implicações para a forma como iremos realizar a escrita da cultura hoje.

Apesar de eu usar o termo *sinceridade etnográfica* para marcar algumas das tensões ultramodernas entre as regiões etnográfica e acadêmica, entre o palco central e suas vigas, não quero dizer de forma simplista que tal sinceridade é transportável sem maiores problemas,

que é uma categoria universal aplicável sempre e em todos os lugares. Os antropólogos já forneceram exemplos convincentes de grupos sociais ao redor do mundo que não compartilham de formas “Ocidentais” básicas de entender subjetividade e individualidade [*selfhood*]. A linguista Bambi Schieffelin, por exemplo, trabalhou com uma comunidade na Papua Nova Guiné que tem pouca noção de interioridade subjetiva ou (in)sinceridade individual potencial, e nenhuma linguagem para imaginar um lado reverso no que as pessoas falam para além de seu valor nominal – isto é, antes do contato relativamente recente mantido com forasteiros<sup>4</sup>. Para os AHJJ, minhas próprias intenções e motivações para me engajar em sua comunidade são quase, em certo nível, além do mais, um mandato profético e uma intervenção divina que atuam como enquadres explicativos mais potentes do que qualquer conto que eu possa oferecer sobre como eu acabei tentando conduzir pesquisa com ou sobre eles. A diferença entre “com” e “sobre” tem implicações importantes para esta discussão, mas a minha sinceridade é o que está parcialmente em jogo no acerto de contas.

Muitos dos pesquisadores que estudam questões de identidade nos Estados Unidos demonstram que a autorrepresentação ou a falsificação não são as únicas formas de compreender *selves* ocidentais ou noções de individualidade [*subjecthood*]. Tudo isso é verdade, mas o meu objetivo é simplesmente sustentar a ideia de que a “sinceridade etnográfica” aponta para uma noção ligeiramente diferente de real – irreal numa paisagem global midiaticizada – e para um campo etnográfico que está sendo concomitantemente reconfigurado em função de tecnologias de mídia ultramodernas e da digitalização da pesquisa etnográfica.

Refletindo sobre minha palestra na Califórnia, na volta para a Filadélfia, eu me arrepiei com algumas de minhas respostas excessivamente irreverentes para questões da audiência, com algum tom ocasional ou com escolhas terminológicas que pretendiam uma distanciação de minha “apresentação do eu” na kfar. Eu não posso ser hipócrita, ao menos espero que não, mas essa é uma questão empírica, uma questão que os santos AHJJ vão decidir. E eles têm cada vez mais acesso aos dados que precisam para decidir.

O digital reestrutura a possibilidade antropológica, criando novos enquadres e fotos das, a partir das e para as mais românticas paisagens oníricas disciplinares. As flexões no tempo e no espaço, operadas pela digitalidade, recalibram a relação diádica que serve de centro e de ponto de articulação para todo o encontro etnográfico. O projeto etnográfico tradicional, inquestionavelmente monológico na forma do legado malinowskiano, tornou-se digital, devemos continuar a pensar muito claramente sobre o que isso implica para o futuro da pesquisa antropológica e para as versões da “cultura escrita” que ela pode exigir, assim como levamos a sério a afirmação de que uma evocação acrítica do digital trafega em direção a um etnocentrismo muito confortável. O digital ainda pode ser bom para pensar. Se não servir para mais nada, ele exige o reconhecimento de que os “sujeitos” etnográficos já estão (e de forma bastante autoritária!) escrevendo, filmando e observando a si mesmos (e a nós) – e que isto pode ser (de forma bastante irônica) a salvação da disciplina daquilo que outros profetizaram como sua irrelevância pendente (Greenhouse, 2011)<sup>5</sup>. Para roubar uma página de Riggs e Myerhoff, capturar ativamente nossa própria morte (em imagens, sons e palavras) pode ser uma forma de negociar esta morte disciplinar, este processo moribundo da disciplina, apenas mais uma forma de argumentar o que o futuro da etnografia é e não é.

## Notas

- <sup>1</sup> Eu gostaria de agradecer a professora Deborah A. Thomas pela gentileza de ter revisado os primeiros esboços desta tradução. Seus comentários foram de grande valor para que eu pudesse dar conta de questões teóricas e estilísticas.
- <sup>2</sup> Em 2011, o Príncipe Nasi Asiel fez uma ruptura bastante pública com Ben Ammi e os African Hebrew Israelite of Jerusalem depois de mais de 40 anos de serviço à comunidade. Embora eu não vá discutir isso aqui, acredito que essa separação recente é uma coisa importante a ser analisada se se quer compreender a fluidez das espiritualidades Afro no século XXI. Deixo essa discussão para um momento posterior.
- <sup>3</sup> A comunidade também é impassivelmente contra a homossexualidade, que, juntamente com a dieta onívora de Riggs (como sinalizado pela literalização de seu filme de uma metáfora gumbo), seria parte do que eles usariam para explicar sua mortalidade física. Estas são manifestações, argumentariam eles, de um desrespeito pela aliança dos nossos antepassados com Yah, um desrespeito que se traduz diretamente na inevitabilidade da morte. A vida eterna, argumentam eles, só é possível por meio da reparação das ligações com Yah (isto é, obedecendo a seus mandamentos).

- <sup>4</sup> Bambi Schieffelin transmitiu esta questão para mim em uma conversa que tivemos depois de uma apresentação do meu trabalho anterior sobre raça e sinceridade. Algumas de suas pesquisas sobre ideologias linguísticas entre as comunidades do Pacífico (por exemplo, Makihara e Schieffelin (2007)) ajudam a analisar tais pressupostos culturalmente específicos. Da mesma forma, de acordo com Webb Keane (2002), superinvestimentos em tamanha sinceridade são, muitas vezes, uma espécie de predileção ou empréstimo cristãos (especificamente protestante). Para a minha própria visão sobre a sinceridade, autenticidade e raciocínio racial, ver Jackson (2005).
- <sup>5</sup> Greenhouse (2011) problematiza bastante essa noção de relevância sociopolítica vis-à-vis a prática e a escrita etnográficas.

## Referências

- BARTHES, Roland . **Camera Lucida**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.). **Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. **Ethnicity, Inc**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- CSORDAS, Thomas. **Body/Meaning/Healing**. New York: Palgrave, 2002.
- EVERETT, Anna. **Digital Diasporas: a Race for Cyberspace**. Buffalo: State University of New York, 2009.
- FABIAN, Johannes. **Ethnography as Commentary: Writing from the Virtual Archive**. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- GINSBURG, Faye. Rethinking the Digital Age. *In*: HESMONDHALG, David; TOYNBEE, Jason (Org.). **The Media and Social Theory**. New York: Routledge, 2008. p. 127-144.
- GREENHOUSE, Carol. **The Paradox of Relevance: Ethnography and Citizenship in the United States**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- GRIMSHAW, Anna. The Bellwether Ewe: Recent Developments in Ethnographic Filmmaking and the Aesthetics of Anthropological Inquiry. **Cultural Anthropology**, [S.l.], v. 26, n. 2, p. 263-286, 2011.

HARRISON, Faye. **Decolonizing Anthropology**: Moving Further toward an Anthropology of Liberation. Washington, DC: American Anthropological Association, 1997.

JACKSON JR., John L. **Real Black**: Adventures in Racial Sincerity. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

KEANE, Webb . Sincerity, “Modernity,” and the Protestants. **Cultural Anthropology**, [S.l.], v. 17, p. 65-92, 2002.

KEELING, Kara. Passing for Human: Bamboozled and Digital Humanism. **Women and Performance**, [S.l.], v. 15, n. 1, p. 237-250, 2005.

MAKIHARA, Miki; SCHIEFFELIN, Bambi B. **Consequences of Contact**: language ideologies and sociocultural transformations in pacific societies. Oxford: Oxford University Press., 2007.

MYERHOFF, Barbara. **In Her Own Time**: the Final Fieldwork of Barbara Myerhoff. Santa Monica: Direct Cinema, 1985.

PETERS, John Durham. **Speaking into the Air**: a History of the Idea of Communication. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

RIGGS, Marlon. **Tongues Untied**: Black Men Loving Black Men. San Francisco: Frameline, 1989.

\_\_\_\_\_. **Black Is, Black Ain't**. San Francisco: California Newsreel, 1994.

URBAN, Greg. **Metaculture**: How Culture Moves through the World. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

WALLACE, Anthony. Revitalization Movements. **American Anthropologist**, [S.l.], v. 58, n. 2, p. 264-281, 1956.

Recebido em 05/09/2016

Aceito em 24/06/2017



# Visualidades Amazônicas e Interculturais nos Primeiros anos do Arte Pará<sup>1</sup>

John Fletcher

Universidade Federal do Pará – FAV/UFPA, Belém, Brasil

*E-mail:* johnfletcherpa@yahoo.com.br

Agenor Sarraf

Universidade Federal do Pará – FAV/UFPA, Belém, Brasil

*E-mail:* agenorsarraf@uol.com.br

Ernani Chaves

Universidade Federal do Pará – FAV/UFPA, Belém, Brasil

*E-mail:* erna.nic@outlook.com

## Resumo

Este trabalho retoma uma discussão Crítica e Decolonial, dentro de uma leitura antropológica interpretativista, das primeiras edições do Salão Arte Pará (1982-1997), evento competitivo de artes visuais que ocorre na cidade de Belém, Estado do Pará. No artigo, foi analisada a base conceitual inicial do evento e como se deu seu desenvolvimento e maturação, para refletir acerca do poder discursivo de circuitos expositivos de teor intercultural para uma região Amazônica. Buscou-se conversar, principalmente, com escritos de Clifford Geertz e de Walter Mignolo, atravessados por outros focos de pensamentos advindos da orientação Pós-Colonial/Decolonial, com ênfase em autores como Inge Valencia, Adolfo Albán, Nestor Garcia Canclini, João de Jesus Paes Loureiro e Osmar Pinheiro Jr. Com o intuito de expor um olhar mais crítico sobre nosso presente assimétrico, esta pesquisa, parte de análises de uma pesquisa de doutorado, visa a conferir novas dimensões para a dinâmica geral da experiência humana.

**Palavras-chave:** Artes Visuais. Arte Pará. Amazônia.

## Abstract

*The following paper resumes a critical and Decolonial discussion, inside an interpretative and visual anthropological reading, of the first editions of the Salon Art Pará (1982-1997), a competitive event of visual arts that takes place in Belém, State of Pará. In this sense, we analyzed the initial conceptual basis of the event and how the development and the maturation of its conceptual basis occurred, so we may reflect upon the discursive power of intercultural exposition circuits for an Amazon region. We sought to talk directly with the writings of Clifford Geertz and Walter Mignolo, transversed by other thoughts arising from the Postcolonial/ Decolonial guidance, with emphasis on authors such as Walter Mignolo, Inge Valencia, Adolfo Albán, Nestor Garcia Canclini, João de Jesus Paes Loureiro and Osmar Pinheiro Jr. In order to expose a more critical look at our asymmetrical present, this research, part of the analysis of a doctoral research, aims to provide new dimensions to the general dynamics of human experience.*

**Keywords:** Visual Arts. Art Pará. Amazon.



## 1 Introdução

Diversos diálogos entre Artes Visuais e Ciências Sociais, mesmo em um contínuo processo de (re)construção, tem gerado horizontes mais complexos para a pesquisa acadêmica (Fletcher; Sarraf; Chaves, 2014; Fletcher; Sarraf; Chaves, 2015). Frente aos seus potenciais “[...] interdisciplinares, os quais buscam evidenciar as coisas que escapam das classificações e dos paradigmas da ordem [...]” (Silva, 2005, p. 42), esses diálogos e reinscrições teóricas<sup>2</sup> advindas nesta esteira podem nos fazer vislumbrar perspectivas dinâmicas, talvez mais inclusivas e menos autoritárias (Sarlo, 2000).

Franz Boas (1955), um dos primeiros antropólogos a discutir esta interface, destacou a indissociabilidade das artes com a cultura, por ser, ao mesmo tempo, faculdade primordial dos humanos e zona de impossibilidade para a existência de valores estáveis e estáticos – daí sua pertinência para funções não somente artísticas, mas teóricas, culturais, filosóficas, políticas, dentre outras – ver também Pareyson (2001). Por também serem tidas, em suas formulações polifônicas<sup>3</sup>, por linguagens, estruturas, sistemas, atos, símbolos, padrões de sentimento (Geertz, 2008), estas proposições alocadas no território da produção geralmente imagética de sujeitos culturalmente diversos<sup>4</sup> ajudam a gerar outro ponto interessante de comparação e reflexão entre sociedades irregulares e interculturais (Glissant, 2005; Alves, 2008; Campos; Zoettl; Carvalho, 2012; Garcia Canclini, 2012).

De modo aproximável e posterior, Alfred Gell (1998) também percorreu um roteiro análogo ao pensar as expressões artísticas sob uma abordagem antropológica. Observado o fato do autor considerar estas supracitadas expressões por vozes sociais alcunhadas sob princípios

comunicacionais próprios, não seria muito dificultoso buscar para a antropologia inspiração em outras disciplinas, principalmente as de cunho visual, como a estética, semiótica, história da arte, dentre outras, de maneira a compreender uma estrutura de pensamento próxima à da religiosidade, visto as artes apresentarem quase um caráter substitutivo ante um possível vulto laico-ocidental nos limites do contemporâneo<sup>5</sup>.

Um terceiro antropólogo, a título desta breve introdução, George E. Marcus (2004), viu nesta convergência de campos uma aliança potencial para a Antropologia. De acordo com o pesquisador, este diálogo não somente criticaria esta última por um suposto não-esteticismo alocado em seu interior, como a chamaria para uma reestruturação de antigas representações tradicionais e funções documentais, aspecto este já estranhado e discutido pelo próprio *ethnographic turn* do Seminário de Santa Fé<sup>6</sup>.

Frente a esses debates e interfaces inicialmente elencados, por conseguinte, é significativo observar em que medida a Antropologia e, por extensão, as Ciências Sociais, tem buscado novos limites e novas facetas interpretativas ao dialogar com o campo das artes visuais. Estas facetas, acreditamos, podem propiciar rastros denotativos e conotativos para se compreender a complexidade de relações sociais irregulares e particulares, alocadas em um contemporâneo intercultural e sequioso de alternativas outras de investigação, análise e compreensão para a pesquisa científica.

Em face aos argumentos expostos, portanto, o presente trabalho visa a reunir uma faceta interpretativa e historiográfica do Salão Arte Pará, com um recorte a partir da sua primeira edição, em 1982, até sua edição de 1997, período este de grande teor Decolonial, com ênfase nas suas narrativas curatoriais. Em protocolos metodológicos, o estudo foi configurado em uma frente diacrônica, a qual envolveu pesquisa documental nos relacionados catálogos do Salão, tangenciada por análises de textos de artistas, críticos, curadores, mais edições contextuais do jornal *O Liberal* sobre as atividades do Arte Pará<sup>7</sup>. Este grupo de documentos, também tomado como parte de uma experiência memorial e conceitual inter-relacionada discursivamente (Portelli, 1997; Thompson, 1997; Le Goff, 2010; Benjamin, 2011), ajudou a conferir um

tiro de largada para os entendimentos e representatividades capazes de fornecer um ângulo de visão para uma interpretação antropológica elaborada a partir de uma alcunhada periferia global.

Aliada a esta frente documental, entrevistas fechadas e abertas<sup>8</sup> foram realizadas com interlocutores previamente escolhidos, cujos papéis contribuíram para estabelecer outros pontos de encontro entre as suas participações e o agora da pesquisa – estes interlocutores, donos de posições simbólicas de destaque para este percurso do Arte Pará, trataram de iluminar aspectos não encontrados nas narrativas oficiais sobre as edições do evento. De certa forma, esta relação, otimizada para ser uma cooperação com o outro (Crapanzano, 1986; Crapanzano, 1991; Clifford, 1998), buscou se basear nos chamados efeitos da verificação coerente<sup>9</sup> e do esclarecimento das interpretações (Geertz, 2011), tipo de operação em que o tempo é interiorizado e vivificado, de maneira a quebrar com as limitações do sujeito cognoscente, não mais estático e intocável por uma realidade movente e não agenciável, porém capaz de inaugurar uma investida em defesa direta da contextualização do conhecimento e da consciência artístico-cultural (Cardoso de Oliveira, 2003; Ramirez, 2004; Mignolo, 2010; Lucero, 2011).

Para um aprofundamento destes aspectos metodológicos, certas exemplificações com algumas das obras de arte que fizeram parte deste percurso do Arte Pará foram estabelecidas, e que, por serem vozes sociais (Gell, 1998), rascunharam indicativos convergentes aos desenhos curatoriais pensados pelo Salão para construir um roteiro mais ou menos coeso de relações culturais entre local e global. Essas exemplificações com obras participantes, igualmente alicerçadas por diálogos entre a antropologia e o estudo da imagem, conferiram um andamento em que elas foram tidas como informantes capazes de iluminar descrições inteligíveis para falar sobre a regularidade de tempos e espaços, sem dirimir particularidades.

O Salão Arte Pará, mesmo ante à pequena quantidade de pesquisas acadêmicas, é um marcador para as artes visuais feitas e apresentadas em Belém, Pará, com espaço na mídia e referencial para artistas e curadores, não somente locais. E observado o fato da própria pesquisa antropológica ter ainda discretas relações com práticas artísticas

institucionais e recentes, este evento aqui é tomado, em muitos aspectos de maneira inaugural, como um campo fecundo para investigações e análises em torno de suas narrativas conceituais e curatoriais, tecidas plurivocalmente, por meio de agenciamentos transculturais, em uma metrópole e, por extensão, em circuitos da região amazônica.

## 2 Primeiros Anos

O Arte Pará, evento de artes visuais realizado em Belém, Pará, com moldes competitivos, e que possui dimensões interculturais desde suas primeiras realizações, teve sua primeira ocorrência no ano de 1982 e logo foi acordado para ter a abertura de sua mostra expositiva na quinta-feira que antecede o Círio de Nazaré<sup>10</sup>. Delineado a partir de uma reunião de artistas, a qual foi idealizada e capitaneada pelo jornalista e Presidente do Grupo Liberal<sup>11</sup>, Rômulo Maiorana, este projeto de mostra visual acompanhou o desenvolvimento, influenciou e deu visibilidade a parte de uma cena artística local. Mesmo com seu início sem um eixo diretor estabelecido, manteve uma recorrência anual até os dias de hoje, a qual lhe outorgou o título de um dos maiores e mais longevos Salões privados de artes visuais do país (Machado, 2011).

Com 36 edições ininterruptas desde 1982 (com base em suas edições até o presente momento, em 2017), este Salão é um marcador não somente para o cenário artístico e conceitual belenense, mas para o próprio panorama nacional das artes visuais. Organizado pela Fundação Rômulo Maiorana, com a primeira diretoria executiva a cargo de Sônia Renda, sua mostra é alvo de um número muito significativo de participantes não somente paraenses, sejam eles curadores, artistas selecionados, convidados e membros de Júri<sup>12</sup>. Por conseguinte, destaca-se ao ser micro e contínuo território simbólico de encontros e contatos; potencial célula de ação para se estabelecerem traduções culturais e visuais, sejam em operações endógenas, quanto exógenas a seu organismo dialógico – aspecto este próximo ao que a antropóloga Elsje Lagrou (2003) apontou, quando observou em circuitos de arte, um fluxo de visibilização de culturas, de suas “autenticidades” e vitalidades.

As primeiras edições do evento foram chamadas de Salão Liberal e, mesmo frente à ausência de um desenho curatorial, congregaram uma série de nomes para compor o inaugural Júri de Seleção, caso dos artistas Ruy Meira e Osmar Pinheiro Jr., e do ensaísta e representante da cultura amazônica, neste contexto de recolocação cultural, João de Jesus Paes Loureiro (O Liberal, 1982; Machado, 2011).

Segundo Alexandre Sequeira (2014)<sup>13</sup>, professor do curso de Graduação em Artes Visuais/UFGA, artista e curador de diversos momentos do Salão:

Acompanho o Arte Pará desde a sua primeira edição e creio que, em sua primeira década de realização, o evento buscou, principalmente, consolidar sua imagem no cenário local (já que, na época, não havia outro evento de arte acontecendo com regularidade na cidade ou talvez na região) e nacional (buscando estimular o envolvimento e participação de pessoas ligadas à cena artística de todas as regiões do país). Creio que, desde sua segunda edição, o evento já contava com importantes nomes do cenário nacional, compondo o corpo de jurados, como também com uma crescente participação de artistas de outros Estados da federação, o que a meu ver, contribuiu significativamente para oxigenar a produção e as discussões sobre arte no Estado. Nessa primeira década, o Salão se estruturava como uma mostra em moldes mais “convencionais”, sem um desenho curatorial que provocasse a constituição de núcleos de discussão entre as obras participantes. A mostra ocorria de forma regular, promovendo, talvez, em alguns momentos, núcleos de obras que guardassem alguma relação com a técnica empregada, ou, em alguns casos, com um tema específico. Associada a essa mostra, havia quase sempre uma sala especial que destacava um artista ou um recorte de conteúdo histórico da produção artística local e/ou nacional. Lembro, também, que, nesses primeiros anos, havia uma divisão de dois espaços distintos: um que abrigava uma mostra de Artes Plásticas; e outro que abrigava uma mostra de produção fotográfica – o Salão de Artes Plásticas acontecia no prédio de *O Liberal* [2º andar do antigo prédio do Hotel Baré, na Rua Gaspar Viana], e o de Fotografia na Galeria da Residência Maiorana, situada na Praça Batista Campos. Essa divisão deixou de existir a partir de 2004 (Alexandre Sequeira, Comunicação Pessoal).

Para termos de pesquisa documental, o Arte Pará pôde, mais efetivamente, declarar algum tipo de eixo narrativo graças aos membros do seu Júri de Seleção, Júri este que tinha uma relevante parcela de envolvimento com o mundo das artes visuais no Pará e que tentou, então, cumprir com uma função que deveria ter ficado a cargo de um equivalente a curador ou da própria comissão de organização no evento (essa atuação só seria efetivada, em vias de fato, no ano de 1990 com a oficialização do curador Paulo Herkenhoff). Nesse caso, os supracitados membros somente puderam externar suas compreensões estéticas, naquela conjuntura, mais por meio de textos e de publicações ocorridas em outros veículos de comunicação, tantas vezes em datas posteriores à primeira edição do evento, já que as próprias oportunidades, nos jornais locais, eram muito esparsas, superficiais e meramente informativas. Aliado a este dado, devemos destacar que o catálogo oficial da mostra, inexpressivo e descritivo, só trazia, em folhas datilografadas, os nomes dos selecionados e um breve texto de apresentação do Salão, sem maior oportunidade conceitual. Seja como for, foi por meio dessas alternativas outras de mapeamento teórico de alguns dos membros do Júri que se buscou inicialmente observar qual intento poderia conferir alguma carga de coesão expositiva para os primeiros anos do Arte Pará, intento este declaradamente alinhado a uma ideia de uma visualidade amazônica<sup>14</sup>, sendo esta última uma proposição artístico-conceitual afinada com a política cultural da Fundação Nacional de Artes (Funarte).

Os chamados ideais de uma visualidade amazônica revelaram, por conseguinte, uma estreita relação com os debates do *1º Seminário sobre as Artes Visuais na Amazônia*, ocorrido após à abertura do Salão, já no ano de 1984, em Manaus, paralelamente ao *7º Salão Nacional de Artes Plásticas*. O evento, organizado pelo Instituto Nacional de Artes Plásticas (INAP), sob direção de Paulo Herkenhoff (Herkenhoff, 1985; Mokarzel; Maneschy, 2010), rendeu o livro *As Artes Visuais na Amazônia: Reflexões sobre uma Visualidade Regional*, espécie de compêndio com a transcrição das conferências apresentadas, caso das de Vicente Cecim, Berta Ribeiro, Osmar Pinheiro Jr., Carlos Zílio, João de Jesus Paes Loureiro, dentre outros, tornando-se um importante documento histórico para se acessar alguns dos ideais que circundavam os ensejos de indivíduos ligados

às artes visuais na região e, por extensão, às do Salão Arte Pará nos seus primeiros anos.

Para melhor detalhar esse contexto de reflexão conceitual e empírica, João de Jesus Paes Loureiro (2016)<sup>15</sup> destacou:

Esse livro, *As Artes Visuais na Amazônia*, foi um projeto que teve a idealização e aprovação na Funarte pelo Paulo Herkenhoff. E aqui em Belém, a pessoa que ficou encarregada de desenvolvê-lo foi o Osmar Pinheiro Jr., que era artista plástico. O Osmar convidou o nosso fotógrafo, Luiz Braga, para, junto com ele, percorrerem as áreas ribeirinhas, periféricas da cidade e fazer a documentação fotográfica, no caso aqui do Pará, a documentação fotográfica dessa visualidade. Na verdade, paraense e amazônica da época. Quando eles estavam com esse material todo pronto, eles me procuraram e me colocaram a par do projeto. Eu fiquei com as fotografias e com, digamos assim, o piloto do projeto só para ter uma ideia da abrangência dele. E me pediram para fazer um texto teórico sobre essa experiência. E o texto que eu escrevi foi com o nome *As Fontes do Olhar*. Ele nem é propriamente aquele que está no *Visualidade Amazônica*. No *Visualidade Amazônica* eu falo da questão do colonialismo, se não me engano. E da questão da transformação artística, de certa forma, também. Mas nesse caso, só para poder situar duas coisas: o *Visualidade Amazônica*, aquele livro, ele resultou já de uma segunda etapa desse projeto que foi desenvolvido com a coordenação do Osmar Pinheiro Jr. E a segunda parte que seria o seguinte: um seminário em Manaus e, em seguida, um outro seminário em Belém. Para o seminário de Manaus é que foram solicitados aqueles textos, que são ligados a vários ângulos da questão aqui da Amazônia nessa área. E eu escrevi aquele texto especificamente para ler na minha conferência lá nesse seminário para depois ser incluído no livro. O segundo seminário que seria no Pará já não ocorreu, por que houve uma crise na Funarte e, pra te dizer um detalhe, a Funarte nem tinha recursos mais, eu não sei por que motivo ou projeto para imprimir o livro. E só fizeram toda a editoração. [...] Esse me parece que era o mesmo espírito, do ponto de vista de Salão de arte, era o mesmo espírito do Arte Pará, através do idealizador, que foi o Rômulo, e da diretora que tinha toda e total condução do Salão, que era a Sônia Renda. E a Sônia Renda é que me convidou para a

participação dessa primeira etapa. E, no meu entender, a grande expectativa e o grande interesse do Rômulo àquela altura, e operacionalizado pela Sônia e pelas pessoas que colaboraram, era dar condições e visibilidade para as artes visuais aqui no Pará e na Amazônia, mas sobretudo no Pará. E que através dessa exposição, os artistas pudessem ter uma repercussão em nível nacional. Então, era esse o espírito do Arte Pará que, com o passar do tempo e com a contratação posterior de curadores já de experiência nacional, seja do Rio ou seja de São Paulo, o Salão foi se transformando num Salão também de integração entre expositores locais com abertura para expositores de fora do Estado também. Suponho que a ideia era poder favorecer mais essa interligação entre a arte visual local e a visualidade que se estava praticando no Brasil e em outros lugares. Em suma, um desejo de dar maior propulsão (João de Jesus Paes Loureiro, Comunicação Pessoal).

Osmar Pinheiro Jr. (1985), a partir das informações concedidas por Paes Loureiro, é um dos nomes que ganha, portanto, atenção por ser, neste supracitado livro, *As Artes Visuais na Amazônia*, um relator de alguns dos elementos para se entender esta tônica da visualidade em questão. Para ele, pelo fato da região apresentar a “sobrevivência” de formas de cultura específicas, caso não semelhante ao que ocorreu em outras regiões do país<sup>16</sup>, era destacável a produção artística deste período em foco, pois, em seu conjunto, apresentava ruídos destas “sobrevivências” culturais, além de uma mudança de ótica em relação a um quadro anterior de “[...] reprodução tardia de ecos distantes da arte moderna, bem como um desvencilhamento de parte de um isolamento tornado em condição de prática por uma pequena elite, sequiosa de diferenciação cultural.” (Pinheiro Junior, 1985, p. 94-95).

Ainda segundo o texto do professor e artista visual, o qual foi selecionado e premiado em variadas edições do Arte Pará, tal visualidade emergente e relevante para ser valorizada dialogava com as “[...] práticas de uma tecnologia de base em processo de extinção, especialmente da cultura pesqueira, que envolveria a construção de barcos, canoas, remos, instrumentos” (Pinheiro Junior, 1985, p. 96). Para o autor, nesse enredo, as organizações cromáticas de fachadas e de embarcações oriundas de uma tradição mestiça, donas de admiráveis



rigor e inteligência, eram também assimiladas artisticamente e aliadas às geometrias de papel de seda dos papagaios e das rabiolas, a ponto de revelar condições particulares de outra ordem, distinta da corriqueira do mercado institucionalizado da arte. Nesta ordem diversa e contra hegemônica, portanto, o suporte da obra poderia ser a casa, o barco, o boteco, o papagaio, o brinquedo, o instrumento de trabalho, sem contar que os artistas seriam todos os sujeitos amazônicos, para não falar dos próprios mestres, já reconhecidos pela população por seus nomes.

Os processos técnicos, celebrados por esta mudança paradigmática, pontuemos, no território das artes visuais paraenses, envolveram “[...] a construção de objetos, as resinas, pigmentos, entrecascas de árvores que são papéis artesanais, variedades de madeiras e cipós [...]” (Pinheiro Junior, 1985, p. 97) e passaram a buscar uma consciência crítica de um universo de referências entrecruzadas entre o utilitário e o lúdico, o oficial e o não oficial, e entre temporalidades diversas. Tal consciência, por apontar uma continuidade dialógica com as tradições da cor oriundas das práticas da arte plumária indígena; por também ser História Sensível, Cosmovisão, Ensino e Ancestralidade, firmava-se, nesse caso, como estratégia silenciosa de resistência cultural – ou o que o mencionado artista cunhou por estética do prazer.

O breve texto de apresentação do primeiro catálogo do Arte Pará, escrito por João de Jesus Paes Loureiro (1982), pode ser pensado como convergente com muitos dos apontamentos de Pinheiro Júnior, uma vez que, igualmente, destacava a importância, naquele recorte temporal, para a proposição de um espaço de liberdade artística ante sua condição de reinscrição essencial e ancestral – e aqui podemos pensar em uma ocasião de virada logística para a dimensão das artes visuais locais não somente pela autocritica quanto às abordagens empregadas no seu passado, como por sua concretização sintomática em um presente mais dinâmico e cheio de transformações. De certa forma, devemos acrescentar, esta erupção de um novo contexto de produção e reflexão para as artes visuais ainda pôde ser lida pela ocorrência da Primeira Mostra Paraense de Fotografia (FotoPará<sup>17</sup>), organizada pela emergente associação Fotoativa, capitaneada por Miguel Chikaoka<sup>18</sup>, na extinta Galeria Ângelus<sup>19</sup>.

Se os textos da *Visualidade Amazônica* surgiram exatamente como uma forma de criticar e abrir espaço para a situação de colonialismo cultural que se vivia e ainda se vive, de certa maneira um pouco mais atenuada, se havia esse pressuposto, no caso do Arte Pará era diferente. O Arte Pará queria promover o que estava sendo feito, até por que tinha que levar em conta os trabalhos existentes, uma vez que o Arte Pará era um recolhimento de coisas que, individualmente, os artistas deveriam fazer, cada qual seguindo seu ponto de vista, sua tradição etc. Ele não nasce num sentido, digamos, de uma visão crítica na relação região e Brasil. Ele nasce em um sentido de impulsionar o que estava sendo feito na região, para ter uma visibilidade local e, possivelmente, extra local. Então são duas situações que se completam, por que o fato de ter, o que foi demonstrado pelo Arte Pará, uma produção artística de alto nível entre nós fortalece aquela visão crítica que nós tínhamos do isolamento que se vivia e, ao mesmo tempo, de uma forma de marginalidade diante de uma compreensão nacional de valor da questão das artes plásticas. Diria que, no caso do Arte Pará, você tem a valorização da realização, no modo como ela estava sendo realizada. E a *Visualidade Amazônica* é uma forma crítica de ver a dependência cultural e a busca de fortalecer novas visões, novos valores, que pudessem competir também com esse contexto nacional, no mesmo plano de igualdade e com a mesma atualidade estética e compreensão artística (João de Jesus Paes Loureiro, Comunicação Pessoal).

Paes Loureiro (1985), mesmo lido por seu texto para o livro *As Artes Visuais na Amazônia*, demonstrou em que medida pensamentos-ações eram difusores, neste momento, de um novo entendimento politizado para as artes visuais locais (reiteremos que ele era, então, o Secretário Municipal de Educação e Cultura de Belém). Muito interessado, neste caso, em uma problematização sobre o binarismo existente e separatista entre alta cultura e baixa cultura – e a atribuição corrente de alta cultura para o que vinha de fora e baixa cultura para a produção local –, o ensaísta sintonizou-se com alguns dos discursos decolonizadores em voga, os quais deveriam “[...] servir a sujeitos concretos, em especial às classes populares, aos homens da religião, aos seres dos rios e dos campos, categorias de subalternos e marginalizados do processo

controlado de nosso desenvolvimento [...]” (Paes Loureiro, 1985, p. 114) para possibilitar outro ritmo de atenção e importância para as visualidades locais (ver também Paes Loureiro, 2008).

Essa mesma tônica, a qual “[...] questionava um conhecimento operacionalizado por uma linguagem que calava nossa fala; uma linguagem que recusava a nossa diferença; que plantava as sementes do silêncio em nossa voz” (Paes Loureiro, 1985, p. 117), demarcou um posicionamento contra hegemônico e vivo, pois também tratou de declarar, como estratégia, a apropriação da herança do colonizador (capturar o capturante) para romper com o círculo da cultura como prisão – algo que Bhabha (2003), alguns anos mais tarde, marcaria como a reinscrição política do signo, de acordo com novos lugares de enunciação (ver também Schmidt, 2011).

A antropóloga Inge Valencia (2011), quando de seu estudo sobre as genealogias de um pensamento decolonial na América Latina, é passível aqui de ser tomada como paralelo historiográfico para se aprofundar à noção de em que medida o local também estava contaminado por uma lógica descentralizadora e crítica mais ampla e interconectada. Nesse sentido, Valencia delineou três gerações importantes para se estabelecer nexos temporais, os quais mostram como o solo teórico latino-americano foi favorável, cheio de peculiaridades e, por que não, tantas vezes antecipatório aos debates que vieram a ocorrer em outras geografias quanto aos efeitos de se valorizar epistemes críticas e não hegemônicas – e aqui podemos aludir sobre como os intelectuais ligados à Visualidade Amazônica possuíam muitas características simétricas e dialógicas, se postos em paralelo com toda essa trajetória de pensamento insurgente, visto a Amazônia ser um território plural e continuamente tratado por olhares colonizadores nacionais e estrangeiros (Mignolo, 2003).

A primeira geração, nesse caso, emergente no final do século XIX, manifestou uma forte inquietação e debate sobre as culturas populares, as populações indígenas e camponesas, sendo estas últimas ligadas a problemas de exclusão e discriminação por conflitos alicerçados em pertencimento de terras. Ainda que, muitas dessas ações, paralelas aos processos de independência de Estados da América Latina, não tenham ganhado maior força – devido não à descolonização, mas por

causa da substituição desta descolonização por formas de colonialismo interno – ver também Mignolo (2003) –, tais chaves de entendimento já anunciavam a necessidade de emancipações Decoloniais.

A segunda geração, de acordo com a autora, marcada pelo começo da agroindústria e pela proletarianização rural em começos do século XX, trouxe discussões ligadas à emancipação de mulheres trabalhadoras e rurais, à convivência na diversidade racial e o respeito à autodeterminação de sujeitos quanto aos seus territórios, além de uma necessidade de redistribuição rural de acordo com objetivos de desenvolvimento acordados mutuamente entre classes. A terceira geração, por fim, já relacionada ao contexto interpretativo de construção da nação, dirigiu muitos dos seus debates para compreender as causas do período de violência na Colômbia, as lutas por terras, além de eixos relacionados à inclusão e à coexistência igualitária de etnias diversas. De certa forma, esta geração foi responsável por toda uma rede de ideias retroalimentares para se problematizar, mais à frente, condições geo-históricas na América Latina (Valencia, 2011).

As gerações mencionadas por Inge Valencia são importantes para se revelar entendimentos constituintes e fundadores para os questionamentos sobre a colonialidade e a libertação. Elas trouxeram não somente ativistas, como escritores, antropólogos, filósofos, políticos, teóricos da literatura, entre outros intelectuais, de maneira a irrigar um solo politizado, difuso e intenso para entendimentos perspectívos de dilemas empíricos e epistemológicos na América Latina, distinto em muitos aspectos do pensamento Pós-Colonial desde suas genealogias<sup>20</sup> histórico-epistemológicas (Valencia, 2011; Pinto, 2012; Ballestrin, 2013) – e os debates e as produções visuais abraçadas nos primeiros anos do Arte Pará também estiveram inscritos em uma ordem de pensamento-ação alinhada contextualmente para se empoderar a Amazônia frente aos discursos exploratórios e excludentes. Estes debates/ práticas, não obstante, também se fizeram amplificadas, já que foram, de alguma forma, aquecidos pela redemocratização nacional do país – vivíamos, então, os últimos anos da ditadura militar – e por um novo juízo, para além de suas inevitáveis e necessárias críticas, de conexão e tentativa de buscar equidade, de maneira a apoiar e divulgar nomes locais como os de

P. P. Condurú, Ruy Meira (Figura 01), Dina Oliveira, Alexandre Sequeira, Acácio Sobral, Emmanuel Nassar, Marinaldo Santos, Rosângela Britto, Luiz Braga, dentre tantos outros (Medeiros, 2012).



Figura 1: *Forma*, de Ruy Meira  
Fonte: Arte Pará (1986)

A obra de Ruy Meira pode aqui ser tomada como um primeiro e possível destaque a revelar, visualmente, alguns dos princípios estéticos encontrados sob a rede de negociações e reflexões destes anos iniciais do Arte Pará. Também evidenciada pelo fato de aparecer, no primeiro catálogo, com melhor qualidade de imagem, o de 1986 – e, infelizmente, as obras das anteriores edições vinham em qualidade nula, muito inferior ou em preto e branco para reprodução, além de pertencerem, atualmente, a coleções particulares, muitas vezes, inacessíveis –, sua premiação igualmente marcou outro triunfo na trajetória do artista, iniciada nos anos 1940, com contornos relevantes ainda para a década de 1980.

O artista paraense Acácio Sobral (2002) bem destacou que Meira primou por um caminho pela arte abstrata a partir dos anos 1960. Já um pintor amadurecido naquele momento do Arte Pará, com uma prolífica carreira marcada pela convivência com renomados pintores que visitaram Belém – caso de Raul Deveza, Kaminagai e Armando Balloni –, a escultura *Forma*, sugeriu um diálogo com esta sua própria percepção

e atuação pictórica abstrata, de maneira a sugerir um posicionamento alocado em meio ao reconhecimento iconográfico da região e uma surpresa da forma como representação liberta.

Passível de ser lida como uma alusão aos rios barrentos da região, com seus igarapés e olhos d'água emoldurados por vegetação alquebrada, raízes respiratórias e planícies de inundação, ou mesmo um semitotem ou urna indígena banhada por cachoeiras de açaí, fruta típica da região amazônica, a escultura de Meira foi também tributária de um diálogo com os grandes mestres do artesanato local em cerâmica, quer sejam tapajônicas ou marajoaras. E observado o fato de sua premiação marcar uma abertura de interesse do Arte Pará para outros tipos de arte mais vernaculares e, portanto, de menor interesse institucionalizável, sua articulação conceitual reiterada pelo evento, assinou, para aquele contexto, certo tipo de destituição de um comum sistema dinâmico e sofisticado de exclusão e obediência<sup>21</sup>, capaz de converter a diversidade cromática, étnico-racial e os modos de vida de sociedades não hegemônicas em uma narrativa reducionista e falsa de uma universalidade da arte (Albán, 2011).

É oportuno mencionar, ademais, que naquele mesmo ano de 1986, exatamente em abril, poucos meses antes da abertura da 5ª edição do Arte Pará, o jornalista Rômulo Maiorana faleceu, o que, definitivamente, representou que mudanças, de maneira inevitável, estavam por vir. Ainda que com uma tônica em certo sentido política e alinhada à ação cultural da Funarte para este contexto e para o momento de abertura do país a um novo eixo democratizador, estas mudanças se fizeram observáveis na edição de 1987, as quais trariam sua reconfiguração, desenvolvimento e maturação. Tais alterações foram: a troca da diretoria executiva da Fundação Rômulo Maiorana, agora a cargo de Roberta Maiorana, diretora que trouxe Daniela Sequeira como Assessora Técnica (sai de cena, portanto, Sônia Renda); a convocatória da Fundação Nacional de Arte (Funarte), para que o Arte Pará se tornasse polo de recepção para o X Salão Nacional de Artes Plásticas; e um Júri de Seleção e Premiação formado por Luiz Paulo Baravelli, Glauco Pinto de Moraes e Paulo Herkehoff – a chegada deste último oficializaria o início de uma trajetória relevante aos futuros desenhos curatoriais

do Salão, ainda que, neste momento, não houvesse tal definição, com um consequente aumento do seu capital simbólico<sup>22</sup>. Herkenhoff, há algum tempo, já se tratava de um nome de destaque no cenário das artes visuais brasileiras e ocupava, neste contexto, a posição de direção no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (Arte Pará, 1987).

### **3 Amazônia(s): novos repertórios no mapa artístico brasileiro**

A partir de 1990, a oficialização de desenhos curatoriais trouxe Paulo Herkenhoff, reiteremos, como curador geral do evento, ofício este que o manteria com uma extensa e significativa trajetória em Belém, de modo que uma forte inter-relação com posteriores e distintos desenhos curatoriais se fariam claros e consequentes – e aqui podemos pensar em como cada novo curador, em momentos posteriores, buscou estabelecer novos limites para o alcance do Salão; trouxe, em seus diversos contextos, nomes de outros centros de produção artística na forma de Júris, de selecionados ou de convidados; articulou certa continuidade coerente com muitos dos ensejos principiados por Paulo Herkenhoff; enriqueceu o evento e a cena cultural local com novos panoramas e dilemas conceituais, muitos deles emblemáticos para se estabelecer pontos de conexão e transformação de uma trajetória também pertencente à História da Arte Paraense.

De acordo com Marisa Mokarzel (2014)<sup>23</sup>, curadora participante e membro de Júris do Salão em diversas ocasiões,

As existências tanto do projeto curatorial quanto do projeto educativo são fundamentais, pois a organização não se dá ao acaso, mas passa a existir a partir de um pensamento e de uma vivência que conjugam pontos nodais, articulando não apenas artistas selecionados com artistas convidados, mas também o que será discutido, o que se pode pensar no contexto de arte e vida. Não é mais a ideia de arte pura que se apresenta, mas a ideia de contaminação, do lugar que cada um ocupa num espaço de mistura, de convivência plural. A questão é como achar a si mesmo no caos, que não é só o da arte, é do mundo no qual se adentra em meio a toda diversidade e quantidade de informação, envolvido em constantes entradas de novas

tecnologias e consequentes mudanças de comportamento, postura, formas de relacionamentos (Marisa Mokarzel, Comunicação Pessoal).

Esse princípio de desenhos curatoriais marcaria uma nova etapa profissional do Arte Pará e se tornaria um elemento indissociável para a sua montagem em edições posteriores. Naquele período de fim dos anos 1980 e início dos anos 1990, ainda considerado um momento de transição ante a morte do jornalista Rômulo Maiorana, a presença de figuras como as de Paulo Herkenhoff e de Claudio De La Rocque – este último como assistente curatorial – firmou a continuidade de um projeto de Salão competitivo, então repensado para adquirir uma ressonância de interesse maior para outros artistas do país.

A primeira fase de Paulo Herkenhoff à frente da curadoria geral do Arte Pará se prolongou até o ano de 1997, antes de assumir, entre os anos de 1997 e 1999, a curadoria geral da XXIV Bienal de São Paulo, quando orquestrou um panorama das artes visuais mundiais pelo prisma da Antropofagia. Seguido a este período, assumiu o cargo de curador-adjunto no Departamento de Pintura e Escultura do Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA), entre os anos de 1999 a 2002. Somente em 2005, voltaria para a curadoria geral do Arte Pará (Oliva, 1999). Claudio De La Rocque, por outro lado, antigo curador assistente ao lado de Herkenhoff, assumiu a função de curador geral do Arte Pará pelo breve período entre os anos de 1998 e 1999, ao passo que Jussara Derenji permaneceu na curadoria geral para a edição do ano de 2000, sendo substituída pela curadoria geral de Marcus Lontra<sup>24</sup> entre os anos de 2001 a 2004.

A décima edição do Salão, em 1991 (Figura 2), pode aqui ser tomada como um significativo exemplo para se compreender a tônica desta segunda fase do Arte Pará. Com Herkenhoff na curadoria principal e De La Rocque na assistência curatorial, esta edição rascunhou o que seria um Salão interessado por refletir acerca de uma contribuição paraense à formação da arte em Salões e exposições no Brasil – contribuição esta exemplificada por três reconhecidos artistas nacionais convidados, os quais compuseram a estreia de uma Sala Especial: Cildo Meireles (RJ), Flávio Shiró (RJ) e Oswaldo Goeldi (RJ).





Figura 2: Panorama da Abertura do 10º Arte Pará, ocorrida no dia 10 de outubro de 1991, na Galeria de O Liberal

Fonte: O Liberal (1991)

No caso desses três nomes, todos ligados, de certa forma, a memórias de infâncias suas vivenciadas em terras amazônicas – seja com Cildo Meireles e as lutas de seu pai em Belém; Flávio Shiró e sua infância como migrante para a colônia japonesa de Tomé Açú, no interior do Pará; e Oswaldo Goeldi, com sua formação em Belém quando seu pai, Emílio Goeldi, veio para a cidade organizar, sob novas bases científicas, o Museu Paraense Emílio Goeldi –, suas energias artísticas bem puderam agregar rastros de localismos paraenses, rastros estes componentes para a construção de poéticas as quais viriam a fortalecer uma variabilidade visual brasileira. Caso semelhante ao de Mário de Andrade, de acordo com o texto curatorial, quando de sua estadia de profundo envolvimento com Belém, estes três nomes puderam alimentar, em termos factuais concretos, um fornecimento criativo para tantos outros artistas locais e não locais, integrantes de um presente cada vez mais veloz e interculturalizado (Herkenhoff, 1991).

Uma premissa, de algum modo, difusionista, podemos adicionar, foi a faceta conceitual desenhada nas entrelinhas desta narrativa curatorial. Muito análoga a algumas concepções de um pensamento Culturalista boasiano, mais especificamente, àquelas relacionadas a uma postura mais relativista para o caso da interpretação de sociedades,

com “[...] o estudo de mudanças culturais aferidas através da análise de processos de transformações, a serem acompanhadas muitas vezes passo a passo pela via da construção histórica e pela observação comparada [...]” (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 63), essa prerrogativa de uma contribuição paraense à formação da arte em Salões e exposições no Brasil naquele ano de 1991 também destacou uma horizontalização do fazer artístico nacional, ausente de hierarquias entre regiões, de forma que não seria coerente aproximar e generalizar aspectos que fossem semelhantes somente em sua aparência, uma vez que, em sua própria metafísica, poderiam se encontrar heterogeneidades (Da Matta, 1983; Cardoso de Oliveira, 1988; Cardoso de Oliveira, 2003).

Ainda seguindo este contexto do pensamento boasiano, podemos enfatizar, sob um ponto de vista metonímico para a primeira fase do Salão, uma possível paridade conceitual com o desenho curatorial do Arte Pará de 1991, por este último não ceder a um “[...] evolucionismo reducionista ou um difusionismo que negava a criatividade à maior parte das culturas [...]” (Lagrou, 2003, p. 107), o que desembocaria não somente em representações de valores estéticos distintos a denotar uma comprovação fundamental da cognição de populações diversas (uma unidade fundamental), mas também em resultados atrelados a histórias e psicologias culturais irrepetíveis e complexas (uma unidade cultural relativista) (Boas, 1955). Longe de configurar elementos artísticos objetificados e destituídos de contexto, os empreendimentos curatoriais deste Arte Pará debruçaram-se em uma “[...] busca de regularidades e generalidades em fenômenos portadores de unidade objetiva e uma tentativa de compreender a singularidade de fenômenos portadores de unidade apenas subjetiva [...]” (Almeida, 1998, p. 8) – elementos estes que ratificam seu teor cultural e prenhe de debates a partir de distintas posições valorativas.

Algumas análises levantadas por Almeida (1998), quando de suas pesquisas sobre o Culturalismo, fizeram-se convergentes aos desenhos curatoriais de Paulo Herkenhoff entre os anos de 1990 a 1997.

Esta autora declarou que o Culturalismo transpôs um antigo limite de separação valorativa existente entre as artes de diferentes agrupamentos sociais e sobrepujou uma espécie de semântica superficial, implícita ao ponto de vista hierarquizante. Não obstante, ela viu o quanto Boas fez do julgamento da forma técnica um julgamento estético, de maneira a garantir uma autonomia da arte como sistema significativo, sistema constituído por princípios não somente visíveis, mas que seriam agenciados e poderiam equivaler, inclusive, a uma dimensão além das fronteiras concretas do objeto. Essa dimensão, além de fronteiras concretas, reconheceria temporalidades variadas, estados de sentimento e de percepção não muito diferentes dos discursos em torno das poéticas particulares praticadas nas artes visuais da atualidade.

De certa forma, o discorrer boasiano sobre as artes trouxe, para este momento, alternativas aplicáveis de se ler experiências, práticas e significados (elementos os quais atuam como símbolos) no e para além do estado emocional da vida cotidiana (Boas, 1955). Aplicável, em grande medida, em torno do entendimento dos diversos contextos de enunciação artísticos aliados pelo eixo curatorial do Arte Pará – o que também inclui seus diversos processos e objetos –, a relevância destes debates puderam, ainda, trazer nuances para um espaço discursivo de representações e de fenômenos que ultrapassaram a dimensão visual e estabeleceram diálogos com significados antropológicos (Feldman Bianco e Moreira Leite, 1998; Pellegrino, 2007).

Para exemplificar algumas dessas análises em questão, é possível elencar a obra *Ponta D'areia* (Figura 3), do fotógrafo paraense Luiz Braga, ganhadora do Grande Prêmio da edição de 1988, conferido pelo Júri de Seleção e Premiação então formado pelo filósofo Benedito Nunes; pelo próprio curador Paulo Herkenhoff; pelo diretor do Museu de Arte Brasileira da Fundação Álvares Penteado, Walter Domingues Álvares Penteado; pelo jornalista e crítico de arte Alberto Beutenmüller; e pelo poeta paraense Max Martins (Arte Pará, 1988).



Figura 3: *Ponta D'areia*, de Luiz Braga

Fonte: Arquivo do artista Luiz Braga

A fotografia de Luiz Braga, por destacar modos de vida e sujeitos amazônicos, com destaque para a presença negra na região, com as consequentes apropriações desiguais dos seus bens econômicos e culturais, bem evidenciou uma estética híbrida de acordo com o que Garcia Caclini (1997) chamou de os princípios de compreensão, reprodução e transformação das condições gerais e próprias de trabalho e de vida. Paradigmática quanto à produção deste período do artista, *Ponta D'areia* empregou, à luz de cores artificiais e frias a banhar um expressivo negro em primeiro plano, em contraste com um pôr-do-sol pitoresco e romântico ao fundo, discursos visuais feitos dentro de um determinado contexto, para si e suas alteridades.

De certa forma, pode-se acrescentar que esse projeto artístico de Braga, ainda que passível de ser deslocado para outros locais de apresentação (exposições em outras cidades, galerias, museus), revelou uma dimensão conotativa e capaz de iluminar um conjunto de propostas visuais ensejadas pelo Salão, com contornos viventes e inter-relacionados de grupos com relações específicas. Com um repertório declaradamente polifônico em sua tessitura imagética, sua

concretização pela fruição no Arte Pará tratou de conjugar práticas visuais, acepções e valores sentidos ativamente, em uma espécie de estrutura de sentimento vivenciada por atores de um campo com jogos de linguagens e conflitos internos (Williams, 1973).

Estas estruturas de sentimentos, as quais envolvem, além dos valores e significados vividos e sentidos, relações existentes entre estes significados e as crenças de acento variável – e, aqui, inclui-se “[...] a dimensão privada até interações mais matizadas existentes entre as crenças selecionadas e interpretadas e as experiências efetuadas e justificadas [...]” (Williams, 1973, p. 155) –, igualmente demonstraram elementos característicos e especificamente afetivos da consciência e das relações etnicamente sociais. Não se trataria, portanto, de uma noção de sentimento contra pensamento, mas de pensamento tal como seria sentido e de sentimento tal como seria pensado (Williams, 1973).

Possível representante de alguns dos ensejos com enredos Culturalistas, a inserção de *Ponta D’areia* em meio ao recorte conceitual desta fase segunda do Arte Pará bem se estabeleceu ativamente para a rearticulação de um novo mapa das artes no Brasil, ainda mais, reiteremos outra vez, quando tomado este contexto sem as facilitações de uma profunda acessibilidade e integração provida pela Internet e por uma maior proximidade geoculturais. De certo modo, certo senso Culturalista, pensamos, viabilizou um crescente contato com outros artistas e acadêmicos da arte, constituintes para experiências locais capazes de buscar novas referências para suas ações de construção e de desconstrução criativa.

#### 4 Algumas Considerações

Com o Arte Pará de 1986, encerrou-se uma primeira fase do evento, na qual as diferentes Amazôniaas, com suas amplas formações assimétricas e “distanciadas” dos maiores centros de produção artístico brasileiros, a exemplo de seus modos de ser, viver, pensar e produzir visualidades complexas, diferenciadas e relacionais, ganharam um tratamento simbolicamente novo e empoderador. Este tratamento, marcadamente político, mostrou-se deveras alinhado à política cultural da Funarte para este contexto e ao momento de abertura do país a

um novo eixo democratizador. Por conseguinte, como bem pôde ser detectado no decurso dos primeiros anos deste trabalho, o início do evento supracitado, em diálogo com a cena artística de Belém nos anos 1980, alinhou grande sintonia, através de alguns de seus pares, com pensamentos críticos e decolonizadores, sendo todos eles contextuais a uma rede de simultaneidades conceituais praticadas no vasto território da América Latina. Estes posicionamentos liminares, bem acreditamos, foram fundamentais para reposicionar sujeitos mais críticos e atuantes ante uma contínua exploração predatista, tanto em termos concretos quanto simbólicos, de maneira a (re)inscrever uma dignidade ainda alquebrada e insegura nas práticas artísticas locais.

Um dado que não pode ser negligenciado sobre estes anos do Salão, por conseguinte, é o referente à participação de artistas em suas edições de 1982 a 1986. Em seus dois primeiros anos, o salão Arte Pará teve 59 e 74 artistas selecionados, respectivamente, todos paraenses. A partir de 1984, houve a inserção de nomes de fora do Estado – nesse caso específico, ocorreu a escolha de três artistas do Nordeste, com Bahia, Ceará e Pernambuco, e um artista do Sudeste, de São Paulo –, o que totalizou 20 selecionados, com um acentuamento ainda maior nos anos de 1985 e de 1986, com 44 e 74 artistas selecionados, mas não mais somente paraenses. Por meio desses dados, é inevitável não pensar em como esse grande circuito de abertura à participação no Salão ajudou para se aquecer um interesse por exposições de arte, digamos, contemporâneas, bem como em face à crescente participação de outros Estados, proporcionou o estabelecimento de uma rede dialógica, em vias de fato, com produções visuais de outras localidades, ainda mais se pensarmos que não havia nenhuma facilitação pela Internet neste período (Garcia Canclini, 2009). O percentual massivo de 88% de artistas nortistas, em sua quase totalidade paraense, foi capaz de denotar uma inquietação para com uma movimentação local, desejosa de novos espaços e oportunidades expositivas, pois, independente destas edições ainda permanecerem centradas na pintura, no desenho, na escultura e na fotografia, eram tomadas como expansões de um circuito deveras restrito.

Com o término do ano de 1997, encerrou-se um período extremamente produtivo em que o Arte Pará saiu de uma condição ainda experimental, sem desenhos curatoriais estabelecidos, para o desenvolvimento de uma própria narrativa, com difusão e reconhecimento no restante do país. Frente a esse agrupamento de anos, o qual remonta a 1987, quando Paulo Herkenhoff passou a trabalhar para a Fundação Rômulo Maiorana, é detectável, portanto, um largo trabalho para que as bases conceituais do Salão finalmente fossem estabelecidas, com uma sucessão de edições mais ou menos coerentes e inter-relacionadas.

Por mais que, em diversos casos, o Arte Pará se mostrasse discreto no que se relaciona a maiores considerações políticas declaradas – e as nuances discursivas capazes de abraçar públicos fruidores e conflitos de ordem social em vias de fato poderiam ter sido mais embandeiradas, em um sentido crítico –, é inegável o grande volume de encontros visuais e conceituais empreendidos por Herkenhoff e De La Rocque, em face a um projeto de inclusão visual mais ostensivo às Amazônias, o que por si só já apresenta uma faceta política alocada nos termos da execução.

A Região Norte, mais uma vez, apresentou uma concentração maior de participantes, 76%, sensivelmente menor em comparação aos 88% de participação nos primeiros anos do Salão, ao passo que outras regiões se mostraram mais reincidentes, diferentes dos anos anteriores. Para muitos, estes dados podem não ser significativos. Todavia, para o foco da pesquisa, denotam um aumento de popularidade no restante do país, muito provavelmente ocasionado pela maturação do Salão, com a oficialização de narrativas curatoriais, mais a presença de artistas e de membros para os Júris de Seleção e de Premiação nacionalmente reconhecidos. Esta operação curatorial de integração do Arte Pará com outros centros de produção e reflexão artísticas bem ilustram como a recepção de um evento desta ordem no Pará passou a ultrapassar suas fronteiras e temáticas locais.



## Notas

- <sup>1</sup> Os autores agradecem a CAPES pela concessão de bolsa de Doutorado.
- <sup>2</sup> Estas reinscrições podem ocorrer, principalmente, sobre operações limitantes, algumas vezes retóricas, sem um refinamento para se interpretar elementos relacionados a realidades irregulares e contextos específicos (Bhabha, 2003).
- <sup>3</sup> Polifonia aqui usada nos termos do conceito estabelecido por Mikhail Bakhtin (2003), que reconhece o diálogo e a criação artística como o encontro de diversas vozes, realidades e temporalidades, interceptando-se em um ir e vir sem categorização. Nesse sentido, a polifonia pode continuamente ser construída como estratégia discursiva de visibilidades, ao convergir diferentes vozes sociais para pôr em destaque nuances variáveis ligadas à autoria e ao exercício de não falar sobre, mas falar com o outro (ver também Bakhtin e Voloshinov, 1997).
- <sup>4</sup> Destaque para o debate em torno da apropriação sofrida pelas artes, a partir do século XVIII, quando o pensamento imperial as transformaram em uma limitação conceitual e ocidental do que seriam (Barriandos, 2008; Hall, 2009; Mignolo, 2010; Albán, 2011).
- <sup>5</sup> O contemporâneo, para além da problemática envolvendo sua terminologia, pode ser tomado por um campo/ contexto de disputas pelo reconhecimento sociocultural, pelas autoafirmações étnicas e indenitárias e pelo questionamento da concepção das histórias e dos dispositivos os quais construíram narrativas excludentes ou silenciadas (Albán, 2011).
- <sup>6</sup> O Seminário de Santa Fé ocorreu na Escola de Investigação Americana de Santa Fé, Nuevo México, em 1984, e teve seu tema central em torno da redação do texto antropológico, da autoridade etnográfica e da relação entre pesquisador e seus pesquisados (Rocha; Eckert, 1998).
- <sup>7</sup> Estes documentos puderam ser encontrados no site da Fundação Rômulo Maiorana e nos arquivos de jornais do Centro Cultural Tancredo Neves, em Belém, PA. Destaque para a generosidade da curadora Vânia Leal que nos concedeu inúmeros dos catálogos que também não tínhamos fisicamente.
- <sup>8</sup> Inicialmente, foi tomado por base um questionário com 07 perguntas para curadores, organizadores e artistas, questionário este elaborado em parceria com o Prof. Dr. Orlando Manesch. Frente à dificuldade de receber as respostas de muitos destes atores envolvidos nas diversas edições do evento, passamos para um método de entrevistas abertas, presenciais e gravadas, com suas posteriores transcrições, para dar mais desenvoltura à dimensão intersubjetiva travada para a pesquisa sobre o Arte Pará.
- <sup>9</sup> Como observou James Clifford (1998, p. 58), uma pesquisa coerente “pressupõe um modo controlador de autoridade”.
- <sup>10</sup> O Círio de Nazaré ocorre em todo segundo domingo de outubro. Embora as primeiras edições do evento não tenham ocorrido na quinta-feira que antecede o Círio, em pouco tempo esta data ficaria tradicionalmente estabelecida para o vernissage do Salão.
- <sup>11</sup> O Grupo Liberal é um conglomerado de mídia brasileiro, fundado em 1966, e representa o maior grupo em comunicação do Estado do Pará, sendo também um dos maiores do Brasil e grande afiliado à Rede Globo através da Rede Liberal. Após a morte de seu fundador, Rômulo Maiorana, em 1986, passou a ser chamado de Fundação Rômulo Maiorana. As Organizações Rômulo Maiorana são grandes rivais do Grupo RBA de Comunicação, pertencente ao político Jáder Barbalho (PMDB), e possuem, no governo do Estado, ligado ao partido do PSDB, o seu maior cliente



(ver mais em Pinto, 2013).

- <sup>12</sup> O Júri de Seleção e, posteriormente, o Júri de Premiação buscavam congregar nomes de artistas, curadores, críticos de arte e acadêmicos. Em cada edição do evento, novos jurados trabalhariam, mediante critérios objetivos e subjetivos, para dar um caráter dinâmico, mais autêntico e negociável aos artistas selecionados e premiados do Arte Pará.
- <sup>13</sup> A entrevista com Alexandre Sequeira foi realizada no dia 22 de outubro de 2014.
- <sup>14</sup> Este termo empregado no singular, mesmo em frente a questionamentos sobre possíveis silenciamentos, deve ser compreendido como um conceito plural, metonímico, ou seja, capaz de tomar partes por um todo, por seu caráter mais didático.
- <sup>15</sup> A entrevista com João de Jesus Paes Loureiro foi realizada no dia 12 de maio de 2016.
- <sup>16</sup> Para Pinheiro Junior (1985), o processo de colonização no Nordeste, por exemplo, massacrrou, em grande medida, a cultura local, gerando um novo substrato cultural.
- <sup>17</sup> O FotoPará ocorreu entre os anos de 1982 a 1984. A partir dessas experiências de trocas e discussões de processos fotográficos, na passagem de 1983 para 1984, nasceu a renomada FotoAtiva, gerida paralelamente à fundação do Grupo FotoPará e mais tarde transformada em Associação (Mokarzel, 2014).
- <sup>18</sup> Miguel Chikaoka tem uma trajetória local que remonta ao começo da década de 1980, quando abandonou a carreira de engenheiro para trabalhar como repórter fotográfico em Belém. Paulista, nascido em Registro, interior de São Paulo, é ainda hoje um grande artista e educador, participante ativo de grandes iniciativas fotográficas para o Estado (Mokarzel, 2014).
- <sup>19</sup> A Galeria Ângelus, primeira galeria pública de Belém, funcionou no Theatro da Paz, sendo localizada na área do foyer do prédio. Neste mesmo prédio funcionou a Galeria Theodoro Braga, já nos fundos do teatro, na área correspondente à sua função administrativa. Embora a Ângelus tenha encerrado suas atividades em 1983, a Theodoro Braga ainda ficou no local até seu fechamento em 1985, quando, então, foi transferida para um novo espaço na Fundação Cultural Tancredo Neves, Centur (Medeiros, 2012).
- <sup>20</sup> Para um maior entendimento dessa dissensão entre o pensamento Pós-Colonial e o pensamento Decolonial, Walter Mignolo (2003), portanto, observou que o Pensamento Pós-Colonial possuía, como fronteira cronológica da modernidade, o século XVIII do Iluminismo. Todavia, em virtude das problemáticas de Mignolo serem ancoradas nas heranças coloniais dos impérios espanhol e português, o autor, com a pretensão de não excluir a lógica colonialista da América Latina, optou pelo século XVI como horizonte de um sistema mundial Colonial/ Moderno e, portanto, de primeira ordem, se comparado aos efeitos posteriores do Iluminismo e da Revolução Industrial (ver também Castro-Gómez e Mendieta, 1998).
- <sup>21</sup> Diversos autores latino-americanos têm pensado em uma chamada cromática do poder, para problematizar os antigos limites impostos, de forma exógena, às interpretações e fruições simbólico-visuais. Nesse contexto, apontam, inclusive, como mesmo as chamadas vanguardas artísticas foram tentativas de implementação, em outros territórios cosmológicos, de um papel subsidiário de tendências, discursos e reproduções dos eixos europeus e norte-americanos. Essa espécie de colonialidade do ver, por consequência, foi mantida indissociável até nas recentes tensões geopolíticas e nas dívidas econômico-culturais da região eurolatinoamericana, isto é, nas consequências birregionais do capitalismo cultural transatlântico no contexto da economia global (Barriandos, 2008; Albán, 2011).

- <sup>22</sup> O capital simbólico, de acordo com Bourdieu (2006), reflete um poder invisível, comumente chamado de prestígio ou honra e que permite identificar os agentes no espaço social. Ligado a saberes e conhecimentos reconhecidos por protocolos institucionalizados e hegemônicos, sua ocorrência é também ligada ao pensamento marxista e revela todo recurso ou poder que se manifesta em uma atividade social.
- <sup>23</sup> A entrevista com Marisa Mokarzel foi realizada no dia 8 de dezembro de 2014.
- <sup>24</sup> Marcus Lontra ficou conhecido por ser um dos curadores, ao lado de Paulo Leal e de Sandra Magger, da exposição “Como vai você, geração 80?”, realizada na Escola de Artes Visuais do Parque Lage. Esta exposição, ocorrida em 1984, período este final da ditadura militar, teve um caráter expressivo para as artes visuais realizadas nos eixos Sul-Sudeste (Luz, 2010).

## Referências

- ALBÁN, A. Estéticas Decoloniales y de Re-Existencia: Entre Memorias y Cosmovisiones. In: HAIDAR, J.; GUEVARA, G. S. (Org.). **La Arquitectura del Sentido II: La Producción y Reproducción en las Prácticas Semiótico-Discursivas**. Coyoacán, México: Escuela Nacional de Antropología y Historia, Instituto Nacional de Antropología y Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Programa del Mejoramiento del Profesorado – PromeP, p. 87-117, 2011.
- ALMEIDA, K. M. P. Por uma Semântica Profunda: Arte, Cultura e História no Pensamento de Franz Boas. **Mana**, Rio de Janeiro, n. 2, v. 4, p. 7-34, 1998.
- ALVES, C. F. A Agência de Gell na Antropologia da Arte. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 14, n. 29, p. 315-338, 2008.
- ARTE PARÁ 86. **Catálogo**. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, 1986.
- ARTE PARÁ 87. **Catálogo**. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, 1987.
- ARTE PARÁ 88. **Catálogo**. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, 1988.
- BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M.; VOLOSHINOV, V. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o Giro Colonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARRIENDOS, J. Appetitos Extremos: La Colonialidad del Ver y las Imágenes-Archivo sobre el Canibalismo de Indias. **Transversal, Multilingual Webjournal**, Viena, EIPCP – European Institute for Progressive Cultural Policies, p. 01-20, 2008.
- BENJAMIN, W. Sobre o Conceito de História. In: BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaio sobre literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, p. 222-232, 2011.

BHABHA, H. K. Como o Novo Entra no Mundo: o espaço Pós-Moderno, os Tempos Pós-Coloniais e as Provações da Tradução Cultural. In: BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, p. 292-325, 2003.

BOAS, F. **Primitive Art**. New York, USA: Dover Publications, 1955.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2006.

CAMPOS, R. O.; ZOETTL, P. A.; CARVALHO, M. R. G. Arte e Antropologia? Para Uma Espécie de Introdução. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 5-8, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia. **Anuário Antropológico 86**. Brasília: Tempo Brasileiro, 1988.

\_\_\_\_\_. Tempo e Tradição: Interpretando a Antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 13-25, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (Org.). **Teorías sin Disciplina: Latinoamericanismo, Postcolonialidad y Globalización en Debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CLIFFORD, J. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: GONÇALVES, J. R. S. (Org.). **A experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 17-62, 1998.

CRAPANZANO, V. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. (Org.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley; Los Angeles, California: University of California Press, p. 51-76, 1986.

\_\_\_\_\_. Diálogo. **Anuário Antropológico 88**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, 1991.

DA MATTA, R. Repensando E. R. Leach. In: DA MATTA, R. (Org.). **Edmund Leach: Antropologia**. São Paulo: Ática, p. 07-54, 1983.

FELDMAN BIANCO, B.; MOREIRA LEITE, M. **Desafios da Imagem: Fotografia, Iconografia e Vídeo nas Ciências Sociais**. Campinas: Papirus, 1998.

FLETCHER, J.; SARRAF, A.; CHAVES, E. Conversações entre Artes & Culturas a partir de Olhares Antropológicos. **Iluminuras**, v. 15, p. 11-43, 2014.

\_\_\_\_\_. Conversações entre Artes e Ciências Sociais nos Limites do Contemporâneo. **Amazônica, On-line**, v. 7, n. 2, p. 403-427, 2015.

GARCÍA CANCLINI, N. **Ideología, Cultura y Poder**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997.

\_\_\_\_\_. **Diferentes, Desiguais e Desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade sem Relato**: Antropologia e Estética da Iminência. São Paulo: Edusp, 2012.

GELL, A. **Art and Agency**: na Anthropological Theory. Oxford: University Press, 1998.

GEERTZ, C. A Arte Como um Sistema Cultural. In: GEERTZ, C. **O Saber Local**: novos ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, p. 142-181, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011.

GLISSANT, É. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HALL, S. A Modernidade e os seus Outros: três “Momentos” na História das Artes na Diáspora Negra do Pós-Guerra. **Artafrika**, Centro de Estudos Comparatistas, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, p. 01-26, 2009.

HERKENHOFF, P. Apresentação. In: HERKENHOFF, P. (Org.). **As Artes Visuais na Amazônia**: Reflexões sobre uma Visualidade Regional. Belém: Funarte/ SEMEC, p. 01-05, 1985.

\_\_\_\_\_. Goeldi, Shiró e Cildo Meireles – Infância: o Pará e a Arte. In: HERKENHOFF, P. (Org.). **10º Salão Arte Pará**. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, p. 61-71, 1991.

LAGROU, E. M. Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 5, p. 93-113, 2003.

LE GOFF, J. Memória. In: LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, p. 419-476, 2010.

LUCERO, M. E. Decoloniality in Latin American Art. **Southern Perspectives**, 2011. Disponível em: <<http://www.southernperspectives.net/tag/modernism>>. Acesso em: 25 jan. 2014.

LUZ, A. A. A Arte no Brasil no Século XX. In: OLIVEIRA, M. A. R.; PEREIRA, S. G.; LUZ, A. A. **História da Arte no Brasil**: textos de síntese. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 99-180, 2010.

MACHADO, V. L. Linha do Tempo. In: O LIBERAL. **Arte Pará Ano Trinta**. Belém, Liberalzinho Especial, 9 de outubro de 2011, p. 19-20.

MARCUS, G. E. O intercâmbio entre Arte e Antropologia: Como a Pesquisa de Campo em Artes Cênicas pode Informar a Reinvenção da Pesquisa de Campo em Antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 133-158, 2004.

MEDEIROS, A. 80/90 do 20: as encruzilhadas histórico-geográficas DE UMA GERAÇÃO. *IN*: 21º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, 2012, Rio de Janeiro. **Anais do 21º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas**. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas, 2012. v. 1, p. 1.893-1.905.

MIGNOLO, W. **Histórias Locais/Projetos Globais**: Colonialidade, Saberes Subalterno e Pensamento Liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **Desobediencia Epistémica**: retórica de La Modernidad, Lógica de La Colonialidad y Gramática de La Descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MOKARZEL, M. **Navegante da Luz**: Miguel Chikao e o Navegar de uma Produção Experimental. Belém: Kamara Kó Fotografias, 2014.

MOKARZEL, M.; MANESCHY, O. Extremos Convergentes. *In*: MAIORANA, R.; OLIVEIRA, D.; MACHADO, V. L. (Org.). **Arte Pará 2009**. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, p. 20-27, 2010.

O LIBERAL. **Fundação Rômulo Maiorana Inaugura, hoje, o Arte Pará-82**. Belém, Caderno 1, p. 1, 29 de outubro de 1982.

\_\_\_\_\_. **Evolução e Amadurecimento das Artes**. Belém, Caderno 1, p. 5, 11 de outubro de 1991.

OLIVA, F. Herkenhoff vai para o MoMA. **Folha de São Paulo**: Folha Ilustrada. São Paulo, 27 de maio de 1999. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq27059907.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2015.

PAES LOUREIRO, J. J. Um Novo Espaço. **Arte Pará 82**. Catálogo. Belém: Fundação Rômulo Maiorana, p. 2-3, 1982.

\_\_\_\_\_. Por uma Fala Amazônica sobre a Cultura. *In*: HERKENHOFF, P. (Org.). **As Artes Visuais na Amazônia**: reflexões sobre uma Visualidade Regional. Belém: Funarte/SEMEC, p. 111-122, 1985.

\_\_\_\_\_. As Fontes do Olhar. *In*: PAES LOUREIRO, J. J. **A Arte como Encantaria da Linguagem**. São Paulo: Escrituras, p. 219-224, 2008.

PAREYSON, L. **Os Problemas da Estética**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PELLEGRINO, S. P. Antropologia e Visualidade no Contexto Indígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 16, v. 16, 2007.

PINHEIRO JUNIOR, O. A Visualidade Amazônica. *In*: HERKENHOFF, P. (Org.). **As Artes Visuais na Amazônia**: reflexões sobre uma Visualidade Regional. Belém: Funarte/SEMEC, p. 89-100, 1985.

PINTO, L. F. Rômulo Maiorana ainda é Poderoso, mas não tanto. **Adital**, Notícias da América Latina e Caribe, 2013. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=75795>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

PINTO, S. R. O pensamento social e Político Latino-americano. **Revista Sociedade e Estado**, [S.l.], v. 27, n. 2, p. 337-359, 2012.

PORTELLI, A. Formas e significados na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História 14**, PUC/SP: Educ, p. 7-24, 1997.

RAMIREZ, M. C. Tactics for Thriving on Adversity: Conceptualism in Latin America, 1960-1980. In: RAMÍREZ, M. C.; OLEA, H. **Inverted Utopias: Avant-Garde Art in Latin America**. Houston: Yale University Press, The Museum of Fine Arts, p. 425-439, 2004.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. A Interioridade da Experiência Profissional do Antropólogo como Condição da Produção Etnográfica. **Antropologia**, [S.l.], v. 2, n. 41, p. 107-136, 1998.

SARLO, B. **Cenas da Vida Pós-Moderna** : intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina. São Paulo: Editora UFRJ, 2000.

SCHMIDT, R. T. Pensamento-compromisso de Homi Bhabha: Notas para uma Introdução. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). **O Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses**: textos seletos de Homi Bhabha. Rio de Janeiro: Rocco, p. 13-61, 2011.

SILVA, R. A. Entre “Artes” e “Ciências”: a Noção de Performance no Campo das Ciências Sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 35-65, 2005.

SOBRAL, A. **Momentos Iniciais do Abstracionismo no Pará**. Belém: IAP, 2002.

THOMSON, A. Reconstituindo a Memória: Questões sobre a Relação entre a História Oral e as Memórias. **Projeto História 15**, São Paulo: EDUC, p. 51-71, 1997.

VALENCIA, I. H. Antropología Y Estudios Culturales: entre el Teorizar de la Política y la Politización de la Teoría. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colômbia, n. 15, p. 95-111, 2011.

WILLIAMS, R. Teoría cultural. In: WILLIAMS, R. **Marxismo y Literatura**. Barcelona: Ediciones Península, p. 93-164, 1973.

Recebido em 21/05/2017

Aceito em 26/06/2017

# De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo

Fabiana Maizza

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

*E-mail:* [fabianamaizza@gmail.com](mailto:fabianamaizza@gmail.com)

## Resumo

O artigo visa refletir sobre antropologia e o feminismo, considerando um como ponto de vista privilegiado para se pensar o outro. Meu fio condutor é a reflexão crítica sobre o corpo e a divisão sexo/gênero presente tanto no pensamento feminista como na abordagem antropológica. Em um primeiro momento, como em um ensaio, explicita-se as questões levantadas pelos movimentos feministas para se pensar algumas das categorias analíticas utilizadas na antropologia; em seguida, reverte-se as posições e aponta-se para a contribuição de algumas descrições etnográficas – sobre Melanésia, Egito e Amazônia – que problematizam temas centrais às teorias feministas, como ‘corpo’, ‘sexo’ e ‘gênero’. Por um lado, o artigo visa defender o feminismo como posicionamento crítico na escrita etnográfica; e, por outro, visa refletir sobre os desafios às formulações Ocidentais colocados por outros pontos de vistas, advindos da própria pesquisa etnográfica.

**Palavras-chave:** Feminismos. Antropologia. Corpo. Etnografia. Marilyn Strathern.

## Abstract

*The article aims to make a reflection about anthropology and feminism taking one as a standpoint to think about the other. Throughout the article I try to have a critical approach to the concept of ‘body’ and to the ‘sex/gender’ division, found on the feminist studies as well as on the anthropological approach. In a first moment, as in an essay, I intend to discuss some of the analytical categories used in anthropology through questions brought up by the feminist movements; then, I revert positions and focus on ethnographic descriptions of Melanesia, Egypt and Amazonia, and on the problems they might bring to the feminist debate - as they question concepts such as ‘body’, ‘sex’ and ‘gender’. At one hand, the article aims to defend feminism as a critical standpoint in the ethnographic writing; at the other, it wants to think about the challenges to Western formulations brought by other points of view, coming from the ethnographic research itself.*

**Keywords:** *Feminisms. Anthropology. Body. Ethnography. Marilyn Strathern.*



## 1 Introdução

*O feminismo então se situa na 'diferença que faz'  
para outros aspectos da identidade de alguém  
(Marilyn Strathern)*

O tenso relacionamento entre antropologias e teorias feministas é bastante conhecido para pesquisadoras/es que se interessam por ambas. Se imaginarmos um confronto caricatural e teatral, teríamos algo como as autoras feministas de um lado, acusando as antropólogas de terem e perpetuarem um pensamento burguês, conservador, masculino e heteronormativo. Já do outro lado, as antropólogas desconfiam de certo “etnocentrismo” do conhecimento feminista e de suas formulações que supõem um mundo comum compartilhado por povos distintos. Quando os argumentos do feminismo radical entram no debate, é sugerido que as antropólogas não podem formular e pensar questões em diálogo com trabalhos escritos por homens: é preciso romper com o patriarcado para mudar, inovar e simetrizar os poderes. As antropólogas recorrem e lembram às estudiosas feministas que seus escritos pressupõem que todos os povos possuem a mesma noção da pessoa e de corpo que nós, Ocidentais, e isto, segundo elas, estaria longe de ser o caso. O conhecimento feminista condena as antropólogas em usar a experiência das pessoas para interesses antropológicos, subordinando os textos aos usos da disciplina (Strathern, 2009, p. 99) e desconsiderando a grande assimetria entre as pessoas que escrevem e as pessoas sobre quem se escreve Antropologia. As antropólogas acham que os debates feministas impõem seus problemas às outras mulheres em nome de uma causa comum e nesse processo perde de

vista o fato de que os problemas das mulheres não são os mesmos em todos os lugares (Strathern, 1988, p. 33).

Segundo Marilyn Strathern (2009), esses desencontros entre antropologias e feminismos podem ser entendidos através do uso que cada uma delas faz do conceito de experiência – essencial para ambas. No conhecimento feminista, especialmente no ‘feminismo radical não antropológico’ ao qual se refere a autora, a ideia de experiência é fundadora de qualquer posicionamento. O conhecimento feminista radical considera que a teoria feminista é “experencial” (Keohane *apud* Strathern, 2009, p. 96): a experiência é pessoal e se torna um “[...] instrumento de conhecimento que não pode ser apropriado pelos Outros [...]” (Strathern 2009, p. 97), apenas compartilhada por pessoas semelhantes. Para a construção de um *eu* feminista é necessário a consciência do *outro* não feminista, que seriam os “homens” e a dominação masculina no “patriarcado” (Strathern 2009, p. 97-98). Os feminismos, como movimentos políticos e sociais, visam restaurar a subjetividade do *eu* dominado pelo *outro* por isso não há possibilidade de dividir experiências com o *outro* (Strathern 2009, p. 97-98). O *eu* se torna consciente através da recuperação de um passado comum com o *outro*, um passado de opressão (Strathern 2009, p. 99).

Já nas Antropologias, especialmente a “antropologia pós-moderna não feminista”, a/o etnógrafa/o deve fazer a “tradução da experiência para forma textual” (Clifford, 2002): escrever sobre a experiência dos *outros*, revivendo os efeitos de sua própria experiência em campo. A distância com o *outro* deve ser mantida, mas o *outro* não está sob ataque, ao contrário: o esforço é o de criar uma relação com o *outro* (Strathern, 2009, p. 98), uma relação em que o *eu* é usado conscientemente como um veículo para representar a um *outro* (Strathern, 2009, p. 99). Isso só é possível se o *eu* rompe com seu próprio passado (Strathern, 2009, p. 99).

Assim, os projetos e radicalismos feministas e antropológicos parecem ser bastante diferentes. No entanto, a revolução pela qual passou a Antropologia na década de 1980, e que ficou conhecida como ‘pós-modernismo’, deve bastante aos movimentos feministas. Em uma nota de rodapé na introdução de *Writing Culture*, James Clifford não apenas nega implicitamente qualquer dívida dos “pós-modernos”

com os estudos acadêmicos feministas, mas afirma que “grupos por longo tempo excluídos de posições de poder institucional, como mulheres e pessoas ‘não brancas’<sup>1</sup>, têm menos liberdade concreta para entrarem em experimentações textuais” (Clifford 1986, p. 21, nota 11, tradução livre). O comentário foi rigorosamente rebatido por estudiosas feministas, resultando, entre outros, em livros como *Women Writing Culture*, organizado por Deborah Gordon e Ruth Behar e *Writing Women’s Worlds* de Lila Abu-Lughod. No processo de criar/afirmar uma nova maneira de se pensar e, sobretudo, de se escrever antropologia, uma antropologia ‘multivocal’, James Clifford e seus colegas (quase todos homens), parecem não ter tido necessidade de teorizar sobre os modelos antropológicos embasados em moldes masculinos e sobre como a política da divisão sexual determina o que será escrito e valorizado nos cânones antropológicos<sup>2</sup>.

Como afirma Strathern, ao contrário do que foi sugerido por Clifford, os estudos acadêmicos feministas foram ao mesmo tempo percursos a, e uma manifestação de algumas das posições que ficaram conhecidas como “pós-modernas” (Strathern, 2004, p. 33). Algumas pesquisadoras/escriitoras feministas anteciparam a experimentação contemporânea e em muitos sentidos foram além dela (Strathern, 2004). Como argumenta a autora, a insistência de Clifford sobre a ‘natureza parcial da verdade antropológica’, já estava presente na forma como feministas falavam umas com as outras de diferentes posições: a perspectiva feminista sendo necessariamente parcial (Flax *apud* Strathern, 2004, p. 33-34). Para a autora, isso se deve ao fato de que o conhecimento feminista, ao contrário do conhecimento antropológico, não tenta nem deseja ser acumulativo ou formar um corpo de conhecimento ao qual as/os pesquisadoras/es contribuem; ao contrário, os interesses são múltiplos e não precisam ser antagônicos ou reconciliados (Flax *apud* Strathern, 2004, p. 33).

De acordo com Donna Haraway, a própria “objetividade feminista” está vinculada à não totalização do *eu*: “O eu cognoscente é parcial em todas suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro.

Eis aqui a promessa de objetividade: um conhecedor científico não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial” (Haraway, 1995, p. 26-27). A “objetividade feminista” trata da localização limitada e do conhecimento localizado; ela é uma ‘objetividade corporificada’ que se interessa pela posição, pela corporificação e pela perspectiva parcial (Haraway, 1995, p. 23-29).

Se inspirando no ciborgue de Haraway (1985) que relaciona diferença por conexões parciais, conexões sem suposições de comparação, Strathern sugere que o feminismo e a antropologia devem ser posições para se olhar o outro, cada uma constituindo uma posição para se olhar uma contraposição (Strathern, 2004, p. 35). Posições que não se completam nem se somam, nem são metades de um todo; mas sim posições que se relacionam por conexões parciais. Um é a extensão da capacidade do outro, como uma prótese entre uma pessoa e uma ferramenta: uma estende a outra, mas apenas pelo ponto de vista da outra (Strathern, 2004, p. 38), cada uma dá capacidades para a outra, a faz ‘funcionar’ (Strathern, 2004, p. 39). As propostas da antropologia e do feminismo não podem se desafiar porque não são substitutas uma da outra (Strathern, 2009, p. 102).

Baseada nessa forma de ver as possíveis relações entre feminismo e antropologia, propõe-se aqui a pensar dois temas caros, tanto às reflexões feministas como antropológicas: corpo e pessoa. A ideia é passar do feminismo à antropologia e da antropologia ao feminismo na tentativa em que uma tensione o outro em contraposição. Trata-se antes de tudo de um texto de caráter experimental: diferentes posições são experimentadas, sem pretensão a uma conclusão ou a um conhecimento acumulativo sobre os assuntos em discussão. De maneira ensaística – recuperando textos, autoras e pressupostos – procura-se, enfim, fazer que uma posição coloque questões e problemas não cogitados a partir do outro ponto de vista. Enfatizo, no entanto, que apesar da aparente abrangência das discussões, o artigo se propõe a pensar, sobretudo, a questão de corpo e pessoa nos estudos feministas e na antropologia. Outros temas aparecerão como decorrência da própria conexão que fazem com esses dois temas, eles mesmos, parcialmente conectados entre si. O que se tem, então, são discussões às vezes emaranhadas,

às vezes conectadas entre elas, que nos fazem sobretudo refletir sobre a forma como nós mesmos, antropólogos, antropólogas, formulamos e pensamos esses temas.

## 2 Sexo e Gênero

A não universalidade da categoria ‘mulher’ parece hoje fazer parte do senso comum Ocidental<sup>3</sup>. A obra fundadora dessa corrente do movimento feminista de que o gênero é uma construção social, ou de que “não se nasce mulher”, é o livro *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Na década de 1970, 20 anos depois da publicação do livro, a Antropologia contribui para a reformulação crítica da categoria ‘mulher’, providenciando exemplos etnográficos da variabilidade do gênero e dos papéis de gênero, e reforçando o posicionamento feminista de que o gênero não é biologicamente determinado (Moore, 1994, p. 10). No entanto, a diversidade na construção social do gênero não explicava a ‘subordinação universal da mulher’, e para lidar com esse assunto em particular a antropologia formulou duas importantes teorias comparativas (Moore, 1994, p. 10).

A primeira afirmava que a subordinação feminina, ou o ‘estatuto secundário universal’ da mulher, poderia ser entendido pelo fato das mulheres serem mais próximas da natureza do que os homens devido à “naturalidade do processo de nascimento” (Ortner, 1974, p. 75, tradução livre). Tudo começaria com o corpo e a especificidade feminina das funções procriadoras (Ortner, 1974). Em todas as sociedades, a ‘cultura’ estaria comprometida em gerar sistemas de formas significativas, para que a humanidade transcenda a existência natural (dada) e controle a ‘natureza’ em nome de seus interesses (Ortner, 1974, p. 72). Em todas as culturas, a ‘natureza’ seria de ordem inferior, e as mulheres seriam identificadas (ou simbolicamente associadas) à natureza devido a seus corpos reprodutores (Ortner, 1974, p. 73). Isso explicaria a submissão universal da mulher.

A segunda teoria também se baseava no corpo feminino, afirmando que a ‘assimetria sexual universal’ ocorria devido ao fato de que “a biologia dita que as mulheres irão ser mães” (Rosaldo, 1974, p. 23, tradução livre). A maternidade e os vínculos entre mães e filhos

formariam o lado ‘doméstico’ da sociedade, que seriam “instituições mínimas organizadas imediatamente em torno de uma ou mais mulheres e seus filhos” (Rosaldo, 1974, p. 23, tradução livre). Já a esfera pública seria as instituições e as formas de associação que organizavam, agrupavam ou subsumiam grupos particulares do tipo mãe-filhos (Rosaldo, 1974, p. 23). As mulheres, devido a seus papéis de mães, seriam sempre absorvidas em atividades domésticas (Rosaldo, 1974, p. 24), e por isso, ‘subordinadas’ aos homens que organizariam a vida pública da sociedade<sup>4</sup>.

Essas teorias tiveram um grande impacto fora da antropologia e foram essenciais naquilo que ficou conhecido como “segunda onda do feminismo”. O inovador dos textos de Ortner, Rosaldo e outras antropólogas, é que eles forneciam uma descrição social, e não biológica, da posição das mulheres na sociedade e das origens da diferença de gênero (Moore, 1994, p. 11). Assim se estabeleceu a poderosa distinção entre sexo e gênero: o sexo seria biologicamente dado, o gênero socialmente construído. No entanto, no processo da argumentação contra o ‘determinismo biológico’, a favor do ‘construcionismo social’, as autoras feministas, e as antropólogas, deixaram em suspenso a ideia subjacente de que existiriam inúmeras elaborações sociais para um fato supostamente único e autoevidente: a distinção natural dos sexos, dadas pelos corpos masculinos e femininos.

A diferença biológica entre os sexos parecia inquestionável, e assim “[...] as formulações de uma identidade essencial como homem ou como mulher permaneceram analiticamente intocadas e politicamente perigosas” (Haraway, 2004, p. 217-218). Perigosas, pois desconSIDERAM, por um lado, a forma de construção de nossas categorias analíticas – como natureza e cultura, indivíduo e sociedade; e, por outro, porque ignoram as consequências dessas dicotomias no discurso colonial ocidental (Haraway, 2004). Um discurso que estrutura o mundo em termos de apropriação dos recursos da natureza pela cultura, e da dominação daqueles que habitam as categorias “naturais”, como mulheres, povos não brancos e o meio ambiente (Haraway, 1995, p. 36; Haraway, 2004). A estratégia do conhecimento feminista de separar sexo e gênero ao invés de desafiar os modelos dominantes Ocidentais, acabou por reproduzir os mesmos pressupostos nos quais

estes modelos se baseiam (Yanagisako; Collier, 1987, p. 25, 49), olhemos mais de perto alguns dos mais conhecidos.

No pensamento Ocidental, o humano (o ser humano) é imaginado por meio de dois poderosos dualismos: natureza e cultura e do par terminológico fundador das Ciências Sociais, indivíduo e sociedade. Para nós, as pessoas são híbridos naturais, uma recombinação criativa de materiais genéticos já diferenciados, que faz com que cada pessoa, cada corpo, seja uma nova entidade. Assim, um ‘homem’ e uma ‘mulher’ procriam e geram um filho, um indivíduo, que é uma mistura desses materiais genéticos e ao mesmo tempo uma entidade diferente. Em nossa maneira de conceber a pessoa, concebemos o indivíduo: o indivíduo como uma entidade pré-formada, natural, que pode ser vista por meio do seu corpo. No discurso Ocidental, assim parece, não apenas de que precisamos ter um corpo para ter um sexo, mas precisamos ter um sexo para se ter um corpo (Moore, 1994, p. 14). Sexo, nos termos da construção filosófica Ocidental, é algo que diferencia os corpos. Ter/ser um corpo parece ser a característica mais importante da pessoa, aquela que constitui sua identidade (Moore, 1994, p. 36).

Como aponta Strathern, pelo meio de nossa concepção de propriedade, acreditamos que itens individuais estão ligados a proprietários individuais: a propriedade é construída como uma relação entre pessoas e coisas, a pessoa é a entidade a qual as coisas são externas (Strathern, 1988, p. 104). A identidade de gênero é uma posse deste tipo (Haraway, 2004, p. 220), ela é tida como uma parte de propriedade ligada à pessoa (Strathern, 1988, p. 105). As pessoas possuiriam suas mentes assim como seus corpos, e suas mentes as tornariam proprietárias de suas ações e também autora delas (Strathern, 1988, p. 35). Assim vemos o indivíduo como tendo um corpo sexuado dado (masculino ou feminino), que possui vontades próprias, independentes, individuais e autônomas, vontades que muitas vezes manifestariam seus interesses contra o peso da tradição e do costume. A ideia que temos de ‘sociedade’ considera que a ação coletiva vincula entidades diferentes de si. A socialidade é vista repousar em relações entre indivíduos, em construções sociais do indivíduo, ou de pessoas sexuadas, cuja individualidade ou atributos sexuais estão para além dessa construção (Strathern, 1988, p. 94). O poder da sociedade seria controlar o indivíduo.

Nesse sentido, subordinar a ‘natureza’ ou socializar o ‘indivíduo’ são imagens uma da outra (Strathern, 1988, p. 94). A sociedade seria a única fonte de humanidade do indivíduo, é por meio dela que ele/a transcende a vida orgânica, que seria sua condição natural.

Às dicotomias natureza e cultura, indivíduo e sociedade, se sobrepõe uma terceira: a dicotomia público e doméstico; que já foi mencionada e retoma-se aqui. Na sociedade Ocidental, a família, a casa, e o ‘doméstico’ se fundem em uma única unidade, definida em oposição à esfera ‘pública’ do trabalho, negócios e política (Moore, 1988, p. 23; Rapp, 1979, p. 510). Relações comerciais envolvem relações de competição, negociação e contrato que a sociedade Ocidental vê como separadas e em oposição às relações de intimidade, criação e cuidado associadas à família e ao lar (Moore, 1988; Rapp, 1979). A esfera pública, o lugar do trabalho, deve se afastar o máximo possível da infantilidade do lar, para se tornar um adulto é preciso sair do círculo doméstico (Strathern, 1988, p. 89). As mulheres Ocidentais correm o risco de aparecerem menos como pessoas sociais; seja porque suas criatividades são entendidas como naturais ao invés de culturais (dadas em suas capacidades de ‘ter filhos’), ou então porque elas pertenceriam ao mundo mais estreito do grupo doméstico ao invés do mundo social mais abrangente dos negócios públicos (Strathern, 1988, p. 89).

Na antropologia, se em um primeiro momento o grupo doméstico foi definido como a família nuclear composta de um pai, uma mãe e os filhos do ‘casal’ – assim como Malinowski definiu a família (Yanagisako, 1979 *apud* Moore, 1988, p. 24); em seguida, os laços foram minimizados e foi argumentado que a unidade social básica da sociedade não seria a família, mas sim a unidade mãe-filhos (Fortes; Goodenough *apud* Moore, 1988, p. 23-4), como se vê em Rosaldo (1974). Nessa formulação, a própria noção de ‘doméstico’ se constrói entrelaçando os conceitos de ‘mãe’ e ‘cuidados maternos’ (Moore, 1988, p. 25). A categoria ‘mulher’ está diretamente associada com atributos maternos como fertilidade, naturalidade, amor materno, cuidado, alimentação, dar a vida e reprodução (Moore, 1988, p. 25). Na sociedade ocidental, as categorias ‘mulher’ e ‘mãe’ se sobrepõem, o resultado disso é que a definição de ‘mulher’ depende do conceito de ‘mãe’ e das atividades associadas ao ‘ser mãe’ (Moore, 1988, p. 25)<sup>5</sup>. E assim, é



possível ver que um dos pressupostos do conceito Ocidental de gênero é insistir que a maternidade é natural e a paternidade cultural, que as mães fazem os bebês naturalmente, biologicamente (Haraway, 2004, p. 220). A paternidade seria variável nas diversas culturas, enquanto a maternidade seria mais natural, mais universal e mais constante (Moore, 1988, p. 24).

No parentesco ‘euro-americano’ (Ocidental), os relacionamentos íntimos estão vinculados à procriação, e a procriação está diretamente relacionada ao intercurso sexual, à concepção e ao parto (Strathern, 1995, p. 303; Schneider, 1968). O intercurso sexual reproduz a parentalidade como o resultado dessa união de partes que se diferenciam pelo gênero: uma mulher e um homem tecem relações sexuais para terem uma criança. Mas se por um lado pais e mães são vistos como iguais em termos de doação genética, seus papéis no processo do parentesco são diferentes. A maternidade se estabelece com a mãe dando à luz, enquanto a paternidade se faz pela prova de relações sexuais com a mãe (Strathern, 1995, p. 303; Schneider, 1968). É convenção cultural imaginar que o pai jamais pode “saber” na verdade que o filho de uma mulher é também seu – isso tem sempre de ser provado (ibid.: 311).

Se no Ocidente se afirma que a procriação deve ocorrer no contexto de um relacionamento, imagina-se que o parceiro social seja também um parceiro biológico (Strathern, 1995, p. 314). Mas como a procriação é tida como um fato natural, deposita-se na mulher, tanto a naturalidade de seu papel como mãe, dado; como a responsabilidade de fornecer um pai aos ‘seus’ filhos por meio do relacionamento com o homem com quem mantém relações sexuais. Deposita-se nas mulheres a imagem de guardiãs do ideal que a procriação biológica deve estar vinculada a um relacionamento social (Strathern, 1995, p. 314-315). Supõe-se que os relacionamentos devem ser criados, construídos por obra humana sobre um mundo natural, dado, de indivíduos cujos corpos determinam sua diferença sexual (Strathern, 1995, p. 317). Assim, nossa ideia de procriação talvez seja a metáfora mais poderosa para a forma como concebemos as relações de gênero.

O encadeamento dos argumentos exposto aqui é uma imagem de como pensamos a nós mesmos/as. Não se trata exatamente de afirmar que todas as sociedades ditas Ocidentais são assim. Trata-se,

sobretudo, de apontar para as descrições que fazemos da forma como vivemos juntos/as. Essas descrições se constroem por meio de certas imagens como corpos sexuados, indivíduo, sociedade, natureza, cultura, esfera doméstica, esfera pública e é claro, homem e mulher: essas são algumas de nossas ficções (Strathern, 1988, Haraway, 2004). Mas, como também sabemos, são igualmente a forma como acabamos por descrever outras culturas. Nesse sentido, é preciso estar consciente da forma como nosso próprio pensamento se formula para que se esteja consciente de nossos interesses nas descrições que fazemos – por exemplo, o interesse dos/as antropólogos Ocidentais na análise de outras sociedades (Strathern, 1988, p. 16). E é aqui que o debate feminista contemporâneo surge colocando problemas para a antropologia, e para nossas autodescrições – e, conseqüentemente, para as descrições que fazemos de outros povos.

### **3 Feminismos e Diferença**

Em meados dos anos de 1980, o binarismo sexo/gênero, tão importante para o nascimento e fortalecimento do feminismo, começou a ser fortemente questionado e criticado por movimentos feministas outros que os movimentos liberais-socialistas de mulheres ‘brancas’, de classe média, heterossexuais. As reivindicações se baseiam<sup>6</sup>, sobretudo, no conceito de ‘diferença’, tema não apenas ausente da ‘segunda onda’, mas também deliberadamente excluído da discussão em procura de uma luta universal das mulheres contra a submissão (também dita universal) das mulheres. Feministas que se veem como pertencendo a outras realidades acusam e contrapõem as feministas ‘euro-americanas’, apontando para o racismo e o pensamento colonial implícito em suas reivindicações (Haraway, 2004, p. 222). A universalidade do sistema sexo-gênero e a ruptura analítica entre o público e o privado foram politicamente criticadas por mulheres que não se identificavam com as questões colocadas por essas dicotomias. Um dos principais argumentos é que a categoria Ocidental de gênero quando utilizada para caracterizar mulheres ‘homossexuais’, mulheres ‘não brancas’, mulheres ‘do Terceiro Mundo’ frequentemente resulta na reprodução do discurso orientalista, racista e colonialista (Haraway, 2004, p. 237).

A controvérsia e as acusações passaram então a ser parte da forma como o movimento feminista se constitui como movimentos múltiplos, sem voz única, em contraponto. Na qual a reinvenção, o questionamento, quer dizer, a posição parcial é a forma como as pesquisadoras feministas se autodefinem. No entanto, essa forma de dialogar “[...] com compatibilidade sem comparabilidade [...]” (Strathern, 2004, p. 38) não foi alcançada sem confronto.

As mulheres ‘brancas’ foram levadas a perceber que as formas como elas colocavam suas “irmãs” de outras classes sociais, de outras orientações sexuais, de outros países, não brancas, era muito parecido com a maneira que os homens tratavam elas<sup>7</sup>. Talvez o maior problema tenha sido o fato de elas considerarem ‘mulheres’ como um grupo já constituído, coerente com interesses idênticos sem levar em conta a classe e as contradições étnicas ou raciais (Mohanty, 1984, p. 337).

O discurso feminista Ocidental ao supor mulheres como um grupo coerente, já constituído, o qual é posto no parentesco, nas estruturais legais ou outras, define as mulheres do Terceiro Mundo como sujeitos *fora* destas relações sociais, ao invés de olhar como as mulheres são constituídas *através* destas estruturas. (Mohanty, 1984, p. 351, tradução livre, grifos da autora)

A grande deficiência do feminismo ‘social-marxista’ ao definir suas reivindicações foi supor que todas as mulheres possuem os mesmos problemas e de utilizar a imagem da ‘mulher branca’ como universal.

A imagem de mulher que foi reivindicada pelos movimentos da ‘segunda onda’ é a mulher laica, liberada, sob controle de sua vida e de seu corpo. Essa é uma autorrepresentação, e não necessariamente uma realidade material (Mohanty, 1984, p. 353). Porém, essa autoimagem se constrói também em oposição às mulheres ‘não brancas’ e do ‘Terceiro Mundo’ (mulheres virgens, mulheres que usam véu, etc.) (Mohanty, 1984, p. 353), cujas práticas culturais são vistas como uma espécie de ‘reliquia feudal’ (Amos; Parmar, 1984, p. 7). A ideia de que mulheres do mundo inteiro poderiam (e deveriam) se libertar das práticas ‘opressoras’ de suas culturas, subentende que a mulher ‘branca’, ‘Ocidental’ é um modelo do que deveria ser a mulher ‘livre’/‘não submissa’ e que esta teria algo a ensinar às outras mulheres, presas na ‘tradição’. Mas muito

cedo foi apontado o fato de que os ganhos das mulheres ‘brancas’ se dão a custa das mulheres ‘não brancas’ (Amos; Parmar, 1984, p. 5), tanto na ‘esfera local’ dos países, como na ‘esfera global’ das relações entre países. Como coloca Audre Lorde (1981, p. 96, tradução livre):

Como vocês lidam com o fato de que as mulheres que limpam suas casas e cuidam de seus filhos enquanto vocês frequentam conferências em teoria feminista são, na maioria das vezes, mulheres pobres e mulheres ‘negras’? Qual a teoria por trás do feminismo racista?

O movimento das mulheres ‘brancas’, Ocidentais, de classe média, heterossexuais, além de ter sido acusado de racista e colonialista, foi também criticado por sua incompetência (ou falta de vontade) em lidar com a diferença. As reivindicações do movimento foram severamente criticadas. Por exemplo, duas das principais frentes de combate, a família e a sexualidade, começaram a se mostrar radicalmente diversa em outras realidades. A sexualidade, que para as mulheres ‘brancas’ é central – tanto a ‘liberdade’ sexual em ter o(s) parceiro(s) que se deseja como na ‘escolha’ da maternidade, por exemplo -, tem um papel bastante secundário na luta para a autodeterminação e contra o imperialismo das mulheres ‘Negras’ ou do ‘Terceiro Mundo’ (Amos; Parmar, 1984, p. 12).

Nas mesmas linhas, a família como a fonte de opressão das mulheres, o ‘direito’ ao divórcio e ao trabalho, se mostram distante daquilo que vivenciam as mulheres Afrodescendentes, por exemplo. Como argumenta Patricia Hill Collins, o modelo ao qual muitas acadêmicas feministas lutavam contra – a mulher dedicada à esfera doméstica e ao cuidado com os filhos e excluída da vida pública – não se aplica às mulheres *african-americans* (e tampouco às afro-brasileiras): durante a escravidão, as mulheres Afrodescendentes trabalhavam, como os homens, sem serem pagas nas plantações e tinham a privacidade de suas famílias constantemente violadas; nos dias atuais essas mulheres devem trabalhar fora de casa – muitas vezes em trabalhos mal remunerados – e seus trabalhos as afastam de seus filhos<sup>8</sup> (Collins, 2000, p. 47). Segundo a autora, ao invés de considerar o trabalho e os padrões de família das mulheres Negras como desviando

da normalidade do ideal da família tradicional, uma abordagem mais frutífera seria desafiar os próprios construtos do trabalho e da família eles mesmos (Collins, 2000, p. 47). O trabalho fora de casa e a falta de oportunidade e tempo para cuidar dos filhos, se tornaram a realidade de muitas mulheres não brancas, pertencendo a minorias, como mostra também Anzaldúa (1987, p. 10) para as mulheres México-americanas (autodenominadas *Chicanas*).

No Brasil, a expressão “matriarcado da miséria”<sup>9</sup> foi usada para

[...] designar a experiência histórica das mulheres negras brasileiras na sociedade brasileira marcada pela exclusão, discriminação e rejeição social e a despeito dessas condições, o seu papel de resistência e liderança de suas comunidades miseráveis. (Carneiro, 2000, p. 5)

O feminismo negro brasileiro aponta de forma crítica para as desigualdades raciais as quais padecem as mulheres afro-brasileiras (Carneiro, 2003, p. 121), desigualdades que só podem ser transformadas através do combate ao racismo, a prioridade política das mulheres negras (Gonzalez *apud* Carneiro, 2003, p. 119). Assim como nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e em outros lugares, a ação política das mulheres negras no Brasil introduziu uma crítica fundamental às concepções do feminismo branco<sup>10</sup>.

Ainda na questão das famílias, as formas alternativas de conceber o parentesco e os vínculos que constroem relações foram dificilmente assimiladas pelas mulheres ‘brancas’:

[...] a histeria dos movimentos das mulheres Ocidentais em torno de temas como casamentos arranjados, o *pardah*, famílias encabeçadas por mulheres, está quase sempre além da compreensão das mulheres Negras – e muito vinculada às chamadas noções feministas daquilo que constitui boas ou más práticas em nossas comunidades na Grã-Bretanha ou no Terceiro Mundo. (Amos; Parmar, 1984, p. 11, tradução livre).

Argumenta-se que ao considerar a família como uma fonte de opressão para as mulheres, as feministas ‘brancas’ revelam uma “miopia cultural e racial” (Amos; Parmar, 1984, p. 15) – que acaba por prejudicar as outras mulheres, por exemplo, ao influenciar as políticas públicas

para a legislação na área de imigração<sup>11</sup> (na Inglaterra) (Amos; Parmar, 1984, p. 15).

A possibilidade de diferença que as mulheres ‘brancas’ conseguiam conceber até outras mulheres terem voz no discurso feminista era uma diferença que não ousava questionar a fundação de suas próprias existências e fazeres (Trinh, 1987, p. 14). O que o feminismo radical de mulheres ‘não brancas’ trouxe foi a desestabilização dos cânones do feminismo Ocidental: “o léxico da reprodução, do desejo, da nomeação, da maternidade, da paternidade, etc., é lançado numa profunda crise” (Haraway, 2004, p. 241). A diferença entre as experiências das mulheres se torna então a base na qual se constitui a ‘terceira onda feminista’, ou ‘a teoria feminista multicultural’ (Haraway, 2004, p. 227). Uma diferença corporificada, que parte das experiências vividas, personificadas, incorporadas. Emerge uma política da diferença (Haraway, 2004, p. 244), no qual o que está em pauta não é o relativismo, as diversas formas de ‘se tornar mulher’, mas sim uma reconstrução de conceitos de subjetividade social e as práticas de escrita a ela associada (Haraway, 2004, p. 244). A interseccionalidade social, cultural e política, passa a ser a forma privilegiada para se falar de gênero. No entanto, é preciso lembrar o fato, já mencionado, que o movimento feminista contemporâneo é constituído por sua multiplicidade, existem mulheres que defendem questões relacionadas à “segunda onda”, outras que estão mais preocupadas com questões colocadas pela “terceira onda”. Os ‘confrontos’, ‘desacordos’ e ‘tensões’ do movimento é o que proporciona sua criatividade e força.

O conceito de ‘corpo’, e de personificação/ corporificação (*embodiment*) sempre foi uma preocupação central para as teorias feministas. Na ‘terceira onda’, ele começa a ser rigorosamente repensado.

O corpo, a mais visível diferença entre homem e mulher, o único que oferece um terreno garantido para aqueles/as que procuram o permanente, a ‘natureza’ e ‘essência’ feminina, continua assim a base mais segura para ideologias racistas e sexistas. (Trinh, 1987, p. 18, tradução livre)

Os conceitos feministas do “sexo” determinado pela biologia e do “gênero” como a diferença localizada social e historicamente, são postos em cheque, e com eles “[...] o poder analítico no interior de uma

tradição Ocidental específica” (Haraway, 1995, p. 35). Questiona-se a ideia do corpo como “[...] página em branco para inscrições sociais, inclusive aquelas do discurso biológico” (Haraway, 1995, p. 35).

Esse questionamento surge como consequência das tensões postas pelos feminismos não brancos, não burgueses, não heterossexuais, não Ocidentais e outros, e abre espaço para a crítica à divisão sexo/gênero, ela mesma reflexo da dicotomia natureza/cultura. Autoras como Judith Butler (1999) e Donna Haraway (1995) formulam a implosão da divisão sexo e gênero reivindicando, em linhas gerais, que as categorias homem/mulher não podem ser dadas *a priori*, que o “sexo” também é socialmente construído além de ser uma ferramenta política. Mais recentemente, Paul Beatriz Preciado (2015) vem aprofundando e inovando essa forma de raciocínio com o conceito de contrassexualidade. Esses argumentos vão para a mesma direção da pesquisa da bióloga Anne Fausto-Sterling (1993) sobre pessoas intersexuais, que afirma existir cinco sexos e não dois, como se costuma pensar – uma crítica ao binarismo inerente em nossa maneira de pensar.

O que está em jogo na discussão feminista sobre diferença são os próprios construtos analíticos da sociedade Ocidental. O conhecimento feminista da ‘terceira onda’ aponta para o fato de que o pensamento ‘burguês’ se formula de forma conservadora, e em seguida universaliza seus pressupostos como se eles fossem válidos para tudo e todos. Essa é uma crítica também à antropologia, crítica colocada de maneira parecida por pensadores/as pós-coloniais. A forma como a antropologia objetifica o conhecimento, acomoda um modo de vida e uma racionalidade do mundo dominada pelo poder Ocidental (Asad, 1973, p. 17).

Mas eis que a antropologia não teve outra opção a não ser a de se repensar depois das críticas formuladas tanto pelos movimentos feministas como por pesquisadores/as que chamamos de “pós-modernos/as” e “pós-coloniais”. Atualmente, a disciplina busca produzir um conhecimento ‘reverso’ ou ‘simétrico’, uma antropologia que considera a sociedade dos antropólogos como necessitando ser descrita e estudada tanto quanto qualquer outra. Outra tarefa importante é a de mostrar que nossos conceitos – como ‘mulher’, ‘corpo’, ‘sexo’ e ‘gênero’, por exemplo – ao serem estudados em diferentes coletivos humanos, colocam problemas que afetam estes mesmos conceitos tal como eles

são concebidos por nós. A última parte deste artigo procurará apresentar três etnografias regionais que fazem ‘mulher’, ‘corpo’, ‘gênero’, querer dizer outra coisa e desafiam assim nossas categorias de entendimento, inclusive a própria forma como as teorias feministas são formuladas.

#### **4 Três Narrativas Etnográficas sobre ‘Corpo’**

Nesta parte final do artigo, procura-se abordar o tema da ‘pessoa’ e do ‘corpo’ – e a ideia de ‘corpo sexuado’ subjacente a esses termos – pensando a teoria antropológica em diálogo com três discussões etnográficas específicas: a Melanésia, a partir da autora Marylin Strathern; o Egito, a partir da autora Saba Mahmood; e a Amazônia a partir do meu próprio trabalho em diálogo com a teoria antropológica amazônica. As etnografias que me proponho discutir serão tratadas de um modo que eu qualificaria de ‘ilustrativo’ – e não em todas as suas complexidades. A ideia é apenas apontar para o fato de que existem outras ‘criatividades’ (Wagner, 1981) diferentes da Ocidental para se pensar temas como corpo e pessoa. Nesse sentido, a antropologia e as teorias que surgem da etnografia aparecem também como uma contraposição à forma naturalizada que se coloca o problema de corpo e pessoa – e como tentativas de tensionarem nossas categorias e nossas formas de pensar. Não gostaria de dar a impressão de estar reiterando a famosa oposição “Nós” e “Eles”, com a qual a antropologia vem se debatendo já há algum tempo. Minha ideia é mais a de apresentar outras formas de autodescrição, tão poderosas quanto a nossa, e que nos fazem então, refletir sobre a nossa – para talvez chegarmos a lugares muito próximos às críticas colocadas pelo movimento feminista “da terceira onda”, também conhecido como pós-feminismo, mencionado na parte anterior.

##### **4.1 Melanésia**

Vou começar essa parte mencionando como os “rituais” de iniciação masculina foram descritos na Papua Nova Guiné durante as décadas de 50 e 60, e argumentando sobre as objeções realizadas por Marylin Strathern a este debate, sobretudo em seu livro “O gênero da



dádiva". No contexto etnográfico da Papua Nova Guiné, esses 'rituais' foram interpretados em termos de 'processos de socialização', onde os meninos eram 'socializados na sociedade' (Strathern, 1996, p. 72). Grosso modo, eles foram explicados como formas para os homens controlarem a sociedade, e um mecanismo de passagem da natureza para cultura (Strathern, 1988, p. 3). Os ritos foram pensados como uma maneira para construir homens, em oposição à 'mulheres naturais' (Strathern, 1988, p. 100), cuja função era a de coesão social. E, assim, os indivíduos eram vistos como recrutados em seu sexo ao invés de recrutados como membros de grupos.

Um dos pressupostos por trás de tal processo de análise seria que a identidade se constitui pela posse de qualidade exclusiva a cada sexo (Strathern, 1988, p. 64). E a pergunta que Strathern formula é se um indivíduo teria realmente certas características capazes de torná-lo inequivocamente masculino (Strathern, 1988, p. 64-65). E sua resposta é não: em Hagen são as relações que são femininas ou masculinas, não as pessoas. A autora demonstra que as práticas de iniciação são formas pelas quais as pessoas mostram a si mesmas o fato de que elas podem extrair de (outras) pessoas a capacidade de criar relações (Strathern, 1996, p. 72). Os ritos construiriam maneiras de saber quais são as capacidades do corpo (Strathern, 1988, p. 103). As evidências dessas capacidades repousam em uma eficácia da ação, que implica, no caso melanésio, em relação (Strathern, 1988, p. 123). O efeito desejado dos ritos seria o de trazer consciência para o corpo (Strathern, 1988, p. 131), saber que o corpo é feito de relações que precisam ser mantidas, destruídas, criadas incessantemente.

As pessoas na Melanésia seriam concebidas dividualmente e individualmente; e tudo se passa como elas contivessem uma socialidade generalizada dentro delas. As pessoas aqui seriam construídas como compostas das relações que as produzem. Em outras palavras, pessoas singulares podem ser imaginadas como um microcosmo social (Strathern, 1988, p. 13). Para a autora, um dos mais conhecidos axiomas da Melanésia é o de que as aparências enganam, e de que a identidade unitária contém dentro de si outras identidades (Strathern, 1988, p. 122). Em termos de gênero, uma figura de um único sexo terá partes

‘pertencendo’ ao sexo oposto, estas são imaginadas como contidas (ou encompassadas) dentro do corpo individual (Strathern, 1988, p. 122). Um corpo masculino encompassa partes femininas, e inversamente. O ‘corpo corpóreo’ é apresentado como exclusivamente feminino ou masculino para efeitos rituais específicos, as pessoas não são concebidas como tendo um único sexo (Strathern, 1988, p. 122). Existiriam dois modos de constituição de gênero: o homorfismo (*homorphism*) entre as pessoas, ou entre suas partes constituintes, produz relações do mesmo-sexo (*same-sex*); enquanto o dimorfismo produz relações de sexos-cruzados (*cross-sex*) (Strathern, 1988, p. 122). Reivindicações de masculinidade total (*all-maleness*) ou feminilidade total (*all-femaleness*) seriam apenas transitórias e definições temporárias do poder (Strathern, 1988, p. 123).

Se a pessoa individual é o local no qual as interações com outros é registrado, então é possível supor uma imagem das relações sendo como troca de partes (da pessoa). De forma resumida, na Melanésia as relações sociais tomariam a forma conhecida na literatura antropológica como troca de dom (Strathern, 1988, p. 132), algo como as pessoas trocam partes de si mesmas, ou compõem partes de si mesma, ao se relacionarem com outras. Nesse sentido, ‘corpo’, ‘sexo’, ‘pessoa’ não são algo dado *a priori*, mas sim efeitos de relações. A importância das relações na composição da pessoa melanésia pode também ser vista por meio dos escritos sobre os Grandes-Homens (*Big Men*). Esses homens estão presentes em relatos etnográficos pelo menos desde a época de Malinowski: eram eles que trocavam, no Kula, colares feitos de conchas vermelhas, chamados *soulava*, e os braceletes feitos de conchas brancas, os *mwali*.

Marylin Strathern revisita o Kula, e aponta para o fato de os grandes chefes seriam aquelas pessoas capazes de encompassar mais relações do que as demais pessoas, e isso seria o meio pelo qual eles adquirem prestígio. No entanto, isso não faz com que as mulheres sejam vistas como ‘menos’ do que os homens ou menos que os Grandes-Homens, o que apenas evidencia a ideia de que a domesticidade feminina simboliza em Hagen negócios opostos aos interesses coletivos dos homens (Strathern, 1988, p. 89). Se é verdade que a produção, o

trabalho, é desvalorizado com relação às atividades em torno da troca cerimonial, que são atividades que levam ao prestígio (Strathern, 1988, p. 91), isso não significa que o estatuto das mulheres como pessoas sociais seja menor (Strathern, 1988, p. 89). Os negócios dos homens e suas buscas pelo prestígio também lembra a eles que entanto que homens eles devem ser eficazes em suas obrigações domésticas (Strathern, 1988, p. 91). Antes de tudo, a casa/lar é o lugar onde as pessoas se mostram pessoas respeitáveis (*proper*), comprometidas em transações recíprocas: é a esfera doméstica que produziria pessoas inteiras (Strathern, 1988, p. 92).

## 4.2 Egito

Sigamos agora para o Egito, onde a discussão de Saba Mahmood segue as mesmas linhas de Strathern e Wagner, argumentando que não são todas as sociedades que pensam o indivíduo, a pessoa, o corpo, em oposição, e em luta contra a sociedade. Saba Mahmood é etnógrafa do movimento urbano de mulheres em mesquitas na cidade do Cairo, e afirma que para essas mulheres, algo que elas identificam como docilidade é uma forma de agência que não conota sentido de passividade, mas sim de luta, esforço, empenho e conquista (Mahmood, 2001, p. 210). As questões de Mahmood também abordam temas como ‘religiosidade e disciplina’, ‘secularidade’, ‘mundo muçulmano’, ‘pós-colonialismo’, mas um de seus diálogos mais importantes é com as ideias liberais-feministas. Para a autora, o tenso relacionamento entre feminismo e religiosidade deve-se às relações históricas entre sociedades Islâmicas e o chamado Ocidente, mas também aos desafios que os movimentos islâmicos contemporâneos colocam para as políticas secular-liberais, cujo feminismo fez parte integral (Mahmood, 2001, p. 202). Segundo o conhecimento feminista ‘liberal, secular’, a agência humana é aquela que procura autonomia política e moral dos sujeitos face ao poder (Mahmood, 2001, p. 203).

Existiria assim (no liberalismo) a ideia de autonomia do indivíduo e a vontade deste de realizar seus próprios interesses contra o peso da tradição e do costume. Além disso, as mulheres seriam vistas como

marginais, subordinadas e oprimidas em todas as culturas. A autora estuda o movimento *da'wa*, que faz parte do 'renascimento Islâmico' presente no Mundo muçulmano, incluindo o Egito, desde 1970 (Mahmood, 2001, p. 202). Nele, virtudes religiosas são consideradas importantes, e uma delas, particularmente importante para as mulheres, é a de modéstia e timidez: *al-hayā'*. Praticar *al-hayā'* significa ser modesta e capaz de sentir e agir timidez (Mahmood, 2001, p. 213). Quando a autora fala em "agir em timidez", ela aponta para a ideia de que a timidez seria mais uma ação do que uma propriedade, ela seria um movimento. Essa forma de conceber tiraria a timidez da esfera das representações e a colocaria na esfera da ação. As práticas de timidez e o uso do véu revelam que o que está em jogo não é o regulamento do corpo feminino por autoridades religiosas masculinas, mas o próprio conceito pelo qual o corpo e a mente estão articulados para modelar uma pessoa tida como disciplinada (Mahmood, 2001, p. 217). Usar o véu serve como meio para ensinar a si mesma os atributos da timidez, mas, ao mesmo tempo, faz parte integral da prática da timidez (Mahmood, 2001, p. 203). O véu seria assim uma forma de ser e se tornar um tipo de pessoa (Mahmood, 2001, p. 215).

O corpo é uma parte essencial do argumento da autora:

[...] (no movimento *da'wa* existe) toda uma conceitualização sobre o papel do corpo na produção do eu (*self*) em que a atitude externa do corpo constitui tanto a potencialidade, como o meio, através do qual uma interioridade se realiza. (Mahmood, 2001, p. 214, tradução livre)

Apesar de associarmos docilidade com o abandono da agência, o termo literalmente implica em uma maleabilidade necessária para alguém ser instruído em um conhecimento particular – um significado que carrega menos um senso de passividade e mais um senso de luta, esforço, e conquista, aquilo que Mahmood chama de agência dócil (Mahmood, 2001, p. 210). A docilidade aponta para formas específicas que uma determinada mulher realiza certo número de operações em seus pensamentos, corpo, conduta e forma de ser, para atingir um estado de 'felicidade', 'pureza', 'sabedoria', 'perfeição' de acordo com uma tradição discursiva particular (ibid.). A etnografia de

Mahmood dá destaque também a ideia de *piiedade*. Apesar da ‘*piiedade*’ (*piety*) poder ser atingida através de práticas que são devocionais assim como mundanas, ela requer mais do que uma performance das ações (Mahmood, 2001, p. 212). A ‘*piiedade*’ acarreta, como a ‘timidez’, a apropriação de disposições através da simultaneidade de um treino do corpo, emoções e razão. As virtudes religiosas devem adquirir o estatuto de hábitos personificados/incorporados, *embodied* (Mahmood, 2001, p. 212).

Aqui, a agência, essa agência dócil nos termos de Mahmood, não seria um sinônimo para resistência a relações de dominação. Mahmood resume seu argumento dizendo que se o conhecimento acadêmico deseja ser algo mais que o exercício de denuncia ou julgamento, ele terá que pensar para além de suas concepções naturalizadas (Mahmood, 2012, p. xii). Os termos que as pessoas utilizam para organizar suas vidas não são glossários sobre pressupostos universalmente divididos sobre o mundo e o lugar das pessoas nele. Mas são constitutivos de formas diferentes de pessoa, conhecimento, experiência, personificação, corporalidade. Assim chego a última parte: a Amazônia indígena.

### 4.3 Amazônia

Os estudos consagrados às Terras Baixas da América do Sul demonstraram desde cedo que, nessas sociedades, a forma humana do corpo deve ser produzida e que essa produção é um processo contínuo em que a alimentação e a ornamentação possuem um papel central na fabricação de ‘pessoas de verdade’. Com a teoria do perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), o corpo adquiriu uma nova dimensão nas análises, sendo ele aqui o próprio centro do ponto de vista sobre o mundo. Se o corpo deve ser fabricado, é porque o ser humano depende da forma como as pessoas se alimentam, daquilo que comem, com quem comem, de quem cuida delas. Essa ‘consustancialidade’ é algo que se reconhece por seus efeitos, efeitos visíveis nas pessoas envolvidas, em seus corpos (Coelho de Souza, 2004).

O grande problema para boa parte das sociedades indígenas é que a “alma” é ‘destacável’, por assim dizer, do corpo, e isso dá instabilidade

para o corpo. Essa instabilidade se deve ao fato que possuir uma ‘alma’ implica na capacidade em se transformar: virar outro tipo de pessoa, um tipo de gente, ver por outra perspectiva (Lima, 1996). Por isso, saber controlar as possíveis metamorfoses corporais, que acontecem devido às relações tecidas pela ‘alma’, é essencial nessas sociedades<sup>12</sup>.

Davi Kopenawa, no livro “*A queda do céu*”, escrito em parceria com Bruce Albert, fala de sua experiência como xamã. Essa experiência está vinculada ao viajar e conhecer o mundo dos *xapiri* – que seriam ‘almas’, espectros, seres celestes: lindos, brilhantes, o ideal de beleza e da humanidade, mas também seres perigosos para os humanos. Ele fala que para fazer essas viagens, ele mesmo deve “se tornar espectro”, “se tornar *xapiri*” (Kopenawa; Albert, 2010, p. 368), por meio de duas formas: pela ingestão nasal da substância alucinógena *yãkoana*, e por meio do sonho (Kopenawa; Albert, 2010, p. 52). Se essas são as formas privilegiadas para ‘se tornar espectro’, ao longo do livro, Davi indica também outras maneiras, mais involuntárias, em que isso pode acontecer a qualquer pessoa, não apenas aos xamãs<sup>13</sup>. Nessas circunstâncias, teríamos aquilo que os/as antropólogos/as chamam de separação entre alma e corpo, e que Davi chama de “se tornar espectro”. A experiência que a alma vivência é a experiência de viajar. Para Davi, sonhar, se tornar espectro, é a forma de conhecimento por excelência; uma forma privilegiada de conhecer/saber/aprender (Kopenawa; Albert, 2010, p. 502). Nesse aprendizado, os *xapiri*, os seres celestes, “almas”, espectros, são os professores.

Eu gostaria assim de entrar na minha pesquisa, em andamento, sobre o que poderia ser chamado de um ‘ritual de iniciação feminina’, mas que eu prefiro chamar de “festa”<sup>14</sup>. A partir de minha etnografia com os Jarawara, povo falante de uma língua Arawá e habitantes do médio curso do rio Purus, venho procurado refletir sobre a festa de saída das meninas em reclusão, o *mariná*, e seus efeitos na composição de uma agência feminina que de acordo com a teoria jarawara seria algo que podemos traduzir por “levável” (*towakama*). Muitas das hipóteses que se apresenta aqui estão baseadas na experiência que eu tive em um *mariná* específico, o *mariná* de Dyimamirira, e nos deslumbres (Strathern) desestruturantes que vivi nessa ocasião.

Assim que a Dyimamirira menstruou pela primeira vez, sua ‘mãe’ e ‘tias’ fizeram para ela um uma pequena casinha, chamada *wawasa*, construída no interior da casa familiar. Ela ficou reclusa nesse compartimento durante aproximadamente quatro meses, saindo apenas uma vez por dia para tomar banho. Ao contrário do que poderíamos imaginar, nesses meses que precederam a festa, Dyimamirira não descansou, ao contrário, ela ficou exausta. Durante o dia, ela sentia diversos desconfortos, devido, sobretudo, ao calor no interior do *wawasa*, completamente fechado e com apenas uma pequena passagem que serve de porta. À noite, ela mal dormia porque tinha muito medo, medo de ‘alma’, de *inamati*. Inúmeras vezes, ela acordou sua mãe Makeni durante a noite, e acabou indo dormir em sua rede. Quando chegou o momento da festa, Dyimamirira estava já muito cansada. Isso foi encenado, por assim dizer, no primeiro dia das danças noturnas, quando a Dyimamirira saiu do *wawasa* foi vestida por suas ‘tias’ (*amise*) e ‘irmãs’ (*ati/asima*) com a roupa da festa, e ela não conseguia ficar de pé, estava cansada, precisou de uma cadeira. Eu fiquei um pouco tensa, mas rapidamente me foi dito que era normal aquilo tudo, ‘que ela estava cansada’.

Durante os três dias de festividade, Dyimamirira praticamente nunca ficou sozinha, tranquila. De dia, as mulheres cantavam os cantos chamados *éé* ao lado de seu *wawasa* das 7h às 17h. Depois, ela era levada para tomar banho, voltava, recebia visitas dentro do *wawasa*, jantava, recebia mais visitas e, então, passava a noite inteira no ‘pátio’ da aldeia dançando e cantando, com outras pessoas. De manhã, os cantos *éé* recomeçavam, e assim se passaram três dias e três noites. Acredita-se que as ‘ações rituais’ configuravam situações em que Dyimamirira dormia pouco, o que significa que ela podia dormir a qualquer momento. Uma situação que visaria um corpo um tanto ‘cansado’, um tanto ‘dormente’, um tanto ‘leve’: leve não no sentido de não pesado, mas sim no sentido de “levável” (*towaka*), “carregável” (*weye*). Um corpo que fique em um estado de sonolência e, ao sonhar, viaje.

Como vimos, no mundo ameríndio, a ‘alma’ pode se separar do corpo e viver experiências. Não poderei desenvolver em detalhes aqui, mas me parece que na festa de saída das meninas Jarawara, o efeito que se deseja é que ela aprenda a *sonhar* e a *viajar*, que ela aprenda

que sua alma é capaz de viajar para conhecer outros tempos-espacos e, assim, adquirir conhecimento. E isso seria proporcionado pela falta de sono, por algo que poderia se aproximar a uma *subjetivação onírica*. Isso me leva para a ideia de que a “sonolência” (*nokobisa*), o “cansaço” (*mama*) e a “beleza” (*amosa*) são formas de *ações rituais* que visam extrair dos corpos femininos suas capacidades de “serem leváveis” (*towakama*). Algo que simetrizaria com suas “almas viajantes”, efeitos da festa de iniciação. Outro tipo de pessoa também “carregável” (*weye*), “levável” (*towaka*) no mundo Jarawara são os xamãs, que viajam – após o consumo de rapé – para outros tempos-espacos nas costas de seus ‘filhos-planta’ (Maizza 2014), que poderiam ser chamados de ‘espíritos-auxiliares’. Nessas viagens, os ‘filhos-planta’ do xamã, que moram no *neme* (algo como uma ‘camada superior’), descem à Terra ‘voando’, colocam o xamã nas suas costas, e o levam para outros lugares, onde ele conhece e tece relações com diversos tipos de seres, sobretudo os *inamati* (‘almas’, ‘espíritos de plantas’ sobretudo).

Sugere-se aqui a ideia de uma ‘agência feminina levável’, o que mostra que ao contrário do que poderíamos pensar se acionássemos a ideia de ‘mulher’ e ‘crianças’ como ‘unidade básica do grupo doméstico’, as mulheres jarawara não estão necessariamente relacionadas à esfera doméstica da sociedade, à criação de filhos e cuidados cotidiano com a alimentação. Mas sim, e provavelmente, elas estão vinculadas a sabedoria dos xamãs, que se deslocam em tempos-espacos alheios para conhecerem o mundo, os mundos.

Mais uma vez, o que parece estar em jogo é uma noção de pessoa vinculada à produção de corpos e à corporalidades específicas. O que venho tentando sugerir, é que essa corporalidade talvez seja também informada pelas relações tecidas pela “alma”. Assim, dentro desse “conflito” indígena entre pessoa e corporalidade, desse exercício ameríndio em fazer pessoas através de seus corpos, talvez, as festas de iniciação jarawara façam também pessoas por meio das relações tecidas com suas “almas”. Se na Melanésia, descrita por Strathern (1988), o ‘ritual masculino’ visava mostrar o que corpo é capaz; possivelmente aqui, na festa *mariná*, um “ritual feminino”, procura-se mostrar do que a ‘alma’ é capaz. Estas ‘capacidades’ possivelmente estão vinculadas ao



‘ser levada’ (*towakama*), ‘ser carregada’ (*weyena*), ‘ser trazida/conduzida’ (*kaki*) – algo que as mulheres e os xamãs seriam/teriam em comum.

## 5 Considerações Finais

A ideia por trás dos argumentos que foram apresentados neste artigo é a de que temos uma concepção do que ‘corpo’ e ‘pessoa’ significam, fundada tanto em nossas formas de refletir como na maneira como nos concebemos. Essa forma de pensar é uma herança do pensamento dualista, que invade nossa concepção de ser humano e fornece o próprio vocabulário com o qual nos expressamos. Segundo essa concepção, sobrepomos discursos morais, advindos de nossa suposta ‘humanidade’, e biológicos, ligados a uma noção de ‘espécie humana’, em um complicado jogo de espelhos entre biologia e sociologia do qual não nos livramos até hoje (Ingold, 1995). Outros mundos nos mostram outras formas de pensar, na qual a distinção natureza e cultura está ausente, como na Melanésia (Strathern, 1980), ou se coloca invertida, como na Amazônia (Viveiros de Castro, 1996). Nesses mundos, os problemas e questões – e, sobretudo, as criatividade (Wagner) – são outros, muito diferentes dos nossos. As descrições etnográficas nos ajudam a perceber que não há nada de irrevogável em nossos corpos que os tornariam exclusivamente masculinos ou femininos, essa divisão é uma de nossas mais poderosas ficções (Strathern, 1988), também vinculada ao nosso conceito de procriação. Aqui a antropologia se posiciona para o feminismo ‘multicultural’, e de certa forma reforça a ideia de que a ideia de ‘diferença’ pode ir muito além do que nossos vocabulários permitem.

O movimento inverso, do feminismo ‘como extensão’ à antropologia, parece mostrar mais resistência por parte dos/as antropólogos/as. Mais de uma vez ouvi professores de antropologia dizendo que o debate feminista nada trouxe de consistente para a disciplina. Ouvi também professoras falando sobre “as feministas”, como se houvesse um movimento mundial homogêneo, um bloco de ‘feministas’, ao qual elas não se interessariam. O que está implícito nessas afirmações é a ideia de que se as mulheres forem ‘realmente boas/capazes’, elas não precisam do conhecimento feminista, em uma espécie de meritocracia na qual

elas se saíram ‘tão bem quanto’ os homens (brancos, heterossexuais, de classe média). O que está ausente em tais discursos é que boa parte das pesquisadoras cujos trabalhos tiveram e têm grande repercussão na disciplina, e que vêm transformando a própria maneira de se pensar e fazer antropologia, se autodeclararam feministas – Marilyn Strathern, Donna Haraway, Isabelle Stengers, Lila Abu-Lughod, Henrietta Moore, Sherry Ortner, para mencionar apenas algumas. Dizer que o debate feminista nada trouxe à antropologia é “um escândalo não trivial”, tomando de empréstimo a expressão de Haraway (2004). E mais do que isso, é uma forma de perpetuar um tipo de pensamento masculino que multiplica os escritos sobre os ‘homens’ e seus feitos, algo cuja eficácia vem se esgotando em um mundo que tem se revelado cada vez mais “pós-gênero”.

## Notas

- <sup>1</sup> Opta-se aqui e em outras passagens em traduzir o termo inglês ‘of colour’ por ‘não branco’ – ao invés de ‘de cor’, em português.
- <sup>2</sup> A este respeito ver Despret e Stengers (2011).
- <sup>3</sup> Utiliza-se aqui o termo Ocidental ao longo do artigo para me referir às sociedades que se encaixariam ao que Bruno Latour chamou de “modernos” [2001 (1991)]. Isto é, aquelas sociedades que acreditam ser diferentes das outras por ‘dominarem a natureza’ (por meio da ciência). Um dos traços mais marcantes na maneira ‘moderna’ ou Ocidental de pensar é a ideia de natureza e sociedade são categorias definidas *a priori* que não necessitariam explicações. Ao contrário, elas estão na base de todas as explicações: a natureza é aquilo que está dado, a sociedade o construído (Latour, 2001, p. 79).
- <sup>4</sup> Esses escritos são também conhecidos sob o nome de feminismo marxista e podem ser considerados uma variante da dicotomia público-doméstico e da divisão do trabalho colocada por Engels, onde a subordinação da mulher estaria vinculada à exclusão da esfera de produção (Moore, 1988; Rosaldo, 1974, p. 35). As autoras se baseiam na distinção de Engels, em *The Origins of Family*, entre a produção dos meios de existência e a redução de seres humanos ou, entre produção e reprodução (Haraway, 2004, p.: 214; Moore; 1988).
- <sup>5</sup> O mais irônico é que a própria sociedade onde boa parte desse modelo foi construída, a sociedade britânica, foi uma sociedade onde quem cuidava das crianças eram babás: registra-se mais de dois milhões de babás (*nannies*) trabalhando para a classe média e alta britânica entre 1850 e 1939 (Boon *apud* Moore, 1988, p. 26), o momento em que muito desses pressupostos estavam sendo formulados. Um dado que sem dúvidas pode ser encontrado também em outras sociedades Ocidentais, como o Brasil por exemplo. O que aponta para a forma romantizada e idealizada de nossos construtos analíticos.
- <sup>6</sup> Emprega-se aqui o tempo presente do indicativo pois essas discussões continuam sendo atuais, assim como a multiplicidade dos posicionamentos feministas.

- <sup>7</sup> “As lições que aprendemos enquanto mulheres deve ser a base para entendermos a nós mesmas como opressoras das mulheres do Terceiro Mundo com quem trabalhamos.” (Ellen Pence *apud* Trinh, 1987, p. 11 tradução livre).
- <sup>8</sup> Patricia Hill Collins (2000, capítulo 3) faz uma descrição histórica detalhada do trabalho das mulheres afro-americanas da escravidão até os dias atuais, o qual não poderei me reter aqui, mas que demonstra os efeitos do racismo na esfera do trabalho.
- <sup>9</sup> Expressão do poeta afrodescendente e nordestino Arnaldo Xavier (Carneiro, 2000)
- <sup>10</sup> “[...] O viés eurocentrista do feminismo brasileiro, ao omitir a centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a Ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não brancos, constitui-se em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento” (González *apud* Carneiro, 2003, p. 120).
- <sup>11</sup> O argumento lembra sem dúvidas, a pergunta: “As mulheres muçulmanas precisam ser salvas?”, que intitula o último livro de Lila Abu-Lughod (2013), antropóloga especializada no estudo de populações beduínas e muçulmanas do Egito. Abu-Lughod argumenta que o vocabulário Ocidental de opressão, escolha e liberdade, não é adequado para descrever a vida dessas mulheres. A autora denuncia um tipo de mentalidade que quer justificar a interferência estrangeira, incluindo a invasão militar, em nome de socorrer as mulheres do Islamismo.
- <sup>12</sup> Fica claro que o conceito de “alma” tem uma conotação bem diferente da nossa “alma”, sendo para a maior parte dos povos ameríndios algo como um ‘sujeito-potencial’ (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996).
- <sup>13</sup> Elas são: sonhando (Kopenawa; Albert, 2010, p. 498), bebendo o mingau de banana na festa riau (Kopenawa; Albert, 2010, p. 211); bebendo cachaça (Kopenawa; Albert, 2010, p. 353); quando se está doente/ com febre (Kopenawa; Albert, 2010, p. 177, 269, 381); quando se come comida desconhecida, como a comida dos brancos (Kopenawa; Albert, 2010, p. 421); quando uma pessoa fica com muita dor ou raiva (Kopenawa; Albert, 2010, p. 473), dentre tantas outras formas.
- <sup>14</sup> A palavra “festa” se aproxima mais daquilo que as pessoas vivem nesses eventos, que são grandes encontros entre pessoas, com um clima de muita comida, namoro, alegria e beleza.

## Referências

ABU-LUGHOD, Lila. **Writing women's worlds**: bedouin stories. Los Angeles: University of California Press, 1993.

ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments**: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Los Angeles: University of California Press, 2000.

ABU-LUGHOD, Lila. **Do Muslim women need saving?** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

AMOS, Valerie; PARMAR, Pratibha. Challenging Imperial Feminism. **Feminist Review**, [S.l.], n.17, p.3-18, July, 1984.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderland/La Frontera**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

ASAD, Talal. Introduction. *In*: ASAD, Talal (Ed.). **Anthropology and the colonial encounter**. [S.l.]: Humanity Books, 1973.

BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah. (Org.). **Women Writing Culture**. Los Angeles: University of California Press, 1995.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, 1999.

CARNEIRO, Sueli. Matriarcado da miséria. **Jornal Correio Braziliense**, Brasília, Coluna Opinião, p. 5, 15 de setembro de 2000.

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento”. **Estudos Avançados** 17 (49), pp. 117-132, 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.

COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. Toward a Unified analysis of gender and kinship. *In*: COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia (Ed.). **Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987. p.14-50.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness and the politics of empowerment. Second Edition. New York: Routledge, 2000 (1990).

CLIFFORD, James. Introduction: Partial truths. *In*: MARCUS, George; CLIFFORD, James (Ed.). **Writing Culture**: the poetics and politics of ethnography. Los Angeles: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. *In*: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. p. 17-62.

DE BEAUVOIR, Simone. **Le deuxième sexe I**: les faits et les mythes. Paris: Gallimard, 1949.

DESPRET Vinciane; STENGERS, Isabelle. **Les faiseuses d’histoire**: que font les femmes à la pensée? Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La découverte, 2011.

ENGELS, Friedrich. **The origins of the Family, Private Property, and the State**. New York: Pathfinder Press, 1972 (1884).

FAUSTO-STERLING, Anne. The five sexes. **The Sciences**, [S.l.], p.20-25, March/April, 1993.

HARAWAY, Donna. A Cyborg manifesto. Science, technology and socialist-feminist in the late twentieth century. **Socialist Review**, [S.l.], v. 80, p. 65-107, 1985.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S.l.], v. 5, p. 7-41, 1995 (1988).

HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, [S.l.], v. 22, p.201-246, 2004 (1991).

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.l.], n. 28, p. 39-53, 1995.

KOPENAWA, Davi ; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami**. Paris: Terre Humaine/Plon, 2010.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001 (1991).

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, [S.l.], v. 2, n. 2, p.21-47, 1996.

LORDE, Audre. The master's tools will never dismantle the master's house. In: MORAGA, Cherrie; ANZALDUA, Gloria (Ed.). **This bridge called my back**: Writing by radical women of color. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 2015 (1981). p.94-97.

LORDE, Audre. **Zami**: a New Spelling of My Name. Trumansberg, New York: Crossing Press, 1982.

MAHMOOD, Saba. Feminist theory, embodiment and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. **Cultural Anthropology**, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety**: the Islamic revival and the feminist subject. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. **Boundary 2**, [S.l.], v. 12, n. 3, On Humanism and the University I: The discourse of Humanism, p. 333-358, Spring-Autumn 1984.

MAIZZA, Fabiana. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara. **Mana**, [S.l.], v.20, n.3, p.491-518, 2014.

MOORE, Henrietta. **Feminism and Anthropology**. Cambridge: Polity Press, 1988.

MOORE, Henrietta. **A Passion for difference**: essays on anthropology and gender. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

ORTNER, Sherry. Is Female to Male as Nature is to Culture?. *In*: ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise. (Ed.). **Women, Culture and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 67-87.

OVERING, Joana. Social time and social space in Lowland South American societies. **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**. Paris, 1977.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade. São Paulo: N-1 Edições, 2015.

RAPP, Rayna. Anthropology (Review essay). **Signs** 4, Chicago, n. 3, p.497-513, 1979.

ROSALDO, Michelle. Women, culture and society: a theoretical overview. *In*: ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise. (Ed.). **Women, Culture and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1974. p.17-43.

SCHNEIDER, David. **American Kinship**: a cultural account. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 (1968).

STOCKING JR., George. **Race, culture and evolution**: essays in the history of anthropology. Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (1968).

STRATHERN, Marilyn. No nature, no culture: the Hagen case. *In*: STRATHERN, Marilyn; MACCORMACK, Carol. (Ed.). **Nature, Culture and Gender**. New York: Cambridge University Press, 1980. p. 174-222.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Los Angeles: University of California Press, 1988.

STRATHERN, Marilyn. Parts and Wholes: refiguring relationships in a post-plural world. *In*: KUPER, Adam. (Org). **Conceptualizing society**. London: Routledge, 1992. p. 75-104.

STRATHERN, Marilyn. Necessidades de pais, necessidades de mães. **Estudos feministas**, v.3, n.2, p.303-329, 1995.

STRATHERN, Marilyn. The concept of society is theoretically obsolete. *In*: INGOLD, Tim (Org). **Key debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996. p.45-80.

STRATHERN, Marilyn. Feminist critique. *In*: STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek: Altamira Press, 2004 (1991). p.29-40.

STRATHERN, Marilyn. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p, 83-104, jul./dez. 2009 (1987).

TRINH, T. Minh-ha. Difference: 'a Special Third World Women Issue'. **Feminist Review**, [S.l.], n. 25, p.5-22, Spring, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press. 1981.

WAGNER, Roy. The fractal person. *In*: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn. (Org.). **Big men and great men**: personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

Recebido em 18/03/2017

Aceito em 07/05/2017





# Relações de Substância e Consumo de Álcool entre os Mbyá-Guarani<sup>1</sup>

Luciane Ouriques Ferreira

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

*E-mail:* lu.ouriquesf@gmail.com

## Resumo

Os Mbyá-Guarani costumam afirmar que a bebida alcoólica possui um espírito que não tem parente e, por isso, ao consumi-la, a pessoa pode comprometer o vínculo social com os seus familiares. A partir dessa premissa propõe-se refletir sobre como o idioma da substancialidade que informa as relações de parentesco sustenta a compreensão nativa sobre os efeitos gerados pelas bebidas alcoólicas introduzidas pelo contato, no âmbito das aldeias no Rio Grande do Sul. Para tanto, considera-se os dados etnográficos que emergiram no contexto da pesquisa-ação sobre o consumo de álcool realizada junto aos Mbyá, entre os anos 2000 e 2004. Esses dados demonstram quanto a lógica da substancialidade ordena as relações não só entre parentes Mbyá, mas também entre eles e os seres e “coisas” advindas do mundo dos brancos.

**Palavras-chave:** Relações de Substância. Bebidas Alcoólicas. Mbyá-Guarani.

## Abstract

*The Mbyá-Guarani usually affirm that the alcoholic drinks has a spirit that has no relative and therefore when consuming it the person can compromise the social bond with its relatives. Based on this premise, I propose to reflect on how the language of substantiality that informs kinship relations supports the native understanding of the effects of alcoholic drinks introduced by contact within the villages in Rio Grande do Sul. Ethnographic studies that emerged in the context of the action research on alcohol consumption carried out among the Mbyá between the years 2000 and 2004. These data demonstrate how much the logic of substantiality orders relations not only between Mbyá relatives, but also between them and the beings and 'things' from the white world.*

**Keywords:** Substance Relations. Alcoholic Drinks. Mbyá-Guarani.

## 1 Introdução

Os Mbyá-Guarani no Estado do Rio Grande do Sul costumam afirmar que a bebida alcoólica, chamada por eles de canha, possui um espírito que não tem parente e, por isso, a pessoa ao consumi-la poderá vir a comprometer o vínculo com os seus parentes mais próximos, gerando uma série de efeitos disruptivos no âmbito de suas comunidades. A partir dessa premissa proponho analisar o consumo de álcool entre os Mbyá a partir das teorias que consideram o corpo humano como uma construção sociocultural, lugar onde se inscreve os valores e significados da sociedade que o modela. Por corpo estou compreendendo um conjunto de afetos, afecções, capacidades ou modos de ser constitutivos de um *habitus*, que se expressa no “[...] que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Viveiros de Castro, 1996, p. 128).

A produção de corpos e de pessoas realizada por meio da partilha de substâncias é central para a compreensão de como são criados, mantidos e atualizados os vínculos sociais e os sistemas de parentesco entre os povos indígenas. Entre os Mbyá, as teorias de corporalidade, ao fazer a mediação simbólica entre parentes, instituem o parentesco como relações de substância. A partilha de fluídos corporais nos espaços da intimidade familiar e o compartilhar de alimentos e bebidas em diferentes momentos da socialidade cotidiana propiciam a produção de pessoas aparentadas e a atualização dos vínculos de parentesco. A lógica da substancialidade, no entanto, não se restringe ao *socius* Mbyá-Guarani, mas tende a ordenar as relações estabelecidas com os outros que habitam o cosmos. Dentre esses outros estão os juruá (não-Mbyá)

e as coisas provenientes de seu mundo, sendo um desses ser-coisa a própria bebida alcoólica, chamada por eles de canha (Ferreira, 2002).

Sendo assim, meu objetivo é refletir sobre como o idioma de substancialidade informa a compreensão Mbyá dos efeitos gerados pelas bebidas alcoólicas introduzidas pelo contato interétnico no âmbito das suas aldeias<sup>1</sup>. Para tanto, considerarei os dados etnográficos que emergiram no contexto da pesquisa-ação sobre o consumo de álcool realizada junto aos Mbyá-Guarani do RS entre os anos 2000 e 2004. Esses dados emergiram durante distintas situações de pesquisa: 1) no diagnóstico antropológico participativo sobre o alcoolismo (Ferreira, 2002; Ferreira, 2004b); 2) nas reuniões dos karai (sábios e líderes espirituais) (Ferreira, 2009); e 3) nos encontros realizados pelos xondaro marágatu (guardiões das boas palavras) (Ferreira, 2004). Esses eventos comunicativos propiciaram que o aconselhamento por meio das boas palavras (ayvu porã), gênero de fala cerimonial que compõe a arte verbal Mbyá, emergissem como prática de autoatenção utilizada para intervir sobre os agravos e problemas sociais gerados pelo uso abusivo de bebidas alcoólicas no contexto de suas comunidades. São esses discursos que nos oferecerão o material etnográfico sobre o qual se sustenta a análise acerca da importância que o idioma de substancialidade assume na mediação simbólica das relações sociais estabelecidas entre os parentes Mbyá, ao mesmo tempo em que informa a compreensão das lideranças espirituais sobre o uso de bebidas alcoólicas e, em decorrência, sobre as próprias relações estabelecidas com os seres e as coisas do mundo do jurua<sup>2</sup>.

## 2 Corporalidade e Partilha de Substâncias

Com a constatação de que os modelos antropológicos formais empregados para análise dos sistemas de parentesco africanos seriam inadequados para compreender o parentesco nas sociedades indígenas da América do Sul (Da Matta, 1979), a ênfase da análise etnológica **é deslocada para o conteúdo que informa as relações entre parentes**. Desde então, o corpo passa a ser considerado categoria central para a compreensão das relações de parentesco ameríndias. Uma linguagem sustentada sobre uma fisiologia dos fluidos corporais

– sangue, sêmen, leite – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) ordenaria a vida social das sociedades indígenas sul-americanas, sendo o corpo o lugar onde se articulam as diferentes instâncias constitutivas da pessoa.

A teoria da corporalidade desenvolvida por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987) defende que a fabricação e a modelagem do corpo empreendida pelas sociedades indígenas têm como objetivo a formação e a construção da pessoa e das identidades sociais (Viveiros de Castro, 1987). Essas teorias constituiriam um idioma simbólico focal que atuam como princípios centrais da organização social e dos sistemas de parentesco, operacionalizando e informando a práxis. Por meio das relações corporais a interação entre as pessoas seria instrumentalizada.

No contexto dos sistemas de parentesco, o processo de produção dos corpos tem como resultado a construção da ‘pessoa aparentada’. As teorias nativas de concepção, reprodução e ciclos vitais demonstram como são formados os laços de identidade corporal que orientam as relações de substância instituindo-as como base dos grupos de parentesco. Nos “[...] grupos de pessoas relacionadas por ‘substância’ [...] um indivíduo é literalmente criado como membro de um grupo na sua própria carne, sangue e ossos” (Seeger, 1980, p. 130).

Nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem ‘culturalmente’ uma conexão corporal ‘naturalmente’ dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos’. (Viveiros de Castro, 2002, p. 447)

Os estudos realizados entre os Apinayé (Da Matta, 1979) e entre os Piro e Campa (Gow, 1991) ilustram como a lógica da substancialidade estrutura as relações sociais entre pessoas aparentadas. Para Da Matta (1979), o sistema de parentesco Apinayé constitui um sistema de relações sociais, ideologicamente organizado pelo idioma de substancialidade. A família nuclear, que opera com o princípio da uxoralidade como regra de residência, seria reconhecida como uma unidade produtora de crianças, sendo a casa o lugar onde acontece a vida doméstica Apinayé. Duas ideologias são encontradas neste âmbito: as regras de

evitação e de etiqueta que regulam, por exemplo, as relações entre afins que habitam a mesma residência – entre genro e sogro e entre cunhados; e as precauções, abstinências ou restrições relacionadas tanto a alimentação quanto a comportamentos que se deve adotar nos períodos de couvade/resguardo. Estas ideologias estão fundadas sobre as concepções nativas a respeito do correto funcionamento do corpo, que depende da combinação adequada de substâncias tanto durante a gravidez e no período pós-parto, quanto na menstruação e em casos de doença (Da Matta, 1979).

A teoria que informa as práticas realizadas durante a couvade aponta para uma continuidade entre pessoas que pertencem a uma mesma família nuclear, transformando-a em uma comunidade de substância. Essa comunidade de substância, a quem cabe a responsabilidade de promover e zelar pelo bem-estar de seus membros, agrega tanto consanguíneos quanto afins, na medida em que marido e mulher compartilham fluidos corporais e alimentos. Enquanto o idioma de substancialidade informaria as relações Apinayé no âmbito doméstico, as relações entre os grupos cerimoniais seriam instituídas por meio de rituais de passagem que separariam a pessoa de sua comunidade de substância original, preparando-a para formar a sua própria família.

Já Gow (1991), ao estudar a sociedade Piro e Campa do Baixo Urubamba vai reconhecer dois idiomas organizadores das relações sociais de parentesco: o idioma da substancialidade, baseado na conexão física e substâncias compartilhadas, e o idioma do cuidado. O idioma da substancialidade é revelado por meio das proibições pós-parto, a serem cumpridas pelos pais do recém-nascido, momento onde o corpo da criança tem uma ligação de contiguidade com o corpo dos pais, pois sua alma, apesar de ser independente, é ignorante e pode ser perdida diante de determinadas situações. O idioma do cuidado, por sua vez, se estabelece a partir do momento em que a criança desmama e começa a andar. A partir daí os pais devem alimentá-la com a comida verdadeira criando uma memória recíproca de amor que se estenderá por toda a vida adulta da pessoa.

Os idiomas que informam o processo de produção da pessoa aparentada também influenciam a construção da identidade de

gênero da sociedade do Baixo Urubamba. É o sistema de trocas e de obrigações recíprocas entre marido e mulher, no âmbito da economia de subsistência, que coloca em movimento a produção dos chamados alimentos verdadeiros. Se por um lado, os cônjuges devem satisfazer os desejos sexuais um do outro, por outro eles devem atender as suas exigências alimentares: o homem deve trazer carne de caça para a sua mulher e a mulher deve fazer cerveja de mandioca para o homem. É essa dinâmica que permite a manutenção dos idiomas centrais do parentesco que informam as relações entre os familiares e a produção de pessoas aparentadas e engendradas.

Gow (1991) ainda reconhece mais um terceiro idioma organizador das relações de parentesco: o da coresidência. Esse idioma se desenvolveria a partir do cuidado dedicado pelos pais aos seus filhos, abarcando as demais relações estabelecidas entre aqueles que vivem juntos em uma mesma comunidade, entre aqueles que convivem e que trocam alimentos. Se a comunidade é um fenômeno do parentesco; o parentesco é um efeito da comunidade, pois viver juntos é a demonstração e a atualização dos laços de parentesco. Diferente dos Apinayé (Da Matta, 1979) o idioma de substância e o do cuidado não se restringem ao âmbito doméstico, mas também estruturam a relação entre parentes co-residentes que trocam alimentos entre si (Gow, 1991).

### **3 Organização Social e Parentesco Guarani**

Existe uma lacuna nos estudos etnológicos clássicos sobre o parentesco Guarani (Viveiros de Castro, 1986; Saez, 2004; Pissolato, 2007), particularmente, sobre as relações entre parentes Mbyá. Encontramos informações etnográficas sobre os Guarani nas investigações realizadas por Schaden (1954), Littaif (1996) e Pereira (1999). Soares (1997) apresenta algumas informações historiográficas sobre a organização social Guarani. Os estudos etnológicos sobre os Guarani (Schaden 1954; Bartolomé 1991), no geral, compreendem o parentesco como princípio de estruturação da vida social situando a família extensa como unidade social básica de produção econômica-religiosa e política (Pissolato, 2007).

Schaden (1954) afirma que a organização social Guarani está baseada na família extensa. Este mesmo grupo é definido por Soares (1997) como kindred, ou seja, um grupo de parentes ligados por laços de consanguinidade e de afinidade organizados em torno a uma pessoa de prestígio que pode ser a liderança política e/ou religiosa do grupo. O cunhadasco (tovajá) constituiria instituição central da organização social Guarani, pois por meio dele seriam estabelecidas as alianças entre afins. Nesse sentido, a forma poligâmica dos casamentos comum na história Guarani, constituiria uma maneira de ampliar o rol dos aliados políticos, tornando o outro em cunhado (Soares, 1997).

No RS, a maior parte das aldeias é composta de uma família extensa principal e outras famílias agregadas a esta por afinidade ou por aliança de natureza política. Cada família nuclear que reside em uma aldeia possui sua própria casa e o seu fogo de chão usado para cozinhar, esquentar a água para o chimarrão, aquecer, preparar remédios e esquentar os ferros com os quais são preparadas as esculturas em madeira. Em um local estratégico das aldeias encontraremos a casa de reza (opy), local onde reside o karai opyguá (liderança espiritual) e sua esposa e onde são realizadas as cerimônias sagradas (Ferreira, 2001).

Segundo Littaif (1996) a regra de residência Guarani-Mbyá é uxorilocal e temporária, ou seja, o homem habita com a família da esposa, prestando serviço para os sogros até o nascimento do primeiro filho, depois o casal estaria livre para escolher o lugar para morar. Soares (1997) contesta esta informação defendendo a ideia de que a regra de residência é definida pelo prestígio da liderança do grupo. A pesquisa que realizei entre os Mbyá no RS demonstra que a regra vigente é a da uxorilocalidade temporária, entretanto, os chefes de prestígio podem influir sobre a situação e fazer com que suas noras venham morar junto a seus filhos, por exemplo (Ferreira, 2001).

Diante da ausência de uma regra matrimonial positiva-prescritiva, o fator que, tradicionalmente, orientava a escolha do cônjuge por parte da família do jovem que pretendia se casar, seria a busca por prestígio político (Soares, 1997). No RS os Mbyá falam que antigamente as famílias é que decidiam sobre o casamento dos filhos, mas que atualmente o cônjuge é escolhido diretamente pelos jovens. Isso não



isenta ao homem de consultar os pais da noiva e pedir a permissão para o casamento. O casamento é ministrado pelo cacique, que aconselha os recém-casados quanto aos deveres e direitos dos cônjuges. É o cacique que também intervirá em caso de problemas e discórdias entre o casal.

Ao tentar desenvolver uma abordagem alternativa à forma clássica de entendimento sobre o parentesco Guarani, definido como grupo de parentes – a família extensa – que, reunidos sob determinada liderança político-religiosa, atuaria como unidade de troca no âmbito de sistema de reciprocidade, Pissolato (2007) realiza uma etnografia sobre os significados fundamentais do parentesco entre os Mbyá na contemporaneidade. Para ela, o parentesco, como processo voltado para a produção de pessoas, emerge a partir das relações interpessoais e da busca de satisfação e alegria associada a prática dos deslocamentos entre aldeias<sup>3</sup>.

A palavra usada entre os Mbyá para designar parente é etarã, termo que pode ser usado de modo mais ou menos inclusivo, designando tanto a relação entre a pessoa e seus consanguíneos, quanto os membros desse grupo étnico. Segundo a autora, dois momentos são decisivos para a produção do parentesco Mbyá: os casamentos, realizados a partir das disposições pessoais dos indivíduos; e os deslocamentos entre aldeias que instituem a multilocalidade espaciotemporal como característica da forma social (*socius*) desse povo na atualidade (Pissolato, 2007, p. 176).

O casamento constitui uma das fortes motivações pessoais para o deslocamento de sujeitos e coletivos Mbyá e desempenha papel fundamental na constituição do universo multilocal de parentesco. “Casar é criar relação onde ela não existia (entre não parentes) e, por meio dela, produzir novas relações de parentesco com a concepção de crianças” (Pissolato, 2007, p. 207). Já a forma multilocal, ao criar condições para a busca de parentes e para a experimentação de relações em um universo social múltiplo, propicia uma abertura para a atualização das relações de parentesco.

O ideal de sociabilidade Mbyá é a vida entre parentes que produz cotidianamente as relações. “Não basta ter parentes, viver com eles é o que se deseja, criar satisfação nesta convivência. [...] É possível viver o parentesco onde for possível experimentar a ‘alegria’ e ‘saúde’ que

este modus vivendi for capaz de produzir” (Pissolato, 2007, p. 189; 195). Se os parentes são muitos e residem em diferentes aldeias, a possibilidade de o sujeito vivenciar o parentesco em múltiplos contextos está sempre presente.

Portanto, a consciência do parentesco entre os Mbyá articularia uma perspectiva local, lugar do convívio orientado pelos ideais de partilha, proteção e troca pacífica; e a dimensão multilocal que instituiria o contexto de diversas possibilidades de experimentação do parentesco. Nesse sentido, o parentesco constituiria uma estrutura em aberto que se realiza na movimentação das pessoas e coletivos Mbyá. Como parentesco em aberto, ele constitui “[...] antes de tudo uma possibilidade (de relação) num espaço e tempo não determinados; implica uma abertura para o que virá-a-ser” (Pissolato, 2007, p. 213).

No entanto, o trabalho do parentesco também está voltado para proteger e fortalecer as pessoas por ele vinculadas, por meio da aquisição das capacidades e saberes que promovem saúde e alegria e são provenientes da própria relação estabelecida com as divindades criadoras dos espíritos das pessoas Mbyá: os *nhe’ë*. Dessa forma, “[...] a produção de pessoas Mbyá e a reprodução social dependem da reposição continuada de capacidades que vêm de fora do *socius*, aqui especificamente do domínio divino” (Pissolato, 2007, p. 415). Portanto, antes de considerarmos o parentesco Mbyá em termos de relações de substâncias será necessário nos determos sobre a dimensão cosmológica que informa os significados atribuídos ao parentesco e aos regimes de socialidade indígena.

#### **4 Dualidade da Alma e a Pessoa Guarani**

Se os estudos etnológicos clássicos apresentam informações dispersas acerca da organização social e do sistema de parentesco Guarani, todos eles são unânimes em afirmar a preponderância do sistema religioso sobre as demais dimensões culturais dessas sociedades indígenas (Nimuendajú, 1987; Clastres, 1978; Cadógan, 1950; Meliá, 1988, 1989; Schaden, 1954). Apesar dessa perspectiva analítica já ter sido superada por pesquisas recentes realizadas junto aos Guarani

(Saez, 1984; Ferreira, 2001; Pissolato, 2007; Testa, 2014), dois temas foram amplamente explorados por estes autores e influenciaram fortemente a produção etnológica sobre essas sociedades: um deles foi a dualidade da alma como chave para a compreensão do seu sistema religioso e a sua associação com a centralidade que linguagem possui entre os Guarani; e o outro foi o das grandes migrações em busca da terra sem mal.

Apesar de Pissolato (2007) defender que a dualidade da alma não está posta para os Mbyá, minha experiência etnográfica demonstra que para eles existe um espírito de origem divina (nhe'ë) e outro de procedência telúrica (an). Os nhe'ë são provenientes das moradas dos quatro pais verdadeiros dos espíritos: Nhamandu, Karaí, Tupã, Jakairá.

Quando *Nhamandu Ru Ete* concebeu as demais divindades – *Karaí Ru Ete* (leste), *Jacairá Ru Ete* (zênite) e *Tupã Ru Ete* (oeste) – conferiu-lhes o encargo das almas-palavras dos futuros homens; são estas divindades, por essa razão, chamadas de Ñe'eng Ru Ete (pais verdadeiros das almas-palavras) que o xamã (no ritual de batismo) invoca para saber de onde vem a alma da criança e qual é o seu nome. (Clastres, 1978, p. 88)

Schaden (1954, p. 138) define o nhe'ë como um tipo de espírito protetor que zela pela segurança do sujeito e que, ao mesmo tempo, possui uma “[...] existência relativamente livre, isto é, existem independentemente do corpo, podendo deixá-lo [...] e retirar-se para regiões longínquas”. Segundo um jovem Mbyá o nhe'ë é o princípio da pessoa, é o espírito que sustenta a sua vida e determina a sua forma de ser. “Nós, seres humanos, somos apenas representações imperfeitas deste ser perfeito que é o espírito-nome nhe'ë” (Poty, 2015, p. 29).

Devido a sua capacidade de comunicar-se com as divindades (nhanderu: nosso pai) ao karaí (xamã) é revelado o nome do nhe'ë das crianças durante o ritual do batismo (nhemongaraí), que ocorre por ocasião do ciclo do ano novo (ara pyau), entre os meses de janeiro e fevereiro. Nesse momento, Nhanderu informa sobre a procedência do espírito e a filiação divina do espírito da pessoa. “O nome a seus olhos, é a bem dizer um pedaço de seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal,

mas ele ‘é’ este nome” (Nimuendajú, 1987, p. 32). De sua conexão com o nome divino dependerá a saúde e o bem-viver da pessoa, pois é ele que “sustentará erguido o fluir do seu dizer” (Cadógan, 1950).

Já o espírito telúrico chamado an, também traduzido pelos Mbyá como princípio vital que anima o vivente, constitui o princípio terrestre que a pessoa adquire junto ao corpo quando o nhe’ë encarna na terra. Ele se desenvolve no decorrer da vida da pessoa como efeito do seu modo imperfeito de viver (tekoaxy) e se transforma em espírito do morto (angue ou mboguá) depois de sua morte. O mboguá é um fantasma muito temido, que vaga pelos lugares onde a pessoa transitou em vida e pode causar doenças ao se aproximar dos seus parentes (Ferreira, 2002; Ferreira, 2004).

Se a morte fragmenta a pessoa fazendo com que “corpo, alma e sombra explodam em direções diversas e divergentes” (Viveiros de Castro, 1986, p. 495) – o nhe’ë retorna para a sua morada divina, o corpo apodrece e o an se transforma em mboguá –; a vida requer que a pessoa Mbyá busque o equilíbrio entre as tendências dos dois espíritos que a constitui. São as qualidades imperfeitas do tekoaxy que a pessoa deve superar por meio do resguardo sexual, de restrições alimentares e de comportamentos adequados, para manter a sua saúde, se proteger das agressões dos seres que habitam o cosmos e viver bem e com alegria junto aos seus parentes. Dessa forma, ela vive buscando se equilibrar entre os ensinamentos repassados pelos deuses e que traz em seu nhe’ë e os apelos do mundo tekoaxy que busca capturá-la por meio de inúmeras situações que mobilizam a sua subjetividade. Aqui se manifesta o ideal de pessoa Mbyá-Guarani como devir-outro, como “um entre” (Viveiros de Castro, 1986), já que a alteridade a constitui e a mantém na linha tênue e tensa entre as duas almas.

## 5 O Idioma da Substancialidade entre os Mbyá-Guarani

Pissolato acredita que entre os Mbyá o parentesco é definido nos termos da consanguinidade, sendo o vínculo de filiação determinante na definição dos parentes de uma pessoa. Nesse caso, os Mbyá não considerariam o esposo ou esposa como parentes, já que o fenômeno de consubstancialização não ocorreria. “A experiência de convivência

entre afins não apaga a distinção conceitual que os classifica, em princípio, como não-parentes” (Pissolato, 2007, p. 182). Por outro lado, a autora defende que o parentesco decorre de atos sociais, onde o processo de aparentamento é concebido nos termos da partilha de substâncias. No entanto, a etnografia realizada por ela não apresenta informações sobre como o idioma de substancialidade informa as relações entre parentes Mbyá.

Ao contrário do que foi constatado por Pissolato, minha experiência junto ao Mbyá demonstra que os cônjuges, a partir do momento que passam a conviver e partilhar suas vidas constituem uma comunidade de substância, tal como descrita por Da Matta para os Apinayé, conectada por vínculos corporais específicos. Tanto os cuidados que os cônjuges devem adotar com a gestação, quanto a prática dos resguardos pós-parto apontam para a existência de vínculos corporais construídos a partir da partilha de substâncias: sangue, sêmen, leite e alimentos (Ferreira, 2013). A convivência e a troca de fluidos corporais transformam pessoas, a princípio não vinculadas por laços de parentesco, em família, conseqüentemente, em parente. Nesse sentido, defendo que a dimensão local da convivência entre parentes, mais especificamente o âmbito das relações familiares, constitui o lugar por excelência do estabelecimento das relações de substância entre os Mbyá. São essas relações fundamentais no processo de construção de corpos e de produção da pessoa aparentada.

Schaden (1954) interpreta os resguardos como estados de crise que envolvem momentos relacionados ao ciclo vital – o nascimento, maturação biológica, doenças, nascimento dos filhos e morte. Para esse autor o resguardo e as restrições alimentares a que se submete o pai durante o período pós-parto remetem a “[...] extensão, para o pai, de medidas de precaução necessárias à segurança do recém-nascido. Através de uma espécie de participação, o pai representa o filho e, até certo ponto, também a mãe” (Schaden, 1954, p. 81). Apesar do autor não associar essas práticas à produção de parentesco entre os Guarani, é justamente nos períodos de resguardo pós-parto que as relações de substância se tornam evidentes. O período da menarca feminina, quando a mulher não deve cozinhar e nem manter relações sexuais, também remete ao idioma da substancialidade.

Pissolato (2007), ao definir o parentesco pela sua função de proteção, também apresenta dados etnográficos que vem a corroborar a ideia de que o parentesco Mbyá, principalmente no que diz respeito a sua dimensão local e de convívio, é informado pelo idioma da substancialidade.

Com o objetivo de aparentar uma criança pequena, seus pais resguardam-se para proteger sua saúde, buscam meios de achar-lhe o nome, enfumaçam constantemente sua cabeça com petyngua [cachimbo], ministram-lhe os remédios que sabem fazer e levam-na para que outros parentes a tratem com seus conhecimentos. (Pissolato, 2007, p. 337)

Segundo Larricq (1993), a mulher Mbyá possui uma fecundidade localizada que é instigada pela vontade divina, entretanto durante a gestação sua função é passiva, cabendo ao homem a tarefa de formar o sangue e o corpo do feto da criança por meio do intercuro sexual durante a gravidez. Em torno ao sangue gira uma série de concepções e de cuidados no sentido de mantê-lo puro. Esse cuidado com a manutenção da pureza do sangue é primordial para que o nhe'ë permaneça ligado ao corpo da pessoa (Ferreira, 2013).

Quando uma criança nasce os pais devem permanecer em reclusão porque existe o perigo do nhe'ë do recém-nascido acompanhá-los em suas andanças e terminar por perder-se no caminho. Assim como entre os Piro e Campa estudados por Gow (1991), entre os Mbyá o resguardo pós-parto observado pela mãe e pelo pai durante, aproximadamente, trinta dias, revela que, enquanto o novo corpo ainda está em formação, ele possui uma ligação de contiguidade corporal com os seus genitores. Por isso, qualquer atitude inapropriada de seus pais, tanto no que se refere às dietas, quanto às condutas e relações, pode afetar a criança causando-lhe doenças. Nesse período, o nhe'ë do recém-nascido está especialmente ligado aos pais.

Por ocasião do nascimento de sua sétima filha, um cacique me explicou sobre os cuidados e procedimentos que os pais e a família devem ter no período pós-parto. Ao me falar sobre esse tema ele tinha como intenção a elaboração de um documento para ser encaminhado ao Ministério Público Federal reivindicando o direito à atenção diferenciada

a gestação, ao parto e ao puerpério Mbyá. Isso porque sua filha nasceu no hospital e teve que permanecer por alguns dias na Unidade de Tratamento Intensiva (UTI) Neonatal. A maior preocupação dele e de sua esposa nesse momento era de que os profissionais de saúde não dessem leite materno de mulher branca (xenhorá) para a sua filha, pois se isso acontecesse o sangue da recém-nascida seria corrompido e ela poderia adoecer gravemente.

Conta ele que um pouco antes de ocorrer o parto

[...] a parteira guarani tem que sentar e cuidar da mãe com o cachimbo (petyngua) e fazer o remédio das cinzas da fogueira para que a mãe tome antes de nascer a criança. Muitas vezes tem espírito mau dentro do mundo (tekoaxy) e por isso é importante que a criança nasça normal e a mãe fique bem. Então minha esposa ficou com dor de cabeça, com dor de barriga, isso é normal. Mas tem outra coisa que acompanha essa doença que é causada pelo espírito. Em primeiro lugar é preciso pegar a cinza e colocar no copo para mãe tomar para não ficar com dor no corpo todo. E o pai a mesma coisa. Nós temos que colocar uma panela cheia de cinza misturada na água, chamar todos os filhos e molhar as pernas de todos com isso e também todo o corpo. Isso é para evitar problemas, não ter dor e nem virar animal. Quando a criança nasce o pai tem que fazer balaio pequeno para menina e arco-e-flecha pequeno para o menino. Assim evita acidente do *nhe'ë*, para que ele fique na aldeia e vá brincar com esse brinquedo e não acompanhar o pai se ele tiver que sair em outra aldeia. Se o espírito o acompanha ele pode se perder no caminho. Depois que o filho nasce o pai tem que ficar de resguardo durante trinta dias. Depois ele pode voltar as suas atividades normais. Neste período ele também não pode usar faca para que o umbigo do recém-nascido não inflame. Agulha também não, a mãe não pode costurar. Também não se pode cortar o umbigo com faca ou tesoura, nós cortamos com taquara. Mas o principal é fazer o balaio para a menina e o arco para o menino. Se não há resguardo as crianças sofrem muito, ficam com dor no corpo, choram. Depois de quinze dias da criança ter nascido a mãe deve lavar os pés na água quente de cinzas. Durante trinta dias a mãe não pode comer feijão, sal, doces, carne de porco. Ela só pode comer mandioca, batata doce, milho. Antigamente se proibia

de comer tudo que é carne para que a mãe não tenha tonturas, porque quando matamos os animais eles não morrem na hora, eles ficam tonto antes de morrer. Hoje a gente come carne para ter força, mas isso também é decisão do branco. É importante que a mãe permaneça na aldeia para que ela não tenha recaída pois ela está espiritualmente fraca, sem conseguir falar alto, ainda está fraca a voz; e principalmente para que não cause doença na criança. Para que a mãe possa comer galinha depois de quinze dias a cunha-karai tem que fazer oração e baixar a fumaça na galinha com o petyngua para tirar o veneno. A placenta também é importante, temos obrigação de enterrar na hora em que o nenê nasce. É importante enterrar a placenta para que a criança se lembre sempre da nossa cultura e da nossa tradição, porque senão ele vai esquecer. Porque a pessoa é natureza, ali ela se une com a natureza, com a terra. Na hora que enterramos a placenta vai a informação para os deuses, para o Pai Verdadeiro do Espírito que o nhe' chegou nessa terra. Também é preciso ter cuidado com a criança. É proibido que outras pessoas vejam a criança, por exemplo, se numa aldeia vem o bebedor e quer mexer nela ela pode ficar com dor de cabeça, ter pressão alta por causa da bebida alcoólica, porque ela é recém-nascida não está segura ainda, por isso pode pegar muita doença.

Com o processo histórico de contato interétnico, que intensificou a condição de imperfeição da terra onde os Mbyá habitam, algumas substâncias produzidas pelo 'mundo do branco' foram incorporadas no universo relacional dos Mbyá-Guarani. Tais substâncias, ainda que indigenizadas, compartilham a condição de imperfeição dessa terra e, por isso, são consideradas tekoaxy. Entre estas substâncias encontramos alguns alimentos (sal, azeite, açúcar, arroz) e também a bebida alcoólica. Ao serem consumidas elas contaminam a pessoa e as relações entre os parentes Mbyá.

## 6 A Canha não Tem Parente

Existem múltiplos fatores que contribuem para a construção do fenômeno do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani. O primeiro deles, reconhecido pelos Mbyá, diz respeito ao processo



histórico de contato interétnico. Esse processo é o responsável pela construção de uma cultura do beber que articula um conjunto de práticas, significados e relações próprias à sociedade Mbyá a elementos provenientes da sociedade ocidental que foram incorporados e indigenizados por eles: alimentos, músicas, bebidas alcoólicas (Ferreira, 2002).

Práticas associadas ao consumo de álcool e incorporadas pelos Mbyá durante o contato são as “festas do branco” e os jogos de futebol. Estes são momentos de bebedeiras coletivas onde a maior parte dos corresidentes de uma determinada aldeia se envolvem. Nessas festas se consome cerveja, vinho e também aguardente, comumente chamada de canha. Os Mbyá afirmam que quando as pessoas bebem e dançam ao som da música do branco, sertaneja e forró universitário, gêneros musicais muito apreciados, o pensamento é direcionado ao sexo, enquanto os rituais realizados na opy mantêm o pensamento-sentimento da pessoa ligado ao *nhe'ë* e a *Nhanderu*.

Na compreensão das lideranças espirituais Mbyá, o corpo da pessoa que se torna bebedora, ou melhor, o seu an, casa com o espírito da bebida alcoólica. Corpo e na aqui se confundem...

Porque como você está bebendo, quando você toma, não está pensando lá em cima, porque você ama, você gosta, você se apaixona por beber. Porque essa canha tem espírito! Por que a pessoa não quer parar? Porque o espírito do álcool está casado com seu corpo. Esse é o princípio! Quando você se sente tonto, ao tomar alcoólica se sente livre, sente uma coisa de natureza, vontade de fazer sexo, sente muita coisa. Esse espírito quando casou comigo, não queria parar nem um dia de beber, parece que não ia conseguir parar! (Cunha karaí, Salto do Jacuí).

Se casar entre os Mbyá constitui a prática por meio da qual se produz parentesco ao propiciar a concepção de crianças, o casamento do corpo da pessoa com a bebida alcoólica tende a negar os vínculos sociais estabelecidos entre os Mbyá. Isso porque, como diz um karaí Mbyá, “a canha não tem parente! Não tem pai, nem mãe, nem filhos, nem irmãos! A canha é sozinha”.

Justamente por ser sozinha que o espírito da canha promove a violência entre parentes. O bebedor (cau) que não tem limites e nem controle para beber e que se torna violento afeta os seus parentes mais próximos. De acordo com os Mbyá, o cau não tem condições de cuidar de sua família, pois bebe até cair ou até acabar a bebida, além disso ele gera sofrimento para os seus parentes. Um bebedor certa vez me contou que sempre quando bebia ele encontrava uma pessoa muito bonita com quem se divertia, ao mesmo tempo, essas lindas pessoas faziam com que ele olhasse para a sua esposa como se fosse o próprio demônio. Por isso, a agredia fisicamente, a ponto de o Ministério Público Federal ter que intervir para impedir que a violência doméstica se perpetuasse.

Dentre os problemas causados pelo bebedor que casa com a canha estão as desavenças conjugais. Geralmente quando embriagados, o motivo dos conflitos e das separações entre casais o ciúme, a desconfiança e a traição. Por isso os karaí transmitiam esses conselhos aos casais:

Todos os que casam tem que procurar viver bem. Essa separação existe em todas as partes, não é só aqui. Nisso tem ainda quando o pai da sua filha bebe e fala bobagem. Ai a mulher fica sofrendo, porque ela não bebe. Então isso acontece em alguns casais, isso é que causa dor. Então qualquer coisinha e chega o momento de entregar o corpo para outro espírito, o espírito da canha. Se casal bebe junto aí não tem controle (Karaí, Salto do Jacuí).

A grande preocupação dos sábios Mbyá no que diz respeito ao uso abusivo de bebidas alcoólicas se refere a condição de vulnerabilidade das crianças quando a maioria dos adultos se encontra embriagada. Nessas situações os pais, geralmente, esquecem a forma ensinada pelos deuses para cuidarem de seus filhos. Os karaí afirmam que hoje os pais não sabem mais os motivos pelos quais os deuses enviaram os nhe'ë de seus filhos para essa terra. Isso se deve ao fato de, entre outras coisas, não observarem as restrições recomendadas para o período de gravidez e o puerpério e por manter sua energia vital comprometida com a canha. Dentre as restrições que os pais devem observar durante a gestação e o resguardo pós-parto está a de não beber para evitar que a saúde da criança não seja prejudicada.

Por que hoje em dia, o pai e a mãe não sabem respeitar a criança, o seu filho? Quando a mulher está grávida não pode andar com outro homem ou com outra mulher. O pai e a mãe têm que valorizar as crianças. Se a mãe está grávida o marido tem que respeitar a mulher, não pode fazer sexo com outra. O espírito chora se vê o pai fazendo sexo com outra mulher. Então para que o espírito venha com alegria, para nascer saudável, vir bem de saúde, não pode beber canha! O pai e a mãe têm que saber que está vindo as crianças dos deuses. Porque antes de incorporar nas crianças, Deus manda uma prova para o pai e para mãe. Se acontece de não passar na prova, na criança vai chegar outro espírito que não é *nhe'ë*, porque o pai não sabe esperar a incorporação da criança. As vezes o *nhe'ë* vai embora por causa da briga do pai e da mãe. Isso já aconteceu aqui. Não se pode assustar as crianças, porque senão o *nhe'ë* pode voltar para casa. Quando nós temos crianças, nós temos que cuidar bem, não podemos brigar. A criança tem que ser bem tratada. Por que *quê* o Sol está vindo, brilhando neste mundo ainda? Porque ainda existem as crianças, porque elas estão nascendo ainda. Quando tem criança pequena os pais não podem beber muito! A canha é que traz doença para as crianças. Porque quando a mãe e o pai bebem, se a criança está na barriga, a criança fica sofrendo pelo calor da canha (*cunha-karaí*, Santa Galo).

Outro problema causado pelo consumo de álcool, já que a canha não tem parente, é facilitar tanto as relações sexuais incestuosas entre consanguíneos, quanto com pessoas não-mbyá – que devem ser evitadas, segundo orientação dada pelos mais velhos aos jovens. Um karaí explica sobre o que acontece com aquele que bebe e que mantém relações sexuais inapropriadas. Os filhos gerados por estas relações, idealmente, não poderiam ser nem batizados e nem tratados pelos karaí.

Porque se não é tomadora de cachaça, a índia também não vai gostar de branco. Porém, uma vez que tomou, qualquer branco aceita fazer sexo com ela para aproveitar! Porque antes, quando não existia tomadora de cachaça, a quenga não existia entre nós! Daí traz a doença para dentro da aldeia: pega homem, pega esposo. Por culpa disso agora o médico do índio não pode resolver toda enfermidade. O médico do índio é karaí! Para levar no

karaí, para tratar junto com karaí, a família tem que pensar primeiro! Família de quem é? Quem é o pai? Quem é a mãe? Quem é que começou essa criança? Porque agora não se sabe quem é o pai, quem começou a criança! Isso causa muito problema! Muito trabalho temos que fazer. Daí quando está doente karaí não sabe ou karaí não pode trabalhar, porque pai não tem! (Karaí, Torres).

Quando o corpo da pessoa está casado com o espírito da bebida alcoólica, ela bebe demais e perde o “sentido”, ultrapassando os limites culturalmente instituídos. Ao não observar as orientações repassadas pelas divindades sobre o correto modo de viver nessa terra, a pessoa Mbyá age contra o seu nhe’ë que, ao não possuir alternativa, afasta-se dela deixando-a sem proteção. Sem contar com a proteção do nhe’ë, ela se torna vulnerável aos vários perigos a ameaçam, dentre eles aos atasques dos mboguá (espírito dos mortos) e dos anhã (seres perversos), que passam a exercer uma influência nefasta sobre a pessoa levando o bebedor a brigar com seus parentes, a adoecer ou até mesmo a morrer. Uma liderança Mbyá fala sobre a preocupação dos karaí com os parentes que deixaram ‘seu corpo como terra’:

Saudações meus parentes. Eu também não sei falar muita coisa. Eu também vou falar um pouco sobre a bebida alcoólica. Eu também era feio (bebedor). Nossos parentes estão diminuindo, já perdemos muito. Muitos dos nossos parentes já ficaram com o corpo como terra só por causa da bebida alcoólica. Eu sei também porque eu era bebedor. Os mais velhos e mais velhas sofrem muito quando o filho ou a filha é bebedor. Então quando os filhos falam assim: o problema é meu se estou bebendo, sou eu que bebo! Os pais sofrem, por que se ele morrer, isso é dor para toda a família. Quando o meu parente morre, vem o sofrimento para todos. Os karaí estão orientando para não chegarmos no ponto de cairmos no buraco e morrermos. Então, por isso que os mais velhos se preocupam! (Xondaro marãgatu, Campo Molhado).

## 7 Considerações Finais

Talvez a substancialidade como linguagem organizadora do parentesco dos povos ameríndios não tenha sido utilizada para pensar o parentesco Guarani devido ao fato dos estudos etnológicos clássicos sobre os guarani (Cadógan, 1950; Meliá, 1988; 1989; Clastres, 1978; Schaden, 1954; Nimuendajú, 1987) enfatizarem a preeminência da religião sobre as outras dimensões da vida social – política, econômica, artística – destacando, por um lado, o conceito de alma nativo como chave para a compreensão desse sistema; e, por outro lado, o tema mitológico da busca da terra sem mal e de como tal busca refletiria a negação da própria sociedade (Clastres, 1978). As teorias de corporalidade ainda não foram consideradas como princípios centrais da estruturação do modo de ser Mbyá, sendo apenas algumas notas endereçadas por esses estudos ao lugar que o corpo ocupa como idioma simbólico focal nessa sociedade indígena, mas nunca como um aspecto tão importante, quanto o metafísico. Nesse sentido, as relações de substância como dispositivo de produção de pessoas e de identidades sociais permaneceram invisíveis aos estudos sobre a organização social e as relações de parentesco Guarani.

No entanto, não apenas as práticas de resguardo descritas acima apontam para o fato do idioma da substancialidade constituir o operador simbólico no processo de produção da pessoa aparentada, mas a própria teoria nativa que afirma que o corpo da pessoa que bebe casa com o espírito da bebida alcoólica, demonstram o quanto esse idioma informa as relações entre parentes Mbyá-Guarani. O uso abusivo de álcool ameaça os vínculos sociais, porque a canha é uma substância que não possui parentes. É justamente por ser sozinha que ela não só é incapaz de produzir parentesco como tampouco pode fortalecer os vínculos já existentes. Por outro lado, essa é uma substância proveniente do ‘mundo do branco’ que se instala no coração do sistema de partilha Mbyá, ali mesmo onde são construídas as pessoas aparentadas. Nesse sentido, a violência familiar é o efeito criado por um espírito estrangeiro que não possui parentes, mas quer relacionar-se.

Se o casamento do corpo com o espírito da bebida alcoólica faz com que o nhe’ë se afaste é porque para manter-se vinculado a pessoa

ele precisa de uma condição corporal adequada. Para cuidar do seu corpo, o Mbyá precisa observar o fluxo das substâncias partilhadas não apenas entre parentes, mas também com os demais seres que habitam o seu cosmos. Dessa ligação entre o nhe'ë e o corpo depende o bem-estar e a boa saúde das pessoas e dos coletivos Mbyá. O espírito divino se afasta quando os princípios cosmológicos que regulam o fluxo de substâncias corporais não são respeitados. A relação entre a dimensão espiritual e o corpo das pessoas é simbolicamente mediada pelo idioma da substancialidade. Portanto, como um conjunto de afetos, afecções e capacidades, o corpo Mbyá adequado para o assentamento do nhe'ë é aquele moldado justamente pelas relações de substância que tem lugar nos espaços de convívio entre parentes. À pessoa cabe o papel de zelar pela pureza dos fluídos corporais, não os contaminando por meio do contato com os seres e substâncias tekoaxy, para que o nhe'ë encontre as condições necessárias para continuar ligado a ela, protegendo-a.

Entre os Mbyá o idioma da substancialidade e o idioma do cuidado, diferente das sociedades do Baixo Urubamba (Gow, 1991), fazem parte de um mesmo processo de produção da pessoa aparentada. O cuidado com o fluxo de substâncias corporais é fundamental para que a criança se desenvolva com saúde e para que o adulto a mantenha, na medida que é desse cuidado depende a sua conexão com o nhe'ë. Por outro lado, diferente dos Apinayé descrito por Da Matta (1979), entre os Mbyá a lógica da substância não apenas informa e orienta a relação entre parentes tanto no âmbito doméstico quanto nos contextos comunitários das aldeias, mas também se estende para além dos domínios do parentesco.

Ela abarca e informa as relações sociocosmológicas estabelecidas entre os Mbyá e os outros seres – humanos ou não – que habitam o cosmos. Dentre eles, estão o próprio juruá e as coisas provenientes do seu mundo que, apesar de apropriadas e indigenizadas, não deixam de ser tekoaxy e de contaminar o corpo Mbyá quando contatos impróprios são estabelecidos. Esta lógica está posta tanto para a restrição no que tange a relação sexual com os não-mbyá, já que o contato com o sangue do juruá contaminaria o sangue mbyá impedindo que o nhe'ë se mantenha vinculado ao corpo da pessoa; quanto para o consumo

do álcool e a relação estabelecida com o espírito dessa substância que compromete os vínculos de parentesco entre Mbyá.

É por meio do idioma de substancialidade que os vínculos entre corpo e espírito são estabelecidos e que a pessoa Mbyá, em relação com as outras, é construída. Assim, colocar a ênfase da análise sobre a “[...] noção de pessoa e na corporalidade como idioma focal, evitaria cortes etnocêntricos em domínios ou instâncias sociais como ‘parentesco’, ‘economia’, ‘religião’” (Segger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1987, p. 26). Portanto, a compreensão das teorias da corporalidade e do idioma de substancialidade que informa as relações entre parentes e desses com os Outros que habitam o mundo constitui uma chave interpretativa importante para a compreensão dos fenômenos vivenciados pelos Mbyá-Guarani contemporâneos, estando ainda por ser desenvolvida.

### Agradecimento:

Agradecimentos ao CNPq pela concessão da bolsa de Pós-Doutorado Júnior que viabilizou a elaboração desse artigo.

### Notas

- <sup>1</sup> Para um aprofundamento da reflexão acerca dos processos de alcoolização experienciados por sociedades indígenas no Brasil ver Fernandes (2011); Langdon (1999); Langdon (2013); Oliveira (2004); Souza (2013).
- <sup>2</sup> O presente artigo faz parte do projeto de PDJ/CNPq “Políticas de saúde indígena e novos regimes de subjetivação” que tem como objetivo analisar os efeitos das políticas de saúde indígena sobre as relações sociais, as práticas e os processos de produção de corpos e de pessoas indígenas e a instauração de novos regimes de subjetivação.
- <sup>3</sup> Outro estudo que contribuiu para a compreensão do processo de produção da pessoa aparentada Mbyá-Guarani foi o realizado por Testa (2014).

### Referências

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Chamanismo y Religion entre los Ava-Katu-Ete**. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1991.

CADÓGAN, León. La encarnación e la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada ‘esotérica’ de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguay. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. IV, n. s. 1950.

CLASTRES, Helenè. **A Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

DA MATTA, Roberto. The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWIN, David (Org.). **Dialectical Societies, the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard university Press, 1979. p. 83-127.

FERNANDEZ, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial (séculos XVI-XVII). São Paulo: Alameda, 2011.

FERREIRA, Luciane O. **Mba'e Achỹ**: a Concepção Cosmológica da Doença entre os Mbyá-Guarani num Contexto de Relações Interétnicas. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

FERREIRA, Luciane O. O Impacto do Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas sobre a Pessoa Mbyá-Guarani – RS. **Revista Tellus**, Campo Grande: UCDB, ano 2, n. 2, p. 39-64, 2002.

FERREIRA, Luciane O. As “Boas Palavras” dos Xondaro Marãgatu como Alternativa para a Redução do Consumo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani – RS. **Revista Tellus**, Campo Grande: UCDB, ano 4, n. 7, p. 121-135, 2004.

FERREIRA, Luciane O. “O ‘Fazer Antropológico’ em Ações Voltadas para a Redução do Uso Abusivo de Bebidas Alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS”. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde dos Povos Indígenas**: reflexões sobre Antropologia Participativa. São Paulo: Contracapa, 2004. p. 89-110.

FERREIRA, Luciane O. A emergência das boas palavras na 1ª Reunião dos Karaí sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas e alcoolismo no RS. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da. **RS Índio – Cartografias sobre a Produção do Conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 154-167.

FERREIRA, Luciane O. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. **Ciência e Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro: Fiocruz, v. 18, n. 4, 2013. p. 1.151-1.159.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. New York: Clarendon Press-Oxford, 1991.

LANGDON, Esther Jean. O Que Beber, Como Beber e Quando Beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações Indígenas. In: LANGDON, Esther Jean. **Saúde, Saberes e Ética**: três conferências sobre antropologia da saúde. Antropologia em Primeira Mão. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999.



LANGDON, Esther Jean. O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa. *In*: SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte (Org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil**: perspectivas plurais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytuma, construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní**. Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1993.

LITAIFE, Aldo. **As Divinas Palavras**: Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

MELIA, Bartomeu. **Los Guarani-Chiriguano**: Ñande Rekó, nuestro modo de ser. La Paz: Cipca, 1988.

MELIA, Bartomeu. **La Terra-sin-Mal de los Guarani**: Economía y Profecía, América Indígena: México, v. XLIX, n. 3, 1989. p. 491-507.

MENENDEZ, Eduardo. Modelos de atenção dos padecimentos: exclusões ideológicas e articulações práticas. *In*: MENENDEZ, Eduardo. **Sujeitos, saberes e estruturas**: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2009.

NIMUENDAJU, Curt. **As Lendas de Criação e Destruição do Mundo**: como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa – mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (guarani)**. São Paulo: ISA/UNESP/NUTI, 2007.

OLIVEIRA, Marlene. A intervenção como um processo em construção: notas para a redução do uso de bebidas alcoólicas e alcoolismo entre os kaingang. *In*: LANGDON, Esther Jean, GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde dos Povos Indígenas**: reflexões sobre Antropologia Participativa. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

PEREIRA, Levy Marques. **Parentesco e organização social kaiowá**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999 – 245 pgs.

POTY, Vherá. **Os Guarani Mbyá**. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015.

SAEZ, Óscar Calávia. La persistência guarani – Introducción. **Revista de Índias**, Espanha, v. 230, n. 64, 1984. p. 97-116.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987. p. 11-29.

SEEGER, Anthony. Corporação e Corporalidade: Ideologias de concepção e descendência. *In*: SEEGER, Anthony. **Os índios e Nós**: estudo sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Ed. Campus Ltda., 1980. p. 127-132.

SOARES, André Luís. **Guarani**: Organização Social e Arqueologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. SP, EPU-EDUSP, 1954.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de (Org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil**: perspectivas plurais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de sabers Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. *In*: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987. p. 31-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 401-455.

Recebido em 25/04/2017

Aceito em 02/06/2017

# O Beco dos Artistas e a Subversão das Normas de Gênero

Andressa de Freitas Ribeiro

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil

*E-mail:* andressa.antropologia@gmail.com

## Resumo

O presente artigo é resultado de uma etnografia realizada, durante três anos, sobre um espaço de sociabilidade GLS denominado Beco dos Artistas, em Salvador – BA. Neste trabalho, pretende-se articular teoria e prática e, para isso, recorre-se a teorias que versam sobre o corpo e o gênero e são analisados os dados que emergem do campo à luz dessas reflexões teóricas. A título de apresentação, o Beco dos Artistas possuía, no período de campo, quatro bares – Green Bar, Bar Cultural, Bar de Eduardo e Camarim – e o espaço da rua. Os relatos contidos neste artigo versam tanto sobre o comportamento quanto sobre as práticas dos frequentadores nesses espaços.

**Palavras-chave:** O Beco dos Artistas. Gênero. Corpo e Comportamento.

## Abstract

*This article is the result of an ethnography conducted, during three years, about a space of GLS sociability, named Beco dos Artistas, in Salvador-BA. This article attempts to articulate theory and practice, for it, it uses theories that deal with the body and the gender and analyzes the informations that emerge from the field through these theoretical reflections. For presentation, the place had, in the fieldwork period, four bars – Green Bar, Bar Cultural, Bar de Eduardo and Camarim – and the space of the street. The reports contained in this article talk about the behavior and the practices of the people in these spaces.*

**Keywords:** *Beco dos Artistas. Gender. Body and Behavior.*

## 1 Introdução

Este artigo versa sobre o comportamento dos frequentadores de um espaço de sociabilidade GLS, em Salvador – BA, cujo nome é Beco dos Artistas. O Beco dos Artistas é uma ruela cuja frente dá para a avenida principal do bairro Garcia – a Av. Leovigildo Filgueiras – e o fundo dá para uma comunidade de moradores, em sua maioria, evangélicos. Essa ruela possui certa invisibilidade; essa característica se apresentou como fundamental para que dentro daquele espaço fosse possível a expressão de práticas, desejos e comportamentos que ainda são reprimidos fora do Beco.

O Beco dos Artistas possui quatro bares – o Green Bar, o Bar Cultural, o Bar de Eduardo e o Camarim. Esses bares funcionam somente durante a noite e de terça-feira a domingo. O Beco dos Artistas, atualmente, possui o aspecto de um lugar bem deteriorado; o calçamento é esburacado, a rua é mal iluminada, possui contêineres de lixo nas extremidades e as paredes são sujas. Nos últimos anos, o lugar vem ganhando feições claras de um gueto<sup>1</sup> e se encontra social e espacialmente separado do tecido social mais amplo da cidade. Talvez, por isso, o Beco permita em seu interior práticas e comportamentos que não são bem vistos fora do Beco.

O Beco concentra em seu interior uma imensa diversidade de comportamentos em termos de gênero e sexualidade; o lugar é frequentado por *gays* jovens<sup>2</sup>, *gays* velhos, lésbicas femininas, lésbicas masculinas, transformistas, travestis, bissexuais e michês. O intuito deste artigo, portanto, é pensar, à luz da teoria, como esses sujeitos, por meio das suas experiências vividas no lugar, questionam as normas hegemônicas no que se refere ao gênero, ao corpo e ao comportamento.

Para tanto, este artigo se divide em duas partes: na primeira apresenta-se os pressupostos teóricos necessários para a análise dos dados coletados em campo. Esses pressupostos se sustentam em três teorias principais: a teoria da performatividade de Judith Butler (2008; 2002; 1999); a teoria do uso do corpo como princípio de transformação política advogada por Beatriz Preciado (2008); e a teoria da corporeidade e dos modos somáticos de atenção defendida por Csordas (2008). Depois de apresentada a teoria, são expostos os dados de campo e reflete-se sobre o potencial subversivo das práticas e dos comportamentos desses sujeitos dentro do Beco.

## **2 A Performatividade, o Gênero e o Corpo**

Continuei observando e vi um rapaz que também chamou minha atenção. Ele estava vestido com uma calça xadrez, cinza e preta, uma blusa regata. Tinha o corpo bem definido, com os músculos aparecendo, mas, ao mesmo tempo, tinha algo de feminino naquele corpo, talvez a postura esguia, a bunda empinada e as pernas coladas. Isso gerava uma aparente contradição corporal, uma espécie de androgenia. Ao mesmo tempo em que os músculos definidos e à mostra expressavam uma masculinidade, esses mesmos músculos, dentro do conjunto corporal, levando em conta a postura esguia, a pequena abertura das pernas e a bunda empinada, pareciam conformar muito mais um arquétipo feminino, uma masculinidade dentro de uma totalidade feminina. Além disso, também, seu rosto parecia ser feminino e masculino ao mesmo tempo. O cabelo grande e cheio descia abaixo dos ombros, ele usava uma passadeira que fazia a parte de frente do cabelo ficar mais baixa, o que dava um contraste com a parte do fundo que sobressaía volumosamente. O fato de ele estar usando uma passadeira deixava seu rosto mais exposto, um rosto também andrógino, o queixo quadrado dava um quê de masculinidade, enquanto o nariz fino e pontiagudo, junto com os olhos puxados e esverdeados lhe dotavam de um ar feminino. Fiquei observando aquele rapaz ali e achei bem interessante a ambiguidade expressada pelo seu corpo, uma ambiguidade corporal, que poderia, por vez, ser a expressão de uma ambiguidade<sup>3</sup> subjetiva. (Diário de Campo, 4/6/2010)

O período de campo no Beco, principalmente, o vivido no espaço da rua, por meio da observação participante, o que permitiu perceber o comportamento das pessoas, foi bem instigante para pensar a relação entre corpo, gênero e sexualidade. Butler (2008; 2002; 1999) é uma das autoras que, por meio da sua teoria, nos permite analisar, de forma crítica e minuciosa, a relação que a estilização do corpo, através dos atos performativos, mantém com as identidades de gênero.

Butler (2008; 2002; 1999) traz o corpo para sua teoria através da ideia de atos performativos. O gênero, ao invés de ser a continuidade de uma verdade fundamental ancorada no sexo, é a consequência de uma produção discursiva que se materializa e produz efeitos de realidade através do que ela chama de estilização do corpo ou estilização da carne. O corpo, para Butler, não tem um status ontológico separado de seus atos performativos. Se o gênero é performativo, o corpo também o é. É através dos atos performativos que o gênero se legitima como representante de uma essência corpórea e interior. O corpo, o uso do corpo – os gestos, a fala, o caminhar – é o que cria um efeito de realidade e dota o gênero de uma aparente materialidade. A materialidade é, para Butler, nesse sentido, construída por meio da atuação de atos performativos, ou por meio de uma “repetição estilizada de atos” que cria a ilusão de substância. É o corpo que dá a impressão de materialidade, ou de existência natural, as posturas construídas pelo discurso.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separados dos vários atos que constituem sua realidade. (Butler, 2008, p. 194)

Assim, para Butler (2008), o gênero é uma performance estilizada dos atos. O gênero não é, nesse sentido, um ato fundante, mas, ao

contrário, é uma injunção normativa que necessita ser reafirmada através do corpo, por atos repetitivos, ao longo da existência dos indivíduos. O corpo é o meio através do qual uma norma discursiva se materializa. Sob essa perspectiva, ser homem ou ser mulher sai do âmbito de uma verdade fundante atemporal para entrar no campo de uma temporalidade socialmente constituída. Ser homem ou ser mulher não é uma verdade metafísica que emana do sexo biológico, mas são atos performáticos que precisam ser repetidos ao longo do tempo. É essa repetição que se exerce por meio do manejo do corpo que gera o efeito de materialidade.

Aqui, o pensamento de Butler (2008) vai ao encontro do de Foucault (2007) quando ele questiona a verdade do sexo, ou seja, a ideia de que o sexo é uma realidade dada e prévia ao discurso. Para Foucault (2007), a sexualidade é um dispositivo de poder e saber que age sobre os indivíduos, no sentido de não só reprimir, como, também, de produzir e incitar prazeres e sexualidades. O sexo, nesse sentido, não é algo que está para além do discurso, não é uma realidade selvagem, esperando ser desvelada; o sexo é uma instância que é acionada através da própria rede de saber e poder mobilizada pelo discurso.

Além disso, para Butler (2008), a performance repetitiva ou a reencenação estilizada do corpo é aquilo mesmo que legitima a norma e que dota a norma de um sentido de naturalidade. Um tipo específico de comportamento de gênero é o tempo todo afirmado e reafirmado através dos atos performativos dos indivíduos. Essa reencenação e essa atitude corporal coletiva legitimam uma norma social que é, ao mesmo tempo, causa e consequência dessas performances coletivas. Eu vejo minhas posturas sendo reafirmadas nas posturas dos outros. Assim, essa ação é antes de tudo uma ação pública, informada por uma norma social e por uma atitude corporal coletiva. “Essa repetição é a um só tempo reencenação e novas experiências de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação” (Butler, 2008, p. 200).

Essas normas sociais são tão interiorizadas, incrustam-se nos corpos que nem mesmo os atores mundanos tomam consciência de seu caráter contingente. Para os atores, eles são aquilo mesmo que



encenam; o efeito de materialidade que o discurso produz através do corpo, seu caráter contingente, é desconhecido até mesmo para os atores que mundanizam essas normas sociais. O pensamento de Butler me lembra aqui a ideia de Bourdieu (1997), do *habitus* como uma auto-orquestração inconsciente, em que os próprios atores creem naquilo mesmo que eles legitimam e constituem. Os atores habituariam-se a agir de uma determinada maneira, ao ponto de essa atitude habituada não passar mais pela reflexão ou pela consciência, pois está já incrustada no corpo; o ator vê-se enredado numa trama que ele próprio alimenta, mas, da qual ele mesmo não tem consciência. Além disso, como Bourdieu (1997), Butler acredita que a realidade social se constitui por um processo de retroalimentação, em que as normas sociais se perpetuam por meio das atitudes incorporadas dos atores, dependem da carne dos sujeitos, ao mesmo tempo em que os atores são constituídos pelas normas sociais. A estrutura binária de gênero é, nessa perspectiva, fundadora e consolidadora do sujeito, ao mesmo tempo em que é constituída pelo sujeito.

Para Butler (2008), a paródia dessas posições de gênero é uma das formas de transformação política. Essa transformação só se daria através do uso do corpo, nas ações performativas de sujeitos que não correspondem a essas normas de gênero. Tais performances provocariam o que Butler (2008) chama de deslocamentos. Um indivíduo que apresenta performances em termos de gênero “incoerentes” com seu sexo anatômico – um indivíduo do sexo masculino que tem uma performance feminina, ou o contrário – mostra não só a possibilidade de existência de arranjos entre sexo e gênero que não os pressupostos pela norma mas, também, que a própria ideia de origem, de uma identidade prévia fixada no sexo de onde o gênero emana e da qual é sua expressão natural, é uma ideia falaciosa.

Como a ficção de naturalidade do sexo/gênero é construída pela estilização do corpo através de atos repetitivos, então, essa repetição estará sempre sujeita a falhas na construção e afirmação do ideal normativo de gênero. Isso significa que os atos estilizados pelos sujeitos nem sempre alcançam o objetivo de confirmar a ficção de naturalidade criada entre sexo/gênero. É quando essa manobra falha que, por meio

das performances corporais dos sujeitos, o dispositivo de controle dos corpos e da sexualidade se torna explícito e a ficção de coerência entre sexo e gênero é desvelada.

Além de Butler (2008), Preciado (2008) também fala da importância do corpo para o entendimento das performances de gênero. Em seu livro “Testo Younqui”, Preciado (2008) narra uma experiência autobiográfica de ingestão de testosterona no corpo. Ela mostra como o uso da testosterona foi modificando seu corpo – o odor do seu suor e a quantidade de suor, a quantidade de pelos, o aumento da libido sexual, o aumento de energia, a sensação de força. E mostra, também, como a modificação do corpo teve um efeito sobre sua subjetividade, ou seja, como o uso e manejo do corpo produzem uma subjetividade específica.

Nesse sentido, ela afirma que a transformação dos parâmetros de gênero não tem que vir do discurso, mas da transformação do próprio corpo. Ela faz do corpo um espaço político por excelência e advoga um princípio que ela denomina de princípio autocobaia. A melhor forma de transformação das normas sociais, nessa perspectiva, seria a atuação sobre o próprio corpo, através da autoexperimentação corporal. Modificar o corpo é, nesse sentido, modificar as normas sociais e de gênero, assim, mais importante do que agir sobre as representações e sobre os discursos é agir sobre o corpo. É agindo sobre o corpo que se formam novas subjetividades e, com isso, novas alternativas políticas. É interessante como Preciado (2008) mostra como o uso do corpo está ligado à subjetividade masculina e à subjetividade feminina, como o manejo do corpo gera um tipo de temperamento, gera um sentido associado ao que é ser mulher e ao que é ser homem.

Ser homem e ser mulher implica em um sentido de si que é construído e consolidado através do uso do corpo. Preciado (2008) fala de oficinas de Drag Kings, onde mulheres aprendem a se comportar como homens. Essas oficinas utilizam um método teatral que decompõe a ação aprendida, nas performances masculinas e femininas, em unidades básicas que são examinadas como signos culturais e de construção de gênero. Atenta para o andar, para o falar, para o sentar-se e o levantar-se, o olhar, o fumar, o comer, o sorrir, para a distância entre as pernas, a abertura dos joelhos, a velocidade dos braços, a amplitude

do sorriso. Tudo isso são formas, através do corpo, de construir uma subjetividade especificamente masculina.

Uma das experiências mais intensas e transformadoras da oficina teve lugar durante a primeira exploração da cidade como drag king. Caminhar, tomar um café, pegar o metrô, parar um táxi, sentar-se em um banco, fumar um cigarro apoiado contra o muro de um colégio [...], desenha-se assim, uma nova cartografia da cidade, até agora inexistente para um corpo codificado como feminino (tradução nossa). (Preciado, 2008, p. 262)

Preciado (2008) mostra como o uso do corpo codificado como feminino tem outro olhar sobre o mundo. Como o corpo condiciona modos de ser que, por sua vez, gera um tipo específico de olhar sobre o mundo, um tipo específico de subjetividade. Será que essas atitudes que Beatriz Preciado se refere, esse olhar sobre o mundo, esse modo específico de atentar para o mundo com o corpo não poderia se encaixar no que Csordas (2008) chama de modos somáticos de atenção?

Csordas (2008) desenvolve o conceito de “modos somáticos de atenção”. Os modos somáticos de atenção são modos de atenção ao corpo e com o corpo. Atentar para o corpo não é atentar para um objeto que se encerra em si; atentar para o corpo é atentar mesmo para o mundo, para a situação desse corpo no mundo. A atenção é um “voltar-se para” e esse “voltar-se para” já é condicionado pela cultura. Cada cultura engendra modos de atenção específicos.

O manejo do corpo, a forma como o corpo se posiciona no mundo constitui e é constituído pela cultura. Csordas afirma: “As maneiras pelas quais damos atenção aos e com os nossos corpos e, mesmo a possibilidade de dar atenção, não são nem arbitrárias, nem biologicamente determinadas, mas são culturalmente constituídas” (Csordas, 2008, p. 374). Aquilo que parece ser natural ou uma mera consequência da nossa existência biológica – a forma de usar o corpo, o jeito de andar, a forma de sorrir, o gesticular das mãos, a forma de falar – é, antes, o resultado de um *ethos* cultural específico e, ao mesmo tempo, a afirmação desse *ethos*.

O manejar do corpo acaba, nesse sentido, por constituir subjetividades. Um modo específico de atentar para o mundo com o

corpo alimenta certo tipo de moral e condiciona um olhar específico sobre o mundo. O uso do corpo está ligado a “maneiras de ser” e “modos de fazer” específicos. O conceito de “modos somáticos de atenção” mostra que agir externamente, agir sobre o corpo é, também, produzir um tipo específico de interioridade. O engajamento sensorial é, também, uma forma de perceber o mundo, o que gera, por sua vez, um sentido específico de si. Assim, agir sobre o corpo é também agir sobre a subjetividade, sobre esse sentido de si.

Desse modo, quando Preciado (2008) afirma que um tipo de uso masculino do corpo “[...] desenha uma nova cartografia da cidade, ou do mundo, ou seja, desenha um novo olhar [...]” (Preciado, 2008), ela não estaria falando em modos somáticos de atenção? Em outras palavras, já que o uso do corpo gera um modo específico de atentar para o mundo, será que não podemos falar aqui em modos somáticos de atenção masculinos e femininos?

O que Beatriz Preciado (2008) mostra é que a masculinidade, a feminilidade, o gênero e o sexo, não podem ser compreendidos sem atentar para o corpo. Sem atentar para como esses ideais normativos conformam modos corporais e maneiras de ser e, ao mesmo tempo, como esses modos corporais permitem a internalização, a incorporação de normas sociais que, aparentemente, se expressam apenas na linguagem e no discurso. Ser homem e ser mulher é, antes de tudo, um modo de ser corporal.

### **3 Os Frequentadores do Beco, o Corpo e o Comportamento**

O Beco dos Artistas se mostrou, no decorrer do trabalho de campo, como um espaço muito rico para pensar a relação entre corpo, gênero e sexualidade. Em campo, percebi que algumas mulheres quando se comunicavam com outras de forma descontraída, muitas vezes, pegavam no meio das pernas, na região da vagina, apertavam o pano da calça como se estivessem pegando em um pênis e diziam: minha pica! Essa cena se repetiu diversas vezes em campo. Era comum, também, garotos se referirem ao seu órgão sexual como buceta. Um entrevistado comenta sobre esse ato performativo realizado por algumas mulheres:

*Y – Elas querem ser homem e não é homem. Qualquer motivo quer brigar, aí coça o negócio e não tem negócio para coçar e coça, quer tirar onda de homem, entendeu? E não é homem, é mulher, como a gente não é mulher, a gente é homem (grifo nosso). Qualquer coisinha quer encrencar, quer brigar, e brigam muito entre elas. Gay não, mas, elas brigam muito entre si.*

*I – Qualquer coisinha, se a namorada delas olhar para outra, elas ficam brigando, discutindo, não é igual aos gays.*

Percebe-se que, para o entrevistado, o sexo biológico é aquilo mesmo que define a identidade de gênero de um indivíduo. O seu incômodo é notar que a performance de gênero dessas mulheres não é compatível com seu sexo biológico. É o contraste entre o corpo feminino e a masculinidade – que gera uma justaposição dissonante e tenciona a matriz de sexo e gênero pressuposta pelos sujeitos – o motivo do seu incômodo. O que ele é, assim como o que aquelas mulheres são, é, para ele, fruto do seu sexo biológico. O entrevistado presume a existência de um sexo original de onde emanaria a performance de gênero.

Para o entrevistado, o ato de “coçar o saco” é um ato masculino, que provém do fato dos homens possuírem pênis; é um ato que, supostamente, emanaria da anatomia dos corpos e que não poderia ser repetido por quem não tivesse um pênis para coçar. Ele diz: “não tem negócio para coçar e coça”. Esse ato soa como falso, já que não existe ali o substrato biológico que autorize a sua realização. O que Butler (2008) nos mostra é que a paródia do gênero – o ato de uma mulher coçar o saco que ela não tem – não está na relação de uma cópia para um ato original, mas, de uma cópia para outra cópia. O fato de uma mulher poder coçar um pênis que ela não tem evidencia que esse ato no homem não emana necessariamente de sua anatomia, mas é tão performativo quanto o próprio gesto da mulher.

A fala do entrevistado também evidencia como muitas dessas mulheres que se utilizam mais dos atributos relacionados à masculinidade, ou que assumem uma performance mais masculina, são mal vistas pelos próprios frequentadores do Beco e por alguns donos de bares e são consideradas umas das responsáveis pelo estigma que recai sobre o Beco. São, muitas vezes, consideradas arruaceiras, sem

educação e causadoras de problemas. A partir de entrevista feita com mulheres lésbicas, Facchini (2009) diz:

Entre a maior parte das entrevistadas, as masculinizadas são quase sempre citadas como ‘outras’ relativamente distantes, sendo criticadas por tornarem socialmente visíveis suas preferências eróticas, de um modo que poderia se tornar perigoso, e acusadas de procurar chocar ou agredir com sua aparência, o que poderia depor contra a imagem de todas as mulheres que gostam de mulheres. (Facchini, 2009, p. 322)

Quando Facchini (2009) diz que essas mulheres mais masculinizadas são acusadas de chocar ou agredir com sua aparência, é preciso pensar, também, por que tal aparência se apresenta como chocante ou agressiva e em quais contextos de significados elas os são. Assim, assumir que tais posturas são agressivas é também assumir que existe um contexto de significados, em termos de gênero e sexo, que as coloca nessa posição. “Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais [...]” (Foucault, 1985, p. 244) que conformam o que Foucault (2007) chama de dispositivo da sexualidade. É esse dispositivo de controle e produção, a serviço sempre de um tipo de parentesco tido como heterossexual (Butler, 2003) que coloca tanto os homens como as mulheres, que não correspondem à coerência pressuposta e exigida entre sexo/gênero/desejo/prática sexual (Butler, 2008), em uma posição de marginalidade e, por conseguinte, capaz de chocar e agredir<sup>4</sup>.

Do mesmo modo, percebe-se na fala do entrevistado, quando ele diz que ele não é mulher que ele é homem, o que Peter Fry (1982) chama de sistema hierárquico de classificação da sexualidade que tem como parâmetro o gênero. Esse sistema divide os homens em machos e “bichas”. Os homens machos são masculinos e ocupam o papel de ativos na relação sexual, já as “bichas” são homens efeminados e ocupam a posição de passividade na relação sexual. “Assim, o ato sexual entre pessoas do sexo masculino significa e é constitutivo da hierarquia que se estabelecem nas relações sociais [...]” (Fry, 1982, p. 92), as “bichas” são as que carregam o estigma por adotarem o gênero

“incompatível” com seu sexo, enquanto os machos gozam da posição de homem por manter essa coerência entre sexo e gênero.

Assim, para o entrevistado, embora ele faça sexo com outros homens, isso não lhe retira o *status* de homem e, nesse caso especificamente, de macho, já que ele procura manter um comportamento de gênero adequado ao seu sexo. Para ele, então, o que se configura como problema não é a sexualidade de aquelas mulheres, ou a sua própria sexualidade, mas o fato de elas assumirem uma performance de gênero que não corresponde ao seu sexo biológico.

No decorrer do trabalho de campo, foi possível observar outros comportamentos que, também, são frutíferos para pensar as relações de gênero. As únicas brigas que presenciei, em campo, cujo fim foi agressão física, foram entre mulheres que possuíam traços mais masculinos. Descreve-se uma dessas brigas no relato de campo:

Nesse mesmo momento, começou uma confusão na frente do Green Bar. Um amontoado de pessoas, as pessoas caindo no chão e muito barulho. Era uma briga entre duas mulheres, mas em que as amigas acabaram se envolvendo. A confusão durou cerca de cinco minutos, depois saíram duas meninas sendo arrastadas e seguradas para que uma não avançasse sobre a outra. Despenteadas, rostos vermelhos, uma queria avançar sobre a outra, mas os amigos as seguravam, até que, depois de muita agitação, elas se acalmaram. Nesse momento, eu já tinha pedido licença às pessoas com quem eu estava conversando e tinha me aproximado para ver o que estava acontecendo. Uma das meninas que saiu arrastada, agora estava sentada mais calma e a outra menina parecia ser sua amiga, chegou perto dela, levantou o braço em direção ao seu rosto, apertou o seu punho e falou com raiva: “eu quebrei a cara dela, quebrei a cara dela”. Depois disso, se levantou e foi até o local da briga, ficou procurando algo, até que se agachou e pegou uns óculos todo empenado, com a lente quebrada, por fim, voltou para junto da amiga. (Diário de campo, 16/10/2009)

E na entrevista com a garota que participou da briga:

*E: Você já presenciou alguma briga aqui?*

*A.C: Várias, inclusive eu já fiz parte de uma. (risos)*

*E: Conta essa história.*

*A.C: A menina estava de onda comigo, não comigo, com minha irmã, aí ela foi brigar com minha irmã, a namorada dela se meteu e eu me meti também. O pau começou a comer, foi aquilo tudo, todo mundo batendo em todo mundo, sorte que eu não saí machucada, graças a Deus, eu não me machuquei. Teve outra briga, também, que o menino chegou aqui embriagado, encontrou a namorada aqui dando corno nele com outra mulher, chegou e deu uma garrafada na cara dela.*

*E: Na cara?*

*A.C: Na cara da mulher, exatamente. Aí foi a partir daí que o pessoal começou a botar segurança para poder evitar as brigas aqui.*

*E: E por que essa menina cismou com sua irmã?*

*A.C: Ela era ex-namorada da menina que eu estava ficando, que eu estava namorando. Aí ela procurou briga comigo, eu fui para cima dela, só que eu não estava muito bem, já estava grogue de cachaça, minha irmã tomou a frente, tomou a briga, ela disse que não ia ficar por isso. Aí, na sexta-feira seguinte, ela veio e procurou briga com minha irmã, eu estava devendo uma porrada a ela, voltei para a briga, entendeu?*

*E: Mas você bateu, apanhou?*

*A.C: Rapaz, ela tomou pau para porra, viu? Tanto ela quanto a namorada, tomou um pau lerdo, viu? Literalmente.*

Algumas pessoas, quando se referem a esse comportamento mais agressivo de algumas mulheres no Beco, chegam a falar de uma inversão psicológica desses indivíduos. Estela, responsável pelo Green Bar, diz que as pessoas que frequentam seu bar são mais casais, principalmente, lésbicas. Diz que já viu várias cenas de ciúmes e que as mulheres são mais agressivas que os homens. “É como se os papéis tivessem invertido, enquanto os homens são mais delicados, as mulheres são mais agressivas”, diz Estela. Conta já ter visto uma briga entre duas mulheres de tirar sangue e, dentro do seu próprio bar, duas mulheres grudadas uma no cabelo da outra. Contou que, outro dia, tinha um casal de lésbicas e um rapaz passou e olhou, uma das mulheres levantou e foi em direção ao rapaz, querendo bater no rapaz, só não o agrediu, porque o marido de Estela entrou na frente. Disse que, embora entre os homens exista muito ciúme, ela nunca presenciou uma briga que levasse a agressão física. Estela contou que, um dia, estava um casal na mesa e eles pediram um escondidinho. Ela caprichou no escondidinho e pediu para o garçom ir servir, o garçom foi e, depois de dez minutos,



o garçom voltou com o escondidinho intacto. Ela, então, pergunta ao garçom: mas o que aconteceu, eles não gostaram do escondidinho? E o garçom respondeu: não, é que eles brigaram. Por ciúmes um levantou e o outro foi atrás.

Marcelo, responsável pelo Bar Cultural, também fala do comportamento dos homens e mulheres ali, como se existisse uma inversão de papéis.

*E: Você acha que ocorrem mais brigas entre homens ou entre mulheres?*

*M: Mulheres. Raramente gays brigam, gays batem boca e discutem. Um quer ser melhor do que o outro na cultura. Quer botar o outro no chão com palavras. Mulher não; mulher joga a garrafa, querem quebrar garrafa, algumas delas, outras não. Isso mais as machudas. E as bichas mais femininas querem bater boca, e aí vai. Querem esculhambar, uma diz que o cabelo da outra está feio, a outra diz que não sei o quê. **Porque, da mesma forma que há uma troca no sexo em relação a isso, ao prazer, eu não sei se psicologicamente eles acabam trocando o papel** (grifo nosso). Porque, quem bate muita boca e quem discute muito é a mulher. A heterossexual discute muito. O heterossexual é logo na porrada. Homem que é homem vai logo para porrada. Então há uma troca. Pelo que eu vi de uma mulher muito machuda, ela não sai batendo boca, ela não vai se esquentar à toa. E a bichinha feminina, ele não é de brigar, é de ficar discutindo, esculhambando o outro, dizendo que o outro é isso e aquilo. Então, as briga que eu já vi aqui são mais de mulheres. Já teve briga entre homens, mas, é como eu disse para você, teve uma briga semana passada, mas não eram gays. Então de gays mesmo, é mais briga com mulher.*

Em todos esses comportamentos está presente uma performance de gênero, uma estilização do corpo, ou o que Csordas (2008) chama de modos somáticos de atenção, um modo específico de atentar com o corpo para o mundo e, ao mesmo tempo, um modo específico de atentar para o corpo. Esse uso do corpo presente no comportamento dessas mulheres mais masculinas e dos homens afeminados, também conforma subjetividades, ao ponto desses garotos e dessas garotas não se sentirem representados(as) pelos ideais do que é ser homem ou do que é ser mulher. Essa subjetividade deslocada permite a esses garotos e garotas um novo olhar sobre o mundo, e a estilização dos seus corpos – atos performativos repetidos e retificados – na medida em que tencionam a matriz normativa do gênero, carregam o que Butler

(2008) chama de um potencial subversivo. Beatriz Preciado (2008), também, coloca como uma performance masculina, aprendida nas oficinas de Drag Kings, por meio do uso do corpo, é capaz de gerar um tipo de temperamento, um sentido de si associado à ideia do que é ser homem ou do que é ser mulher. Um trecho do diário de campo toca nessa questão da subjetividade e da performance corporal.

Fiquei observando aquelas meninas de 15, 16 e 17 anos que estavam dançando na pista de dança. Havia algumas meninas com posturas bem masculinas, boné para traz, calça jeans ou bermuda e blusa folgada, e outras meninas com atributos mais femininos, uma de vestido azul e curto, cabelo liso e preto nos ombros, outra com uma blusa decotada, uma calça colada, cabelo longo, liso e preto, e outras mais despojadas, nem tão masculinas nem tão femininas. As duas garotas, com performances mais masculinas, pareciam ser os machos alfas da pista de dança. Elas tinham todo um gestual de homem cafajeste, passavam a língua por entre os lábios, peito estufado, cabeça erguida, boné para trás, tiravam e colocavam o boné, e parecia que todas as outras meninas, que manejavam os atributos mais femininos, os(as) disputavam. Elas vinham e pegavam, uma pela cintura, depois pegava outra, dançavam com a mão na bunda das garotas. Naquele momento, uma delas parecia dançar mais consigo mesma do que com as garotas com quem ela interagia, numa atitude narcísica de afirmação da sua masculinidade. Quando ela beijava uma garota era como se ela estivesse beijando a si mesma; seu gozo, prazer, e sua satisfação, naquele momento, estavam mais na afirmação de sua masculinidade e aquelas garotas em volta serviam mais como suporte para essa afirmação do que como real objeto de desejo. A cena me remeteu muito mais a um gozo em termos de performance de gênero do que, propriamente, sexual, se é que essas coisas podem ser separadas. A sua atenção estava voltada para o seu “modo de ser” corporal. (Diário de campo, 2/10/2009)

Os atos corporais dessa garota, assim como de outras garotas que manejam corporalmente os atributos da masculinidade, atuam na formação de uma masculinidade performativa e de uma subjetividade que, ao mesmo tempo em que se manifesta pelos atos corporais, também

é reafirmada por meio destes. Esses atos performativos de garotos e garotas que frequentam o Beco são muito menos consequência da inversão de uma atitude original e referenciada no sexo do que consequência da multiplicidade de formas e arranjos entre gênero e sexo que podem existir na vida cotidiana. Esses indivíduos, frequentadores do Beco, de algum modo, frustram a perspectiva de infalibilidade das normas de gênero e sexo. Eles trazem em seus corpos e em suas performances um imenso potencial subversivo, capaz de desvelar o caráter de controle do dispositivo da sexualidade, já que elucidam que o comportamento dos indivíduos não é a expressão direta de uma natureza biológica, mas, são performances condicionadas e controladas pela matriz normativa do sexo/gênero/desejo/prática sexual que sustenta a heterossexualidade compulsória.

#### **4 Considerações Finais**

Os frequentadores do Beco estão, a todo o momento, questionando as normas de gênero vigentes. O ato de “coçar o saco” praticado por algumas mulheres, o comportamento agressivo de outras, o manejo de atributos femininos por corpos masculinos, o uso de adereços como brincos, batons, bolsa, a mistura desses signos em distintos corpos desestabilizam a ideia de um gênero fundamentado no sexo biológico e de uma coerência necessária entre sexo/gênero/desejo e prática sexual. Evidencia-se por meio da experiência desses sujeitos que o gênero, como afirma Butler (2008), não é uma substância, não é uma natureza revelada pela verdade do sexo, mas é, antes de tudo, um ato performativo, cuja materialidade é constituída através da repetição estilizada dos atos.

O comportamento daqueles sujeitos no interior do Beco dos Artistas, o rebolado do caminhar de alguns garotos, a sinuosidade do corpo, o modo de posicionar as pernas e o glúteo mostram que o gênero consiste em uma estilização do corpo, em um modo de atentar para o mundo com o corpo. Esse modo de atentar para o mundo, como afirma Csordas (2008) constitui subjetividades. Esse temperamento estimulado pela estilização do corpo pode ser considerado o fundamento daquilo que denominamos como masculinidade e feminilidade. Preciado (2008)

já chamava a atenção para o fato de que ser homem ou ser mulher implica em um sentido de si que é consolidado pelo uso do corpo.

Para Butler (2008), as normas hegemônicas de gênero só se sustentam por via de uma repetição de atos performativos que supõe dizer uma verdade inexorável sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Essa repetição dos atos performativos, que definem tanto o que é ser homem quanto o que é ser mulher, não só diz respeito a subjetividades privadas, mas possuem, acima de tudo, um caráter público marcado por uma repetição coletiva desses atos. É essa repetição coletiva de atos performativos que fornece consistência as normas hegemônicas de gênero. No entanto, por seu caráter mesmo repetitivo, essas normas estão sujeitas a falhas ou recriações.

Quando uma garota no Beco usa uma cueca e deixa a borda dessa cueca aparecer por entre sua calça folgada, usa um boné para trás e uma blusa larga que impede a percepção dos seus seios, essa garota está provocando o que Butler (2008) chama de um deslocamento das normas de gênero. Esse deslocamento possui um imenso poder subversivo, pois além de elucidar a possibilidade de configurações outras entre o corpo e o gênero, elucida também o caráter opressor dessa norma hegemônica quando ela pressupõe uma continuidade direta entre sexo biológico e performance de gênero.

Por fim, o que o comportamento dos frequentadores do Beco dos Artistas elucida não é uma inversão de papéis entre homens e mulheres – pois para falar em inversão é preciso que se suponha um substrato anterior a estilização do corpo e a performance de gênero que fundamente tal inversão – mas sim a enorme variedade de arranjos em termos de corpo e gênero que pode existir nos interstícios mesmo da vida cotidiana. Esses sujeitos que brincam com os signos do gênero tornam explícito a fragilidade desse dispositivo de poder e de controle que se transfiguram em normas sociais e que, ao mesmo tempo, perscrutam as subjetividades desses sujeitos.

## Notas

- <sup>1</sup> Muitos autores recorrem ao conceito de “gueto *gay*”. Simões e França (2005) definem o “‘gueto homossexual’ como espaços urbanos públicos ou comerciais – parques, praças, calçadas, quarteirões, estacionamentos, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas – onde as pessoas que compartilham uma vivência sexual possam se encontrar”. Perlongher (1987) utiliza a categoria “gueto *gay*” para descrever as zonas de sociabilidade homossexual em São Paulo e afirma a validade da noção de “gueto *gay*” como uma construção sociológica.
- <sup>2</sup> A grande maioria dos jovens, *gays* e lésbicas, que frequentam o Beco dos Artistas é de cor de pele negra e de baixo poder aquisitivo. A intersecção entre essas categorias - a sexualidade, o gênero, o fenótipo e a classe – conflui para uma forte estigmatização do lugar. Essa estigmatização é resultado da articulação, no espaço, desses fatores. Cabe lembrar aqui Piscitelli (2008) que, ao discutir o conceito de interseccionalidade, ressalva a importância de capturar as consequências da interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Sem dúvida alguma, a confluência desses eixos de subordinação contribuiu para a relação de estigmatização que o tecido socioespacial mais amplo estabelece com o lugar – Beco.
- <sup>3</sup> Ambiguidade aqui quer dizer não insegurança, ou, algo de caráter duvidoso, mas, aquilo que pode tomar e ter mais de um sentido. Os sentidos de masculinidade e feminilidade se misturam nesse corpo e nessa subjetividade.
- <sup>4</sup> É fato que, dentro do Beco, o incômodo que existe em relação às mulheres mais masculinizadas tem relação com um tipo de comportamento dessas mulheres que está para além da performance de gênero. Isso, no entanto, não faz com que essa “incoerência” entre sexo e gênero não seja um dos fatores relevantes para essa opinião negativa em relação a tais mulheres.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. **O conhecimento pelo corpo**: Meditações Pascalianas, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 157-198.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: a Autêntica, 1999. p. 151-172.
- BUTLER, Judith. Criticamente Subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgresoras**: una antología de estudios queer. Barcelona: Icària editorial, 2002. p. 55-81.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CSORDAS, Thomas. **Modos somáticos de Atenção**: corpo, significado e cura. Porto Alegre, RS: UFRGS Editora, 2008. p. 367-392.

FACCHINI, Regina. Entrecruzando diferenças: mulheres e (homo) sexualidades na cidade de São Paulo. *In*: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Ciro (Org.). **Prazeres Dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 309-342.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 243-276.

FRY, Peter. **Para Inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

PRECIADO, Beatriz. **Texto Younqui**. Madrid: Editora Espasa Calpe, S.A., 2008.

PERLONGHER, Nestor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, [S.l.], v.11, n. 2, p.263-274, jul./dez. 2008.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins. Do Gueto ao mercado. *In*: GREEN, James Naylor; TRINDADE, Ronaldo; SILVA, José F. B. da (Org.). **Homossexualismo em São Paulo**: e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 309-336.

Recebido em 02/11/2015

Aceito em 24/06/2017

# Gestação, Parto e Pós-parto entre os Munduruku do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e práticas indígenas de autoatenção

Raquel Dias-Scopel<sup>1</sup>

FIOCRUZ Mato Grosso do Sul – Fundação Oswaldo Cruz, Campo Grande, Brasil  
*E-mail:* raquel.scopel@gmail.com

Daniel Scopel<sup>2</sup>

Instituto Leônidas e Maria Deane – Fundação Oswaldo Cruz, Manaus, Brasil  
*E-mail:* daniel.amazonia@gmail.com

Esther Jean Langdon<sup>3</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil  
*E-mail:* estherjeanbr@gmail.com

## Resumo

Este artigo é sobre gestação, parto e pós-parto entre Índios Munduruku, da TI Kwatá-Laranjal, Amazonas, Brasil. A partir de pesquisa etnográfica no contexto atual de pluralismo médico, evidencia-se algumas articulações e confrontos entre os saberes indígenas e o modelo médico hegemônico, observado nas: percepções sobre a saúde do feto, mulher e família; escolhas dos locais para realizar os partos; intensidades das práticas de reclusão no puerpério; possibilidades de realizar dietas tradicionalmente prescritas; procuras ou imposições do parto hospitalar, cesáreas e esterilizações femininas. Conclui-se que o pluralismo médico entre os Munduruku não é um caso simples de imposição das práticas biomédicas, mas uma situação mais complexa e dinâmica de resistências, apropriações, adesões e sustentação ao modelo médico hegemônico.

**Palavras-chave:** Índios Munduruku. Corpo. Gestação. Parto. Políticas Públicas de saúde Indígena.

## Abstract

*This article is about pregnancy, childbirth and postpartum among the Munduruku Indians of Kwatá-Laranjal Reserve, Amazon, Brazil. Based on ethnographic research in a current medical pluralism context, the research shows some articulations and clashes between indigenous knowledge and hegemonic medical model, observed in: perceptions about health of fetus, woman and families; choices of the places for birth; the intensities of the practices of seclusion in the puerperium; the possibilities of traditionally prescribed diets; demands or impositions for hospital births, cesareans and female sterilizations. We conclude that medical pluralism between Munduruku it is not a simple case of imposing biomedical practices, but a more complex and dynamic situation of resistances, appropriations, adhesions and support to the hegemonic medical model.*

**Keywords:** Munduruku Indians. Body. Pregnancy. Birth. Indigenous Healthcare Public Policies.



## 1 Introdução

Neste artigo, analisa-se o contexto da atenção à saúde na gestação, parto e pós-parto a partir da descrição das práticas de autoatenção realizadas por mulheres e homens Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Amazonas, Brasil). A questão central é evidenciar como, em certos momentos, a construção de corpos e de pessoas Munduruku se confronta ou se articula com o processo de medicalização da gestação e do parto. Para os Munduruku, esses eventos configuram etapas de um processo marcado por momentos liminares em que os atores envolvidos se esforçam para evitar infortúnios e doenças, e para manter o bem-estar do bebê e dos pais frente aos perigos da coexistência entre *gentes* e *bichos*. As noções de saúde e bem-estar, desde uma perspectiva Munduruku, englobam as relações de aproximação e afastamento com os demais seres que habitam o cosmo. Nessa perspectiva, corpo, território e ambiente constituem elementos que se articulam nas práticas de autoatenção à saúde.

Conforme Menéndez (2009), o conceito de autoatenção abrange duas dimensões: a estrita, que se refere aos saberes que indivíduos e coletividades aplicam intencionalmente aos processos de saúde/doença/atenção, com o objetivo de “[...] diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguentar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde” (Menéndez, 2009, p. 48). A dimensão *lato* do conceito, por sua vez,

[...] diz respeito a todas as formas de autoatenção necessárias para assegurar a reprodução biossocial dos sujeitos e grupos ao nível dos microgrupos, e especialmente, do grupo doméstico – formas que são utilizadas a partir

de objetivos e normas estabelecidos pela própria cultura do grupo. (Menéndez, 2009, p. 48)

Nessa dimensão encontram-se, por exemplo, os saberes e práticas relativos ao manejo da água, do meio ambiente, os cuidados com o corpo, com a alimentação, com a casa, etc.

Ao se observar as práticas de autoatenção à saúde realizadas pelos Munduruku vem à tona um conjunto de saberes que os profissionais de saúde biomédicos dificilmente compreenderiam como eficaz no cuidado, ainda que tais práticas cumprissem um papel inquestionável, do ponto de vista dos indígenas, para o bem-estar entre as pessoas e na manutenção dos laços sociais. Neste artigo, saúde e doença são vistos como processos que exercem funções pragmáticas, sociais e ontológicas, em que a expectativa dos atores sociais, em relação às formas de atenção, pode confirmar ou negar modelos de/para a realidade (Young, 1976). No caso dos Munduruku, o xamanismo é o principal modelo para a ação em processos de saúde e doença, mas se encontra imerso em um contexto de pluralidade de sistemas médicos (Scopel; Dias-Scopel; Wiik, 2012).

Assim, a etnografia do processo de autoatenção à gestação, ao parto e ao pós-parto Munduruku deve abranger não apenas saberes reconhecidos como tradicionais pelos indígenas, mas também aquilo que se produz no campo das relações interétnicas. Segundo Menéndez (2016), o estudo da diferença tem sido um paradigma na antropologia que, em alguns casos, acaba por obliterar o estudo da semelhança entre “nós/eles”. Para o autor, o processo de autoatenção e a capacidade das pessoas de articular saberes diversos de maneira relativamente autônoma aos especialistas e profissionais de saúde, por exemplo, a maneira como populações indígenas se apropriam de saberes biomédicos, é um dos temas frequentemente ignorados em pesquisas antropológicas de recorte interculturalista. Tais pesquisas estariam interessadas em evidenciar antes as diferenças ontológicas entre os modelos médicos do que as semelhanças pragmáticas entre as atitudes dos sujeitos ao nível dos microgrupos. Em consonância com a crítica de Menéndez, alguns trabalhos recentes têm incorporado o conceito analítico de intermedicalidade para evidenciar a produção

de saberes emergentes em contextos de pluralidade médica (Greene, 1998; Follér, 2004; Ghiggi Junior, 2015; Novo, 2011; Scopel; Dias-Scopel; Wiik, 2012; Vieira; Oliveira; Neves, 2013; Scopel; Dias-Scopel; Langdon, 2015). Para Greene, a intermedicalidade é definida como “[...] a contextualized space of hybrid medicines and sociomedically conscious agentes” (Greene, 1998, p. 641).

Greene (1998) e Follér (2004) propõem o conceito de intermedicalidade para analisar a hegemonia da biomedicina no contexto interétnico da Amazônia, marcado pelas assimetrias de poder geradas no processo colonialista e desenvolvimentista. Estes autores demonstram que o xamanismo e sistemas médicos indígenas não são saberes estáticos, mas se encontram em constante reformulação. A abordagem da intermedicalidade é consoante com o que Wright, Kapfhammer e Wiik (2012) chamam de um confronto de cosmografias, referindo-se aos impactos, impasses e, incluem-se, as articulações, a partir de agências e perspectivas distintas produzidas no contato interétnico.

Entende-se que o conceito de cosmografia ajuda a compreender as relações entre saúde, corpo, pessoa, identidade, território e ambiente, dimensões que na perspectiva Munduruku não estão separadas. Desenvolve-se detalhadamente esse argumento em outro artigo (Scopel *et al.* no prelo). Aqui, retoma-se que a relação entre corpo e ambiente é central nas práticas de autoatenção, as quais contribuem com um conjunto de saberes e práticas necessárias à sobrevivência e reprodução biossocial. Segundo Little cosmografia abrange:

[...] saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (Little, 2002, p. 4)

Little (2002) utiliza o conceito para analisar as disputas territoriais, enquanto Wright, Kapfhammer e Wiik (2012) o aplicam para analisar a efetividade de projetos de desenvolvimento “sustentável”. Considerando

haver uma relação entre desenvolvimentismo e biomedicina, conforme apontam Greene (1998), Follér (2004) e, também, Frankenberg (1980), em nosso artigo, propõe-se utilizar o conceito para compreender o contexto de intermedicalidade no campo da saúde indígena. Assim, a etnografia dos processos de saúde/doença/atenção é produtiva para descrever como se justapõem e se confrontam, não apenas sistemas médicos, mas cosmografias distintas.

Constatou-se que, por meio da demanda por serviços biomédicos, os indígenas acabam por participar da efetivação de dispositivos estruturantes do modelo médico hegemônico<sup>1</sup>, por exemplo, por meio da interação deles com os profissionais de saúde, sobretudo a partir da ampliação da cobertura dos serviços oficiais, em particular, dos programas de atenção à saúde da mulher e da criança nas últimas décadas.

Neste artigo, inicialmente, descreve-se a centralidade das práticas de autoatenção à gestação, ao parto e ao pós-parto desde uma perspectiva indígena. Em seguida, analisam-se articulações e confrontos que emergem entre as formas indígenas de atenção à saúde e o processo de medicalização impulsionado por programas de saúde da mulher.

## **2 Trabalho de Campo e Metodologia**

O povo Munduruku habita diferentes terras indígenas nos Estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas, cada uma delas imersa em uma situação sociocultural e histórica próprias. Conforme dados etnográficos obtidos na Terra Indígena (TI) Kwatá-Laranjal, município de Borba/AM, durante os anos de 2009 e 2011<sup>2</sup>, os Munduruku da TI Kwatá-Laranjal vivem em 33 aldeias com população próxima a 2.500 pessoas. Todos falam o idioma português e apenas alguns idosos são bilíngues.

O trabalho de campo etnográfico totalizou 8 meses, abrangendo participação em atividades cotidianas, de trabalho e lazer, momentos extraordinários, como nascimentos, velórios, festas, reuniões, feriados nacionais, eleições, etc. Com o objetivo de participar da vida cotidiana e de acompanhar os itinerários terapêuticos, os autores fixaram residência junto a uma das famílias extensas da Aldeia Kwatá (496 hab.) e interagiram com outras famílias de aldeias menores, incluindo as

aldeias Jacaré (30 hab.) e Niterói (94 hab.). Outras aldeias foram visitadas, quando se observou o trabalho da equipe de saúde oficial durante a execução de ações da atenção primária e em reuniões dos conselhos locais de saúde e da União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé.

Buscou-se observar e participar nas atividades de roça e fabricação de farinha e, aos poucos, seguir o compasso do ritmo da vida na aldeia, auxiliando nas atividades domésticas e compartilhando momentos de lazer. Durante a pesquisa foi importante juntar-se às rodas de conversa que se formavam ao entardecer, momento em que as pessoas narravam experiências, compartilhavam informações sobre o dia a dia e apresentavam diferentes pontos de vista sobre temas variados, inclusive, relacionados à cosmologia e aos processos de saúde/doença/atenção.

A imersão na vida da aldeia possibilitou participar das atividades cotidianas de autoatenção e descrever detalhadamente aquelas relacionadas ao processo de gestação, parto e pós-parto, tais como: massagens, dietas, aconselhamentos, restrições e proibições diversas e inserção no programa oficial de acompanhamento de gestantes, mantido pelo Ministério da Saúde. Houve a oportunidade de conversar com diversas mulheres gestantes e puérperas e familiares em diferentes situações: atividades cotidianas, consultas a especialistas nativos e à equipe oficial de saúde, rituais relacionados ao pós-parto e deslocamentos até a cidade.

Em campo, a primeira autora deste artigo engravidou e a gestação dela deu novo impulso à pesquisa, uma vez que os interlocutores indígenas passaram a fazer diversas recomendações ao casal de antropólogos. Esse evento possibilitou objetivar uma série de práticas de autoatenção não evidenciadas anteriormente pela observação e pelas entrevistas. Nestas, as mulheres e os homens Munduruku frequentemente dizem que a mulher gestante pode comer e fazer quase tudo, demonstrando manejar discurso simplificado sobre casos genéricos em abstrato. Porém, no momento em que a autora revelou a própria gravidez, abundaram as recomendações, prescrições e proibições evocadas na práxis. As práticas de autoatenção recomendadas abrangiam cuidados necessários não só para se evitar doenças, mas também para formar

as características físicas e morais da criança em gestação, segundo os Munduruku. Vivenciar a experiência de gestação entre os Munduruku permitiu aos autores compreender que ambos, mulheres e homens, têm papel central na gestação, no parto e no pós-parto (Dias-Scopel, 2015).

### 3 Autoatenção desde uma Perspectiva Xamânica do Cosmo

Para os Munduruku, a manutenção da saúde está intimamente relacionada à fabricação dos corpos, tema recorrente na etnologia indígena das terras baixas da América do Sul (Belaunde, 2016; Conklin; Morgan, 1996; Langdon, 2016; McCallum, 1999; Overing, 1999; Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979; Viegas, 2003; Wiik, 2001). Essa fabricação dos corpos relaciona-se a um regime de alteridade específico, em que a intencionalidade e a subjetividade são atributos coextensivos de *gentes* e *bichos*, ou seja, a capacidade de agência, motivação, expectativa e desejos caracteriza, segundo o ponto de vista Munduruku, a existência de todos os seres que habitam o Cosmo, humanos ou não. Nesse regime, o corpo é tratado como um produto social e simbólico, fabricado pela intervenção dos pais e parentes da família extensa, que têm um papel ativo na formação da pessoa mediada por rituais, prescrições comportamentais, reclusões, dietas, etc. A relação com o ambiente, a forma de ocupação e o uso do território também suscitam interferências corpóreas, já que a atividade humana pode repercutir na agência de seres não humanos, vistos com o poder de assumir a forma humana, de causar doenças e de curar (Scopel *et al.*, no prelo). Analiticamente, considerou-se a cosmologia xamânica de importância central às práticas de autoatenção Munduruku, como um saber público e compartilhado que não se restringe aos especialistas *curadores(as) pajés*, mas abrange a coletividade, conferindo sentidos às práticas e relações sociais cotidianas. O processo de autoatenção Munduruku abrange um conjunto de práticas que: 1) retomam experiências anteriores com seres cosmológicos e ambientes específicos, consideradas como parte essencial da reprodução de um corpo social; 2) orientam a vida cotidiana individual e coletiva e; 3) instituem um saber constantemente atualizado. Embora públicos e compartilhados, tais saberes não são matéria de consenso e unanimidade. Neste sentido, cumpre esclarecer

que a descrição etnográfica expressa um modelo da realidade, uma abstração feita pelos autores com base na experiência de campo, ou seja, como bem observa Menéndez, os modelos “[...] non equivalen a ‘la realidad’ que quieren describir y explicar, sino que son construcciones basadas en la realidad” (Menéndez, 2008, p. 18)

A partir das práticas Munduruku é que se pode afirmar que os diferentes lugares têm impacto sobre os corpos Munduruku por meio dos usos e relações que se estabelecem no plano social, territorial, ambiental e cosmológico entre os diferentes seres que habitam esses espaços. Para os Munduruku, o bem-estar individual e coletivo depende das práticas cotidianas de afastamento ou aproximação adequadas aos seres que habitam o Cosmo e seus domínios (Scopel *et al.*, no prelo). Do ponto de vista dos Munduruku, há uma série de enfermidades, interferências e infortúnios que não têm paralelo com a noção de doença conceituada pelo modelo médico hegemônico<sup>3</sup>. Por exemplo, em casos como o *assombro de bicho*, o *mau olhado de bicho*, o *endoidar* e o *abalo de criança*, as causas residem no desajuste das relações sociais e cosmológicas, mais precisamente na aproximação não mediada pelos protocolos morais e sociais que regem as relações entre os Munduruku e destes com os demais seres que habitam o Cosmo.

Os diferentes seres que o habitam sofrem influências mútuas desde que os diferentes planos permitem comunicações e trânsitos. Assim, há circulação de seres entre os planos subterrâneo, subaquático, terrestre e *do ar*, cada um com habilidades e agências distintas. Diversos seres têm a capacidade de efetivar relações harmônicas com os Munduruku, como os espíritos auxiliares dos *curadores(as) pajés*, enquanto outros são essencialmente agressivos e maléficos, como os feiticeiros devoradores de entranhas ou os espíritos maus que sofreram mortes violentas, influenciados por *Ikêrëat*<sup>4</sup>. Percebe-se que os Munduruku compartilham uma cosmografia caracterizada pelo esforço diário de manter um distanciamento ideal de outros seres que habitam o Cosmo.

Na cosmografia Munduruku, os saberes de autoatenção implicam a fabricação intencional de corpos individuais saudáveis. Segundo a perspectiva indígena, o foco da promoção da saúde concentra-se na coletividade, tanto que as faltas, as quebras de conduta e os comportamentos inadequados de indivíduos podem implicar danos

a terceiros. Um exemplo etnográfico recorrente entre os Munduruku é o perigo da contaminação do ambiente por sangue humano. Como se descreve abaixo, o sangramento menstrual, do parto e do período pós-parto constitui uma ameaça à coletividade, na medida em que o sangue tem a capacidade de atrair espíritos maus, cuja ação pode atingir a totalidade do grupo doméstico ou de uma aldeia, por meio de infortúnios, epidemias e violência.

O sangue menstrual ou do pós-parto tem qualidade volátil capaz de contaminar outras pessoas e atrair seres do mundo subaquático, em especial, botos e cobras encantadas. Essa qualidade volátil é denominada pelos Munduruku de *pitiú*, palavra de uso genérico que designa mau cheiro, o qual, da perspectiva dos seres subaquáticos, tem “*cheiro doce, como de ananás*”. Assim, a reclusão e o controle da circulação de mulheres menstruadas ou no pós-parto são vistos como práticas necessárias à manutenção da saúde individual e coletiva, uma vez que, atraídos, esses seres podem interagir ou interceptar qualquer pessoa da aldeia que tenha entrado em contato com o sangue e não apenas a mulher que rompe a reclusão<sup>5</sup>.

Durante os dias da menstruação, e até 3 ou 4 dias após findar o sangramento, as mulheres Munduruku apenas se banham no interior da casa e não à beira de um rio ou cacimba, como fazem usualmente. Elas também deixam de lavar louças, roupas e buscar água à beira do rio, a fim de evitar que seres subaquáticos sejam atraídos, repercutindo nas consequências advindas de uma aproximação indevida dos Munduruku com a alteridade.

A proximidade e a relação com a alteridade radical do mundo subaquático implicam doença e morte, pois, uma vez atraídos para este mundo, os *botos* podem *assombrar* a pessoa para *lhe roubar a sombra*. Por causa disso, aparecem em sonhos em forma de *gente*, com corpo humano, e procuram atrair os cativos com dádivas, alimentos, seduzindo-os, quando adultos, a ter relações sexuais, ou então, raptar as crianças. Seduzidas ou raptadas, as pessoas são levadas para as cidades encantadas ao fundo dos rios, caracterizados pelos Munduruku pela abundância e fartura de alimentos, ouro e outras bem-feitorias (Scopel, 2013).



O *assombro de bicho* é um infortúnio grave, pois os *botos* assediam as pessoas até levá-las para o *fundo*, onde passam a morar com uma nova família de seres subaquáticos. O adoecimento parte de um processo de construção de afinidades entre *gente* e *bicho*, no qual a criação de laços com os habitantes do *fundo* implica o esquecimento dos laços da pessoa *assombrada* com os parentes Munduruku, ou seja, a sedução e a captura dos Munduruku para o mundo subaquático resultam em morte no mundo terrestre. No caso das relações sexuais, estas podem incorrer em *gravidez de bicho*, isto é, na gestação de um ser híbrido que será levado para o fundo logo após o parto.

É possível, entretanto, interromper a continuidade da relação inadequada com a alteridade radical dos *bichos do fundo*. A cura é feita pelo *trabalho* dos *curadores(as) pajés* e, em geral, demanda várias sessões rituais, consistindo em um tratamento prolongado para afastar o ser subaquático e resgatar a *sombra* da pessoa. Implica também diversas restrições e proibições para o resto da vida, como frequentar certos lugares, circular próximo ao rio em horários específicos, reclusão na menstruação, *rezas*, *banhos*, ou mesmo, iniciação no xamanismo, em alguns casos (Scopel, 2013).

#### **4 Práticas de Autoatenção à Gestação, ao Parto e ao Pós-parto**

As práticas de autoatenção à gestação, ao parto e ao pós-parto iniciam imediatamente após a confirmação da gravidez e incluem massagens, dietas alimentares, prescrições comportamentais, banhos terapêuticos e a realização do *pré-natal* (consultas e acompanhamentos junto à equipe biomédica<sup>6</sup>). Uma parte dessas práticas envolve não apenas as mulheres, mas também os homens e a colaboração da família extensa. Embora tenhamos separado a descrição dessas práticas de autoatenção, por razões de sistematização, elas não constituem etapas distintas, dado que durante a gestação uma série de atividades é realizada para abreviar o tempo do trabalho de parto e, no parto, outras são realizadas visando a recuperação da mulher no pós-parto.

## 4.1 Gestação

*Pegar barriga* é uma técnica de massagem que consiste na manipulação do ventre da gestante feita por uma das mulheres mais velhas da família extensa ou por *parteira*, ou ainda, por *curador(a) pajé*. É por meio dessa técnica que as mulheres Munduruku se certificam da gravidez. A técnica de *pegar barriga* também é usada para avaliar, confirmar ou negar casos em que se suspeita haver gravidez de *bicho*. Ao longo de toda a gestação, as mulheres procuram *pegar barriga* também na intenção de saber se o bebê está se desenvolvendo bem, se está na posição correta e se é preciso posicionar o bebê adequadamente. Essa prática abrange, portanto, parte dos cuidados para manter a saúde do bebê e da mulher.

Há expectativas socialmente compartilhadas sobre o comportamento da gestante. Ela não deve conter seu *desejo* por comida e não se lhe deve negar comida, pois o *desejo* não saciado pode causar falhas de caráter na criança gestada. Assim, os membros da família extensa se esforçam para saciar o *desejo* dela para evitar que o novo membro da família venha a nascer, por exemplo, *boca aberta*, isto é, uma pessoa cuja característica moral é marcada pela letargia, falta de concentração e indisposição. É importante esclarecer que, caso venha a ocorrer, isso não configura uma condição definitiva, pois a fabricação dos corpos e das disposições morais são atividades contínuas por toda a vida. As características individuais podem mudar ao longo da vida por meio de práticas adequadas à conformação do corpo físico do indivíduo, de acordo com a situação vivenciada e com o desenvolvimento esperado de habilidades necessárias à constituição da pessoa e à reprodução da vida em sociedade.

Nem todo alimento é comida adequada à gestante. Há uma dieta alimentar que restringe especialmente animais, cuja aparência ou comportamento se quer evitar. Por exemplo, ela não pode comer determinado tipo de peixe, semelhante a uma cobra, para evitar que o filho demore engatinhar e caminhar, deslocando-se como uma cobra que apenas rasteja. Para evitar comportamentos inadequados, como fugir de casa, as mulheres devem evitar comer carne de cutia, assim como não comer de macaco para evitar uma criança com temperamento

arteiro e desobediente. Não é a intenção listar todas as prescrições alimentares, mas sublinhar que as práticas de autoatenção à gestação, relativas à alimentação e ao *desejo*, estão relacionadas com a formação do corpo, caráter e temperamento da criança.

Em síntese, o que está em foco é uma compreensão de corpo que não separa, *a priori*, o cosmológico e o social do biológico. O papel das dietas alimentares na manutenção da saúde, prevenção ou controle de enfermidades associadas a determinados estados corporais é central no processo de saúde/doença/atenção entre os povos ameríndios da Amazônia (Da Matta, 1976; Seeger, 1980; Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979; Tempesta, 2004). Entre os Munduruku, a circulação e o consumo de alimentos durante a gestação também reafirma os laços afetivos no interior do grupo primário por meio da cooperação e apoio mútuo nas práticas de autoatenção.

Outra prática realizada ao longo da gestação é o banho terapêutico, feito com ervas medicinais para preparar o trabalho de parto, visando abreviar o tempo de expulsão e posicionar corretamente o bebê para um parto vaginal seguro e rápido. Esses *banhos* são feitos no interior da casa, após o banho de higiene diária, e consistem em jogar água na direção do pescoço para a barriga. São preparados com uma mistura de ervas, cujas qualidades são lisas e oleosas, e deixados para amornar à luz do sol. Junto com os maridos, as mulheres gestantes também cumprem prescrições sobre atividades cotidianas. Ambos devem evitar, por exemplo, tecer<sup>7</sup> na intenção de que a mulher tenha um bom trabalho de parto, isto é, rápido e sem complicações.

A partir desse conjunto de práticas manejadas ao longo da gestação, pode-se afirmar que os Munduruku compartilham um modelo de fisiologia do parto diferente do modelo biomédico, em que ambos, a mulher/mãe e o homem/pai, têm papel central no gerenciamento do bem-estar da gestante e do bebê, visando garantir um parto seguro. Isto é, ambos cumprem práticas de autoatenção à gestação com a intenção de gerenciar o parto e a própria formação do corpo e caráter da criança. Os homens Munduruku podem atuar diretamente na formação do corpo do feto ao longo da gestação

Por meio da experiência etnográfica de participação na vida cotidiana como um casal, os antropólogos observaram que o futuro

pai também passou a ser alvo de recomendações, prescrições e proibições relativas à gestação da autora. Inclusive, avaliações sobre o estado de ânimo e saúde do futuro pai foram evocadas para avaliar o desenvolvimento da gestação, sendo quase diários os comentários que relacionavam a agência do feto sobre os comportamentos e o corpo do pai como evidência empírica dos saberes indígenas. A partir dessa experiência etnográfica, observou-se o fenômeno do *abalo de criança*, estado em que o homem *sente abalo* ao contribuir diretamente para o crescimento do feto, pois este lhe *puxa a força, a gordura*, em suma, a vitalidade. É preciso que o homem *reaja*, “*não se entregue*” e continue a desempenhar as atividades cotidianas para garantir a saúde do bebê. Ele até pode sentir cansaço, enjoo, fraqueza e perda de peso como resultado da agência do feto sobre o corpo paterno, na medida em que o feto vai crescendo na barriga da mãe.

O *abalo de criança* aponta para a agência do feto sobre o corpo do pai, mas também se estende sobre as demais pessoas do grupo doméstico, como nos casos em que o feto pode *puxar* substâncias corporais de pessoas próximas. Por exemplo, o feto pode *puxar* os cabelos de pessoas próximas para si, assim, futuras semelhanças físicas são explicadas pelo compartilhamento de substâncias corporais ainda na gestação, indicando que esse processo abrange a atividade dinâmica do feto sobre o corpo social, desde um ponto de vista Munduruku. A agência do feto sobre o corpo social compreende um conjunto de noções sobre o desenvolvimento físico que valoriza trocas, relações e compartilhamentos por meio de uma simbologia das substâncias corporais que situa as pessoas como sujeitos de intervenção, modificação, fabricação e transformação dos corpos. Essas noções Munduruku diferem das teorias quase mecânicas e estritamente fisiológicas, nas quais uma “natureza” impessoal é o agente do desenvolvimento corporal, assim como as repercutidas pelo modelo biomédico.

Apesar de os Munduruku compartilharem entre si noções de corpo, de gestação e de parto que diferem das noções de fisiologia e anatomia do modelo médico hegemônico, ressalta-se que as mulheres Munduruku têm participado com frequência do programa de saúde oficial de acompanhamento da gestante promovido pelo subsistema

de atenção à saúde indígena, do Ministério da Saúde (MS), descrito mais adiante.

## 4.2 Parto

Do ponto de vista Munduruku, o parto é um produto das relações sociais cotidianas e cosmológicas efetivadas durante a gestação e não somente um evento de ordem fisiológica e individual centrado na biologia do corpo feminino, tal qual afirma a ideologia biomédica do modelo de saúde hegemônico. As práticas de autoatenção ao parto se iniciam na gestação com as prescrições sobre atividades cotidianas seguidas por mulheres e homens e uso de banhos terapêuticos já descritos. O momento do nascimento do bebê abrange ainda outras práticas de autoatenção. Uma das práticas usadas para apressar o nascimento do bebê é não avisar sobre o início do trabalho de parto. Essa prática é considerada importante para que a criança não se torne *dengosa e tola*. Assim, as mulheres mantêm o ritmo do trabalho cotidiano sem comentar com os parentes e o marido sobre o início das contrações, ocultando as dores e os desconfortos o maior tempo possível. A partir de então, o homem passa a ter um papel ativo no trabalho de parto. É ele quem chama as mulheres mais velhas da família extensa para partejar, auxilia a esposa a posicionar-se na hora da expulsão e descarta os panos sujos de sangue, que são queimados ou enterrados.

Durante a pesquisa, a grande maioria das mulheres jovens e velhas que tiveram partos na aldeia foi assistida por uma das mulheres mais velhas da família extensa que tinha conhecimento e prática em partejar, isto é, sabia *pegar criança, puxar a mãe do corpo*, cortar umbigo, assear a mulher, preparar chás e rezas para controlar eventuais intercorrências<sup>8</sup>.

*Puxar a mãe do corpo* é uma atividade que ocupa um papel central nas práticas de autoatenção ao parto, sobretudo na saúde da mulher, impactando no resto da vida. A *mãe do corpo* faz parte do corpo feminino. É uma força vital que possui materialidade no ventre feminino, mas não deve ser confundida com o útero ou os ovários. *Puxar a mãe do corpo* consiste em manipular o ventre da mulher com as mãos, na intenção de alojá-la no devido lugar, logo abaixo do umbigo. É uma prática comum sempre quando uma mulher, gestante ou não, sente mal-estar.

Diz-se que o deslocamento dela no corpo feminino pode causar doença e morte. Esse fato pesa sobre as práticas do parto, sendo o motivo pelo qual, logo após a expulsão da placenta, uma mulher mais velha e experiente deve reposicionar a *mãe do corpo* por meio de uma série de massagens sobre o ventre da parturiente.

### 4.3 Pós-parto

No pós-parto, é o casal, e não apenas a mulher, que ingressa em um período liminar cercado de perigos, chamado *resguardo de parto*. Dentre as práticas de autoatenção, destacam-se a reclusão feminina e a couvade. As práticas de autoatenção do pós-parto são realizadas com a intenção de garantir a vida e a saúde do recém-nascido e da mãe. O sangue do pós-parto é potencialmente perigoso por ter as mesmas características atrativas do sangue menstrual, o que, para os Munduruku, é extremamente importante, considerando o poder atrativo que o sangue tem sobre seres maléficos, conforme descrito anteriormente. A reclusão das parturientes no interior da casa ocorre até o sangramento cessar. Elas também seguem uma dieta alimentar para evitar hemorragias ou *feridas no útero*, doenças e mal-estar no recém-nascido. Não se pretende aqui fazer uma lista detalhada dessa dieta, apenas demonstrar que o foco das práticas de atenção não se resume apenas ao que se come, mas também no modo como os alimentos são preparados e no estado de convalescência da parturiente. Evoca-se, para tanto, um modelo amplamente difundido na Amazônia que se traduz pela expressão de qualidades “reimosas” dos alimentos, conforme estudo clássico de Motta Maués e Maués (1978), embora o termo “reimoso” não seja evocado com frequência pelas mulheres entrevistadas. Inicialmente, a dieta, no puerpério das mulheres Munduruku, é restrita a certos peixes e carne de galinha de criação doméstica. Aos poucos, outros alimentos são incluídos, como animal de caça pequeno e frutas, preferencialmente cozidos.

O *resguardo* é de 40 dias, sendo que, em média, as mulheres e os recém-nascidos permanecem pelo menos vinte dias após o parto sem sair de casa. Nesse período, o marido assume as atividades de lavar louças, carregar água, cozinhar e limpar a casa, sempre acompanhado pelos

filhos mais velhos, caracterizando uma inversão dos papéis cotidianos, já que tais tarefas não são realizadas pelos homens cotidianamente, estando relacionadas à esfera de atividades exclusivas das mulheres. Com a certeza do fim do sangramento e, portanto, dos perigos advindos com o cheiro do sangue, as mulheres ampliam seus espaços de circulação e dos recém-nascidos, além de retomar as tarefas cotidianas.

Logo após o nascimento, o pai vai até a mata para cortar um tronco da árvore do Taperebá, que será usado em um ritual para proteger o recém-nascido e permitir que o pai flexibilize certas proibições da couvade. Diz-se que o pai não pode “fazer força”, “trançar cordas” ou puxar a corda que dá partida em motor de popa, pois tais movimentos bruscos são potencialmente perigosos ao bebê e resultam no sangramento do umbigo. O ritual consiste em *apresentar* o tronco de Taperebá ao recém-nascido e lhe dizer: “*este é o teu pai*”, passando-o por baixo da rede onde ele se encontra. O tronco ficará dentro da casa próximo ao bebê até o fim do resguardo, como uma espécie de vigia sempre presente, um pai substituto, simbólico. Com o fim do *resguardo de parto*, o pai verdadeiro retoma o lugar do pai simbólico, que não é descartado. O tronco personificado deve ser plantado próximo a casa pelo pai verdadeiro, de modo a continuar, de certa maneira, a observar o crescimento da criança. A árvore crescerá e não restará indistinta, ao contrário, será relacionada à criança e identificada como “*o pai de fulano(a)*”. Ela crescerá e dará frutos no quintal da família<sup>9</sup>.

## 5 A Participação no Programa Biomédico de Pré-natal

Nas seções anteriores deste artigo, descreveu-se a importância central das práticas de autoatenção na gestação, parto e pós-parto na estruturação das famílias, considerando as noções indígenas evocadas pela cosmografia Munduruku. A descrição etnográfica que parte das práticas de autoatenção, contudo, deve evidenciar o caráter relacional dessas atividades com o contexto mais amplo de pluralidade médica. Além de seguir recomendações reconhecidas como tradicionais, incluindo prescrições comportamentais e alimentares, banhos terapêuticos e massagens (*puxar barriga* e *puxar a mãe do corpo*), as mulheres Munduruku também participaram do *pré-natal*.

Para compreender a articulação produzida pelos atores centrais no processo de autoatenção é necessário descrever como operam os serviços de saúde na atenção às gestantes e ao parto na TI. O programa de Pré-Natal consiste em um conjunto de práticas biomédicas de atenção primária no interior das aldeias e na rede do Sistema Único de Saúde (SUS), como parte da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, do Ministério da Saúde (Brasil, 2004). Segundo essa política, 92% das causas de mortalidade materna no Brasil seriam evitáveis por meio da assistência pré-natal de qualidade (Brasil, 2004). Seguindo as recomendações da OMS, o MS brasileiro normatiza as práticas de atenção ao pré-natal visando prevenir e detectar riscos à mulher e ao bebê por meio de uma série de procedimentos que incluem exames clínicos, laboratoriais e imunização.

Não cabe aqui detalhar cada procedimento, segundo consta nos documentos oficiais, mas citar como eram ofertados no interior das aldeias Munduruku pela EMSI. O serviço ocorria por meio da demanda das mulheres indígenas, impulsionado pelo pagamento de subsídios de assistência social às gestantes após iniciar o acompanhamento pela equipe de saúde<sup>10</sup>. Esse ponto merece destaque, uma vez que pode evidenciar formas de submissão ao poder estatal percebida como direito ao exercício coletivo da cidadania. Sugere-se aprofundar esse ponto em pesquisas futuras, por hora, basta considerar que o pagamento do benefício é um motivador e que o tema é amplamente discutido na aldeia, inclusive, por lideranças e profissionais de saúde que se empenham, mensalmente, em manter atualizada a *produção* (relatórios que os profissionais de saúde do polo base devem enviar até a sede municipal para garantir a continuidade dos pagamentos às famílias).

Inicialmente, a enfermeira da equipe encaminhava as mulheres à cidade para fazer o teste sorológico para confirmar ou não uma gestação. Em seguida, a mulher era cadastrada no programa pré-natal e recebia um cartão com todas as informações clínicas, resultados de exames laboratoriais e imunizações. A autora também iniciou seu pré-natal na aldeia, e após receber um cartão, foi imunizada, respondeu a um levantamento sobre sua história clínica pessoal, fez aferição da pressão, medição da altura uterina e controle do peso ao



longo das consultas mensais. Ao mesmo tempo, verificou-se que as mulheres indígenas não realizavam exames sorológicos básicos para a detecção de infecções congênicas (sífilis, hepatites B e C, toxoplasmose e HIV), nem faziam ultrassonografias obstétricas, conforme prevê o MS. A enfermeira da EMSI não soube informar o motivo, na rede de referência do SUS, localizada na cidade de Nova Olinda do Norte, da não realização desses exames sorológicos. Apenas exames de urina e fezes, além das consultas mensais, que incluíam o “aconselhamento”, foram ofertados às gestantes indígenas. Segundo a enfermeira da equipe, as ultrassonografias obstétricas não foram realizadas “porque o aparelho do SUS na cidade estava quebrado”.

Para realizar os exames de urina e fezes, as gestantes indígenas precisavam se deslocar até a cidade em data marcada. Os resultados dos exames eram posteriormente enviados para a equipe do polo base que, por sua vez, deveria informar os resultados a elas. O deslocamento era feito por meio de lancha do serviço de saúde, sem qualquer conforto. O tempo de deslocamento varia conforme a distância da aldeia de origem e a estação do ano. Algumas aldeias situam-se a um dia de viagem da cidade. Na vazante, os rios diminuem a vazão e as distâncias aumentam. Na estação chuvosa, as tempestades são perigosas. A lama e barrancos íngremes dificultam o embarque das gestantes em lanchas e canoas durante a seca. Nota-se que o investimento de tempo e esforços das gestantes, familiares e AIS em superar essas dificuldades e as expectativas e frustrações em relação a não disponibilidade do exame de ultrassom (Dias-Scopel, 2015) compõem a experiência e o discurso dos indígenas sobre a precariedade e escassez dos recursos biomédicos.

A logística dos serviços de saúde na TI Kwatá-Laranjal é alvo de muitas reclamações, tanto por parte dos indígenas quanto pela própria equipe de saúde. Apesar de as gestantes indígenas serem incentivadas pelas lideranças indígenas e pelos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) a participarem do pré-natal, a EMSI não conseguia cumprir com a prescrição do MS de realizar seis consultas de acompanhamento em cada gestante. Os serviços ficavam centralizados na aldeia maior e, em raras ocasiões, a EMSI se deslocava para as demais aldeias. Assim, as gestantes que moravam na aldeia Kwatá, que contava com a estrutura

do polo base e com a EMSI, tinha acesso facilitado à atenção primária de modo geral. Nas demais aldeias, o atendimento estava a cargo dos AIS<sup>11</sup>. Na calha do rio Canumã, das 39 gestantes registradas no ano de 2011, apenas 75% recebiam acompanhamento da equipe com, ao menos, uma consulta pré-natal (Dias-Scopel, 2015). Esse número é extremamente baixo, mesmo se comparado aos dados da região Norte, onde 96,1% das mulheres entrevistadas pela PNDS 2006 afirmaram ter realizado o pré-natal (PNDS, 2006). Esse fato por si só caracteriza “precariedade na atenção obstétrica”, em nível idêntico ao cenário encontrado dez anos antes pela PNDS 1996 no Nordeste, região de pior situação naquela pesquisa (Brasil, 2004, p. 28). Assim, no rio Canumã, 25% das gestantes indígenas não eram monitoradas pelo programa pré-natal, enquanto as demais realizavam um número menor de consultas frente àquele idealizado pelo MS.

O caso Munduruku não é exceção, visto que Coimbra *et al.* (2003) e Teixeira (2005) apontam que a cobertura da atenção pré-natal e a qualidade dos serviços ofertados às mulheres indígenas na região Norte do Brasil são insuficientes e precárias. Dada essa precariedade, é compreensível que a EMSI oriente as indígenas para terem filhos no ambiente hospitalar. Contudo, ao submeterem-se ao parto hospitalar na cidade, as mulheres Munduruku passaram a ter dificuldades para cumprir as práticas de autoatenção do pós-parto. As parturientes e os recém-nascidos permanecem na cidade após a alta hospitalar por um período variável, abrigados na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI)<sup>12</sup>. Elas, com frequência, são auxiliadas pelas próprias mães, que as acompanham desde o momento do parto. Em geral, permanecem por um período que varia de 7 a 15 dias na CASAI, antes de retornarem às aldeias. É preciso considerar as longas distâncias entre a cidade e as aldeias, o que torna difícil, ou quase impossível, o deslocamento logo após a alta hospitalar. Da perspectiva Munduruku, essas mulheres arriscam a própria vida e a do recém-nascido ao navegarem no rio antes mesmo do fim do sangramento do pós-parto porque ainda estão suscetíveis ao ataque dos *botos*. Entretanto, algumas mulheres relatam que a falta de controle sobre a dieta alimentar, a qualidade, a origem e o modo de preparo das refeições oferecidas na CASAI e, inclusive,

a escassez de alimentos oferecidos, se encontra entre os principais motivos para anteciparem o retorno a casa. Outra razão para antecipá-lo foi o afastamento dos demais filhos. Não é raro que toda a família se desloque para a cidade e fique hospedada na casa de parentes ou amigos durante o período de internação e pós-parto.

## 6 Negociações sobre o Local do Parto

Dados quantitativos secundários, obtidos junto à equipe do polo base da TI Kwatá-Laranjal, sobre o número de partos na aldeia e na cidade, permitem identificar que, entre 2008 e 2010, de um total de 143 partos, 77 (54%) foram realizados na aldeia e 66 (46%) no hospital da cidade mais próxima. Dos partos hospitalares, 23 (16%) foram cesarianos. Esses dados demonstram que os partos na aldeia ainda são comuns entre os Munduruku, apesar de quase metade ter ocorrido no hospital.

Para algumas mulheres, o parto hospitalar nem ao menos foi cogitado durante as entrevistas, porém, desde a ampliação da cobertura e acesso aos serviços de saúde, o parto hospitalar se tornou um recurso e uma opção a ser considerada (Dias-Scopel, 2015). A decisão sobre o lugar onde deve ocorrer o parto emerge de uma série de negociações e avaliações sobre a saúde da mãe e do bebê essencialmente no âmbito da família, podendo abranger outros atores, como *parteiras*, *curadores(as)* *pajés* e, mais atualmente, profissionais de saúde.

Diversas informações eram avaliadas pelas mulheres e famílias como, por exemplo, a constituição do corpo do feto e a posição dele no ventre materno, se estava ou não *atravessado*, questões centrais ao processo de autoatendimento, como visto anteriormente. A demanda pelo parto hospitalar foi influenciada também por outros fatores apontados tanto pelas mulheres Munduruku quanto pelos profissionais de saúde que atuavam no polo base. Neste caso, verifica-se haver uma construção conjunta de categorias que convergiriam para a realização de parto no hospital, e mesmo, demanda por cesárias. Dessa construção dialógica, que não se pode reduzir a nenhuma das partes isoladamente – ainda que não se configurem necessariamente como consensuais, emergiram avaliações relativas às seguintes categorias, tidas como influentes na

opção pelo parto hospitalar: idade da mulher (se “*muito jovem*” ou “*muito velha*”); estação do ano (“*cheia*” ou “*seca*”); as condições de deslocamento e meios de transporte disponíveis (“*rabeta*” ou “*lancha*”); tempo e distância da aldeia até o hospital (“*horas*” ou “*dias*”); gestante com *pressão alta* ou *diabetes*. Cabe notar que essas categorias emergiram por meio da interação dos indígenas com os profissionais de saúde, de modo que implicam um conjunto amplo de variáveis avaliadas caso a caso. Neste sentido, verifica-se que a tomada de decisão sobre o local e o tipo de parto é, ainda, prerrogativa das mulheres e famílias indígenas, mas essa autonomia é apenas relativa, pois, desde que se realizem os procedimentos pré-natais, existe clara influência dos profissionais de saúde sobre o conjunto de variáveis que se leva em conta na decisão.

Segundo Langdon (1994), processos de saúde e doença devem ser analisados considerando uma dimensão política e de poder onde os atores negociam pontos de vista e interpretações sobre os sinais e os sintomas, indicando como se deve agir. Assim, as decisões sobre o que se deve fazer concentram-se na família e não nos especialistas e profissionais. Entre os Munduruku, a decisão sobre o local do parto – se domiciliar ou hospitalar – resulta da interação com diversos atores sociais, entre eles: as mulheres mais velhas da família extensa, *parteiras*, *curadores(as) pajés* e os profissionais de saúde que participam da atenção biomédica.

Ao optarem pelo parto hospitalar, as mulheres vivenciam uma forma de atenção cujos princípios confrontam a cosmografia Munduruku, pois se deparam com formas distintas de lidar com o parto e o pós-parto. Tem-se aqui a opção de escolha do local de parto, considerando que, no contexto da pesquisa, o parto hospitalar não era uma regra e que as indígenas tinham certa autonomia relativa para escolher. Cumpre lembrar que, entre 2008 e 2010, o parto domiciliar foi a opção mais significativa. Para os Munduruku da TI Kwatá Laranjal, a biomedicina é considerada um recurso e as mulheres têm poder para decidir sobre o local do parto, se na aldeia ou na cidade, ainda que para essa decisão sejam necessárias negociações, influências e imposições. Todavia, há contextos em que a totalidade dos partos ou uma porcentagem muito alta deles, registrados por etnografias entre populações indígenas no

Brasil e na Argentina, ocorrem em ambiente hospitalar (Gigghi, 2015; Silvia Hirsch, 2015; Remorini; Palermo, 2015). Segundo Hirsh (2015, p. 184), na Argentina, a hospitalização do parto entre indígenas está diretamente relacionada à expansão das ações dos programas de saúde materno-infantil.

## **7 Confrontos com o Modelo Médico Hegemônico**

O encontro entre as gestantes Munduruku e os profissionais de saúde que atuam na atenção primária no interior da aldeia resulta em confrontos, resistências e submissões com o modelo médico hegemônico. Se, por um lado, as práticas biomédicas são justificadas pela intenção de promover a saúde da mulher e do bebê, por outro, avançam na promoção de uma ideologia da planificação familiar e esterilização feminina<sup>13</sup>.

Apesar de as mulheres Munduruku compartilharem noções de concepção, fisiologia e anatomia diferentes daqueles praticadas na biomedicina, elas participam das ações governamentais do programa de saúde materno-infantil como, por exemplo, nas consultas do pré-natal promovidas pelos serviços oficiais de saúde e conduzidas pela EMSI, que atua na atenção primária na terra indígena. Com qualidade questionável, segundo padronizado nacionalmente, o controle do pré-natal prestado às mulheres, durante a pesquisa de campo, restringiu-se às práticas de aferição da pressão, controle do peso, medição da altura uterina, exames de urina e fezes e aconselhamentos, entre os quais, conselhos relativos ao planejamento familiar.

A realização das rotinas do programa de controle do pré-natal foi uma oportunidade para que as mulheres Munduruku recebessem orientações para o controle da fertilidade, basicamente, por meio de aconselhamento e distribuição de preservativos masculinos. Durante as consultas, enfermeiras e técnicas expressavam o que, para elas, seria a conformação de uma família ideal. Segundo elas, a família deveria ser formada pelo casal e 3 filhos, um padrão ideal que está distante da realidade das famílias Munduruku, as quais, frequentemente, são compostas de mais de sete filhos.

Existe uma clara contradição entre o que se expressa como família ideal para as equipes de saúde e a perspectiva Munduruku sobre o tema, como explicitou com acerto uma das interlocutoras Munduruku, professora e mãe de 5 filhos. No início da pesquisa de campo, realizou-se um levantamento genealógico na aldeia, um método antropológico muito produtivo, quando se quer investigar parentesco. A certa altura da entrevista, a interlocutora tomou a palavra e começou a questionar sobre a família dos antropólogos. A professora indígena não conteve a surpresa e decepção ao saber que a antropóloga tinha apenas dois irmãos e o antropólogo apenas uma irmã: “*Só isso de irmãos! a sociedade envolvente pensa diferente*”, exclamou. Em seguida, ela explicou quais eram essas diferenças, ao evocar as orientações recebidas pelas mulheres durante a consulta pré-natal: “[os profissionais de saúde] *dizem que muito filho faz mal para a saúde da mulher, que filho fica criado assim ao vento*”. Em contraposição, lembrou que havia sido o pai quem a aconselhara a se casar e “*fazer filhos para não acabar a geração*”.

Contra a suposta fragilização do corpo feminino pela maternidade, contrapõe-se o ideal Munduruku da *geração*, que deve ser reproduzido. Destaca-se que a diferença entre o modo de vida Munduruku e a ideologia de planejamento familiar expressa como valor da sociedade envolvente era comumente percebida pelas mulheres Munduruku, inclusive, como um dos atributos de identidade e de diferença étnicas.

Analiticamente, pode-se considerar que os Munduruku vivenciam uma economia política voltada à produção de pessoas com a valorização de um corpo social em contraste com a sociedade envolvente, francamente interessada na produção de mercadorias e valorização do corpo individual. Essas diferenças ficam claras a partir de uma série de práticas cotidianas voltadas a garantir a reprodução social da coletividade. O fato de as famílias Munduruku comporem-se de um número maior do que o expresso pelo modelo de família da sociedade de consumo é simbolicamente significativo, pois indica uma diferença positiva dentro da perspectiva de bem-estar e saúde indígenas. Para eles, não se trata uma produção quantitativa, mas sim, do desenvolvimento pleno da pessoa humana. Assim, a habilidade de um casal (e não apenas da mulher) em ter filhos é tida como valor a ser afirmado,

adequado ao modo de vida, um projeto de sociedade, uma prescrição social “*para não acabar a geração*”.

Eis onde reside o confronto entre as cosmografias indígena e globalizada: de um lado, pela habilidade em reproduzir-se, é valorizada como expressão de saúde e bem-estar coletivo; de outro, essa mesma habilidade tende a ser negada pelo modelo médico hegemônico por meio das ideologias de planejamento familiar. O que está em confronto com o modelo de família da sociedade envolvente é a própria noção de pessoa Munduruku, que se diferencia das ideologias da sociedade de consumo: a pessoa é tida como uma construção da coletividade e não um fato dado na natureza individual e biológica. Esse processo não resulta apenas no nascimento de crianças “*ao vento*”, mas na participação de homens e mulheres em toda a “*geração*”, ao longo do curso da vida.

A pessoa Munduruku, portanto, emerge das experiências e convivências sociais por meio do cultivo de habilidades, especialmente aquelas que visam cooperação, verificada nas atividades cotidianas de trabalho e lazer, na *performance* das atividades de produção, circulação e consumo dos alimentos e no apoio mútuo inerente ao processo de autoatenção. No caso dos Munduruku, as diferenças de gênero e etárias são demarcadas por habilidades que não são vistas como dadas *a priori*, como qualidades inatas do indivíduo, mas sim, produzidas por meio do envolvimento nas atividades diárias de trabalho, de autoatenção à saúde e de manipulação do corpo. Essas práticas são capazes de produzir e manter as pessoas saudáveis, ativas, com iniciativa e autonomia, demarcando papéis, por exemplo, vistos nas sessões anteriores, entre homens e mulheres por meio do processo de gestação, parto e pós-parto<sup>14</sup>.

Apesar disso, a pesquisa etnográfica revelou a *laqueadura* como um fator motivador decisivo na realização da cesárea entre as mulheres Munduruku, independentemente de haver ou não a recomendação médica decorrente do risco de vida para a mãe ou o bebê. O número de partos cesarianos entre 2008 e 2010 demonstra que as cirurgias cesarianas são uma realidade presente na vida Munduruku. Dentro dos objetivos desta análise, a constatação da regularidade da prática indica que as ideologias subjacentes ao MMH se inserem, aos poucos, na vida da aldeia, encontrando legitimidade.



## 8 Considerações Finais

A observação das práticas de autoatenção realizadas na gestação, no parto e no pós-parto permite identificar estratégias que contribuem para formação do corpo e caráter da criança e evitam doenças e morte. Essas práticas são passadas ao longo das gerações e fazem parte de um conjunto de atividades que configuram os usos e os manejos diários do corpo e do território e são decisivas para a reprodução biossocial da coletividade.

A noção de que corpos saudáveis são intencionalmente fabricados num cosmo em que circulam diversas qualidades de seres com capacidade de agência, motivação, expectativas e desejos é central para os Munduruku. A relação das pessoas com o ambiente, a forma de ocupação e o uso do território são conduzidos por meio de protocolos que orientam estratégias de aproximação e afastamento para com os seres que habitam o cosmo. A gestação, o parto e o pós-parto são exemplos nos quais os atores sociais envolvidos se esforçam para evitar infortúnios e doenças e manter o bem-estar do bebê e dos pais. Esses esforços abrangem um conjunto de práticas de autoatenção que os profissionais de saúde biomédicos dificilmente compreenderiam como eficazes.

As mulheres gestantes realizam diversas práticas de autoatenção tais como: *pegar barriga*, *puxar a mãe do corpo*, *banhos* terapêuticos, dietas alimentares e restrições comportamentais. Estas práticas têm como foco a fabricação do corpo do bebê, do caráter da criança e momento parto, para que seja fácil e rápido. Durante o parto, a atenção se volta para a *mãe do corpo* (força vital que se materializa no ventre feminino, mas não se confunde com o útero), que deve ser reposicionada após o nascimento, e para o sangue que tem o potencial de atrair os *botos* (animais-espíritos malignos). No período de 40 dias, a mulher vai cumprir *resguardo* com reclusão, dieta alimentar e restrições comportamentais para manter a saúde dela e do bebê.

Considerando o contexto de pluralidade médica, a pesquisa evidenciou a participação das mulheres gestantes no programa *pré-natal* do MS. Essa participação aponta para uma articulação entre os diferentes modelos de atenção por parte das mulheres indígenas, ainda



que entre os saberes Munduruku e o paradigma biomédico existam diferenças significativas. A participação no *pré-natal* decorre da demanda das mulheres indígenas, porém, a EMSI não conseguia cumprir com a prescrição do MS de realizar seis consultas de acompanhamento com cada gestante. Os serviços ficavam centralizados na aldeia maior, com frequentes encaminhamentos à cidade para a realização e exames. Observou-se que os esforços de gestantes, familiares e AIS para realizar consultas, exames e procedimentos biomédicos do pré-natal eram cercados por dificuldades relativas aos deslocamentos e à ausência de exames sorológicos básicos. Tais dificuldades são percebidas e expressadas pelos Munduruku como exemplo da escassez do recurso biomédico e relacionam-se com a demanda por cidadania e luta por melhores condições de serviços de saúde.

Ao investigar as motivações para escolher o lugar onde o parto deve ocorrer, constatou-se um processo de negociações e avaliações sobre a saúde da mãe e do bebê essencialmente no âmbito da família. Características da gestante, como idade, e da posição do bebê no ventre, *atravessado*, são exemplos de avaliações que motivavam a escolha. Contudo, a demanda pelo parto hospitalar também foi influenciada por fatores negociados junto aos profissionais de saúde durante as consultas do pré-natal, com destaque para a idade e situação de saúde da gestante. Ao submeterem-se ao parto hospitalar na cidade, as mulheres Munduruku passaram a ter dificuldades para cumprir as práticas de autoatenção do pós-parto como dieta e reclusão. O deslocamento para casa, antes do fim do sangramento, é um risco para a mulher e o recém-nascido, pois estão suscetíveis aos ataques dos *botos malignos*.

O confronto entre cosmografia Munduruku e ideologia biomédica de planificação familiar e esterilização feminina ficou evidente durante as consultas de pré-natal. Os Munduruku vivenciam uma economia política voltada à produção de pessoas com ênfase no corpo social o que contrasta com o consumismo da “*sociedade envolvente*” voltada à produção de mercadorias e valorização do corpo individual. A cosmografia Munduruku tende a ser negada pelo modelo médico hegemônico por meio das ideologias de planejamento familiar.

Para os Munduruku, o desenvolvimento pleno da pessoa humana “*para não acabar a geração*” é valor a ser afirmado e as práticas de autoatenção à gestação, parto e pós-parto objetivam o bem-estar individual e coletivo e evocam, precisamente, o próprio processo de produção e reprodução social. É por meio dessas práticas que se busca produzir e manter as pessoas saudáveis, ativas, com iniciativa e autonomia, ao mesmo tempo em que se demarca papéis entre homens e mulheres, crianças e idosos. É a própria noção de pessoa Munduruku, que se diferencia das ideologias da sociedade de consumo: a pessoa é tida como uma construção da coletividade e não um fato dado na natureza individual e biológica. Esse processo resulta da participação de homens e mulheres em toda a “*geração*”, ao longo da vida. Ainda assim, percebe-se a crescente e paulatina medicalização do parto entre os Munduruku, expressada por eles quando o assunto é a realização de laqueaduras considerado fator motivador decisivo na realização de partos cesáreos.

A medicalização da vida cotidiana avança sobre as aldeias e, aos poucos, vai se tornando parte da paisagem social, como recurso à disposição e também como modelo de e para a ação, transformando sujeitos e possibilitando emergência de novos papéis sociais, inclusive, para novas formas de ser mulher ou homem Munduruku. Por fim, cabe lembrar que processos sociais complexos, como a medicalização, não permitem predizer resultados e nem se configuram como uma realidade dada, fixa, pronta e acabada.

## **Agradecimentos**

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazona/FAPEAM, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq e ao INCT Brasil Plural.

## Notas

- <sup>1</sup> A noção de Modelo Médico Hegemônico refere-se à forma de atenção biomédica e caracteriza-se, segundo Menéndez (2005, p. 47), pela tendência à: medicalização dos problemas, separação entre teoria e prática, orientação curativa, eficácia pragmática, relação médico-paciente assimétrica e subordinada, exclusão do saber do paciente, profissionalização formalizada, biologismo, a-socialidade, a-historicidade, aculturalismo, individualismo, identificação ideológica com a racionalidade científica e tratar saúde/enfermidade como mercadoria.
- <sup>2</sup> Dois dos autores do artigo participam de projetos simultâneos de pesquisa etnográfica sobre práticas de autoatenção, xamanismo e atuação de serviços oficiais de saúde entre os Munduruku desde 2007.
- <sup>3</sup> A noção de doença fundamentada pela biomedicina (em inglês, *disease*) pretende ser categoria universal, independente do contexto cultural, diferenciando-se das categorias “nativas” culturalmente situadas (*illness*) (Frankenberg, 1980; Kleinman, 1978; Young, 1976). Essa diferenciação, contudo, é útil apenas didaticamente, uma vez que a biomedicina não deixa de ser um saber cultural, ainda que se pretenda universal. Segundo Young (1976), todas as categorias de doença são socialmente construídas e a permanência dos saberes relativos a elas se deve às formas empíricas, sociais e ontológicas pelas quais o modelo que as sustenta pode ser testado, particularizado, assimilado, apropriado, negado ou transformado.
- <sup>4</sup> “Espírito feito” ou “espírito mau”, também chamado de “inimigo” ou “maligno”, é muitas vezes identificado com o diabo cristão (Scopel, 2013, p. 124).
- <sup>5</sup> O tema da reclusão (“resguardo”) e do perigo do sangue menstrual é central para a compreensão das cosmografias indígenas, estando fortemente relacionado com a produção de corpos e pessoas saudáveis. A prática qualifica desde a etiologia das doenças, as teorias de concepção, a sexualidade e até mesmo a efetivação de relações interétnicas (Belaunde, 2006; McCallum et al., 2015).
- <sup>6</sup> As equipes de saúde são idealmente compostas por médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem, agentes indígenas de saúde e de saneamento, podendo incluir agentes indígenas microscopistas. A Equipe Multiprofissional de Saúde (EMSI) faz parte da estratégia do subsistema de atenção à saúde indígena (SASI), vinculada ao Sistema Único de Saúde (SUS), atualmente administrado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão do Ministério da Saúde. O SASI segue as diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), que preconiza a “atenção diferenciada” como uma modelo de ação, isto é, uma atenção sensível às especificidades sociais, culturais, geográficas e epidemiológicas dos povos indígenas no Brasil (Brasil, 2002).
- <sup>7</sup> Os Munduruku têm diversas técnicas para tecer fibras vegetais a fim de fabricar utensílios de uso doméstico.
- <sup>8</sup> Na década de 1950, o casal Murphy (Murphy; Murphy, 2004) encontrou situação semelhante entre os Munduruku nas aldeias do rio Cururú, Tapajós, onde a parturiente era auxiliada por uma mulher mais velha da família e, nos casos mais complicados, o xamã também participava.
- <sup>9</sup> Diz-se que o tronco do Taperebá não morre, ou seja, não seca e brota facilmente, sendo que é por essas qualidades que a casca é usada como remédio cicatrizante. Essa qualidade de resistência, alta capacidade de regeneração e brotamento serve de analogia e metáfora em anedotas e histórias míticas. O ritual de personificação do pai da criança evoca a capacidade de agência dos seres vegetais, tema pouco explorado na etnologia indígena amazônica.

- <sup>10</sup> Trata-se de R\$ 85,00 do Bolsa Família, modalidade “Benefício Variável Vinculado à Gestante - pago às famílias com renda mensal de até R\$ 170,00 por pessoa e que tenham grávidas em sua composição. São repassadas nove parcelas mensais. O benefício só é concedido se a gravidez for identificada pela área de saúde para que a informação seja inserida no Sistema Bolsa Família na Saúde” (Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, 2017). A participação no pré-natal, o retorno no pós-parto, junto com o monitoramento do crescimento e vacinação das crianças, são algumas das contrapartidas que as famílias beneficiárias do programa Bolsa Família têm de cumprir, segundo Portaria Interministerial n. 2.509, de 18/11/2004.
- <sup>11</sup> Para maiores informações sobre a organização dos serviços de saúde na TIKL e sobre a atuação dos AIS, cf.: Scopel; Dias-Scopel; Langdon, 2015.
- <sup>12</sup> Trata-se de um alojamento para os indígenas que necessitam de atendimento médico na cidade de Nova Olinda do Norte, Amazonas. Dispõe de equipe de saúde formada por técnicos de enfermagem, AIS, motorista, cozinheira, auxiliar de limpeza e técnico administrativo. A estrutura da CASAI é formada por dois quartos, banheiro, cozinha, refeitório e escritório.
- <sup>13</sup> Menéndez (2016) chama a atenção para a relação entre a redução da mortalidade infantil e materna com a redução da natalidade ao realizar uma crítica à aplicação unilateral de políticas de interculturalidade impulsionadas pelo governo nacional, especificamente no incentivo ao trabalho de parteiras e no papel delas na difusão das ideologias biomédicas de redução da natalidade.
- <sup>14</sup> É certo que o domínio de determinadas técnicas, como saber cortar maniva, carregá-la, plantá-la, caçar, pescar, tecer, abrir cacimbas, carregar baldes cheios de água, limpar peixes ou assá-los, etc., também contribui para a capacidade de se inserir nas atividades diárias. O desenvolvimento de determinadas habilidades sociais é compreendido, sobretudo, como um processo que resulta do engajamento nas atividades diárias no interior de relações afetivas inerentes ao grupo primário, como as que se observam no grupo familiar, por meio de esforços coletivos e individuais de autoatenção e apoio mútuo.

## Referências

BELAUNDE, L. E. Resguardo e sexualidade (s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 1991, v. 24, n. 24, p. 538-564, 2016.

BRASIL. **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**. 2. ed. Brasília, DF: Funasa, 2002.

BRASIL. **Política nacional de atenção integral à saúde da mulher: princípios e diretrizes**. Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004.

COIMBRA JR., C. E. A.; SANTOS, R. V.; ESCOBAR, A. L. **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**: epidemiology and health of the indigenous peoples in Brazil. [S.l.] ABRASCO, 2003.

CONKLIN, B.; MORGAN, L. M. Babies, bodies, and the production of personhood in North America and a native Amazonian society. **Ethos**, [S.l.], v. 24, n. 4, p. 657-694, 1996.

DAMATTA, R. **Um Mundo Dividido**: a Estrutura Social dos Índios Apinaye. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

DIAS-SCOPEL, R. P. **A Cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto**: práticas de autoatenção e o processo de medicalização entre os índios Munduruku. Brasília: Paralelo 15, 2015.

FOLLÉR, M. L. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Ed.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: ABA – Associação Brasileira de Antropologia/Contra Capa, 2004.

FRANKENBERG, R. Medical anthropology and development: A theoretical perspective. **Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology**, [S.l.], v. 14, n. 4, p. 197-207, 1980.

GHIGGI JÚNIOR, A. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da terra indígena Xapecó**. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2015.

GREENE, S. The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermedicality in Aguaruna Lands, Peru. **American Ethnologist**, [S.l.], v. 25, n. 4, p. 634-658, 1998.

HIRSCH, Silvia. Salud pública y mujeres indígenas del noroeste argentino: las múltiples prácticas de las guaraníes y la atención a la salud reproductiva. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. D. (Org.). **Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina**. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 169-192, 2015.

KLEINMAN, A. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. **Social Science & Medicine**, [S.l.], v. 12, n. 2B, p. 85-95, abr. 1978.

LANGDON, E. J. **A negociação do oculto**: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-etnico. Trabalho apresentado para o concurso público de professor titular na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1994.

LANGDON, E. J. The Revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context. **Anthropology of Consciousness**, [S.l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. 2002.

MAUÉS, R. H.; MOTTA-MAUÉS, M. A. O Modelo da “reima”: representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico**, [S.l.], p. 120-147, 1978.

MCCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Estudos feministas**, [S.l.], p. 157, 1999.

MENÉNDEZ, E. Salud intercultural: propuestas, acciones y fracasos. **Ciênc. Saúde Coletiva**, [S.l.], v. 21, p. 109-18, 2016.

MENÉNDEZ, E. L. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. **Revista de Antropología Social**, [S.l.], v. 14, 2005.

MENÉNDEZ, E. L. Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades. **Région Y Sociedad**, [S.l.], v. XX, n. Especial, p. 5-50, 2008.

MENÉNDEZ, E. L. **Sujeitos, Saberes e Estruturas**: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2009.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E AGRÁRIO. **Benefícios**. [2017]. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e/beneficios/beneficios>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

MURPHY, Y.; MURPHY, R. F. **Women of the Forest [1974]**. 30th anniversary ed. New York: Columbia University Press, 2004.

NOVO, M. P. Política e intermedicalidade no Alto Xingu: do modelo à prática de atenção à saúde indígena Politics and inter-medicality in the Upper Xingu: from model to practice in indigenous health care. **Cad. Saúde Pública**, [S.l.], v. 27, n. 7, p. 1.362-1.370, 2011.

OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

REMORINI, C.; PALERMO, M. L. Salud materno-infantil y políticas públicas para pueblos originarios: reflexiones a partir de una investigación etnográfica. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. D. (Org.). **Saúde indígena**: políticas comparadas na América Latina. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 247-278, 2015.

SCOPEL, D. **Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas**: práticas de autoatenção, xamanismo e biomedicina. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 2013.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; LANGDON, E. J. Intermedicalidade e protagonismo: a atuação dos agentes indígenas de saúde Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Amazonas, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, [S.l.], v. 31, n. 12, p. 2.559-2.568, 2015.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; LANGDON, E. J. **A cosmografia Munduruku em movimento**: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia Brasileira. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (no prelo).

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; WIIK, F. B. Cosmologia e Intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os Índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, [S.l.], v. 6, n. 1, 2012.

SEEGER, A. **Os índios e nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. **Boletim do Museu Nacional - Antropologia**, [S.l.], v. 32, p. 2-19, 1979.

TEIXEIRA, P. **Sateré-Mawé**: retrato de um povo indígena. Manaus: Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

TEMPESTA, G. A. **A produção continuada dos corpos**: práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima. 2004. Dissertação (Mestrado) – Unicamp. Campinas: IFCH, 2004.

VALEGGIA, C. R.; SNODGRASS, J. J. Health of indigenous peoples. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v. 44, p. 117-135, 2015.

VIEGAS, S. DE M. Eating with Your Favourite Mother: Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 21-37, mar. 2003.

VIEIRA, H. T. G.; OLIVEIRA, J. E. DE L.; NEVES, R. DE C. M. A relação de intermedicalidade nos Índios Truká, em Cabrobó - Pernambuco. **Saúde e Sociedade**, [S.l.], v. 22, n. 2, p. 566-574, jun. 2013.

WIIK, F. B. Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os Índios Xoklêng de Santa Catarina, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, [S.l.], v. 17, n. 2, p. 397-406, 2001.

WRIGHT, R. M.; KAPFHAMMER, W.; WIIK, F. B.. The clash of cosmographies: indigenous societies and project collaboration-three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 382-450, 2012.

YOUNG, A. Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology. **American Anthropologist**, [S.l.], v. 78, n. 1, p. 5-24, 1976.

Recebido em 25/06/2017

Aceito em 03/06/2017



# Seres Transmutantes: uma proposta para uma antropologia do pensamento

Carlo Severi

Tradução: Felipe Neis Araújo<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

*E-mail:* [neis.araujo@gmail.com](mailto:neis.araujo@gmail.com)

## Resumo

Formas de pensar, daquilo que Lévi-Strauss chamou de “sistematização do que é imediatamente apresentado aos sentidos” às teorias causais estudadas por Evans-Pritchard na bruxaria, têm sido interpretadas geralmente como uma expressão de uma linguagem ou “cultura” específica. Neste artigo, discute-se esse modo de definir pensamento. Três objeções clássicas são examinadas: (1) sociedades que compartilham o mesmo “sistema de pensamento” podem falar línguas diferentes e vice-versa; (2) se existe uma relação entre linguagem e pensamento, ela é indireta e controversa e jamais devemos assumi-la (ou inferir qualidades de pensamento a partir da estrutura linguística) sem investigar a fundo; (3) as linguagens que usamos para qualificar diferentes tipos de pensamento são continuamente traduzidas. Através de uma discussão do contexto da tradução eu defendo que, ao invés de enxergar a possibilidade de traduzir como uma dificuldade teórica para definir o pensamento, poderíamos, ao contrário, considerar a etnografia da tradução como uma oportunidade de observar as dinâmicas e a estrutura dos processos de pensamento, e de estudar como eles operam em diferentes contextos culturais. Usando três exemplos amazônicos, eu vou tentar descrever o tipo de cognição envolvida pela forma de tradução que Jakobson chama de *transmutação*. Eu irei argumentar que a partir desta análise etnográfica podemos derivar não apenas uma ideia melhor (mais ampla e mais precisa) de alguns processos de tradução cultural.

**Palavras-chave:** Linguagem. Pensamento. Transmutação. Amazônia.

## Abstract

*Forms of thought, from what Lévi-Strauss called the “systematization [of] what is immediately presented to the senses,” to the causal theories studied by Evans-Pritchard in witchcraft, have generally been interpreted as an expression of a specific language or “culture.” In this paper, I discuss this way of defining thought. Three classic objections are examined: (1) societies sharing the same “system of thought” may speak different languages, and vice versa; (2) if a relation between language and thought exists, it is an indirect and controversial one, and we should never take it for granted (or infer qualities of thought from language structures) without further investigation; (3) the languages that we use to qualify different kinds of thought are constantly translated. Through a discussion of the context of translation, I argue that instead of seeing the possibility of translation as a theoretical difficulty for defining thought, we could, on the contrary, consider the ethnography of translation as a chance to observe the dynamics and structure of thought processes, and to study how they operate in different cultural contexts. Using three Amazonian examples, I will try to describe the kind of cognition involved by the form of translation that Jakobson calls transmutation. I will argue that from this ethnographic analysis, we can not only derive a better (both wider and more precise) idea of some, rarely studied, cultural translation processes, but also draw from it a new way to define the concept of “cultural ontology,” both for Amazonian cultures and in more general terms.*

**Keywords:** language, thought, transmutation, Amazon

## 1 Introdução

*Modalidade inelutável do visível: ao menos, se  
não mais: pensamento através dos meus olhos*  
James Joyce, *Ulysses*

**E**m suas *Notes on Frazer's Golden Bough*, Wittgenstein escreve que uma boa teoria da magia deveria “preservar a sua profundidade”, e não apenas condená-la como um erro do ponto de vista da racionalidade. Esse “cancelamento da magia” – ele acrescenta logo em seguida – “teria o próprio caráter da magia” (Wittgenstein [1967] 1979, p. 1). Wittgenstein captura aqui uma das ambições mais profundamente enraizadas da antropologia social: alcançar um entendimento racional das formas de pensar que encontramos representadas nas etnografias. Classicamente, essas formas de pensar, daquilo que Lévi-Strauss chamou de “[...] sistematização daquilo que é imediatamente apresentado aos sentidos [...]” ([1962] 1966, p. 11), às teorias causais estudadas por Evans-Pritchard, por exemplo nos oráculos e na bruxaria Zande (1937), têm sido interpretadas, ao menos desde Boas (1989), como expressão de uma linguagem ou “cultura” específica. Para usar uma terminologia mais recente, o pensamento tem sido ligado a “ontologias” associadas a certas linguagens e sociedades. É por isso que ainda é comum falarmos em pensamento “chinês”, “grego”, “africano” ou “amazônico”.

De um ponto de vista teórico, este modo de definir pensamento necessita de uma observação epistemológica preliminar e de três objeções. A observação preliminar diz respeito à própria definição de pensamento. Das considerações de Lévy-Bruhl sobre a “mentalidade pré-lógica” (1949) até os argumentos de Sperber sobre crenças aparentemente irracionais (1982), uma boa parte da literatura

antropológica dedicada a este assunto não se refere realmente ao estudo do pensamento como uma atividade humana geral. Ela trata da oposição entre racionalidade e irracionalidade. Nessa perspectiva, os antropólogos geralmente comparam uma definição abstrata de “racionalidade” com uma contraparte empírica, baseada principalmente na análise de algumas formas de categorização e em teorias de causalidade. É óbvio, entretanto, que há muito mais no pensamento humano do que categorizações ou racionalidade proposicional. Ideias sobre percepção e espaço linguagem e comunicação, valores morais certos ou errados, por exemplo, têm presença constante nas etnografias. Seria difícil qualificá-las como “racionais” ou “não racionais” (ou mesmo como “simbólicas”). Como se sabe, ao menos desde Austin (1975), conceitos desse tipo seriam melhor qualificados como “apropriados” ou “inapropriados”, “felizes” ou “infelizes” num certo contexto, do que como racionais ou irracionais. Em suma, quando se aborda a ideia de uma antropologia do pensamento, há uma escolha preliminar a ser feita. Ou escolhemos o que podemos chamar de um modelo piagetiano de pensamento-como-racionalidade, visto em suas várias manifestações, mas definido apenas por meio da oposição entre racional e irracional (*e.g.*, Piaget [1923] 2001, [1926] 2007); ou nos voltamos a uma definição de pensamento mais extensiva, mais realista. Um dos autores clássicos que trabalhou nesta direção (e que podemos, nesse sentido, opôr a Piaget) é Vygotsky, o grande psicólogo russo (Vygotsky, 1978). Sem ignorar os problemas colocados pelas diferenças culturais, Vygotsky elaborou uma concepção multifacetada do exercício do pensamento que inclui não apenas inferências racionais, mas também o pensamento metalinguístico, metacomunicativo, estético (“o pensamento através de nossos olhos”, como definiu Joyce) e narrativo. Neste artigo exploratório e especulativo, eu irei tomar como ponto de partida esta opção vygostkyana e tentarei desenvolvê-la numa nova direção. Mas primeiro examinemos as três objeções clássicas à definição, tão comum em nossa disciplina, de pensamento ligado diretamente a cultura, linguagem e sociedade.

A primeira objeção é empírica e conhecida ao menos desde os trabalhos de Sapir (1985) sobre as culturas norte-americanas. Sociedades que compartilham o mesmo “sistema de pensamento” podem falar

línguas diferentes, e vice-versa. Assim, sabemos de casos (considere, por exemplo, os povos falantes de quéchua na Amazônia – Gutierrez-Choquelvica, 2010; 2011) em que a linguagem não é necessariamente uma boa chave para entender a cultura.

A segunda objeção tem um caráter mais teórico. A ideia de que se pode estabelecer uma relação direta entre pensamento e linguagem provou-se, de muitas maneiras, logicamente fraca. Em seu ensaio clássico sobre a tradução, Jakobson traz um episódio divertido para ilustrar esse ponto.

Nos primeiros anos da revolução russa, havia visionários fanáticos que advogavam nos periódicos soviéticos por uma revisão radical da linguagem tradicional e particularmente para a eliminação de expressões enganosas como ‘nascer do sol’ ou ‘pôr-do-sol’. Entretanto, continuamos a empregar essa imaginária ptolemaica, sem que isso implique a rejeição da doutrina copernicana. (Jakobson, 1959, p. 234)

A conclusão de Jakobson é clara: se uma relação entre linguagem e pensamento existe ela é indireta e controversa e jamais devemos assumi-la (ou inferir qualidades de pensamento a partir da estrutura linguística) sem investigá-la a fundo.

A terceira objeção é a de que as línguas que usamos para qualificar diferentes tipos de pensamento são continuamente traduzidas. Apesar de todas as suas dificuldades a tradução, em todas as suas formas. Da tradução de diferentes línguas à “tradução de diferentes sistemas de pensamento” (como analisada, por exemplo, por Kuhn [(1962) 2012] ou Loyd [1996, 2006, 2007], é uma tarefa cognitiva com a qual as pessoas as quais estudamos se confrontam constantemente e de modos diversos. Como observa novamente Jakobson (1959, p. 232):

A prática e a teoria da tradução abundam em problemas complexos e de quando em quando fazem-se tentativas de cortar o nó górdio proclamando o dogma da impossibilidade da tradução... [Entretanto,] Toda experiência cognitiva pode ser expressada em qualquer língua existente.

Pode-se pensar que, no debate clássico que opõe relativistas a universalistas, Jakobson está tomando o lado do universalismo. Seu argumento sobre a tradução, entretanto, é mais nuançado do que possa

parecer a primeira vista. Sua posição se apoia numa distinção à qual tanto universalistas quanto relativistas raramente prestam atenção. Jakobson faz notar que, como observado por Boas (1938, p. 127), uma vez que “[...] o sistema gramatical de uma língua (em oposição a seu estoque lexical) determina os aspectos de cada experiência que devem ser expressos na língua em questão [...]”, as línguas “[...] diferem essencialmente naquilo que devem expressar, e não naquilo que podem expressar [...]” (Jakobson 1959, p. 235-236). Por exemplo, muitas línguas indígenas norte-americanas codificam uma distinção entre visível e invisível, como neste modelo Kwakiutl:

T'e'semgya “esta pedra (visível, perto de mim)”

T'e'semgya' “esta pedra (invisível, perto de mim)”

Uma vez que essas línguas distinguem a visibilidade do referente em relação ao falante, os falantes de tais línguas são forçados a se remeter à visibilidade ou à invisibilidade dos objetos aos quais se referem. Para indicar uma pedra em kwakiutl deve-se mencionar se ela é visível e está perto do enunciador ou não. Isto não significa que o kwakiutl, como língua, não pode expressar as mesmas “experiências cognitivas” que são frequentemente expressadas em línguas, como as línguas europeias, que não codificam a visibilidade em pronomes demonstrativos (cf. Hank, 2014). Apesar do número de restrições em relação ao que elas “devem expressar” (aspectos da realidade que elas “tem que” expressar em palavras), todas as línguas são traduzíveis e constantemente traduzidas. A partir dessas considerações, é possível concluir que os universalistas estão certos quando afirmam que “[...] todas as experiências cognitivas [...] são comunicáveis em qualquer língua existente [...]” (Jakobson, 1959, p. 234) e que os relativistas não estão totalmente errados quando sublinham que diferentes línguas obedecem restrições gramaticais distintas “[...] que determinam aqueles aspectos de cada experiência que devem ser expressados na língua em questão” (Jakobson, 1959, p. 235-236).

Uma vez que esses pontos são concedidos, no entanto, ainda se pode perguntar se a potencial tradutibilidade de todas as línguas é uma boa razão para parar de se importar com ou (como argumentariam

alguns universalistas) até mesmo de pensar no tipo de diferença cultural que é assim expressa pelo uso da linguagem. É verdade que uma das dificuldades em descrever estas diferenças gramaticais em termos teóricos reside no fato de que é geralmente difícil de entender sua *raison d'être*. Elas parecem não obedecer a nenhuma regra geral. Diferenças em padrões gramaticais podem ser esporádicas. Por isso, elas parecem não ter importância (teórica) geral. Pode-se simplesmente desconsiderá-las, ou considerá-las curiosidades, mas pouco relevantes para uma análise do pensamento necessariamente baseada em princípios gerais.

Para responder a essa objeção é possível usar a distinção, atualmente empregada na lógica, entre o *poder* (a possibilidade de dar conta de um número limitado de características válidas para um grande número de casos) e a *expressividade* (a possibilidade de dar conta de um grande número de características que pertencem a um número de casos limitado) dos sistemas simbólicos (Mangione, 1964, p. 52-53). Qualquer investigação de caso (*e. g.*, uma etnografia baseada em trabalho de campo) precisa ser expressiva em alguma medida, enquanto qualquer análise estatística ou comparativa necessita ser razoavelmente poderosa. Com essa distinção em mente é possível dizer que todas as línguas naturais humanas têm potencialmente o mesmo poder lógico, enquanto diferem constantemente em graus de expressividade. Isto não significa apenas que as diferenças gramaticais entre linguagens são formas específicas de uma propriedade lógica geral de todos os sistemas simbólicos (“graus de expressividade”), e não simplesmente fenômenos “esporádicos” ou contingenciais; isto também quer dizer que (assim como o resultado indeciso do debate sobre o relativismo linguístico também indica) a controvérsia entre universalistas e relativistas, se ainda formulada em termos tradicionais, pode muito bem se revelar completamente indecidível. Vistos dessa perspectiva, os problemas colocados pela tradutibilidade cultural não seriam resolvidos através da tomada de uma atitude universalista, ao se tentar eliminar diferentes graus de expressividade que encontramos em línguas distintas. Uma teoria relativista que se recusasse a admitir qualquer propriedade geral das línguas humanas seria igualmente improdutiva. Neste artigo, eu gostaria de mostrar que uma boa explicação da questão, solução para

a controvérsia, estaria não na eliminação de um dos dois aspectos da questão, mas na possibilidade de entender os muitos modos através dos quais o poder e a expressividade lógicos, em diferentes línguas e diferentes códigos semióticos, podem se relacionar um com o outro. Em suma, é preciso mais trabalho teórico e empírico não apenas para resolver o problema da tradutibilidade das culturas, mas também para formulá-lo corretamente.

Eu irei argumentar que, ao invés de enxergar a possibilidade da tradução como uma dificuldade teórica para definir o pensamento, nós poderíamos, ao contrário, considerar a etnografia da tradução como uma chance para observar as dinâmicas dos processos de pensamento, e para estudar como elas operam, tanto na adaptação a restrições quanto na exploração de possibilidades, em diferentes contextos culturais. A partir desta perspectiva etnográfica, o problema de entender o tipo de cognição que pode estar envolvido pelo uso de “uma” linguagem (com seu grau de expressividade específico), ou pela formulação de “uma” ontologia específica (ou um “sistema de pensamentos”), deixa de ser a única questão com a qual nos confrontamos. Uma questão, igualmente importante, emerge: Como iremos descrever o tipo de cognição que é constantemente mobilizado *no processo de traduzir* linguagens (e na passagem de uma “ontologia” para outra)? Para usar os termos de Jakobson, como é possível passar do que uma linguagem (ou outro sistema simbólico qualquer) “*deve* expressar” para o que “*pode* expressar”?

Além disso, a distinção entre o que um sistema simbólico “deve” ou “pode” expressar não está necessariamente confinada a questões semânticas ou gramaticais, ou a diferenças culturais. A etnografia mostra constantemente (e Jakobson também admite) que há mais do que linguagem na tradução. Processos de “tradução” (que envolvem trabalhos cognitivos específicos) operam não apenas entre culturas (ou linguagens) diferentes, mas também entre diferentes contextos pragmáticos na mesma linguagem, e entre modos de expressão linguísticos e não linguísticos, mesmo dentro de sociedades individuais. Assim, uma segunda série de questões relacionadas ao problema da tradutibilidade emerge: Como podemos descrever estas formas de



cognição? Elas são idênticas, comparáveis, ou totalmente diferentes da cognição envolvida em processos de tradução linguística? A distinção lógica entre o que “deve” ser expressado e o que “pode ser” expressado também se aplica a esta forma de tradução de contexto-para-contexto ou verbal-para-não-verbal?

Obviamente, tentar dar uma resposta completa a todas essas questões gerais em um único artigo seria um disparate. Eu irei, então, limitar o meu argumento a um único tipo de tradução, como ele opera numa área etnográfica específica. Empregando três exemplos amazônicos eu tentarei descrever o tipo de cognição envolvido nas formas de tradução que Jakobson chama de *transmutação*. Eu irei argumentar que a partir desta análise etnográfica podemos não apenas derivar uma ideia melhor (tanto mais ampla quanto mais precisa) de alguns processos de tradução raramente estudados, mas também traçar um novo modo de definir o conceito de “ontologia cultural”. A antropologia da Amazonia oferece um campo ideal para este tipo de análise. Nos últimos vinte anos, ao menos desde a publicação de “La remontée de l’Amazone”, de Descola e Taylor (1993), o problema da relação entre iconografias, estruturas narrativas, cantos rituais e, em geral, da pragmática da transmissão de conhecimentos tem sido intensiva e produtivamente debatido nesta área de estudos. O trabalho inovador de Rafael José de Meneses Bastos (1978; 1999; 2007) tem mostrado como a música performatizada em ações rituais pode funcionar como uma espécie de língua franca no Alto Xingu, fornecendo um chão comum de conhecimentos compartilhados num grupo de sociedades multilinguístico onde um pidgin nunca foi inventado. Um corolário crucial desta concepção geral é o de que a fonte original da música não é humana, mas essencialmente animal (*e.g.*, Beudet 1983, 1997; Brabec de Mori; Seeger 2013). Os humanos geralmente “aprendem” ou “adquirem” a sua música de não humanos. Este é também o motivo pelo qual a música é também utilizada para a comunicação com os espíritos.

O grupo de pesquisadores reunido por Vidal, Pessis e Guidon (2000), provavelmente inspirado pelo trabalho fundamental de Guss (1986, 1989), e pelo trabalho subsequente de Gow (1988; 1999),

Barcelos Neto (2002; 2008; 2009; 2011; 2013), Taylor (2003), Velthem (2003; 2013), Lagrou (2007; 2009a; 2009b; 2011; 2013), Severi; Lagrou, 2013), Belaunde (2009; 2013), Cesarino (2011), Fausto (2011a; 2011b), Langdon (2013) e Fausto e Penoni (2014), entre muitos outros, mostrou que os mitos não podem ser usados como “legendas” de iconografias, e que imagens ou artefatos também não podem ser usados como ilustrações de mitos. Existe uma relação complementar nas práticas iconográficas amazônicas, assim como em outros tipos de iconografias ameríndias (Severi, 2012), entre mitos, cantos rituais e os desenhos, escritas pictoriais ou decorações corporais relacionadas a eles. Como consequência, as iconografias não são mais vistas como decorações redundantes. Elas são entendidas como “variações” da mesma “imaginação conceitual” que gera narrações míticas (Barcelos Neto, 2013, p. 181; Severi; Fausto, 2014). Eventualmente, como também mostraram, por exemplo, Meneses Bastos (1978); Basso (1981); Beaudet (1997); Piedade (2004); Seeger (2004); Fausto, Franchetto e Montagnani (2011) e Brabec de Mori e Seeger (2013), a sinestesia está por todo lugar na Amazônia. Não só as composições verbais complexas, como os cânticos xamânicos, pressupõem sempre a experiência da visão (*e.g.*, Luna, 1992; Townsley, 1993; Hill, 1993; 1994; 2009; Severi, 2015), como também “o que pode ser visto como uma imagem” sempre pode ser percebido, por outro sujeito e de outra perspectiva (Viveiros de Castro, 2004), como uma sequência de sons. É por isso que, como recentemente mostrou Barcelos Neto, a imagem de uma anaconda mítica pode ser interpretada, entre os Wauja, simultaneamente como uma sequência de temas gráficos e como uma sequência de cantos (Barcelos Neto, 2013, p. 183).

Como é possível entender essa situação de “fusão sinestésica” (Barcelos Neto, 2013, p. 187) constante onde “o que é visto” pode ser constantemente traduzido no “que é ouvido” e vice versa? O que acontece quando o mesmo conceito (geralmente expressado por um nome próprio) é “traduzido” de expressões verbais para imagens e de imagens para sons?

## 2 Formas de Tradução: definições

Voltemos a Jakobson. Ele definiu três formas de tradução: intralingual, interlingual e transmutação. Segundo ele, “a tradução intralingual ou ‘reformulação’ [*rewording*] consiste na interpretação dos signos verbais por meio de outros signos da mesma língua”, “a tradução interlingual ou *tradução propriamente dita* consiste na interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua”, e “[...] a tradução intersemiótica consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais” (Jakobson, 1959, p. 63-64). Uma literatura riquíssima em linguística e em antropologia se dedicou às complexidades, tanto práticas quanto teóricas, dos dois primeiros tipos de tradução (e à questão geral do relativismo linguístico que eles implicam)<sup>2</sup>. A terceira forma foi, de longe, menos estudada. No artigo que eu acabei de citar, o próprio Jakobson tende a considerá-la apenas uma possibilidade teórica. Ele está longe de ser o único estudioso a adotar esta atitude. Ao abordar o assunto, a grande maioria dos autores – com algumas poucas e notáveis excessões – entre elas Goodman (1976) e Baxandall (1993) – evita qualquer tentativa de uma análise detalhada. Alguns autores simplesmente confundem transmutação com o seu oposto: com um comentário verbal sobre imagens visuais ou acústicas – ver, *e. g.*, McGaffey (2003, p. 257-258). Outros afirmam que, por conta de se apoiar em códigos heterogêneos de sinais (verbais e não verbais), dificilmente ela pode gerar uma forma consistente de representar o conhecimento. Outros – entre eles Wittgenstein (1974) e Bateson (1979) – pensam que uma vez que um código icônico não é um meio de comunicação comparável à escrita, nenhuma tradição cultural ou transmissão de conhecimento pode ser construído sobre ele. Como resultado a transmutação é vista ou como muito arbitrária ou como muito subjetiva para ser realmente comparada à tradução linguística.

Nós, antropólogos, não podemos nos permitir esta atitude. A etnografia das tradições “orais” geralmente nos confronta não apenas com sistemas de interpretação consistentes, efetivos e duradouros de signos verbais por meio de imagens – por exemplo, a escrita pictórica dos Indígenas das Grandes Planícies, os quipus andinos ou a pictografia

nahuatl – Severi (2013) – mas também com uma quarta variedade de tradução que podemos chamar de *transmutação propriamente dita*. Em muitas culturas ameríndias, por exemplo, verificamos que a interpretações de signos pertencentes a um sistema não verbal podem ser percebidos por meio de signos pertencentes a *outro* sistema não verbal. Por exemplo, uma afirmação ou uma noção, geralmente expressadas por meio de palavras, podem ser primeiro “traduzidas” em imagens e, posteriormente, ser “traduzidas” (deveria-se dizer “*transmutadas*”) em música ou gestos ritualísticos. Meu objetivo é mostrar:

- a) Que nessas culturas a transmutação, longe de ser “arbitrária” ou “subjativa”, possui propriedades técnicas (semióticas) gerais que gera uma forma lógica específica a qual definiremos como uma analogia multicamadas de quatro termos; e
- b) Que a análise das formas de transmutação cultural podem revelar um tipo especial de “cognição sobre ontologia” que leva à construção de seres inter-específicos.

Eu irei tomar como exemplo três tradições iconográficas ameríndias da região do Alto Orinoco (yekuana, wayana e wayampi) onde o processo de transmutação de narrativas em imagens visuais, e então de imagens visuais em sequências de sons (“transmutação propriamente dita”), se desenvolve de modos particularmente interessantes, tanto na tradição iconográfica quanto na musical<sup>3</sup>. Os yekuana e os wayana são caçadores e horticultores falantes de carib da região do Alto Orinoco na Venezuela e no Brasil. Os wayampi, que falam uma língua tupi-guarani, são vizinhos dos wayana e pertencem ao mesmo grupo cultural. Eu irei usar o primeiro caso etnográfico, os trançados yekuana, para identificar algumas características formais básicas (ou semióticas) da transmutação como uma forma de tradução não arbitrária e não subjetiva “de signos verbais em signos não-verbais”. Usarei o segundo e o terceiro casos, as iconografias wayana (que são um desenvolvimento interessante e consistente da tradição visual yekuana) e a música wayampi, não apenas para confirmar as características formais da transmutação (e da transmutação propriamente dita), mas também para levantar

algumas questões novas acerca do conceito de ontologia e do tipo de pensamento expresso por meio dessas iconografias.

### **3 Trançados e Mitologia Yekuana: duas propriedades formais de transmutação**

A mitologia yekuana (de Civrieux, 1997; Guss, 1989) é composta por um longo ciclo de contos que descrevem os vários episódios sangrentos de um conflito que é visto como regente de todo o universo. O conflito é entre Wanadi, um ser positivo associado com o sol, que preside sobre a cultura material humana (agricultura, pesca, caça e fabricação de ferramentas), e seu irmão gêmeo, Odosha, que é uma personificação do mal, do infortúnio, da doença e da morte. Essa batalha cósmica não é apenas responsável pela criação do universo como continuou de modo inabalável desde o início dos tempos, e ainda afeta a existência humana cotidiana, muitas vezes com consequências trágicas. Segundo os yekuana o mal sempre triunfa sobre o bem, que é a razão pela qual seu aliado, Wanadi, vive numa parte distante dos céus e tem contato limitado com o mundo humano de abaixo. Em contraste, seu gêmeo maligno, Odosha, que vive cercado de demônios (geralmente representados como “donos” invisíveis de animais e plantas), é uma presença constante e ameaçadora. Isso explica porque as representações de Odosha incluem uma vasta gama de diferentes criaturas maléficas (bugios, cobras, onças, e estrangeiros canibais), enquanto Wanadi, único defensor dos seres humanos, está escondido em seu cantinho do céu. Na verdade, os yekuana consideram que toda a caça ou pesca ou atividade agrícola precisa ser realizada contra a vontade de uma tropa de “donos invisíveis” de plantas e animais. Esse mundo de inimigos em potencial pertence a Odosha e seus demônios. Essa assimetria básica entre o bem e o mal está associada a uma ideia de que um constantemente se transforma no outro. Para os yekuana, todas as realizações culturais (as armas, as técnicas de trançado e tecelagem, a pintura corporal etc.) são resultado de uma transformação do mal ou das criaturas que dependem dele. Isso significa que todas as criaturas e criações são necessariamente ambíguas assim como tudo aquilo o que é útil ou bom contém a transformação de algum ser maligno.

Como mostrou David Guss (1989), a memória visual associada com esta mitologia está ligada a uma iconografia específica, trançada em cestarias de sarja, que constitui uma espécie de “catálogo” dos nomes dessas criaturas. Entre os yekuana, a habilidade de trançar cestos “[...] é a medida da maturidade e do caráter de qualquer membro do sexo masculino em desenvolvimento na sociedade” (Guss, 1989, p. 79). Trançar cestos possui, para os yekuana, um verdadeiro papel iniciático que pode ser entendido como um ciclo de atos ritualísticos. Um jovem não pode se tornar um marido sem aprender essa técnica e o conhecimento dos padrões gráficos que estão associados a ela. Em seu casamento, todo jovem deve trançar uma série de cestos para sua noiva numa ordem estritamente prescrita. A cada cesto estão associados símbolos de renascimento, saúde e pureza, mas também o perigo da morte. Na verdade, dependendo do *design* inscrito nele, um cesto pode alimentar uma pessoa, mas também pode matá-la. Essa é a razão pela qual a escolha de um padrão gráfico para um cesto precisa ser feita com extremo cuidado. Para escolher a decoração de um cesto, o marido deve se consultar com seu pai, que geralmente é o “dono” humano do padrão gráfico. O pai lhe transmitirá o direito de trançar um número de padrões na superfície do cesto (Guss, 1989, p. 81-82), e o jovem terá de trançá-los por toda sua vida. Nesse sentido, escreve Guss, um padrão gráfico de cestaria pode assumir a importância de um brasão de família transmitido de geração em geração, embora sua função real seja, para os yekuana, definir a identidade de um casal, representando de forma duradoura o que até então for a uma relação amorfa e transitória. Enquanto marido e mulher continuarem juntos, essas imagens especiais trançadas nos cestos serão uma clara declaração da força e da singularidade de seu elo (Guss, 1989, p. 82).

Na verdade, os cestos trançados de sarja, decorados com padrões que todo homem deve trançar para se preparar para e para confirmar seu casamento (e para cumprir sua iniciação masculina), estão estritamente conectados com as relações rituais que humanos entretêm com não humanos e seres mitológicos. Os cestos incorporam um sistema de símbolos complexo que age como um índice e uma chave para o resto da cultura. Esse ponto explica, como também destaca Guss, porque

“[...] os mais talentosos cantores ritualísticos e os mais talentosos cesteiros são inevitavelmente a mesma pessoa” (Guss, 1989, p. 85). Na verdade, geralmente é dito que os cestos são propriedade de “donos” não humanos sobrenaturais. Mas essa noção de propriedade geralmente se torna muito mais forte: diz-se que os cestos, como artefatos, são personificações [embodiments] (Guss, 1989, p. 102) dos seres mitológicos. Assim como os predadores ancestrais eles encarnam, eles são “seres vivos” que podem atacar os humanos. Os padrões gráficos trançados em suas superfícies são “pinturas corporais” que decoram os pelos dos predadores mitológicos (Guss, 1989). “A identificação dos cestos com as forças demoníacas de Odocha é refirmada em todas as histórias nas quais eles aparecem [...]”, escreve Guss. “Quando um yekuana narrou a origem dos cestos ao explorador francês Gheerbrandt, o poder que atribuiu a eles foi o do próprio Odocha. Os cestos não apenas significavam a morte, eles efetivamente a causavam” (Guss, 1989, p. 103). Um mito citado por Guss confirma esse ponto muito claramente. Quando os artefatos aparecem na narração da origem do mundo, eles são imediatamente apresentados como seres vivos com peles decoradas: “Os cestos começaram a andar e entraram nas águas [de um rio]. Eles eram jacarés – era preciso apenas olhar para suas peles para ver” (Gheerbrandt, 1954 citado em Guss, 1989, p. 103).

Iremos voltar ao tipo de agência, conectada a ações ritualísticas, que é aqui atribuída aos artefatos yekuana. Veremos que muitos outros artefatos desse tipo, em todos os nossos casos amazônicos, são ritualmente dotados de vida. Foquemo-nos, por enquanto, na interpretação dos padrões gráficos que aparecem nos cestos e que são relacionados aos cantos, “[...] em sua maioria compostos por listas de nomes de seres mitológicos [...]” (Guss, 1989, p. 36), que acompanham o ato de trançá-los. É notável que, ao invés de tentar representar um evento mitológico particular de modo “realístico”, o trançado yekuana organiza o conhecimento mitológico num nível mais profundo: na iconografia, cada ser é ligado graficamente a seu lado invisível. Vejamos como. Como já observamos, os dois princípios centrais deste sistema mitológico são uma oposição constitutiva entre dois tipos principais de criaturas (boas e más) e a ideia de que um processo de transformação



continua as afeta. Essas metamorfoses assumem duas formas. Por um lado, um ser múltiplo como Odosha pode “tomar a forma” de toda uma série de outras criaturas – caso em que vemos um movimento de um indivíduo para uma série. Por outro lado, este processo de constante metamorfose (onde o bem é necessariamente uma transformação do mal) dá origem a criaturas de ambiguidade inerente que as torna simultaneamente positivas e negativas – caso em que o movimento é de uma série de criaturas para um ser complexo que os sintetiza.

A iconografia yekuana propõe traduções visuais precisas destes dois princípios organizacionais. Na verdade, todos os temas que representam nomes de espíritos são derivados de um único grafema: uma espécie de “T” investido que representa Odosha (Figura 1). Algumas simples transformações geométricas permitem que todos os outros personagens mitológicos sejam derivados desse grafema. Isso expressa a ideia de que a singularidade das criaturas (como macacos, serpentes, sapos etc.) como derivações de um padrão elementar (Figura 2).

Desse modo, os diferentes personagens são desenvolvidos a partir de uma forma básica simples em um sistema que é capaz de representar não apenas personagens específicos, mas também suas possíveis relações. Essas relações (de analogia, inclusão e transformação) evidenciam uma organização interna claramente predicada num critério singular: a representação da *potencial pluralidade* de todas as criaturas. Mas isso não é tudo.



Figura 1: Odosha  
Fonte: Guss (1989, p. 172)





Figura 2: O Sapo e (abaixo) a Rã

Fonte: Guss (1989, p. 201)

A técnica visual esboçada acima implica na ação recíproca entre formas (ou entre forma e plano de fundo) que permite uma representação simultânea de uma criatura específica e uma de suas metamorfoses em potencial. Diversos personagens mitológicos (*e. g.*, macacos, morcegos, sapos) podem assim ser representados como seres potencialmente duplos. Um exemplo desse “caráter quimérico” do ser representado por essa iconografia é o tema gráfico chamado *woroto sakedi* (“máscara de onça”, Figura 3), que representa simultaneamente Odosha e Awidi, um de seus avatares em forma de serpente, dependendo se nos focamos na forma do T, que funciona aqui como uma moldura, ou num de seus segmentos que representam, com seus padrões espiralados, o enrolado de Awidi, a cobra coral. Analisemos brevemente as propriedades formais que, nesse caso, presidem sobre o processo de tradução de narrativas (“signos verbais”, aqui representados por nomes próprios) em imagens. Está claro que no caso yekuana a passagem de código verbal para código não verbal não envolve uma simples equivalência entre unidades de código. Ao invés disso, esta forma de tradução mobiliza duas mensagens equivalentes em dois códigos diferentes, linguagem e iconografia convencional. Cada código é organizado segundo suas próprias regras. Em outras palavras, há de fato uma heterogenidade semiótica. A relação entre os dois códigos, entretanto, não é arbitrária e nem esporádica. A técnica que permite ao trançador yekuana efetuar a passagem dos signos verbais aos não verbais segue, na verdade, ao menos duas características básicas. A primeira é a *seletividade*.

Nem todos os signos pertencentes a uma narrativa são “traduzidos em” imagens nos trançados – apenas os nomes das criaturas mitológicas são traduzidos. Verbos ou adjetivos, por exemplo, nunca são representados em termos visuais. <sup>se</sup>



Figura 3: Awidi, a cobra, e Odosha, combinados no padrão conhecido como “máscara de onça”

Fonte: Guss (1989, p. 182)

A segunda característica é a *redundância visual*. Os padrões visuais trançados na superfície de um cesto não apenas representam o nome das criaturas míticas; ele também revela, no caso da primeira série (Figura 2), suas relações com o “padrão elementar” (Odosha/Wanadi) do qual elas derivam. No caso da “máscara de onça”, a criatura “quimérica” que associa Odosha e Awidi numa só imagem, a imagem é gerada pela sobreposição dos padrões de Odosha e da “cobra coral” (Figura 3). Em ambos os casos (na série e na “quimera”) o padrão geométrico no qual a imagem se baseia é redundante, uma vez que ele “dá pistas” sobre a natureza e as relações mútuas das criaturas míticas que não estão presentes em seus nomes.

Eu mostrei em outro lugar (Severi, 2013) que os dois traços básicos de seleção e redundância desempenham um papel constitutivo na escrita pictórica dos indígenas americanos, e que eles podem dar origem a configurações mais complexas. Mas mesmo a partir deste primeiro exemplo nós podemos concluir que a “transmutação” nas tradições iconográficas ameríndias, ainda que não “siga as regras” do mesmo modo que a gramática de uma língua segue, demonstra-se – de modo bastante inesperado –logicamente consistente e, a seu próprio

modo, sistemática. Podemos concluir que, na iconografia yekuana, a passagem de signos verbais a signos não verbais não é nem arbitrária e nem subjetiva.

#### **4 Iconografias Wayana: forma lógica e ontologia**

Voltemos agora aos wayana. Eles compartilham com os yekuana a técnica do trançado e uma noção de representação iconográfica muito similar (e mesmo temas gráficos particulares como aquele da onça [Velthem, 2003, p. 352-356]). Para ambos os grupos, a representação iconográfica é uma elaboração de formas geométricas simples tais como triângulos, quadrados, espirais e linhas interseccionadas ou paralelas, e para ambos esse tipo de representação está relacionado a comentários e à memorização de mitos, e possui uma estreita conexão com a ação ritual. Também para os wayana os trançados são seres vivos em potencial e podem tornar-se ativos em situações específicas. O que distingue a iconografia dos wayana daquela dos yekuana é a complexidade do discurso que circunda a representação visual. Quatro conceitos desempenham um papel central neste contexto. O primeiro é *wayaman*. Para os wayana, um tema geométrico trançado na superfície de um cesto não é um mero signo ou emblema de um ser mitológico; é também o reflexo de uma forma de conhecimento específica conhecida como *uwayaman*, que se encontra metafóricamente situada nas pupilas da pessoa que as técnicas de trançado. *Wayaman* é uma “figura invertida” de um espírito antropomórfico presente na pupila do trançador de cestos, e é o *wayaman*, não a pessoa que o fez, o verdadeiro “autor” do objeto. O *wayaman* é concebido como um tipo de “pensamento”, mas também como um reflexo desse “outro” que vive nos olhos do trançador e “guia sua mão”, e que se revela de verdade apenas quando o objeto é criado de acordo com regras tradicionais. Uma vez completada a forma o objeto revela, então, sua verdadeira natureza, e se mostra “como uma criatura viva”, e como “propriedade” e encarnação de um ser ancestral não humano.

O segundo conceito diz respeito ao que os wayana chamam de “pele” da imagem. Em verdade, na tradição wayana, artefatos, humanos e não humanos podem, e às vezes devem, ser decorados do mesmo modo.

Nestes casos eles “adotam a mesma pele”. Essa é uma noção-chave, pois para os wayana a pele, ou melhor, a pele pintada com um padrão reconhecível, representa “[...] aquele elemento que permite identificar a verdadeira natureza de um ser” (Velthem, 2003, p. 129). Assim, se alguns artefatos rituais são pensados como “cópias” ou “imitações” de seres ancestrais predadores (como a anaconda, o abutre e a onça) é porque eles têm a mesma pele. Por conta desta “identidade de padrão” (e dos *wayaman* que eles encarnam) os artefatos (como no caso yekuana) podem “dançar”, “falar” e até mesmo “atacar” como predadores. A fim de ilustrar a complexidade e a flexibilidade dessa noção de “pele”, Velthem cita o exemplo das danças realizadas no barracão dos homens. O barracão cerimonial dos homens é supostamente “habitado por certos peixes” que aparecem (ao lado de muitos outros animais) na roda central do teto do grande barracão cerimonial (Figura 4). Mas os peixes também são representados com “a pele de beija-flores de bico longo” então, quando homens mascarados, durante suas danças, “agem como peixes”, eles *também* se tornam “beija-flores de bico longo”. Para ser mais preciso, nestas ocasiões eles *adotam as peles* de uma série de seres: peixes, beija-flores de bico longo e seres humanos jovens de sexo masculino.

O terceiro conceito relacionado à iconografia wayana refere-se a uma maneira particular de categorizar seres “sobrenaturais”. A idéia de uma transformação potencial e incessante de todos os seres é bastante difundida em toda a Amazônia. Vimos que entre os yekuana ela se expressa através da oposição entre dois irmãos inimigos, Wanadi e Odosha, que representam o bem e o mal respectivamente. Os wayana compartilham desta ideia. Para eles, porém, predadores e não predadores não são personagens individuais com personalidades distintas. Onde os yekuana se fiam em personalidades paradigmáticas os wayana pensam em termos de classes. Ao invés de contrastar um Wanadi com um Odosha eles distinguem entre diferentes *modos de existência* que podem ser aplicados a todas as criaturas, sejam animais, vegetais, humanos ou artefatos. Considere a anaconda, um dos predadores clássicos. “Seus atos de predação”, aponta Velthem, “[...] são tão paradigmáticos que eles não apenas invocam a dimensão sobrenatural mais ampla

como também podem aludir aos atos de quaisquer outras espécies”. Esta noção de predador-como-paradigma não se limita à anaconda. Ela é geralmente estendida a outros predadores. “Esta concepção”, continua Velthem, “[...] permite que outras criaturas como lagartas, centopeias, peixes e pássaros demonstrem instintos predatórios num cenário sobrenatural através de suas associações a onças, abutres ou anacondas” (Velthem, 2003, p. 105). Nesses casos, a anaconda (ou a onça, ou o abutre) “terá o nome, o *wayaman* e a pele” dos animais em questão.

Esse tipo de categorização também está presente na linguagem. Velthem destaca “[...] este pareamento de criaturas é linguisticamente sinalizado, por exemplo, pelo sufixo *okoin*, que significa ‘qua anaconda’ e é aplicado a espécies específicas” (Velthem, 2003, p. 105). Então *kiap* (o tucano) se transforma em *koimë* ou “tucano-qua-anaconda” e é representado por uma serpente de bico longo cuja pele é coberta por penas de cores diferentes. Um processo semelhante também existe para a onça, cuja presença é assinalada por um sufixo diferente (*kaikuxin*) que marca a transformação de animais como o roedor quatipuru em “roedor-qua-onça”.



Figura 4: Uma roda central do teto de um barracão cerimonial Wayana.

Fonte: Genebra, *Musée d'Ethnographie*, foto: J. Watts

Às vezes essas definições complexas são interpretadas como referentes a “qualidades” ou “gradientes de qualidades” pertencentes a diferentes espécies (Viveiros de Castro, 1998; Lima, 2000). Qualidades, entretanto, são propriedades *parciais* atribuídas a um objeto (logicamente preexistente). Por exemplo, numa afirmação como “esta borboleta é vermelha” eu suponho a existência potencial de outras propriedades como “leve”, “barulhenta”, “voadora” e daí por diante. Quando eu nomeio, como fazem os wayana, “um tucano-qua-anaconda”, estou usando um ser, não uma propriedade, para designar o modo de existência de outro ser. Ao invés de enumerar as propriedades e um ser singular eu combino numa única expressão dois seres diferentes. O resultado dessa conexão é uma criatura plural, e não uma série de qualidades pertencentes a um único ser. Considere o exemplo que acabamos de mencionar sobre as danças realizadas no barracão cerimonial dos homens. Quando homens mascarados “agem como peixes” e, portanto, se comportam também “como beija-flores de bico longo”, eles dão origem a novas criaturas complexas geradas ritualmente, e não a uma enumeração de qualidades possíveis de seres preexistentes. O mesmo acontece com os personagens duplos (ou seriais) das cestas yekuana e, como veremos mais tarde, para os “seres acústicos complexos” da música de wayampi.

Na verdade, devemos entender termos como “tucano-qua-anaconda” como “quimeras verbais” que descrevem seres múltiplos e mutantes que pertencem a uma classe comum em virtude de seu sufixo. O conceito de uma “série”, que também está presente na iconografia yekuana, assume aqui um aspecto diferente, pois as séries yekuana são, por assim dizer, séries lineares de seres. Nas séries wayana, os seres são embutidos uns nos outros. Deste modo, num outro tipo de dança, associada à iniciação dos homens jovens, o iniciado usa uma série de máscaras que o transformam num ser múltiplo fabricado não apenas de diferentes espíritos (araras, falcões, peixes, sol, arco-íris etc.), mas também de diferentes formas destes espíritos “qua” encarnações de diferentes predadores: onças, abutres e anacondas (Velthem, 2003, p. 212). Nessa série dupla de marcações no corpo do iniciado o conceito de representação quimérica alcança níveis de complexidade sem

precedentes. O ritual se torna um local de transformação onde o jovem mascarado progressivamente “assume a pele pintada” (e o *wayaman*) de toda uma série de espíritos animais, vegetais e humanos que são eles próprios objetos de inúmeras metamorfoses.<sup>4</sup>

Vejam os alguns exemplos desse tipo de representação na iconografia. Os temas gráficos wayana são divididos em três categorias distintas: aqueles que “pertencem” às decorações corporais da anaconda; aqueles ligados à pele da onça e aqueles que evocam as peles de “monstros antropomórficos” (uma categoria que inclui inimigos como o homem branco). Motivos visuais particulares que conservam seus referentes específicos são então usados para identificar grupos ou categorias inteiras de criaturas. Velthem escreve, por exemplo, que “[...] uma das formas paradigmáticas de predação é o ato de ‘machucar, apunhalar ou furar’. O ato que sintetiza tal predação (‘furar a pele com um projétil’) é característico de um artefato (a flecha) assim como de diversos animais, incluindo cobras, vespas, escorpiões e pássaros como a cegonha (*Florida caerulae*)” (Velthem, 2003, p. 322-23). Este pássaro é reconhecido como o protótipo das criaturas que perfuram e é representado por um motivo chamado o “bico de cegonha” (Figura 5), cujo contorno retrata a “portura cautelosa e atenta” do animal.

Este tema gráfico, na verdade, representa tanto a flecha como artefato quanto qualquer animal predador que pode atingir sua presa como uma flecha. O símbolo da flecha dupla, portanto, descreve de modo bastante indeterminado ‘tudo aquilo que perfura’. (Velthem, 2003, p. 183)

Em outros casos, podemos encontrar o mesmo princípio mobilizado de forma diferente. Vimos que o “bico de cegonha” é um símbolo singular que designa diversos seres. Mas “os padrões gráficos wayana podem ser compostos” (Velthem, 2003, p. 313). Nesses casos, a imagem pode ser decomposta em diversas partes, cada uma com seus próprios e distintos referentes. Então, por exemplo, o tema do “caranguejo” (Figura 6) também contém o tema “olho da anta”. A interpretação depende, então, daquilo que Velthem chama de um “diálogo interno” de forma que acontece dentro do próprio tema gráfico<sup>5</sup>.



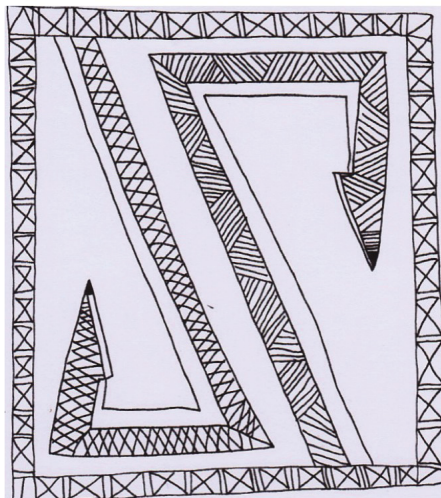


Figura 5: O motivo chamado “bico de cegonha” (wayana)  
Fonte: Velthem (2003, p. 322)

O quarto conceito fundamental wayana relacionado à iconicidade é a distinção entre a *ukuktop* (ou “imagem perceptiva” de um animal que pode ser observado nos ambientes florestados de uma aldeia, com sua morfologia, comportamento habitual, preferências alimentares etc.) e o *mirikut* (o tema gráfico que representa o animal no trançado tradicional). “Apesar de todos os *mirikuts* serem, é claro, imagens... nem todas as imagens são *mirikuts* (Velthem, 2003, p. 317). O *mirikut* permite interpretar (ou “decifrar a partir de sua pele pintada”) a “verdadeira natureza” de um animal. O tema geométrico não representa (apenas) o animal (familiar e essencialmente inofensivo), mas também seu “duplo geralmente invisível e monstruoso” (Velthem, 2003). Esta é mais uma evidência da natureza essencialmente serial da iconografia wayana: uma criatura ou ser nunca pode ser assumido em termos de sua singularidade. Sua “pele pintada” sempre o define como um membro de uma classe ou sequência de “modos de existência” possíveis.

De um ponto de vista técnico (semiótico), podemos concluir que a técnica de “transmutação” wayana é, a sua própria maneira, seletiva e redundante. A iconografia wayana é, assim como a yekwana, associada à representação de listas de nomes próprios – quer represente entidades específicas ou séries lógicas. Além disso, os wayana criaram um princípio



recursivo que os permite “embutir” classes de seres em outras “classes de seres”. De um ponto de vista ontológico, tanto o caso yekuana quanto o wayana seguem a mesma lógica. O “aspecto invisível” dos seres não humanos (“o que realmente está lá” em termos ontológicos – além das aparências) é mostrado através da construção de imagens compostas, constituídas seja por figuras individuais “complexas” como Wanadi/Odosha entre os yekuana, seja por seres seriais, ou mesmo por “classes de seres seriais embutidos uns nos outros”, como entre os wayana. É também notável que as imagens são sempre percebidas, em ambos os casos, como manifestantes de sua natureza e de seu poder durante a ação ritual (como no caso das danças de iniciação wayana), ou em conexão direta com ela, como nos trançados yekuana, que também são vistos como seres vivos.



Figura 6: O tema do “caranguejo” combinado com o tema do “olho da anta” (wayana)  
Fonte: Velthem (2003, p. 312)

## 5 A Música dos Wayampi: um exemplo de “transmutação propriamente dita”

A lógica subjacente a esse processo de transmutação de conceitos relativos a “seres especiais” de nomes encontrados em narrativas míticas a signos não verbais ligados a ações rituais pode ser levada ainda mais adiante, à passagem de um código não verbal a outro. Na música dos

wayampi (que também possuem trançados, assim como os yekuana e os wayana têm música) encontramos uma maneira muito semelhante de representar a “natureza verdadeira” de predadores invisíveis como seres coletivos. O primeiro ponto a ser mencionado é que os músicos wayampi tocam [*perform*] nomes de espíritos (utilizados atualmente nas narrativas mitológicas) da mesma forma que os wayana e os yekwana os representam em termos visuais. Na verdade, tocar qualquer música ou instrumento como uma flauta ou com clarinete é, para os wayampi, um ato de comunicação definido de modo preciso, essencialmente direcionado a seres não humanos. Aquilo que podemos chamar de pragmática das performances musicais rituais é, em consequência, tanto complexa como explícita. Um mpusico wayampi herda o direito de tocar cada uma das composições musicais de um mestre ou de um ancião membro de sua família. Cada composição possui uma ocasião própria na qual deve ser executada, seja por um indivíduo ou por um grupo; uma associação com um lugar nomeado e uma relação com um ser não humano específico (Beudet, 1997, p. 128). Além disto, a música dos wayampi não é apenas “direcionada” aos animais. Ela possui em si mesma uma natureza não humana. Tocar uma composição musical, mesmo que seja a mais simples melodia, é imitar o “dono” não humano (e inventor) da música. Nesse sentido, toda *performance* musical, para os wayampi, é um *chamado*. Em sua forma mais simples este “chamado” envolve uma forma específica de onomatopeia musical que seleciona um único traço acústico (um fragmento melódico, em termos musicológicos) para designar (e para “chamar”) um animal específico. O chamado é a encarnação musical de seu nome. Para chamar um tucano, por exemplo, “canta-se” ou toca-se (numa flauta, por exemplo) um tema chamado “tucano”. Beudet (1997.), que apresenta belos exemplos destes chamados, sublinha que este “tema do tucano” não necessariamente imita apenas o “grito” do tucano. Outros aspectos da ave podem ser representados acusticamente como sua elegância, sua agilidade, a vivacidade de suas cores ou coisas do tipo. Um tema como este pode se tornar, em outras formas de composição cotidianas, a “assinatura” de uma composição, também chamada “tucano”, onde este grupo de sons precisamente identificados, tocados ou cantados

por um solista, podem ser repetidos e sujeitos a diferentes tipos de variações.

Quando a música é ritualmente direcionada a um espírito invisível esta relação entre o motivo musicado e o ser ao qual se direciona (e o qual imita) torna-se mais forte. Nesse caso, o espírito invisível não é mais “apenas imitado” pela mpusica. Ele “é” a música. A música se torna o único índice de sua presença durante a performance. “Quando a anaconda ouve a música”, aponta Beaudet, “ela vem para escutá-la” (Beaudet, 1997, p. 137). Essa é a razão pela qual cantar ou tocar músicas rituais pode se tornar perigoso. Enquanto toca, o músico sabe que o espírito está ali para verificar que a “sua” música seja tocada corretamente. Se a performance é errada, o músico ou mesmo o vilarejo todo pode ser punido ou ficar doente (Beaudet, 1997, p. 144-146). Na mitologia wayampi (ver, *e.g.*, Beaudet, 1997, p. 143), o conhecimento de certa composição musical (uma canção, uma composição instrumental ou uma suíte longa) é sempre apresentada como o resultado de um acordo frágil com os espíritos, uma espécie de trégua que governa tanto as relações sexuais quanto a agressão entre eles e os seres humanos. Muitos mitos narram que espíritos animais deram certas composições musicais aos humanos como um símbolo deste acordo (Beaudet, 1997, p. 156). Cada performance reencena as condições deste acordo e pode, conseqüentemente, tornar-se perigosa. Não se lembrar corretamente de uma composição musical, ou o simples fato de executá-la de maneira ruim, é tomado como uma transgressão, o que pode provocar uma vingança e a reativação de um estado de conflito entre seres humanos e não-humanos.

Na verdade, os wayampi distinguem entre diversos tipos de “chamados” musicais. Em certos casos (em sua maioria performances não rituais) um simples grupo de sons, imitando seu grito, pode ser o suficiente para “chamar” um pássaro ou um macaco, e até mesmo para estabelecer um diálogo com eles. Em outros casos, quando o ser chamado é um espírito importante, a estrutura da música (que adquire, neste caso, forte “conotações xamanísticas”, Beaudet, 1997, p. 172) se torna muito mais complexa. Consideremos, por exemplo, a representação acústica de um predador como a anaconda. Para “fazer

a anaconda presente” é preciso tocar uma suíte de temas particular, composta de uma sequência de peças, tocada por um grupo de clarintes (e/ou um grupo de dançarinos). A estrutura desta composição é baseada na alternância de peças individuais, cada uma delas caracterizada por um tema e executada por um solista, com as repetições/variações de outro tema único. Este tema, executado coletivamente por um grupo de músicos, e repetido após a execução de cada peça individual, caracteriza toda a suíte e lhe dá nome.

Vejamos a suíte chamada Moyotule, que representa acusticamente a anaconda, de um ponto de vista formal ela segue o padrão tradicional wayampi. Ela consiste numa alternância de diversas composições, cada uma delas caracterizada por seu tema e tocada por um solista, com um tema que caracteriza a suíte e é executado coletivamente. Executado por um conjunto de clarinetes, o tema da “anaconda” tem a velocidade reduzida e é repetido com pequenas variações depois da execução de cada performance individual. Seguindo a regra de alternância que vimos, uma série de composições pertencentes a *outros seres* são inseridas na versão “grande e coletiva” do tema da anaconda. Na lista de nomes de composições incluídas que Beaudet (1983) registrou aparece uma série de animais. Entre eles o falcão, o macaco, diversos tipos de pássaros, insetos, mamíferos e peixes são “chamados” para construir uma imagem acústica (e para produzir a presença indexical) do predador invisível que é o “dono” desta música. O tema da “anaconda” executado coletivamente torna-se, assim, (do ponto de vista da percepção) uma espécie de fundo musical sobre o qual uma série de temas – mais curtos e executados por um solista – que designam outras espécies animais é introduzida. O resultado deste processo é uma suíte que “tem o nome” (em termos wayana se poderia dizer que “assume a pele”) da anaconda, onde uma sequência de outros seres “existentes na forma do predador” é feita presente. Deste modo uma imagem acústica de um “ser invisível complexo” é criada.

A analogia formal da música wayampi com as iconografias yekuana-wayana é notável, é claro. Os yekuana representam seres invisíveis (como Odocha e Wanadi) ou como composições complexas, nas quais diferentes seres são embutidos, ou como séries de outros seres,

resultantes da variação de uma forma singular. Os wayana expandiram esse modelo inventando formas mais complexas de variação que envolvem classes de seres que existem como manifestações visíveis de predadores invisíveis. Na música instrumental wayampi encontramos sequências de seres visíveis (perceptíveis) como índices de outros seres invisíveis. A sequência de seus chamados (à medida que adquirem saliência em relação fundo) permite inferir a presença efetiva da anaconda (ou de outros seres míticos) durante a performance ritual da “sua” música. Os Wayampi parecem jogar com música o mesmo jogo que Wayana e Yekwana jogam com imagens.

## 6 Transmutação e Analogia

Podemos agora tentar tirar algumas conclusões da análise desses casos etnográficos. Consideremos primeiro a definição de transmutação como uma forma cultural de tradução, e então o tipo de “cognição acerca de ontologia” que é mobilizada por estes modos musicais e visuais de definir seres não humanos complexos.

Nós já vimos que, nas culturas yekwana e wayana, a transmutação “simples” (envolvendo a passagem de signos verbais a signos não verbais) é seletiva e redundante. Podemos reconhecer as mesmas características na música wayampi. A música de uma suíte wayampi é seletiva porque o seu uso de onomatopeias para designar um ser resulta de uma seleção de todos os aspectos possíveis pertencentes a ele (a forma musical de seu grito, mas também sua elegância, rapidez etc.) que a música “transcreve” em sons. Como vimos, um tema (uma “assinatura”) de uma peça é sempre um retrato estilizado de um ser não humano. Mas a música wayampi também pode ser redundante. A suíte “anaconda” que estudamos rapidamente “diz” mais sobre a natureza de um do que um simples nome. Ela indica que um ser excepcional tal como o espírito da anaconda é descrito não pela sua aparência acústica, mas por uma série de sinais acústicos relacionados a diversos seres que designam indiretamente a sua presença invisível. Tanto nas imagens visuais quanto nas acústicas a passagem de signos verbais a signos icônicos (ou de um código não verbal a outro) mobilizada pela transmutação nunca se limita à descrição da aparência dos seres que representa.

Ao contrário, o processo de transmutação de palavras em imagens (sejam elas visuais ou acústicas) torna a presença de seres sobrenaturais perceptível indiretamente através das aparências de *outros* seres. Para empregar novamente uma noção wayana, a música e as iconografias visuais visam construir *mirikut*, imagens de conceitos e relações, e não *ukutop*, imitações de aparências. É apenas por meio de sequências desse tipo que o não humano representado (ou feito presente) por música ou temas gráficos se torna perceptível e, portanto, imaginável, e mesmo concebível. O objetivo da transmutação propriamente dita é tanto o de tornar as relações entre signos (sejam eles tecnicamente interpretados como ícones ou como índices) perceptíveis — quanto tornar os seres especiais “sobrenaturais” imagináveis como resultantes das relações entre eles.

Como isso é feito? Podemos descrever um tipo de método, uma forma lógica que preside sobre estas formas de transmutação para além das duas operações básicas de seleção e redundância que vimos até agora? Comparemos três casos etnográficos e as formas culturais de transmutação que eles mobilizam. Nos casos yekuana e wayana, iconografias transçadas em cestos tendem a representar seres complexos (designados por grupos de nomes como Odosha/Wanadi, Sapo, Macaco etc.) ou categorias completas de seres através de imagens complexas. Na segunda forma de transmutação (ilustrada pela comparação da cestaria wayana com a música instrumental wayampi), grupos de sons “traduzem” grupos de temas visuais em sequências de sons. A música torna audíveis relações implícitas que designam seres especiais (não humanos e invisíveis) que são desse modo “chamados” e tornados presentes ritualmente.

É notável que em todos os casos que vimos a passagem de um código a outro (linguagem, iconografia, música) nunca é direta. Nunca se busca, como se buscava nas teorias da tradução antigas e medievais, um “equivalente exato”, uma espécie de catálogo de cada palavra (ou signo, ou imagem, ou som). O objeto da tradução é sempre *uma relação intuitiva* entre conceitos.

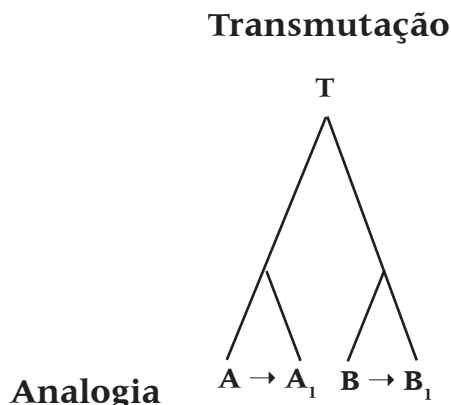


Figura 7: Transmutação e Analogia  
Fonte: adaptada pelo autor de Velthem (2003)

O trançado yekuana “descreve” o antagonismo entre Odosha e Wanadi usando um meio *visual* específico para expressar oposição, seja combinações de diferentes formas em uma, ou mesmo o contraste entre figura e fundo. Em outros casos, os padrões gráficos yekuana podem descrever conexões de outros tipos (relações derivantes das transformações de Odosha) ao utilizar modos visuais de expressá-las: analogias de padrões, inclusão, paralelismo e daí por diante. Quando passamos da comparação das cestarias yekuana e wayana à comparação entre os trançados wayana e a música wayampi descobrimos que sequências ordenadas de imagens são “transmutadas” em sequências ordenadas de sons do mesmo modo. Novamente, o objeto da tradução (transmutação) nunca é a imagem, a palavra ou o som individual. É sempre a relação intuitiva, previamente estabelecida, entre grupos de sons, imagens e palavras. Utilizando um conceito formulado por Saussure, poderíamos descrever este processo como a constuição progressiva de uma analogia de quatro termos (Saussure, 2006 [1913]) entre relações previamente estabelecidas em cada código semiótico envolvido. Esta forma complexa de analogias operaria em dois níveis (Figura 7). No nível inferior poderíamos representar as relações identificadas (através de seleção e redundância) no interior de cada código semiótico (verbal, visual, musical). No segundo nível poderíamos

representar a relação estabelecida entre estes grupos de relações. A esta última (e mais complexa) relação, que estabelece uma ligação lógica entre grupos de analogias, e apenas a ela, poderíamos então dar o nome de transmutação. Em ambos os níveis da nossa analogia de quatro termos *apenas* relações representam relações. Relações entre sons na música representam relações entre imagens em iconografias; relações entre imagens representam oposições (e outras formas de conexão) expressas em palavras e daí por diante. Quando uma relação de nível superior é estabelecida entre grupos de relações uma transmutação é criada. O que é representado então não são indivíduos, ou qualidades, ou ações singulares, mas semelhanças, oposições, inclusões, derivações e assim por diante. Em outras palavras, a transmutação supera precisamente, dessa forma, a dificuldade que vimos tantos autores afirmarem: a heterogeneidade dos códigos semióticos. A analogia de quatro termos opera, de fato, como *um modo de estabelecer uma ordem* na aglutinação destes códigos heterogêneos. De um ponto de vista abstrato, deste modo ela reúne entidades que possuem a mesma natureza lógica e a mesma apreensão intuitiva. As substâncias das quais a transmutação “é feita” são as relações. Podemos adicionar a este modelo teórico a hipótese de que a distinção que Jakobson traçou entre o que *deve* ser expresso e o que *pode* ser expresso em uma língua se aplica aos dois níveis do nosso diagrama. Poderíamos concluir que seleção e redundância são passos iniciais num processo de ordenação de relações que pode ser representado, em todas as etnografias que estudamos, por uma forma complexa de analogia de quatro termos constituída por dois níveis lógicos.

Voltemo-nos agora para a ontologia e para as consequências que a nossa análise dos processos de transmutação podem ter para definição deste conceito.

## 7 Transmutação, Cognição e Ontologia

Num comentário recente sobre o livro *Being, humanity, and understanding*, de Lloyd (2012), eu argumentei (Severi, 2013) que o conceito de ontologia, do modo como foi definido na filosofia ocidental, não é totalmente compreendido pelos antropólogos. Muitos de nossos



colegas tendem a chamar de “ontologia” qualquer discurso sobre as origens e a natureza do mundo. Desde Parmênides, entretanto, o termo “ontologia” não se refere ao vários elementos materiais do universo (fogo, água, ar etc.) e seus diferentes modos de combinação. O argumento ontológico é sobre “o próprio ser”. Seu objetivo é a construção de uma “ontologia” como uma ciência de princípios abstratos (fundamentada na análise de predicados do ser tais como necessidade versus contingência, possibilidade versus impossibilidade, subsistência versus potencialidade, e coisas do gênero) e não como um discurso daquilo que existe fisicamente. Parmênides tampouco busca uma classificação dos diferentes seres que habitam o universo. Ele quer, ao contrário, identificar a relação abstrata entre *nous* e *physis*, e procura as condições sob as quais o mundo é concebível. É por isto que uma classificação das categorias de diferentes seres que segue, por exemplo, as distinções entre animado/inanimado, humano/animal, masculino/feminino (que é geralmente entendida como “ontológica” pelos antropólogos) não conta como uma “ontologia”. Nos trabalhos de Aristóteles, por exemplo, o estudo destas formas de conhecimento pertence à *Parva Naturalia*, e não à doutrina do Ser, que é o objeto da metafísica. É desnecessário dizer que a abordagem de Parmênides do ser-como-ser foi fundamental para a história da filosofia ocidental, de Aristóteles a Kant, e ainda é discutida em termos muito semelhantes na filosofia moderna – ver, *e. g.*, o famoso sobre a “teoria das descrições” de Russell e suas consequências para a relação entre linguagem e “o que é”: Quine (1943); Russell (2005); Carnap (2009).

Eu cheguei à conclusão de que, se fizermos uma análise epistemológica deste conceito na filosofia ocidental, o tipo de visões de mundo que os antropólogos geralmente estudam *não* são precisamente ontologias, mas filosofias naturais *sem* ontologias. Em resumo, o risco envolvido em ignorar o significado teórico deste conceito é confundir as “concepções de mundo” melanésias ou amazônicas, fundadas em “suposições comumente compartilhadas” sobre fenômenos físicos e sociais observáveis (Lloyd, 2012, p. 67) com ontologias pseudoparmenideanas. E, conseqüentemente, entendê-las como sistemas de pensamento coerentes: “únicas, imóveis e imutáveis” como o conceito de Ser de Parmênides.

Eu penso que não há motivos empíricos para tomá-las de tal modo. Somente uma decisão errada de ver as cosmologias dessa maneira as transforma em ontologias sistemáticas, ou mesmo (adotando um idealismo heideggeriano extremo) em metafísicas indígenas. No último caso as cosmologias se tornariam nada mais do que artefatos antropológicos. Na minha visão, aquilo que os antropólogos tendem a chamar de “cosmologia” são de fato regularidades no estabelecimento de várias suposições compartilhadas, muito raramente expressas na forma de um argumento explícito, e sempre relacionadas a práticas específicas, sistemas de relações e gêneros discursivos. Elas estão ligadas a rituais, mitologia ou contextos da vida cotidiana e, portanto, aos tipos de recursos semióticos nos quais os pensamentos são formulados. Estes discursos podem às vezes se cruzar, gerando a aparência de um “discurso sobre ‘a natureza do que é’ com caráter unitário. Mas o que é particularmente interessante sobre elas é precisamente a sua complexidade semiótica e seu caráter não sistemático, o fato de que elas sempre deixam um espaço aberto para diferentes estratégias de pensamento.

Neste artigo, eu tentei dar um exemplo desta pluralidade estratégica de pensamento que caracteriza as culturas que estudamos e mostrar que tipo de “ponto cego” o uso acrítico de um conceito de “ontologia” pode gerar em nossa compreensão da etnografia. Ao analisar três exemplos de transmutação em três tradições amazônicas fomos capazes de mostrar que a passagem de palavras para imagens e música possibilitada pela “transmutação” tem o propósito de expressar a existência de seres plurais. Entre os yekuana, esta classe de seres interespecíficos é representada por figuras-chave plurais particulares que dominam o ciclo do mito. Entre os wayana, estas figuras quiméricas particulares se resultam em classes (e às vezes em classes de classes) de entidades híbridas embutidas umas nas outras. Na música wayampi, a alternância de temas, ligados à identificação de diferentes animais, substitui a incrustação wayana, mas ainda cria uma forma análoga de denotar seres complexos. Nos três casos, como em outros lugares da Amazônia, este tipo de representação ritual do invisível está ligado à representação de seres vivos cujos traços definidores nunca se sobrepõem completamente àqueles das espécies reconhecidas como humanas, animais e vegetais.

Essa espécie de ordenação ontológica de seres está em nítido contraste com a maneira como a ontologia amazônica foi descrita até agora. Em vários artigos influentes (*e. g.* 1998, 2004) Viveiros de Castro afirmou que a concepção da relação entre almas e corpos que encontramos em toda a Amazônia deve ser entendida como uma interconexão dos diferentes “pontos de vista” gerados pelas “perspectivas” pertencentes aos seres humanos e não humanos. Ele se refere a esse conjunto de ideias (“para simplificar”, como ele diz) “como se fosse uma cosmologia.” “Esta cosmologia”, escreve ele,

[...] imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, tanto humanas como não-humanas, cada uma dotada do mesmo tipo genérico de alma, ou seja, do mesmo conjunto de capacidades cognitivas e volitivas. A posse de uma alma semelhante implica a posse de conceitos semelhantes, que determinam que todos os sujeitos vêem as coisas da mesma maneira. Em particular, os indivíduos da mesma espécie vêem-se (e apenas uns aos outros) como os humanos se vêem, isto é, dotados de figuras e hábitos humanos, vendo seus aspectos corporais e comportamentais sob a forma de cultura humana. (Viveiros de Castro, 2004, p. 6)

Segundo Viveiros de Castro, essa posição estratégica da cultura humana em relação com os não humanos (sendo os animais aqui “os Outros paradigmáticos”) devia gerar um outro paradigma epistemológico. Deveríamos passar da ideia tradicional de multiculturalismo (onde uma natureza única encontra culturas diferentes) à ideia de um “multinaturalismo”, em que muitas aparências naturais são assumidas como partilhantes da mesma cultura.<sup>5</sup> Como é sabido, esta abordagem teórica, que convida a redefinição de “sujeitos” como “pontos de vista” (Viveiros de Castro, 2004), tem sido tanto influente quanto controversa. É obviamente impossível discutí-la em detalhe aqui, mas é inegável que a abordagem de Viveiros de Castro (assim como o trabalho de Descola sobre este assunto) transformou a distinção tradicional bastante imóvel entre Natureza e Cultura num sistema distribuído de diferenças, onde ambas as características ou propriedades naturais e culturais estão interpenetradas. Eu gostaria de me concentrar aqui em apenas um aspecto desta teoria: o tipo de categorização que é

implicado por este sistema de diferenças. O ponto central, nesse caso, é o papel desempenhado pelas “diferenças corpóreas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 470)<sup>6</sup>. Num sistema em que há apenas uma cultura (a cultura dos humanos), Viveiros de Castro sublinha diversas vezes que a diferença entre sujeitos, nesta cosmologia dominada por uma “unidade espiritual”, se dá pelas “especificidades dos corpos” (Viveiros de Castro, 1998, p. 470, 478).

No argumento de Viveiros de Castro, o conceito de “diversidade corpórea” tem dois significados distintos. O primeiro se refere à morfologia dos organismos. “O corpo de cada espécie é único”, escreve Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1998, p. 478), por exemplo, uma afirmação que enquanto suprime as diferenças individuais dentro de cada espécie supõe uma identidade entre o conceito de “corpo” e a noção de “espécie”. No entanto, ele atribui ao conceito de “corpo como diferenciador” também um segundo significado que se refere a “um plano intermediário” situado entre “as subjetividades formais das almas” e “a materialidade substancial dos organismos”. “O que eu chamo de corpo não é sinônimo de substância distinta ou forma fixa; é uma coleção de afetos ou modos de ser que constituem um *habitus*” (Viveiros de Castro, 1998, p. 478). Viveiros de Castro usa aqui, curiosamente, esta noção – originalmente introduzida por Bourdieu (1977 [1972]) para indicar não apenas como um corpo se parece, mas também “[...] o que um corpo come, como ele se comunica, onde vive, se é sociável ou solitário, e assim por diante” (Viveiros de Castro, 1998, p. 478)<sup>7</sup>. Contudo, quando o conceito de diferença se torna crucial em seu argumento, há constantes referências às espécies (tanto como “conjuntos de hábitos ou processos” quanto como corpos que são morfologicamente diferentes)<sup>8</sup>. Essencialmente, no que diz respeito à categorização das diferenças, a ontologia amazônica é descrita como composta de classes de “seres”, tipicamente humanos *versus* não humanos, em sua maioria predadores ou afins, que definem umas às outras através de suas diferenças “corporais”. Essas oposições binárias concidem criticamente (embora, às vezes, tacitamente) com a aparência e os comportamentos típicos das espécies. Esse é o porquê de vermos constantemente, nesta cosmologia, seres humanos opostos

a várias formas de não humanos, sejam eles animais, plantas, pedras ou artefatos.

Como se sabe, o foco dessa abordagem, e o paradigma dessa epistemologia, é o mito. Como escreve Viveiros de Castro, o mito é “o ponto de fuga onde as diferenças entre pontos de vista são ao mesmo tempo anuladas e exacerbadas”. É por isso que, para o perspectivismo, “[...] os mitos assumem o caráter de um discurso absoluto” (Viveiros de Castro, 1998, p. 483). O estudo de nossos três casos amazônicos mostra que, se nos concentrarmos nas iconografias ligadas à ação ritual e nos processos de transmutação que as mobiliza, um gênero radicalmente diferente de “modo” ontológico “de ordenar seres” emerge. As classes representadas pelas iconografias yekuana e wayana, assim como as “criaturas acústicas” wayampi, não coincidem com espécies para que se as oponha umas as outras. Pelo contrário, essas imagens designam classes de seres especiais, onde membros de diferentes espécies são associados em sequências. Em todos esses casos de transmutação, emerge uma lógica focada na construção de seres compostos que possuem uma presença invisível. A análise das formas de pensamento implicadas na transmutação leva a concluir que outra forma de “ontologia”, baseada em princípios muito distintos, existe na mesma área onde o perspectivismo supostamente governa todas as expressões culturais de significados. Podemos chamá-la de uma ontologia plural para seres transmutantes, ligada à ação ritual e ao pensamento visual.

## **8 Tradução e a Antropologia do Pensamento**

Esta conclusão pode nos ajudar a dar uma definição mais precisa daquilo que pode se tornar o horizonte de uma nova teoria antropológica do pensamento. Nossa análise mostrou que a distinção crucial formulada por Jakobson entre o que deve e o que pode ser expresso numa língua não diz respeito apenas a padrões linguísticos (gramaticais) nas traduções interlinguais, mas também se aplica a outras formas de tradução, como a transmutação intersemiótica e os pensamentos visuais e analógicos que ela mobiliza. Com esta conclusão em mente poderíamos dar um passo adiante e formular a hipótese de

que a distinção lógica de Jakobson caracteriza não apenas a “linguagem” e os códigos não linguísticos, mas também o próprio exercício do pensamento. Desse modo, poderíamos passar de uma oposição abstrata entre “pensamento” (definido como racionalidade e categorização) e “linguagem” (essencialmente definida como padrões gramaticais) ao estudo de um conjunto múltiplas relações entre formas de cognição (relacionadas, por exemplo, à ação ritual e ao pensamento visual) e formas intralinguais, interlinguais e intersemióticas de tradução. Como vimos, essas formas de tradução não existem apenas entre línguas diferentes, mas também entre diferentes códigos e diferentes contextos pragmáticos dentro de uma mesma cultura. Nessa nova perspectiva, variações no uso de códigos e variações no estabelecimento de contextos pragmáticos (não somente variações entre culturas e línguas) se tornariam *fontes* para a variação de processos de pensamento e para a definição ulterior de “estados do mundo”, ou das ontologias.

A pluralidade essencial do pensamento “ontológico”, da qual vimos um exemplo neste artigo, encontraria então seu princípio teórico geral. “Mundos” variam quando, não apenas a estrutura abstrata de uma gramática, mas também muitas práticas de uso da linguagem (das quais a transmutação intersemiótica é um exemplo), geram formas de pensamento onde o que deve ser expresso une-se a um nível diferente do que pode ser expresso. A consequência seria que, se um conceito geral de ontologia pudesse ser formulado para se compreender as culturas, ele não iria se referir a “concepções do mundo” ligadas a diferentes línguas, mas a uma maneira plural e não sistemática de ativar constantemente diferentes formas de pensamento. Em suma, ele não designaria um único sistema, mas uma forma de vida em que sistemas diferentes se combinam constantemente. Olhar para a relação entre linguagem, pensamento e cultura nessa perspectiva poderia ser uma maneira de, como escreveu Wittgenstein sobre mágica em suas *Notes on Frazer's Golden Bough*, “preservar sua profundidade” completamente.

## Notas

- 1 O tradutor gostaria de agradecer o professor Carlo Severi pelo entusiasmo com o qual recebeu a solicitação de permissão para traduzir este texto e pelo seu apoio e disponibilidade ao longo do processo de tradução.
- 2 Para narrar uma história dessa tradição de estudos seria necessário ao menos voltar-se para a questão clássica do relativismo linguístico (das obras clássicas de Boas, Sapir (1985) e Whorf (2012) a Kay (1978); Kay e Kempton (1984) e Gilbert et al. (2006); ver também Lucy (1992) ou Gumperz e Levinson (1996) e aos debates recentes sobre a natureza da tradução linguística – ver, por exemplo, Rubel e Rosman (2003). Ambas as tarefas estão muito além do escopo deste artigo.
- 3 Eu escrevi uma primeira análise das iconografias yekuana e wayana num artigo dedicado à natureza das representações “quiméricas” (Severi, 2011). Sobre a pictografia yekuana como um exemplo das “artes da memória” ameríndias ver Severi (2013).
- 4 Para Velthem, os seres considerados “qua-anacondas” são aqueles capazes de esmagar e devorar os seres humanos; entretanto, aqueles associados às lagartas, sendo elas próprias consideradas “qua-onças”, incluem seres capazes de “morder [seres humanos] a partir de dentro”, muitas vezes quase imperceptivelmente, como no caso de doenças (Velthem, 2003, p. 320).
- 5 Encontramos ecos surpreendentes dessas representações de um único “ser complexo” nos documentos coletados por Barcelos Neto (2002) entre os waura (Xingu) que incluem representações de anacondas sobrenaturais compostas de séries de imagens, cada qual referente a um animal distinto.
- 6 “O que muda ao passar de uma espécie de sujeito para outra”, escreve Viveiros de Castro (1998, p. 6), “[...] é o ‘correlativo objetivo’, o referente desses conceitos: o que as onças vêem como” cerveja de mandioca “(a bebida própria das pessoas, do tipo onça ou de outra forma), os humanos vêem como ‘sangue’. Onde nós [humanos] enxergamos um depósito de minerais lamacento na margem de um rio as antas vêem a sua grande casa cerimonial, e assim por diante. Essa diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões de um único mundo, mas uma visão única de mundos diferentes – não pode derivar da alma, uma vez que esta é o solo original comum do ser. Em vez disso, essa diferença está localizada nas diferenças corporais entre as espécies, pois o corpo e suas afetações [...] é o local e o instrumento de diferenciação ontológica e de disjunção referencial”.
- 7 Nas cosmologias amazônicas, “[...] o corpo parece ser o grande diferenciador – isto é, como aquele que une seres do mesmo tipo na medida em que os diferencia de outros seres.” (Viveiros de Castro, 1998, p. 479).
- 8 O uso desta noção para designar a “verdadeira origem da perspectiva” (Viveiros de Castro, 1998) é surpreendentemente ambíguo. É desnecessário dizer que Bourdieu a usou para definir qualquer processo que conduza à constituição de uma tradição cultural.
- 9 Entre as muitas passagens onde essa noção é invocada, veja, por exemplo: “[...] a noção de animais como pessoas está sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é apenas um envelope [...]” (Viveiros de Castro, 1998, p. 470); “[...] teríamos uma distinção entre uma essência antropomórfica de tipo espiritual... e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie individual [...] essa diferença de perspectiva [...] está localizada nas diferenças corporais entre as espécies.” (Viveiros de Castro, 1998, p. 471).

## Referências

- AUSTIN, J. L. 1975. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Apapaatai**: Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. The (de)animalization of objects: Food offerings and the subjectivization of masks and flutes among the Wauja of Southern Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (Org.). **The occult life of things**: Native Amazonian theories of materiality and personhood. Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 128-153.
- \_\_\_\_\_. 2011. Le réveil des grands masques du Haut-Xingu: Iconographie et transformation. In: GOULARD, Jean Pierre; KARADIMAS, Dimitri. **Masques des hommes, visages des dieux**. Paris: éditions CNRS, 2011. p. 27-52.
- \_\_\_\_\_. 2013. O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu. In: SEVERI, Carlo e LAGROU, Els (Org.). **Quimeras em diálogo**: Grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013. p. 181-197.
- BASSO, Ellen B. A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual as religious performance. **Journal of American Folklore**, [S.l.], v. 94. n. 373, p. 273-291, 1981.
- BAXANDALL, Michael. 1993. Pictorially enforced signification: St. Antonius, Fra Angelico and the Annunciation. In: BAYER, Andreas; LAMPUGNANI, Vittorio; SCHWEIKHART, Gunther (Org.). **Hülle und Fülle**: Festschrift für T. Buddensieg. Alfter: VDG Verlag, 1993. p. 31-39.
- BATESON, Gregory. **Mind and nature**: a necessary unity. New York: Dutton, 1979.
- BEAUDET, Jean-Michel. **Les orchestres de clarinettes tule des Wayápi du Haut-Oyapock**. Doctoral dissertation, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Souffles d'Amazonie**: Les orchestres tule des Wayápi, Nanterre: Société d'Ethnologie, 1997. v. 3.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. **Kené**: Arte, ciencia y tradición en diseño. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2009.



\_\_\_\_\_. Movimento e profundidade no kene shipibo-conhibo da Amazônia peruana. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Org.). **Quimeras em diálogo: Grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013. p. 199-223.

BOAS, Franz. 1938. Language. In: BOAS, Franz. **General anthropology**. Boston: D. C. Heath, 1938. p. 127-155.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972].

BRABEC DE MORI, Berndt; SEEGER, Anthony. Introduction: considering music, humans, and non-humans. **Ethnomusicology Forum**, [S.l.], v. 22, n. 3, p. 269-286, 2013.

CARNAP, Rudolph. 1991. Empiricism, semantics, and ontology. In: MCGREW, Timothy; ALSPECTOR-KELLY, Marc; ALHOFF, Fritz (Orgs). **The philosophy of science: an historical anthology**. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991. p. 356-165.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska, poética do xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

DE CIVRIEUX, Marc. **Watunna: An Orinoco creation cycle**. Austin: University of Texas Press, 1997 [1970].

DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne-Christine (Org.). La remontée de l'Amazone. **L'Homme**, [S.l.], v. 33, n. 2-4, 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Magic, witchcraft and oracles among the Azande**. Oxford: Oxford University Press, 1937.

FAUSTO, Carlos. Masques et trophées: De la visibilité des êtres invisibles en Amazonie. In: GOULARD, Jean Pierre; KARADIMAS, Dimitri. **Masques des hommes, visages des dieux**. Paris: éditions CNRS, 2011a. p. 229-254.

\_\_\_\_\_. Les masque de l'animiste: Chimères et poupées russes en Amérique indigene. **Gradhiva**, [S.l.], v. 13, p. 48-68, 2011b.

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. Les formes de la mémoire: Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil). **L'Homme**, [S.l.], v. 197, p. 41-69, 2011.

FAUSTO, Carlos; PENONI, Isabel. Les effigies rituelles: La figuration de l'humain dans le Haut-Xingu. In: SEVERI, Carlo; FAUSTO, Carlos. **L'image rituelle**. Paris: L'Herne, 2014. p. 14-38.

GHEERBRANT, Adrian. **Journey to the far Amazon**. New York: Simon & Schuster, 1954.

GILBERT, Aubrey L. *et al.* Whorf hypothesis is supported in the right visual field but not the left. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, [S.l.], v. 103, n 2, p. 489-494, 2006.

GOODMAN, Nelson. **Languages of art**: an approach to a theory of symbols. Cambridge, MA: Hackett, 1976.

GOW, Peter. Visual compulsion: Design and image in Western Amazonian art. **Revindi: Revista Indigenista Americana**, [S.l.], v. 2, p. 19-32, 1989.

\_\_\_\_\_. Piro designs: Painting as meaningful action in the Amazonian lived world. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S.l.], v. 5, p. 229-246, 1999.

GUMPERZ, John. J.; LEVINSON, Stephen C. (Org.). **Rethinking linguistic relativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GUSS, David. M. Keeping it oral: a yekuana ethnology. **American Ethnologist**, [S.l.], v. 13, n. 3, p. 413-429, 1986.

\_\_\_\_\_. **To weave and sing**: art, symbol, and narrative in the South American rain forest. Berkeley: University of California Press, 1989.

GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andrea-Luz. Imaginaire acoustique et apprentissage d'une ontologie animiste: Le cas des Quechua d'Amazonie péruvienne. **Ateliers du LESC**, 34. 2010. Disponível em: <<http://ateliers.revues.org/8553>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. Siswayaytii tarawaytii: Sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne). **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. 97, n. 1, p. 179-221, 2011.

HILL, Jonathan D. **Keepers of the sacred chants**: the poetics of ritual power in an Amazonian society. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

\_\_\_\_\_. 1994. Musicalizing the other: Shamanistic approaches to ethnic-class competition in the Upper Rio Negro region. In: BARABAS, Alicia (Org.). **Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio**. Quito: Abya-Yala, 1994. p. 105-128.

\_\_\_\_\_. **Made-from-bone**: trickster myths, music, and history from the Amazon. Urbana: University of Illinois Press, 2009.

JAKOBSON, Roman. On linguistic aspects of translation. **On Translation**. [S.l.], v. 3, p. 232-239, 1959.

JOYCE, James. **Ulysses**. Londres: Penguin Books/Bodley Head, 1972 [1922].

KAY, Paul; MCDANIEL, Chad K. The linguistic significance of the meanings of basic color terms. **Language**, [S.l.], v 54, p. 610-646, 1978.

KAY, Paul; KEMPTON, Willett. What is the Sapir-Whorf hypothesis? **American Anthropologist**, [S.l.], v. 86, n. 1, p. 65-79, 1984.

KUHN, Thomas. S. **The structure of scientific revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 2012 [1962].

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009a.

\_\_\_\_\_. 2009b. The crystallized memory of artifacts: A reflection on agency and alterity in Cashinahua image-making. *In*: SANTOS-GRANERO, Fernando (Org.). **The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: University of Arizona Press, 2009b. p. 192-213.

\_\_\_\_\_. Le graphisme sur les corps amérindiens: des chimères abstraites? **Gradhiva**, [S.l.], v. 13, p. 69-93, 2011.

\_\_\_\_\_. O grafismo nos corpos ameríndios, quimeras abstratas? *In*: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Org.). **Quimeras em diálogo: Grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013. p. 38-66.

LANGDON, Esther Jean. Perspectiva xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. *In*: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Org.). **Quimeras em diálogo: Grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013. p. 111-139.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **The savage mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1966 [1962].

LÉVY-BRUHL, Lucien. **Les carnets**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

LIMA, Tânia Stolze. Towards an ethnographic theory of the nature/culture distinction in Juruna cosmology. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 15, n. 99, p. 43-52, 2000.

LLOYD, Geoffrey E. R. **Adversaries and authorities: Investigations into ancient Greek and Chinese science**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. v. 42

\_\_\_\_\_. **Principles and practices in ancient Greek and Chinese science**. Farnham: Ashgate, 2006. v. 849.

\_\_\_\_\_. **Cognitive variations:** reflections on the unity and diversity of the human mind. Oxford: Clarendon Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Being, humanity, and understanding:** Studies in ancient and modern societies. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LUCY, John A. **Language diversity and thought:** a reformulation of the linguistic relativity hypothesis. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LUNA, Luis Eduardo, 1992. Icaros: Magic melodies among the Mestizo shamans of the Peruvian Amazon. *In:* LANGDON, Esther Jean e BAUER, Gerhard (Org.). **Portals of power:** Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 231-253.

MCGAFFEY, Wyatt. Structural Impediments to Translation in Art. *In:* RUBEL, Paula G.; ROSMAN, Abraham. **Translating cultures:** perspectives on translation and anthropology. Nova York: Berg, 2003. p. 249-267.

MANGIONE, Corrado. **Elementi di logica matematica.** Turin: Boringhieri, 1964.

MENESES BASTOS, Rafael José de. **Etnomusicologia Kamayurá.** Florianópolis: EdUFSC, 1978.

\_\_\_\_\_. Apùap world hearing: On the Kamayurá phono-auditory system and the anthropological concept of culture. **The World of Music**, [S.l.], v. 41, n. 1, p. 85-96, 1999.

\_\_\_\_\_. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: Estado da arte. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007.

PIAGET, Jean. **The language and thought of the child.** Londres: Routledge, 2001 [1923].

\_\_\_\_\_. **The child's conception of the world.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2007 [1926].

PIEIDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O canto do Kawoká:** música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. 2004. 254 páginas. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

QUINE, Willard Van Orman. Notes on existence and necessity. **Journal of Philosophy**, [S.l.], v. 40, n. 5, p. 113-127, 1943.

\_\_\_\_\_. **On what there is.** Washington: Catholic University of America, Philosophy Education Society, 1948.

RUBEL, Paula G.; ROSMAN, Abraham. **Translating cultures:** perspectives on translation and anthropology. New York: Berg, 2003.

RUSSELL, Bertrand. **Collected papers of Bertrand Russell**, Hove: Psychology Press, 2005. v. 29.

SAPIR, Edward. **Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality**. Berkeley: University of California Press, 1985.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Course in general linguistics**. Chicago: Open Court, 2006 [1913].

SEEGER, Anthony. **Why Suyá sing**: a musical anthropology of an Amazonian people. Evanston: University of Illinois Press, 2004.

SEVERI Carlo. **The chimera principle**: an anthropology of memory and imagination. Traduzido por Janet Lloyd. Chicago: Hau Books. 2015 [2007]. Disponível em: <<https://haubooks.org/the-chimera-principle/>>. Acesso em: 23 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. L'espace chimérique: Perception et projection dans les actes de regard. **Gradhiva**, [S.l.], v. 13, p. 5-163, 2011.

\_\_\_\_\_. The arts of memory: Comparative perspectives on a mental artifact. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 451-485, 2012.

\_\_\_\_\_. Philosophies without ontologies. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 192-196, 2013.

SEVERI, Carlo; FAUSTO, Carolos (Org.). **L'image rituelle**. Paris: L'Herne, 2014.

SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Org.). **Quimeras en diálogo**: grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013.

SPERBER, Dan. Apparently irrational beliefs. In: HOLLIS, Martin; LUKES, Steven. **Rationality and relativism**. Cambridge: MIT Press, 1982. p. 149-180.

STOCKING JR., George. **A Franz Boas reader**: the shaping of American anthropology, 1883-1911. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

TAYLOR, Anne-Christine. Les masques de la mémoire: Essai sur la fonction des peintures corporelles Jivaro. **L'Homme**, [S.l.], v. 165, p. 223-248, 2003.

TOWNSLEY, Graham. Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. **L'Homme**, [S.l.], v. 33, n. 2-4, p. 449-468, 1993.

VELTHEM, Lucia von. **O belo e a fera**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. Homens, guaribas, mandiocas e artefactos. *In*: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Org.). **Quimeras em diálogo**: grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2013. p. 139-163.

VIDAL, Lux Boelitz; OESSIS, Anne-Marie; GUIDON, Niéde (Org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

VYGOTSKY, Lev S. **Mind in society**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S.l.], v. 4, p. 469- 488, 1998.

\_\_\_\_\_. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WHORF, Benjamin Lee. **Language, thought, and reality**: Selected writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig N. **Notebooks 1914-1916**. Chicago: University of Chicago Press, 1974 [1914–16].

\_\_\_\_\_. **Philosophical investigations**. Londres: John Wiley & Sons, 2010 [1953].

\_\_\_\_\_. **Remarks on Frazer's Golden Bough**. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979 [1967].

Recebido em 10/05/2017

Aceito em 25/06/2017

## RESENHAS





GRAEBER, David. **The utopia of Rule**: on tecnology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy. London: Melvile House Publishing, 2015. 146 p. (Reflexões sobre a Burocracia na Perspectiva de uma “Antropologia Anarquista”)

Adam Richard Moreira Matins

UUniversidade Federal do Amazonas/Museu Amazônico  
*E-mail*: kikobarrocco1@yahoo.com.br

Priscila da Silva Nascimento

Universidade Estadual do Amazonas  
*E-mail*: pri18silva@ig.com.br

O interesse teórico pela problemática da burocracia tem declinado bruscamente desde a década de 1970, fato que pode ser verificado pelo número de menções à palavra burocracia em obras publicadas em língua inglesa. Em contrapartida, o uso de palavras geralmente associadas a procedimentos burocráticos como, por exemplo, documento, formulário, avaliação, rendimento, entre outras, aumentou de modo contínuo. O tempo diário que um cidadão estadunidense e das demais nacionalidades passa dedicado a atividades burocráticas também foi ampliado consideravelmente. A falta de interesse teórico pela questão não se deve, portanto, ao fato de ter perdido sua importância no mundo atual, mas à sua extensão a todas as dimensões da vida social que tornou a burocracia tão onipresente ao ponto de não ser mais problematizada.

A crítica da burocracia, foco de interesse da esquerda até 1970, está sob o monopólio da direita. Visa justificar a privatização dos serviços públicos e é consubstancial à burocratização radical do cenário global e do surgimento das primeiras instituições burocráticas em escala planetária, como é o caso do Banco Mundial, FMI, OMC e das corporações transnacionais. Esconde a multiplicação de regulamentos e

normas de todos os tipos e, o que é mais importante, de uma classe de administradores fortemente hierarquizada responsável por aplicá-los e cujo trabalho é simplesmente inútil, embrutecedor e sem sentido. Todo esse grande aparelho burocrático tem como fundamento e razão de ser a ameaça da violência, física e não meramente simbólica, sobre os indivíduos. Disso tudo, tira-se as seguintes lições: 1– “do not underestimate the importance of sheer physical violence” [não subestime a importância da violência física] (p. 21); 2 – “do not overestimate the importance of technology as a causative factor” [não superestime a importância da tecnologia como fator causal] (p. 23); e 3 – “always remember it’s all ultimately about value” [lembre-se sempre que tudo gira, em última análise, em torno do valor] (p. 24).

Essa é, em linhas gerais, a tese introdutória da última obra do polêmico antropólogo e ativista anarquista estadunidense David Graeber, professor leitor de antropologia social desde 2006 no Goldsmith College da Universidade de Londres. Entre 1998 e 2005, foi professor de antropologia na Universidade de Yale nos Estados Unidos, da qual foi demitido, ao que parece, devido às suas atividades sindicais no interior da universidade. É membro do Industrial Workers of the World (Trabalhadores Industriais do Mundo), uma organização operária de orientação anarcossindicalista fundada nos Estados Unidos em 1905. Teve uma ativa participação nas assembleias e discussões do movimento Occupy Wall Street, que em 2011 ocupou as ruas e praças do distrito financeiro de Manhattan e organizou ações em outras importantes cidades do mundo questionando o papel corrosivo dos grandes bancos e corporações transnacionais sobre os processos democráticos e o modo como contribuíram para o colapso econômico que perdura ainda nos dias atuais. Entre suas principais obras estão: *Towards an anthropological theory of value* (2001), *Fragments of an anarchist anthropology* (2004), *Possibilities: essays on hierarchy, rebellion and desire* (2007), *Direct action: an ethnography* (2009) e *Debt: the first 5000 years* (2011).

*The utopia of rule: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy* [A utopia das normas: da tecnologia, estupidez e os secretos prazeres da burocracia] é composto por quatro ensaios (sendo o último apresentado como apêndice) que abordam de maneira clara e irônica, a partir de

diferentes perspectivas que vão do relato autobiográfico ao cinema e imaginário fantástico, como se chegou historicamente a este ponto de “total bureaucratization” [burocratização total] (p.14) – a introdução se intitula “The iron law of liberalism and the era of total bureaucratization” (A lei de ferro do liberalismo e a era da burocratização total) – das atividades humanas.

No primeiro ensaio, intitulado “Dead zones of the imagination: an essay on structural stupidity” [Zonas mortas da imaginação: um ensaio sobre a estupidez estrutural], Graeber parte do relato de algumas de suas experiências com a rotina burocrática para tentar demonstrar como ela nos leva, na maioria das vezes, a situações absurdas ou, como ele mesmo classifica, estúpidas. O caso mais significativo lhe ocorreu em 2006 quando sua mãe sofreu uma série de infartos e se tornou incapaz de viver sozinha em casa sem algum tipo de ajuda. A primeira tarefa foi inscrevê-la em um programa governamental de atenção à saúde, uma vez que seu seguro não cobria esse tipo de serviço. Após uma enorme quantidade de documentos reunidos, uma pequena fraude nos valores da conta corrente da mãe sugerida pelos próprios funcionários da seguridade social – pois para ter direito ao benefício o montante total em conta não poderia ultrapassar seis mil dólares – e muita paciência conseguiu concluir a solicitação. Sua mãe, porém, não poderia ela mesma se responsabilizar pela administração do valor do benefício e o perderia caso o acumulasse em conta. O próximo passo foi se dirigir ao banco para tentar tomar poder sobre a conta. Viveu, segundo ele mesmo, um pequeno inferno cotidiano que durou algumas semanas – idas e vindas entre o banco e a seguridade social, formulários feitos e refeitos várias vezes, desacordo de informações entre uma instituição e outra, entre outras situações – que só foi interrompido porque sua mãe morreu durante o processo. Ao final desta experiência traumática, teve a sensação de ter sido forçado a atuar a todo tempo como um idiota. Lição aprendida: a burocracia, tanto a corporativa como a pública, parece estar organizada para garantir que uma parte importante dos atores sejam incapazes de realizar as tarefas nas quais se encontram envolvidos. É, por definição, uma forma utópica de organização que fixa aos indivíduos exigências impossíveis de serem realizadas.

Os rituais burocráticos ainda não receberam, segundo Graeber, a devida atenção por parte dos antropólogos. Pouco se encontra na literatura etnográfica sobre os formulários, por exemplo. Isso se deve, dentre outras coisas, ao fato da tentativa de compreendê-los se tornar uma tarefa extremamente chata para quem a empreende. Há poucas coisas interessantes a serem ditas a respeito. Diferentemente dos dramas sociais, das redes de parentesco, das formas poéticas, entre outros, nas quais se pode enveredar ilimitadamente por complexas tramas de sentido e de significação, os formulários estão desenhados para serem simples e autossuficientes. Não há nada a ser interpretado neles. Burocracia e violência se encontram tão intimamente ligadas, que ao se tentar densificá-la simbolicamente, conforme propõem Clifford Geertz com sua “descrição densa”, corre-se o risco de confundir o interessante com o que é realmente importante na questão. A burocracia tende a se instalar ali onde ocorre a violência – de gênero, raça, classe, etc. – pois nada mais faz do que gerir situações violentas. E o mais importante sobre a violência é que talvez seja a única forma de ação humana capaz de ter efeitos sociais sem ser comunicativa, visto que pode obter efeitos relativamente previsíveis sobre as ações de outra pessoa sobre a qual nada se sabe.

A existência de uma assimetria nas relações de poder gera, de acordo com Graeber, uma assimetria no trabalho de interpretação. Desse modo, aquele que se encontra do lado favorável da relação de poder é completamente incapaz de se colocar no lugar do oprimido e de imaginar como as coisas poderiam ser diferentes do que são. Já o oprimido se vê obrigado a fazer um constante esforço interpretativo para compreender o opressor e sua própria opressão. As situações criadas pela violência estrutural – entendida como as formas dominantes de desigualdade social que em última instância são respaldadas pela ameaça de dano físico – tendem a criar os tipos de cegueira deliberada que se costuma associar aos procedimentos burocráticos. A burocracia, neste sentido, não é estúpida em si mesma. Ao contrário, é estúpida por ter como função gerir situações estúpidas sem ter de se preocupar em interpretá-las. Não funcionam, como preconizaram Marx Weber e Foucault, devido seu alto grau de racionalidade. A ameaça da violência

é, em última análise, o que permite seu funcionamento. É o que permite que decisões arbitrárias sejam tomadas e que o debate e as negociações que caracterizam as relações sociais mais igualitárias sejam a todo tempo evitadas.

No ensaio “Of flying cars the declining rate of profit” [Dos carros voadores e o declínio na taxa de lucro], Graeber chama a atenção para o fato da presença onipresente da burocracia em nossas vidas não ser consequência do desenvolvimento tecnológico, mas sim o contrário. Tomando como exemplo a utopia industrial que lançou tanto os Estados Unidos como a URSS no período posterior à Segunda Guerra Mundial à corrida espacial, observa como os futuros carros voadores e o trabalho físico realizado por robôs presentes no imaginário social e na ficção-científica da época derivaram em um desenvolvimento tecnológico orientado principalmente para o controle e a disciplina social. O desenvolvimento tecnológico dos Estados Unidos esteve orientado nesse período para a afirmação do modelo capitalista como o melhor sistema existente frente ao modelo socialista vigente na URSS. Recorda, por exemplo, como o filme *Star Trek*, de J. J. Abrams, era acusado de ser “comunista” por idealizar um futuro onde a mercadoria parecia não existir e que essa acusação só se dissipou quando décadas depois foi introduzida a figura dos Borg, uma espécie de humanoides melhorados marcadamente anti-individualista, em *The Next Generation*. Argumenta que até a década de 1970 a corrida espacial funcionou como uma “poetic technologies” (tecnologia poética) (p. 83), ou seja, uma tecnologia que se utiliza de meios racionais, técnicos e burocráticos para tornar realidade fantasias impossíveis e impensáveis, capaz de mobilizar grandes esforços e investimentos de ambos os lados. Após 1970, quando ocorre importantes mudanças na estrutura do capitalismo, o desenvolvimento tecnológico e a investigação científica passaram a ser cada vez mais orientados por processos burocráticos e pelas hierarquias. Como resultado, o papel da imaginação no trabalho investigativo se tornou cada vez mais restrito.

A moderna conformação da pesquisa científica a tornou progressivamente conservadora, de tal maneira que os possíveis efeitos revolucionários da tecnologia que poderiam ameaçar o status quo são controlados e assimilados prontamente. De acordo com Graeber,

houve nas últimas décadas um processo de transição que conduziu a investigação científica das “tecnologias poéticas” às “bureaucratic technologies” [tecnologias burocráticas] (p. 83), na qual toda a espontaneidade presente nas pesquisas realizadas em épocas anteriores ao capitalismo foi diluída em processos burocráticos.

No ensaio “The utopia of rules, or why we really love bureaucracy after all” [A utopia das normas, ou por que na realidade, depois de tudo, amamos a burocracia], Graeber procura entender o porquê de aceitarmos sem resistência a burocracia e os absurdos que ela comete em nome da racionalidade. Por meio de uma genealogia do serviço postal nos Estados Unidos e na Alemanha, demonstra como o eficiente serviço prestado por esta instituição, inicialmente como serviço de postal militar durante o século XVIII e que depois se ampliou para outros setores da sociedade, ajudou a sustentar essas nações e a fecundar as primeiras sementes daquilo que classifica como “amor” pela burocracia. O serviço postal teve uma grande importância na constituição e consolidação de ambos os países e disso deriva a importância que atribuída à sua forma de funcionamento. Recorda, por exemplo, que foi o serviço postal quem serviu de inspiração para a afirmação de Max Weber sobre a racionalidade da burocracia.

Conforme argumenta, a burocracia opera uma estrita divisão entre meios e fins, fatos e valores, fazendo com que qualquer coisa possa ser administrada eficazmente independentemente do que ela seja. A própria ideia de separação entre meios e fins, segundo Graeber, um produto da mentalidade burocrática. Nesse sentido, todo projeto político que eleve a racionalidade como fim em si mesmo, que considere que sua postura política esteja baseada na racionalidade está, na realidade, ocultando os verdadeiros valores que o movem.

Graeber empreende em seguida um breve estudo sobre a ideia de liberdade, tendo como fio condutor a problemática dos jogos. Baseando-se na diferenciação inglesa entre os significados de *to play* e *game*, afirma que o jogo, *to play*, é uma ação livre e improvisada e que o jogo, *game*, subentende a existência de regras sobre a qual o exercício da liberdade se torna efetivo. A livre energia poética se transformaria em simples aleatoriedade se não houvesse as regras no jogo. Observa

que há diferenças entre regras implícitas e explícitas e que alguns problemas surgem quando se explicitam as regras que eram antes apenas implícitas. No estudo da linguagem de uma comunidade, por exemplo, quando se procura explicitar a estrutura gramatical que a rege é produzido um efeito prescritivo de fixação de algumas regras que antes eram suficientemente flexíveis para permitir certo grau de variação. No caso da ideia de liberdade, há um paradoxo semelhante que é a tensão entre o livre ato de jogar da criatividade humana contra as regras que constantemente cria. Ao idêntico ocorre com a burocracia. Ela cria uma situação na qual a busca da liberdade em relação ao poder arbitrário acaba simplesmente produzindo mais poder arbitrário e, por consequência, regras que acabam por asfixiar a existência. Em um sentido metafórico, cria jogos que não são em nada divertidos e que deixam cada vez menos lugar para o jogo espontâneo. Em qualquer situação haverá normas e regulamentos escritos a serem aplicados e que, pelo simples fato de sua existência e de sua aplicação, gerarão conflitos e violências de todos os tipos.

No último ensaio da obra, “On Batman and the problem of constituent power” (Do Batman e o problema do poder constituinte), Graeber realiza uma análise política e sociológica do último filme da trilogia *Batman: The Dark Knight Rises*, de Christopher Nolan, e de outros super-heróis do cinema, com o intuito de demonstrar como o surgimento do poder constituinte, representado pelo movimento Occupy do qual fez parte, sempre escapa da lei na medida em que a institui. As tramas dos filmes de super-heróis são, como a burocracia, analisadas como elementos essencialmente reacionários na medida em que sua virtude consiste no enfrentamento de um vilão revolucionário e na preservação do status quo diante do poder arbitrário do livre jogo. Os super-heróis são caracterizados nas tramas como pessoas normais, descentes, superpoderosas, que vivem em um mundo no qual o fascismo é a única alternativa política viável. Conceitos como o de soberania, o agente por cima da lei, e manutenção do status quo, por exemplo, são temas recorrentes no mundo dos super-heróis. Eles lutam contra criminosos em nome da lei e, inclusive, operam muito além do marco legal.

Graeber considera que o exemplo das tramas de super-heróis nos permite pensar que todo poder capaz de criar um sistema de leis não pode, ele mesmo, estar submetido a ela. Os exemplos históricos também demonstram que toda revolução social se inicia como um ato ilegal, o que faz com que a lei oficial emane sempre e a todo o momento de uma situação de ilegalidade. Cromwell, Jefferson e Danton eram, durante a Revolução Americana, acusados de ser traidores. Diante disso, Graeber conclui que em um mundo globalmente burocratizado os movimentos sociais e as iniciativas assembleiárias de democracia direta que tiveram lugar no movimento Occupy configuram um poder constituinte que ao afirmar a importância do livre jogo coloca em questão as regras criadas pelo aparelho burocrático.

Acredita-se que um dos principais desafios da atualidade consiste em compreender a amplitude do fenômeno burocrático em nossas vidas, fato esse que impede que se tenha um pleno conhecimento de seu funcionamento. Graeber nos apresenta na presente obra algumas intuições e pistas que, quer se concorde ou não, são de grande proveito para aqueles que se preocupam com a transformação da realidade existente. Como observou o antropólogo colombiano Luís Guillermo Vasco Uribe (1983), a transformação das relações sociais de exploração e dominação – incluída aqui a relação entre pesquisador e sujeitos pesquisados – começa pela modificação da própria relação. Por isso, a urgência de pensar uma antropologia e, também, um trabalho etnográfico desburocratizaos por meio de uma “perspectiva anarquista”.

## Referências

VASCO URIBE, L. G. Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del metodo etnografico en el trabajo de campo. **Boletín de Antropologia**, Medellín, v. V, n. 17-19, tomo II, p. 665-675, 1983.

Recebido em 30/09/2016

Aceito em 24/06/2017



DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n1p273>

HAYES, Patricia; HONWANA, Luís Bernardo; MOTA LOPES, José; SAÚTE, Nelson; SILVA, Raul Calane da; THOMPSON, Drew. **Ricardo Rangel**: insubmisso e generoso. Maputo: Marimbique, 2014. (Imagem como Memória: fotografia e história em Moçambique)

Bruna Nunes da Costa Triana

Universidade de São Paulo  
E-mail: [brunatriana@usp.br](mailto:brunatriana@usp.br)

**D**e que forma recordar e, ao mesmo tempo, prestar homenagem às grandes personalidades da história nacional moçambicana sem, no entanto, monumentalizar o passado? Que memória é possível acessar por meio das trajetórias pessoais e sociais de seus principais atores e do legado de suas produções? A obra *Ricardo Rangel: insubmisso e generoso*, publicada em 2014, pela editora moçambicana Marimbique, coloca essas questões de maneira bastante atual. Resultado do “Projeto Ricardo Rangel”, iniciativa do Centro Cultural Kulungwana, cujo intento foi divulgar e estudar a obra do fotógrafo a partir de uma perspectiva interdisciplinar, o livro traz em detalhes os debates e as reflexões levadas a cabo pelo projeto, com artigos memorialísticos e acadêmicos sobre a vida e a obra do fotógrafo Ricardo Rangel.

Antes de tudo, é necessário enquadrar essa personagem do imaginário nacional moçambicano em um contexto mais amplo de sua vida e atuação. Sua trajetória é abordada em quase todos os textos que compõem a coletânea; todavia, vale ressaltar alguns elementos que servem de pano de fundo para a composição das análises. Ricardo Rangel nasceu em 1924, em Lourenço Marques, hoje Maputo. Mestiço, viveu entre a “cidade de caniço” (negra) e a “cidade de cimento” (branca). Iniciou sua relação com a fotografia em meados dos anos

1940, como auxiliar em um estúdio na então Lourenço Marques. Em 1952, foi contratado pelo jornal *Notícias da Tarde*, sendo o primeiro não branco (como se referem os textos do livro) a trabalhar para um periódico do país.

Sua consolidação profissional pode ser sintetizada nesse período – isto é, entre as décadas de 1950 a 1970 –, quando passou por jornais importantes, como *Diário de Moçambique* e *A Tribuna* – este último, uma experiência fundamental para o desenvolvimento de sua carreira profissional como fotógrafo, lembrada por quase todos os autores dos artigos que compõem o livro. Em 1970, juntou-se a alguns amigos jornalistas e fotógrafos – como José Mota Lopes e Rui Cartaxana – para, então, fundar o famoso semanário *Tempo*, que atuou como uma publicação importante de oposição ao governo colonial português e com uma proposta inovadora para a imprensa da época – tratava-se de uma revista com uma proposta editorial e gráfica vanguardista, de capa colorida, repleta de fotos, reportagens especiais e artigos de opinião. Já na década de 1980, Rangel fundou o Centro de Documentação e Formação Fotográfica (CDFE) e a Associação Fotográfica Moçambicana (AFM), locais onde se encontra seu acervo. Faleceu em 2009, em Maputo, tendo um funeral com honras de Estado e ao som de Charlie Parker, tal qual desejara.

O livro conta com diversas fotos já famosas de Ricardo Rangel, e que já tiveram uma razoável circulação internacional; mas apenas os artigos de Drew Thompson e Patricia Hayes travam um diálogo mais aberto e direto com as imagens – são textos que, de fato, privilegiam a análise e interpretação das fotografias, que, por sua vez, sustentam parte do argumento de seus respectivos ensaios.

O livro, em si, que conta com 18 fotografias de Rangel, não traz legendas nas imagens, tampouco datas ou locais. Esse é um aspecto, diga-se, problemático da coletânea, algo que deve ser levado em consideração, na medida em que, para ver as imagens, assim como quando se lê um texto, é necessário um contexto ou ao menos algumas pistas, de modo que o leitor possa se localizar e, mais que isso, que ele possa situar as imagens. Como pontou Walter Benjamin, em sua *Pequena História da Fotografia* (1994b), a legenda deve intervir na fotografia, situando-a no tempo e no espaço, deslocando o olhar

e convertendo o assombro inicial em consciência e conhecimento. Em outro ensaio já consagrado, ao discutir as transformações na arte e na experiência, juntamente com as mudanças do valor de culto para o valor de exposição, da recepção contemplativa para a recepção tátil, o filósofo alemão escreve sobre o fotógrafo francês Atget, pautando como suas imagens são dotadas de uma significação política latente; portanto, essas fotos orientam a recepção em um sentido predeterminado: “A contemplação livre não lhes é adequada. Elas inquietam o observador, que pressente que deve seguir um caminho definido para se aproximar delas” (Benjamin, 1994a, p.174-175). Tal consideração é mais que válida no caso do fotógrafo moçambicano, uma vez que sua atuação política se entrelaça com sua prática fotográfica, sendo inseparável de sua obra o comprometimento ético e político.

Sendo assim, apesar dos artigos trazerem muitas informações e dados sobre o contexto da vida e obra de Ricardo Rangel – algo importante, visto a escassa produção analítica sobre essa importante personalidade da história moçambicana –, não há um diálogo direto com as fotografias que compõem o livro; e, com a falta de informações sobre as imagens, é difícil para o leitor precisar devidamente os momentos em que elas foram capturadas e, com efeito, desvendar seus mistérios e opacidades, suas mensagens e lacunas.

Na introdução, Luís Bernardo Honwana pontua aspectos fundamentais da trajetória de Rangel, sua militância anticolonial, sua participação em associações e suas ligações com o Partido Comunista Português, bem como a experiência em periódicos importantes do campo jornalísticos da época, especialmente n’*A Tribuna*. Com isso, demonstra em que medida, na vida e no legado artístico do fotógrafo, caminham lado a lado o inconformismo com a realidade que (vi)via e a generosidade de espírito. Amigo próximo e de longa data de Rangel, Honwana coloca o fotojornalista ao lado dos grandes nomes da cultura moçambicana, como Noemia de Souza, José Craverinha e Malagantana. A principal questão que coloca, a si e aos leitores, é a mesma que nos serve, aqui, de mote: como prestar homenagem a esses nomes, figuras nacionais que lutaram e inspiraram a consciência nacional? Como manter viva, na memória coletiva do povo moçambicano, a luta e a

obra desses nomes? E, em especial, é possível constituir uma memória coletiva nacional a partir das imagens de Ricardo Rangel, do mesmo modo que com a poesia de Noemia e Craveirinha, por exemplo?

O livro é dividido em duas partes constitutivas: a primeira, intitulada “Colóquio”, com as falas do debate realizado em Maputo que fecharam o “Projeto Ricardo Rangel”; a segunda, “*In Memoriam*”, com duas breves falas em memória à morte do fotógrafo. Na primeira parte, o sociólogo e amigo de Rangel, José Mota Lopes, apresenta um apanhado crítico e histórico de como ler Rangel, desvelando mais precisamente a forma como ele foi lido por diversos sujeitos, em diferentes momentos histórico. Mencionando desde textos já conhecidos a críticas em jornais internacionais, Mota Lopes esboça um panorama instigante de como Rangel foi construído no campo jornalístico – sua trajetória dentro desse universo como parte e objeto dele. Nesse sentido, o sociólogo e historiador faz um inventário, por assim dizer, da maneira como o fotógrafo apareceu em textos, tanto do princípio de sua trajetória – desde às menções da polícia política (Polícia Internacional e de Defesa do Estado – PIDE) à sua pessoa até às crônicas jornalísticas sobre sua primeira exposição fotográfica –, quanto das críticas nacionais e internacionais datadas da época em que seu trabalho fotográfico foi para as galerias de arte do mundo, sendo reconhecidas por seu valor artístico e documental.

Mota Lopes tece como hipótese que os temas fotográficos de Rangel guardam uma força expressiva e política, pois está preocupado em denunciar o momento colonial. As imagens, nesse sentido, guardam uma potência, poética e engajada, que as fazem ressoar até os dias de hoje. Para trazer as palavras do autor: “que tipo de comunicação se estabelece entre os indivíduos ou coisas que fotografou ao longo da sua vida, que dizem elas sobre o fotógrafo e como se relacionam conosco que os olhamos hoje? Como ler esses textos? Que linguagem usam? Como ouvir suas vozes?” (p. 34). Essas questões deixam entrever a preocupação de Mota Lopes em olhar para essas fotografias como fontes sócio-históricas, mas também em olhá-las para além disso, enxergando-as como potências de pensamento, devires, como pistas para observar o presente.

Por sua vez, o sociólogo Nelson Saúte busca caracterizar o que é o fotojornalismo e, especificamente, como nasceu e se consolidou essa tradição no campo jornalístico moçambicano. Ao traçar tal história, o autor explicita como a figura de Ricardo Rangel é, mais que inescapável dentro desse panorama, fundamental para que o fotojornalismo tenha se constituído e crescido em Moçambique, especialmente nas experiências do jornal *A Tribuna* e da revista *Tempo*. Saúte, ao apresentar os diversos nomes que, ontem e hoje, compõem o cenário da fotografia jornalística no país, mostra como elas estão intimamente ligadas a essa figura que ele chama de “tutelar e inspiradora” que fora Ricardo Rangel.

Os outros dois artigos dessa primeira parte analítica são os dos historiadores Drew Thompson e Patricia Hayes. O artigo de Thompson tem como questão localizar o fotógrafo em um campo político e artístico mais amplo, bem como avaliar sua importância, ou seja, procura pensar suas relações e posições dentro do campo fotográfico, jornalístico e político da época, assim como os diferentes usos e significados atribuídos à sua produção imagética. Com isso, procura “desvendar [a] iconicidade de Ricardo Rangel” (p. 53), recorrendo às experiências fotográficas de *A Tribuna*, por exemplo, e analisando a utilização das imagens de Rangel nesse jornal, sua interlocução com as legendas e com os textos, suas repetições e os sentidos construídos em torno delas. O texto analisa, ainda, as relações do artista moçambicano no tempo colonial e no pós-independência, de modo a averiguar como as suas fotos apareciam e circulavam nos dois contextos. Nessa medida, a análise se esforça para “desvendar o poder das imagens de Ricardo Rangel, os significados atribuídos às suas imagens ao longo do tempo e as formas como foram usadas” (p. 60).

Patrícia Hayes, por sua vez, examina a série fotográfica “Pão nosso de cada noite” (Rangel, 2004), pensando a relação entre mulheres e vida urbana. Partindo da pequena *intelligentsia* formada em Maputo, na última parte do período colonial, e das inter-relações e cruzamentos na obra desses poetas, jornalistas, músicos, pintores, acadêmicos e fotógrafos, Hayes pergunta: “qual é a distribuição do que é possível dizer e do visível na última parte da era colonial e inícios do Moçambique pós-colonial? [...] Quais são os limites do que pode ser dito e do que

é visível no respeitante as mulheres africanas numa cidade?” (p. 65-66). Dessas interrogações, a historiadora passa a refletir em torno da questão urbana, situando a trajetória de Rangel em relação à cidade (onde nasceu, com quem se relacionou, os jornais pelos quais passou), de forma a conectar a produção imagética do fotógrafo com a modernização de Lourenço Marques – modernização que aparece em suas contradições em muitas fotos de Rangel. Esse argumento leva a autora a estudar a série “Pão nosso de cada noite”, série fotográfica sobre a “economia da noite” de Lourenço Marques e a dinâmica do encontro entre o caníço e o cimento. Hayes analisa, assim, o cruzamento de olhares, os movimentos que as imagens dessa série possuem e como essas fotografias da noite e da boemia – em que a ordem racial e colonial era posta em xeque – dilatam as áreas do que pode ser visto e dito.

Por fim, na segunda parte do livro, Calane da Silva e Luís Bernardo Honwana escrevem breves textos *in memoriam* a Ricardo Rangel. Calane da Silva relembra as várias faces de Rangel – esposo, amigo, irmão, fotógrafo, militante –, seu inconformismo perante as injustiças sociais que viu e viveu. Honwana, no mesmo sentido, engrandece a paixão do fotógrafo pelo *jazz*, a vida intensamente vivida, enfim, a figura de “olhar inquisitivo, o ricto pugnaz do famoso caçador de imagens em plena ação de esquadrinhar a vida” (p. 93).

Não se pode negar que o livro desempenha um papel importante na divulgação da vida e, sobretudo, da obra de Ricardo Rangel. Os artigos trazem diversas leituras, interpretações e entradas para o leitor interessado, permitindo que ele, cruzando esses textos da forma que melhor lhe soar, constitua uma experiência com a trajetória e a produção de Rangel, montando um quebra-cabeça dessa figura tão relevante da história contemporânea de Moçambique. De fato, diante de uma personagem tão complexa e intensa, é inevitável que algumas peças fiquem de fora desse caleidoscópio. Os editores têm consciência disso; inclusive, esse é um dos trunfos do livro: atizar nos leitores o desejo de saber e conhecer mais sobre Ricardo Rangel, indagar e problematizar sua produção e suas imagens para além das contidas nas páginas do livro.

Nessa medida, algumas das perguntas colocadas por Mota Lopes são essenciais para incentivar novas questões, análises e, com isso, reavivar, continuamente, o interesse e a memória de Ricardo

Rangel, sem transformá-lo, todavia, em um monumento estático do passado: “nessa obra, para além da sua mensagem decididamente anticolonialista, o que é que os olhares, os gestos, as faces, os corpos por ele fotografados nos querem dizer? Refiro-me, também, aos contextos, aos enquadramentos de ambiente, de fundo, de cenário, ao jogo de luz e sombra, ao contraste, aos objetos que o fotógrafo incluiu e com que faz as suas fotografias. Ao que não está entre tudo aquilo, em suma, que ele deixa de fora da sua objetiva, ao que ele pretende que seja visto” (p. 34). São questionamentos e propostas de pensamento que ressoam o pensamento benjaminiano, uma vez que as fotografias tornam visíveis aspectos não presentes nas narrativas historiográficas, elas colocam o passado no presente, confrontando-os: afinal, “elas captam o que nenhum texto escrito pode transmitir: certos rostos, certos gestos, certas situações, certos movimentos” (Löwy, 2009, p. 13).

Ora, as respostas às questões colocadas no início desta resenha não são fáceis, nem possuem uma fórmula pronta; porém, como apontou o próprio Mota Lopes, é na contínua problematização das potências que esses grandes nomes nos trazem, tanto por meio de suas trajetórias – que, no limite, se entrelaçam com a própria história do país –, como por meio de suas fotografias, poemas, pinturas, que sua memória – de suas obras, claro, mas também a memória coletiva e a história nacional – será constantemente atualizada.

## Referências

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

LÖWY, Michel. Introdução. *In*: LÖWY, Michel (Org.). **Revoluções**. São Paulo: Boitempo, 2009.

RANGEL, Ricardo. **Pão Nosso de Cada Noite**. Maputo: Marimbique, 2004.

Recebido em 20/11/2016

Aceito em 24/06/2017

# Normas editoriais

ILHA – Revista de Antropologia aceita artigos, ensaios, resenhas e entrevistas originais que estejam de acordo com sua linha editorial. Os artigos são submetidos à avaliação de pareceristas *ad hoc*. Os autores receberão dois exemplares do número da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

A submissão dos trabalhos será feita *on-line*, diretamente no *site* da revista ([www.periodicos.ufsc.br/ilha](http://www.periodicos.ufsc.br/ilha)).

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos ou ensaios (incluindo os artigos para dossiês e seções temáticas): (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Debates: artigos com especial interesse teórico-metodológico, acompanhados de comentários críticos assinados por outros autores (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Entrevistas: (até oito mil palavras), acompanhados de introdução situando a obra e o autor entrevistado), resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Ensaio bibliográfico: resenha crítica e interpretativa de vários livros que abordem a mesma temática (até oito mil palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas), título, palavras-chave e resumo em português e inglês.

Resenhas biblio/disco/cine/videográficas: pequenas resenhas de livros, discos, filmes ou vídeos recentes (até dois anos, até 2.500 palavras, incluindo as referências e notas).

Notas de pesquisa: relato de resultados preliminares ou parciais de pesquisa (até 3.500 palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas).

Cartas: manifestações sobre textos publicados em números anteriores (o editor se reserva o direito de publicar apenas trechos).



# Normas de apresentação e de redação:

As normas de redação e citação seguem o padrão da **NBR 6022:2003** da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), com pequenas adaptações que serão apontadas a seguir.

1. Os textos deverão ter a seguinte formatação:
  - formato de papel = A4;
  - editor de texto: Word for Windows 6.0 ou posterior;
  - margens: superior e esquerda de 3 cm, direita e inferior de 2,5 cm;
  - fonte: Times News Roman ou Arial, corpo 12, entrelinhas 1,5; e
  - número de páginas: no mínimo 15 e no máximo 25 laudas.
2. O texto deve conter:
  - o título e o subtítulo (se houver) do texto e sua versão para a língua estrangeira (inglês);
  - o(s) nome(s) do(s) autor(es) devem estar por extenso, com a respectiva filiação institucional completa (pelo menos duas informações, como Departamento, Faculdade, Instituto ou Universidade, sem usar siglas ou acrônimos);
  - o resumo, que deverá ser redigido de acordo com a **NBR 6028:2033** da ABNT, com no máximo 150 palavras – se houver “agradecimentos”, recomenda-se incluir no último parágrafo da introdução;
  - o *abstract*, que deverá ser a tradução do resumo, também com no máximo 150 palavras;
  - entrada numérica nos títulos e subtítulos. Exemplo: 1 Introdução; 2 Desenvolvimento; 2.1 Subtítulos do Desenvolvimento; e 3 Conclusões/Considerações Finais.
3. As chamadas autor/data deverão ser incluídas no texto e não em nota de rodapé. Exemplo: (Castells, 1999) ou Segundo Castells (1999). **Obs.:** o uso do nome do autor em minúsculas é uma adaptação das normas da ABNT.
4. As referências devem ser incluídas no final do texto, seguindo as orientações da **NBR 6023:2002** da ABNT. Os apêndices e os anexos são elementos não obrigatórios.

5. As citações no corpo do texto deverão ser redigidas de acordo com a **NBR 10520:2002** da ABNT. As citações diretas devem ser destacadas com aspas, se for menos de três linhas; ou recuadas, se for com mais de três linhas. É **imprescindível** indicar a página da citação, quando ela for direta.
6. As notas devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas como notas de fim, ou seja, no final do texto, antes das Referências.
7. Documentos pesquisados em meio eletrônico devem trazer todas as informações exigidas pela **NBR 6023:2002**, além da data de acesso com dia, mês e ano.
8. Serão aceitas no máximo cinco ilustrações por artigo. As tabelas devem vir no mesmo programa do texto e as demais ilustrações em formato jpeg. ou tiff, com resolução de 300 dpis.
9. Ilustrações (fotos) de pessoas somente poderão ser publicadas com prévia autorização por escrito da pessoa em destaque.

*Copyright:* A ILHA – Revista de Antropologia tem o *copyright* dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.