

Materialização das relações de parentesco na Mongólia¹

Materializing Mongolian Kinship relations

Rebecca Empson

Professora Doutora do Departamento de Antropologia
University College London

E-mail: r.empson@ucl.ac.uk

Resumo

Este artigo tem por objetivo estudar a relação entre os vínculos de parentesco e as formas de cultura material na Mongólia. Sugiro que as práticas envolvidas na liberação, na captura e na retenção de “fortunas” (*hishig*) constituem a base para compreender as relações de parentesco na Mongólia. Essas práticas alcançam uma espécie de “tecnologia estética” que reflete teorias locais de reprodução, constituindo a base para diversos tipos de relações sociais e interações. Grande parte da argumentação consta do meu último livro, *Harnessing Fortune* (Empson 2011), cujo título poderia ser traduzido em português como “Capturando a fortuna”.

Palavras-chave: socialidade; cultura material; capturar; tecnologia estética; fortuna; Mongólia.

Abstract

This paper explores ideas to do with kinship and forms of material culture in Mongolia. I suggest that practices involved in releasing, harnessing and containing fortune (*hishig*) provide a basis from which to talk about Mongolian kinship. These practices amount to a kind of ‘aesthetic technology’ that is also a theory of reproduction, and therefore the basis for social relations. For most of the paper, I will be drawing on work from my recent book, *Harnessing Fortune* (Empson 2011).

Keywords: sociality; material culture; harness; aesthetic technology; fortune; Mongolia.

¹ Este artigo foi escrito para uma conferência, realizada pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), em 2012. Agradeço a Messias Basques e ao Comitê Editorial da revista R@U por me convidarem para apresentar este artigo, em ocasião do animador debate comparativo sobre parentesco e cultura material no Brasil e na Mongólia, realizado em São Carlos. Gostaria de agradecer também aos alunos e funcionários do Departamento de Antropologia por me receberem e por tornar minha viagem tão agradável.

Separação

Durante os últimos 13 anos, tenho realizado pesquisa de campo com pastores que vivem no nordeste da Mongólia, ao longo da fronteira com a Rússia. Essas pessoas formam uma minoria étnica chamada Buriad, cujos descendentes migraram da Sibéria para a Mongólia no início de 1900 – fugindo da guerra e da desordem que a Revolução Russa causou em sua terra natal. Quando eles migraram para a região, encontraram-na pouco habitada e rapidamente convidaram seus parentes para juntar-se a eles.

Inicialmente, o Estado da Mongólia naturalizou os Buriad como cidadãos, mas por volta de 1930 eles foram acusados de contrarrevolucionários e aliados do Japão – não da União Soviética. A maioria dos homens da comunidade foi presa durante a noite e levada para a província local, onde foram assassinados ou sentenciados à prisão perpétua em campos de trabalho forçado na Sibéria. Após esses aprisionamentos, oficiais do Ministério da Administração Interna retornaram à comunidade Buriad para assaltar as unidades domésticas e levar qualquer forma de riqueza e propriedade – inclusive rebanhos de animais. Ao longo da maior parte do período socialista, as pessoas que permaneceram na comunidade foram perseguidas. Posteriormente, nos anos 1960, a coletivização de todo o país exigiu que os Buriad renunciassem a qualquer bem que tivessem acumulado, forçando-os a entregar seus rebanhos de animais e suas propriedades para a fazenda coletiva local.

Diferentes sentidos de separação existem, pois, entre os Buriad: separação em relação a sua terra natal, a seus homens, a seus animais e a suas propriedades. Esses sentidos são contrapostos a sentidos mais “generativos”² acerca da separação, os quais são considerados férteis e produtivos. Antes de descrever alguns desses sentidos generativos é importante fazer uma breve contextualização do material etnográfico.

Embora os 70 anos de Estado Socialista tenham estruturado a vida das pessoas na Mongólia de maneiras muito particulares, ele pareceu colapsar, praticamente da noite para o dia, no início dos anos de 1990, com o aparente desaparecimento das instituições e tecnologias que o sustentavam. Em resposta a esse desaparecimento, pessoas de todas as formações (veterinários, médicos, professores de escola, contadores e outros profissionais locais) passaram a se dedicar à pecuária e à caça. Elas se organizaram em unidades domésticas baseadas na economia de subsistência, as quais lançavam mão também de recursos obtidos por meio de atividades de vários tipos. Estas vinculavam a população local a uma rede de obrigações com amigos e parentes que viviam em outros lugares – em vilas e cidades.

Portanto, a forma como os Buriad vivem hoje não deve ser vista como arcaica ou extemporânea. Sim, eles obtêm localmente os materiais que usam em suas casas, sobrevivem graças aos seus animais e produzem a partir das florestas ao seu redor. Sua paisagem é habitada por diversos tipos de seres espirituais (para os quais os Buriad fazem oferendas), e os xamãs desempenham um papel dominante, por serem capazes de dar vida ao passado. Diferentemente do que se poderia pensar, porém, os eventos históricos têm sido cruciais na definição de como os Buriad vivem atualmente. Eles não estão situados na periferia de um poder central. Em muitos sentidos, essa área tem sido

² Nota da tradutora: o termo “generativo” (*generative*) refere-se aos significados positivos (além dos negativos) que a separação tem para os Buriad. Conforme será detalhado adiante, tais significados estão associados à capacidade que a separação e a retenção têm de re-generar a vida de pessoas, coisas e animais – por meio da captura da fortuna.

um local de esfacelamento e de reconstrução das ideologias do Estado e das formas de poder. De fato, as pessoas dessa região estão engajadas em um processo dinâmico de fazer e desfazer a si próprias, tendo como referência conexões que são locais, nacionais e globais ao mesmo tempo.

Hoje em dia, a separação é mais claramente vivenciada como um movimento entre diferentes acampamentos (e lugares) que chega a ser realizado até quatro vezes por ano. Esse movimento é essencial para as práticas de pastoreio nômade, que requerem diferentes tipos de pasto, como forragem para o rebanho. Entretanto, esse movimento implica no fato de que, a cada estação, não apenas muda o lugar onde as pessoas moram, mas mudam principalmente as pessoas com quem se vive a cada estação. Outros movimentos somam-se a esse entre diferentes acampamentos, como os movimentos entre os acampamentos e as florestas ao redor (para caçar) ou entre os acampamentos e o centro do distrito (para usufruir dos serviços de educação e de comércio). Constantemente as crianças são separadas dos seus pais por longos períodos de tempo enquanto estão estudando. Além disso, é comum os parentes se verem somente quando se reúnem no acampamento do verão, para ajudar na transformação do leite em produtos não perecíveis (como queijo, coalhada, álcool e iogurte), os quais são usados ao longo do ano. Essas formas de separação sazonal em relação a pessoas e lugares devem ser consideradas como generativas e essenciais para a subsistência e para a sobrevivência.

Capturando a fortuna

Espero ter começado a mostrar que separação aqui um é conceito equívoco. Tendo em vista que, diversas vezes ao longo do ano, as pessoas vivem separadas dos lugares e separadas umas das outras, a separação constitui um meio necessário através do qual se assegura a fecundidade – a qual, por sua vez, é necessária para o crescimento de pessoas e animais. Por outro lado, a separação também constitui algo cuja experiência é forçada (tanto por pressões “externas” quanto “internas”) e algo que pode ter resultados destrutivos. Ao examinar essa tensão entre a necessidade de separação e, ao mesmo tempo, de retenção, proponho um quadro analítico por meio do qual se pode compreender as concepções Buriad de parentesco. Esse quadro analítico parte de uma ideia nativa sobre quando é apropriado separar e mudar e quando não é. É influenciado por uma preocupação mais ampla com o conceito de “fortuna” enquanto força vital, a qual pode ser retida ou dispersa em momentos de separação e de movimento.

Por exemplo, é comum os Buriad atentarem para a fortuna quando pessoas, animais ou coisas deixam uma unidade doméstica. Nessas situações eles extraem uma parte dessas pessoas, desses animais, pessoas ou coisas que partem e, posteriormente, retêm (na unidade doméstica) essa parte que foi extraída. Assim, quando uma vaca é vendida e está prestes a ser separada do rebanho, uma mulher limpa, silenciosamente, o focinho do animal na parte interna do seu casaco, arranca um pouco do pelo da cauda do animal e os guarda com segurança dentro da casa. De fato, uma vez que toda a “fortuna” necessária para a reprodução e a prosperidade do rebanho pode estar contida em apenas uma vaca, as ações relativas à retenção de uma parte dos animais (no momento de sua partida) garantem que a força vital não parta com aquele único animal – pois, como foi dito, ela é essencial para todo o rebanho.

Ocorre algo semelhante (ainda que em uma escala ligeiramente diferente) quando o creme, o leite, a manteiga ou outro produto animal é oferecido como dádiva. Aquele que oferece o

produto verte o conteúdo que está no seu próprio recipiente, no recipiente da pessoa que recebe o produto. Antes de iniciar a transferência, o recipiente da pessoa que recebe o produto é posto no chão e, quando cheio, a pessoa que oferece a dádiva põe no chão o próprio recipiente e verte uma parte do produto de volta nele. Desse modo, é mantida a ‘porção sagrada’ (*deej*) que contém a fortuna do animal.

Em outras ocasiões também é possível notar práticas similares, relativas à retenção de uma parte de pessoas, animais ou coisas, em momentos de partida e separação – por exemplo, quando os filhos saem para caçar, quando a filha deixa sua casa natal para se casar, ou quando uma criança se separa do mundo espiritual. Em todas essas ocasiões, certas ações envolvendo a retenção de uma parte do animal, pessoa ou coisa que irá partir garantem que a fortuna seja retida na unidade doméstica.

Essas práticas aparecem em vários níveis diferentes quando as pessoas necessitam ‘capturar a fortuna’ (*hishig hürteh*). O termo ‘fortuna’ (*hishig*) pode ser traduzido de diversas formas, significando ‘graça’, ‘favor’, ‘benefício’ ou ‘fortuna’, e aponta para um elemento, ou um aspecto, que é considerado necessário para o crescimento de animais, pessoas e coisas. Várias práticas são empregadas para capturar a fortuna e devem ser vistas como parte integrante da maneira como os Buriads concebem que a riqueza e a fertilidade possam ser alcançadas.

Neste sentido, é importante destacar que as maneiras locais de compreender a riqueza exigem que se atente para uma série de elementos distintos - tais como a fortuna, o poder, e a sorte - com os quais, talvez, não estejamos familiarizados. Esses elementos são considerados cada vez mais importantes na emergente economia de mercado, onde as diferenças econômicas entre as unidades domésticas tornam-se progressivamente mais marcadas.

A vantagem analítica de se trabalhar com a ideia de ‘captura da fortuna’ é que diversos aspectos da vida social podem ser entendidos por essa via. Tal ideia aparece em diferentes situações, por exemplo, quando as pessoas precisam chamar a atenção para a mobilidade ou para o movimento das pessoas, ou ainda para as ideias de estabilidade ou replicação.

Conforme será detalhado abaixo, parece possível explorar esse ponto nos termos de duas noções de pessoa. Além disso, será explorada a possibilidade de que preocupações morais mais amplas sejam colocadas em evidência ao atentar para as práticas associadas à captura da fortuna. De fato, o desempenho correto dessas práticas é considerado o modo ‘certo’ (*zov*) por meio do qual as pessoas constituem a si mesmas enquanto sujeitos (Humphrey 1997). Neste sentido, podemos dizer que é preciso participar de certas práticas e atividades – de acordo com certas normas ‘estéticas’ – para ser reconhecido como pessoa.

Ao focar na prática nativa de captura da fortuna, visio destacar que “[...] o etnógrafo nunca pode pressupor um conhecimento prévio sobre os contextos nos quais as preocupações das pessoas estão inseridas [...]” (Englund & Leach 2000: 236). De fato, ao identificar as preocupações das pessoas, podemos utilizar recursivamente as inspirações fornecidas por elas para questionar nossos pressupostos sobre temas como o acúmulo de riqueza, ou sobre ideias relativas à feitura de relações de parentesco (Henare, Holbraad & Wastell 2007).

Atentando para as práticas que são mantidas pelas unidades domésticas dos pastores no interior da Mongólia e que estão voltadas para a captura da fortuna, vemos como as relações de parentesco são estabelecidas por meio de relações com outras pessoas e com vários objetos.

Tendo dito isso, meu objetivo neste artigo é traçar o caminho pelo qual os objetos e as pessoas se unem, formando diferentes ideias sobre a pessoa. Nesse sentido, sugiro que, por meio desse processo duplo (de separação e de retenção em relação a pessoas, animais e coisas) podemos ver como a separação constitui uma pré-condição para que as pessoas se relacionem como parentes.

Alguns exemplos podem ser utilizados para ilustrar esse ponto. Todos eles dizem respeito à retenção de aspectos de pessoas e animais em situações de separação. Na maior parte dos casos, esse aspecto constitui um componente da pessoa, coisa ou animal - componente este que é denominado de 'fortuna' (*hishig*) e que corresponde a uma propriedade da maioria das coisas animadas.

Um primeiro exemplo é o do nascimento, momento no qual as crianças precisam aprender a se **separar** das relações com os espíritos não-reencarnados que querem se apropriar do corpo delas. Toda uma série de práticas cotidianas está voltada para convencer as crianças (desde seu nascimento, até os cinco, seis anos) a permanecer com seus parentes humanos. Tais práticas incluem o corte do cordão umbilical, a reversão do sexo e a manutenção do cabelo longo, assim como a fabricação do berço, de fitas e de amuletos - como a raposa de feltro, que protege as crianças dos maus espíritos. Aqui podemos começar a perceber que, de um lado, as partes do corpo (tais como a cauda de um animal ou o cordão umbilical de um bebê) e, de outro lado, os objetos materiais (como o berço e a roupa) são ou acumulados ou cuidadosamente trocados, na esperança de que eles possam capturar a fortuna.

Esses objetos são a manifestação visível da captura da fortuna, bem como os meios para atrair fortuna no futuro. Eles são cofres nos quais a fortuna descansa, além de serem meios pelos quais a fortuna passa (no final do texto voltarei a essa distinção da agência dos objetos). Não quero, com isso, sugerir uma ontologia não-naturalista. Diferentemente, proponho que uma ontologia naturalista pode assumir um formato que inclui elementos tais quais a fortuna, a vitalidade e o poder.

Um segundo exemplo é que, à medida que os bebês crescem e se tornam crianças, eles são reconhecidos como reencarnações ou renascimentos de membros falecidos da família - de ambos os sexos. Efetivamente, tornar-se o filho ou a filha de pessoas que estão vivas no presente constitui um processo de aprendizagem acerca da maneira como separar a si próprio desse *self* renascido. Nesse contexto, as crianças são obrigadas a agir de maneiras específicas ao se relacionar com seus parentes. Tais obrigações ajudam as crianças no processo de ancorar a si próprias em relação a seu parente humano vivo. É possível citar vários exemplos dessas maneiras obrigatórias de agir: assumir as tarefas específicas do próprio gênero (como tirar o leite da vaca ou criar cavalos); referir-se às pessoas por meio dos termos de parentesco (como na cerimônia do corte de cabelo); usar modos formais de tratamento etc.

Um terceiro exemplo é o das mulheres que nascem em um estado de separação potencial - tendo em vista que, a condição de filhas, elas são denominadas de 'pessoas que pertencem a outras unidades domésticas'. Apenas quando se tornam noras, as mulheres são gradativamente integradas aos grupos de parentesco de seus maridos, através dos filhos que elas geram. Um último exemplo são as pessoas idosas, que assumem o papel sem-sexo de um ancestral e seguem rumo ao processo de separar-se dos vínculos que mantêm, seja em relação a qualquer

pessoa viva, seja em relação a seus objetos pessoais (desprendendo-se de anéis e joias, mostrando desapego, libertando a alma).

Por meio desses diferentes exemplos, podemos começar a ter uma ideia da maneira como a consanguinidade corresponde a um processo entre os Buriad – como quando as pessoas *se tornam* parentes, enquanto filhos e filhas de pessoas, ao separar-se de seu *self* renascido. Em cada fase da vida, diversas formas materiais são produzidas e mantidas com o intuito de garantir que a fortuna não parta ou fuja nos momentos de transição inerentes a cada fase.

Diferentes noções de pessoa

Chegamos assim ao meu segundo foco, relativo às diferentes noções de pessoa. Paralelamente à ideia de separação, existe a ideia da necessidade de retenção ou semelhança. Essas duas ideias estão ambas baseadas na lógica nativa do ‘osso compartilhado’ que seria transmitido de pai para filho, no momento da concepção. Segundo a noção de pessoa difundida na Mongólia, as pessoas são feitas a partir do “osso” herdado do pai e da “carne” herdada da mãe.

Essa ideia de “osso compartilhado” é usada na formação das relações de parentesco agnático. Estas são particularmente visíveis nas cerimônias anuais das montanhas, nas formações política e no casamento, assim como nas fotografias e nos retratos localizados na superfície dos baús domésticos. Nesse contexto, as relações agnáticas podem ser concebidas como uma metonímia para as ideias nativas acerca de um sentido enraizado de pessoa ou da necessidade da replicação e da retenção. De fato, as relações agnáticas implicam no fato de que o componente masculino da pessoa é retido na ideia do “osso compartilhado”, o qual é transmitido de geração em geração.

Existe, porém, um contraponto em relação ao tipo de agência inerente a essa noção de pessoa enraizada (baseada na ideia do “compartilhamento do osso”). Tal contraponto pode ser encontrado prevalentemente entre as mulheres jovens que ocupam a posição de filhas ou de afins. Em tal condição, elas nunca estão completamente inseridas entre seus parentes por consanguinidade ou por aliança. Ainda assim, elas contribuem para o sangue de seus parentes afins através dos filhos que elas geram. Eu sugiro que as relações baseadas sobre o “compartilhamento de sangue” não são materializadas em locais ou cerimônias específicas – como são materializadas as relações baseadas sobre o “compartilhamento do osso”. Diferentemente, as relações baseadas sobre o “compartilhamento de sangue” apontam para relações móveis que são visíveis apenas em interações particulares e que giram em torno de ideias relativas à separação. Esta noção de pessoa aponta para noções transitórias de *relatedness* (Cf. Carsten, 1997 e 2000), as quais evocam um sentido de ausência ou de separação em relação a lugares e pessoas. Nesse sentido, a noção de pessoa se estende, incluindo a percepção dos Buriad acerca de sua posição limítrofe: eles estão contidos ou retidos, enquanto uma minoria separada, dentro do Estado Nação da Mongólia.

Sob o ponto de vista desse contraste mais amplo, surge uma dupla conceptualização dupla, segundo a qual o sangue, a separação e a mobilidade fornecem um contraponto para um tipo de sensibilidade diferente, centrado em ideias sobre o osso, a retenção e a semelhança. Eu sugiro que,

juntas, essas duas conceptualizações podem ser vistas como duas noções de pessoa que existem em tensão, uma em relação à outra, e que escalam para fora, permitindo diferentes tipos de relações.³

Embora seja possível observar diferentes materializações dessas duas noções de pessoa, não me parece pertinente projetá-las uma contra a outra, como contrapontos opostos. Diferentemente, é interessante ver essas duas noções de pessoa como sendo uma interna à outra, alternando-se à medida que as pessoas transitam entre várias formas de socialidade.⁴ Nesse sentido, eu proponho levar a sério a ideia de que a pessoa é feita a partir do estabelecimento de uma união entre o sangue e o osso. Ao abrir esse espaço para a ideia de que uma pessoa tem o potencial de incorporar qualquer uma dessas noções de pessoa, eu sugiro que estas possam ser concebidas como ‘elementos internos dentro de uma pessoa’ (Strathern 1992: 282).

Por exemplo, em seus diferentes relacionamentos, as pessoas podem alternar entre as noções de *relatedness* da afinidade (sangue, separação) ou da consanguinidade (osso, retenção) – ou, para usar uma formulação stratherniana, diferentes relacionamentos e interações elicitam, ou explicitam, diferentes noções de *relatedness*. Em determinado ponto, a pessoa pode ser vistas como um contêiner que abriga o renascimento de um parente falecido, enquanto, em outro momento, ela pode ser vista como o filho ou a filha de pessoas no presente. Por sua vez, uma mulher é um contêiner que dá vida a crianças para os parentes de seu marido e, ao mesmo tempo, ela pode ser vista como um afim separado, uma pessoa que deixou sua família natal e que veio de fora.

Algo análogo pode ser dito acerca dos Buriad, que podem ver a si próprios como pessoas desconectadas de sua terra natal e, por isso, como pessoas distintas e diferentes das outras. Alternativamente, eles podem ver a si mesmos como parte de uma nação mongol mais ampla, como uma minoria contida ou retida no país da Mongólia. Embora a destruição tenha sido infligida sobre os Buriad desde fora, ela existe também internamente, por meio da ameaça persistente de incêndios criminosos.⁵

Em todos esses casos, as diferenças entre *Self* e o Outro, separação e retenção, sangue e osso, parte e todo, não se opõem enquanto contra-partes negativas. Diferentemente, o Outro (seja ele múltiplo ou singular) é interno ao outro. A esse respeito seria possível seguir a imagética *gestaltiana*, usada por Roy Wagner (1987), da reversão figura-fundo: segundo essa imagética, um aspecto age como base, por meio da qual é possível projetar o outro aspecto para o primeiro plano. Através dessa imagética seria possível afirmar que, em suas diferentes interações, as pessoas se movem entre as diferentes noções de pessoa.

Tecnologia Estética

Gostaria agora de me afastar dessas considerações mais amplas sobre parentesco na Mongólia para focar nas práticas cotidianas envolvidas na captura da fortuna. Tais práticas estão vinculadas à ideia de que o corpo da pessoa não é simplesmente composto por várias partes ou atributos - como

³ Em outra publicação, eu sugeri que os baús domésticos (encontrados dentro da maioria das unidades domésticas) materializam essa tensão em outros termos: de um lado, coisas que são colocadas à mostra e, de outro lado, coisas que são escondidas (Empson 2007).

⁴ O conceito de socialidade foi introduzido por Roy Wagner (1974) e desenvolvido por Marilyn Strathern (1990) como uma alternativa às noções de grupo social e de sociedade. De acordo com esse conceito, a vida das pessoas seria constituída por uma matriz relacional, sendo impossível concebê-las como entidades discretas (N. da T.).

⁵ Esse ponto é explorado no final do capítulo quatro do livro *Harnessing Fortune* (Empson 2011).

o sangue e o osso. A existência do corpo também depende da presença de várias forças – como a fortuna, a vitalidade/potência e a sorte –, as quais podem ser perdidas, escapando inteiramente dos limites do corpo e deixando-o vulnerável ao infortúnio ou à doença.

A presença ou a ausência dessas forças evidencia uma maneira flutuante de ser, abrindo espaço para diferentes possibilidades temporais determinadas pelo aumento ou pela diminuição da fortuna - em função dos próprios atos e dos atos dos outros. Como foi dito acima, as práticas envolvidas em capturar a fortuna envolvem a separação de uma parte ou porção da coisa, animal ou pessoa que deixa o rebanho ou a unidade doméstica - sendo essa parte posteriormente retida no interior da casa. A fortuna é aqui concebida como uma qualidade que determina a saúde, o bem estar e a prosperidade de uma pessoa ou de uma unidade doméstica, em um momento particular do tempo.

Em função dessa flutuação temporal, é importante cuidar da fortuna diariamente. Não obstante, enquanto as pessoas podem especificar onde a fortuna reside (possivelmente nessa cauda específica, naquele arroz ou milho, nessa bolsa etc.), elas raramente elaboram acerca de onde vem a fortuna. Certas práticas ou certos atos são realizados para capturar a fortuna, mas isso não é feito porque alguma outra pessoa a ‘possui’. Durante minha pesquisa de campo, eu fui informada repetidamente que, se certos atos forem conduzidos, é possível ter sorte o suficiente para adquirir parte da fortuna, de modo que as coisas possam continuar a multiplicar-se e a crescer. Uma vez que é importante executar esses atos como uma parte das próprias atividades cotidianas, eles permeiam muitas atividades realizadas pelas pessoas nas unidades domésticas – à medida que elas trabalham para assegurar a prosperidade e o bem estar de suas famílias.

Embora os atos realizados para capturar a fortuna ocorram em diferentes ocasiões, é possível identificar um conjunto de características compartilhadas por todos eles: 1) em momentos de partida ou de transição um pedaço é extraído do animal, pessoa ou coisa que parte, 2) esse pedaço é cuidadosamente retido dentro da casa, e 3) considera-se que esse pedaço contém a fortuna que se torna visível fora do pedaço em si. Essas características compartilhadas apontam para um sentido mais amplo, que gera maneiras particulares de interagir com os outros e que podemos denominar de ‘estética da propriedade’.

O termo ‘estética’ foi particularmente mal tratado pela antropologia. Gell (1998, 1999), por exemplo, criticou o fato de que objetos de arte sejam avaliados com base na estética. Segundo ele, um ponto de vista estético reduz os objetos a representações ou a meros veículos do significado simbólico e implica no risco de reduzir nossa análise à semiótica (teoricamente afim da teoria Ocidental). O autor afirma ainda que o ponto de vista estético obscurece a capacidade tecnológica e as interações sociais que são inerentes à fabricação e ao uso dos objetos (Gell 1998: 9). Afastando-se da estética, Gell (1998) propõe um modelo tecnológico para explicar a agência dos objetos de arte. De acordo com esse modelo, os objetos são vistos como sendo eficazes, porque eles atuam como indexadores de pessoas. Ou seja, os objetos retiram a agência de seus produtores e enredam os pacientes (por exemplo, os expectadores) nas relações e nas intencionalidades buscadas pelos agentes que produziram os objetos.

Esse conceito de agência de Gell (1998) tem afinidades com a ideia de animismo, segundo a qual intencionalidades podem ser atribuídas a objetos inanimados ou podem ser retiradas por eles. De acordo com Gell (1998), os objetos são vistos como dotados de um tipo de agência porque eles medeiam relações *entre* humanos (Thomas 2001). Pode-se dizer que, enquanto Gell (1998)

não oferece uma definição muito clara sobre o que ele quer dizer com o termo 'estético', ele é muito claro sobre o que ele quer evitar ao usar uma abordagem estética em relação aos objetos.

Outros antropólogos usaram o termo 'estético' em um sentido mais amplo, para além dos limites dos objetos de arte, focando na forma que determinadas relações sociais tomam. Weiner (2001), por exemplo, sugere que a estética não precisa ser "[...] restrita a considerações acerca da maneira como atingir a noção de beleza, ou de adequação sensorial, em qualquer tradição dada [...]" (Weiner 2001: 16). Diferentemente, ele sugere que o termo estético possa se referir à capacidade de julgar, elicitare ou explicitar formas sociais apropriadas. Frequentemente esses julgamentos são tácitos, como as ideias acerca daquilo que constitui a uma casa adequada ou a um casamento adequado (Weiner, 2001:16). Segundo esse ponto de vista, o julgamento acerca de relações sociais particulares pode ser descrito enquanto um 'ato estético' (Leach 2002: 717).

Partindo desse sentido mais amplo do termo, a existência de uma sensibilidade estética aponta para o que geralmente denominamos de moralidade. Strathern (1990) usa o termo 'estético' exatamente nesse sentido amplo quando comenta: "[N]o que diz respeito à forma, o critério que eu tenho chamado de estético também pode ser denominado de moral: o self é julgado pela maneira como ele ativa seus relacionamentos [...]" (Strathern 1990: 277). Se as pessoas são julgadas pelos tipos de relações que são capazes de ativar, reproduzir julgamentos desse tipo pode ser visto como um ato político.

Sugeri acima que as práticas envolvendo a captura da fortuna apontam, frequentemente, para julgamentos mais amplos relativos aos meios certos ou corretos de se conduzir os relacionamentos sociais. Esse sentido acerca do que é certo ou correto revela uma sensibilidade mais geral acerca da maneira como as coisas deveriam ser realizadas - não porque elas conservam algum significado simbólico poderoso, mas porque são consideradas moralmente certas ou corretas (*zōv*). Nesse artigo, portanto, uso o termo 'moralidade' para me referir à avaliação da conduta, a qual é feita em relação a qualidades humanas estimadas ou desprezadas, assim como em relação à ideia mais geral segundo a qual os indivíduos se constituem enquanto sujeitos através dessa conduta moral (Humphrey 1997: 25, 44).

Por exemplo, para ser uma filha adequada tive que aprender como carregar baldes de leite corretamente e tive que saber quando reter uma porção desse leite para a unidade doméstica ao dá-lo para um vizinho ou parente. Desempenhar essas práticas corretamente era uma maneira de me constituir como um tipo particular de pessoa, tipo este que estava localizado em um emaranhado de relações sociais mais amplas. Fazer algo de maneira distinta certamente refletiria mal sobre mim enquanto pessoa, mas deixar de realizar as coisas da maneira correta poderia implicar no fato, ainda mais grave, das coisas darem errado. A fortuna poderia ser perdida, os animais poderiam morrer ou as relações poderiam ser perturbadas, provocando ciúme e suspeita.

Essa atenção contínua para que a fortuna flua corretamente através das práticas cotidianas faz parte, portanto, da maneira mais ampla de administrar as próprias relações com os outros. Percebemos aqui como é possível aplicar essas ideias (acerca daquilo que conta enquanto 'forma' social adequada) em áreas onde normalmente esperaríamos encontrar ideias sobre moralidade ou política. Assim, meu uso do termo 'estético' pretende conectar, de um lado, ideias sobre 'ética' (enquanto uma forma de desejo individual ou de cultivo do self) e, de outro lado, ideias sobre moralidade (enquanto um modo relacional e compartilhado de subjetividade). Pode-se dizer que as práticas envolvidas em capturar a fortuna escalam para fora atingindo diferentes esferas. Nesse sentido, a fortuna é um modo de ação, pois corresponde seja àquilo que motiva a ação, seja à

forma que a ação assume. Todavia, é importante ressaltar que ações como aquelas envolvidas na captura da fortuna não iluminam apenas a maneira como as pessoas desempenham suas práticas e agem normalmente ao interagir umas com as outras. Essas ações apontam para ideias relativas ao tipo de relações e de pessoas que estão sendo feitas através desses tipos de práticas.

Uma tecnologia de parentesco

Parece-me possível delinear uma imagem semelhante à da captura da fortuna, agora no que diz respeito à maneira como as relações entre parentes são feitas e refeitas na Mongólia. A tecnologia estética da separação e da retenção da fortuna é também uma teoria de reprodução e, portanto, é a base para as relações sociais.

Pode-se dizer que as práticas envolvendo a separação e a retenção de pessoas, animais e coisas giram em torno de uma série de tensões, as quais têm como eixo a necessidade de capturar e reter a fortuna, assim como de permitir seu movimento, sua dispersão e sua separação. Por exemplo, determinadas pedras empilhadas sobre a montanha são vistas como um ponto de concentração de fortuna e de prosperidade. Ao mesmo tempo, as pessoas vivem a determinada distancia desse lugar e extraem pedaços dele, visando capturar a fortuna para suas unidades domésticas. De maneira similar, os objetos colocados fora do baú da unidade doméstica enfatizam uma replicação e inclusão infinitas, ao mesmo tempo em que o interior do baú chama a atenção para a separação e para os movimentos. Essa tensão se torna visível também quando as pessoas se olham no espelho e veem uma imagem de si mesmas como feita por múltiplas partes, ou ainda quando as pessoas vivas são vistas, simultaneamente, como renascimentos de parentes mortos e como filhos ou filhas das pessoas vivas no presente. Outro exemplo dessa tensão (entre a necessidade de capturar e reter a fortuna, assim como de permitir seu movimento, sua dispersão e sua separação) se manifesta no fato de que os pastores nômades Buriad guardam sua riqueza em formas móveis, as quais existem independentemente das pessoas. Todavia, a riqueza também pode se tornar visível enquanto um recurso - quando as pessoas atentam para a história da paisagem, em determinados locais fixos, através de cerimônias xamânicas.

Uma tensão análoga aparece no centro do distrito, onde a riqueza é visível em locais estáticos (como as casas de madeira com decorações elaboradas), embora as pessoas sejam separadas desses locais à força - através de atos de incêndios criminosos, os quais expulsam as pessoas dessas formas de acúmulo. Em determinados locais, portanto, ainda que as pessoas possam ser atraídas para a retenção e o acúmulo, a necessidade de separar-se desses locais pode ser vista como capaz de gerar um tipo de crescimento. Essa ideia ecoa a necessidade de movimento sazonal (em relação aos lugares e a pessoas), a qual é inerente às práticas de pastoreio de modo geral. Nesse sentido mais amplo, existe um potencial produtivo na capacidade de manter uma posição intermediária.

Ao atentar para a tensão entre aquilo que é visível (ou retido) e aquilo que é escondido (ou separado), quero chamar atenção para a dependência recíproca entre duas práticas de capturar a fortuna e dois tipos de agência (que, como vimos, estão vinculados a essas práticas), assim como para a dependência recíproca entre, de um lado, essas práticas e agências, e, de outro lado, duas noções de pessoa (que estão associadas a elas, conforme foi explorado acima). De fato, quando pedaços são extraídos de pessoas, animais e coisas, sendo posteriormente retidos (ou guardados com segurança em casa) de modo a permitir o crescimento e a regeneração, vemos que uma série

de transformações passam a ser permitidas e percebemos que as distinções são sempre internas: alternando entre aquilo que é visível (ou retido) e aquilo que é escondido (ou separado), a fortuna é capturada e o crescimento se torna visível.

Considerações finais

Inspirada pela antropologia da Melanésia, que mostra como o trabalho inerente à agricultura e à fabricação de instrumentos específicos pode ser parte do trabalho empregado na criação de relações sociais que podemos denominar de parentesco (Strathern 1992; Leach 2002), sugiro que algumas das características básicas subjacentes às práticas relativas à captura da fortuna são capazes de se replicar em diferentes tipos de interações (ou escalas). Essas características são parte de uma estética (ou sensibilidade moral mais ampla) que aponta para ideias sobre a forma que as relações de parentesco deveriam assumir. De fato, os meios pelos quais as pessoas capturam fortuna se tornam um reflexo da maneira como elas constituem a si mesmas enquanto parentes.

Por meio dessa argumentação, quero evidenciar as características de uma prática considerada capaz de engendrar determinados efeitos. Esses efeitos podem ser vistos como duplos: de um lado, as unidades domésticas Buriad, com as quais eu trabalho, insistem que capturar a fortuna assegura o crescimento de animais, pessoas e coisas (capturando a fertilidade para a unidade doméstica e possibilitando sua reprodução). Ao mesmo tempo, eu quero evidenciar que determinadas relações sociais estão sendo geradas deliberadamente enquanto resultado dessas práticas.

É possível dizer que essas relações sociais giram em torno de uma série de tensões que buscam encontrar um equilíbrio entre a separação e a retenção (ou a ocultação e a visibilização) da fecundidade nos objetos, animais e pessoas. De fato, à medida que estão emergindo novas maneiras de acumular a riqueza e de imaginar o parentesco, essas maneiras são também questionadas – conforme as pessoas julgam quando é aceitável compartilhar, reter, guardar ou liberar a fortuna. Quando elas fazem isso, podemos ver novos tipos de relações sociais sendo forjados continuamente - à medida que as pessoas tendem em direção a fluxos de fortuna sempre mais complexos em seu meio. Ao chamar a atenção para o efeito duplo dessas práticas, busco evidenciar também uma questão mais ampla acerca da materialidade do parentesco – aspecto que me conduz ao meu segundo ponto.

Pode-se dizer que a literatura antropológica produzida acerca das relações das pessoas com os objetos recai em duas esferas distintas. De um lado, alguns autores frisam que objetos são inscritos pelos significados daqueles que os criam ou que vivem em sua proximidade (Hoskins 1998; Gell 1998). Nesse sentido, é possível sustentar que os objetos carregam, retiram, indexam ou representam as intenções e as memórias daqueles que os encontram ou que os fazem. É possível sustentar que esse tipo de análise seja essencialmente simbólico, linguístico e centrado no sujeito, privilegiando a construção social. Em uma análise desse tipo, os sujeitos não humanos são transformados em uma tábua rasa sobre a qual mediar as intenções das pessoas - as quais definem ou inscrevem os objetos, projetando sobre eles a história bibliográfica e as intenções delas.

Diferentemente, outros autores sugerem que objetos, lugares e ambientes produzem efeitos sobre as pessoas. De acordo com essa argumentação, para ganhar uma melhor compreensão das relações sociais e das formas de produção de conhecimento, é necessário analisar uma rede

(concentração ou emaranhado) de diferentes elementos – rede esta que inclui seja humanos, seja não humanos. Sob esse ponto de vista, os não humanos (objetos, lugares e outras formas materiais) são dotados de agência, no sentido que eles afetam as pessoas próximas a eles. Segundo esses autores, os não humanos contribuem de tal maneira para a vida social que até mesmo a noção de pessoa ou o parentesco emergem das relações das pessoas com várias formas não humanas (Bender 1993; Latour 2005; Mitchell 2005; Henare, Holbraad & Wastell 2007; Navaro-Yashin 2009).

Navaro-Yashin (2009) evidenciou limitações nessas duas abordagens acerca das relações das pessoas com os objetos. A primeira privilegia o sujeito, excluindo a agência não humana. Por sua vez, a segunda trata sujeitos e objetos como agentes simétricos em um campo simultâneo, mas não inclui na análise a contingência histórica, a emotividade e as políticas envolvidas na reunião de agentes humanos e não humanos/ materiais. Seguindo Navaro-Yashin (2009), sugiro que é importante manter-se sensível à ideia de que as relações entre humanos e não-humanos possa se dar de maneiras múltiplas, complexas e por vezes contraditórias. As diferentes maneiras de apreender essas relações podem ser estratificadas analiticamente de modo que cada perspectiva apareça como estando situada ao lado da outra ou sobre ela. Desse modo é possível reconhecer a importância de estudar, em sua especificidade histórica, as relações que as pessoas moldam com os objetos.

Entre os Buriad, as maneiras como as pessoas se envolvem com objetos, pessoas e lugares são amplamente informadas por importantes eventos do passado e as próprias maneiras de envolvimento entre humanos e não humanos derivam desses eventos: as memórias da migração, da perseguição política e do lugar onde eles vivem atualmente estão constantemente presentes na vida dos Buriad. Ao mesmo tempo, eles consideram que alguns seres não humanos contêm ou retêm forças que se movem através das pessoas, de modo a criar tipos particulares de ambientes, lugares ou pessoas. Um determinado tipo de força reluta a deixar os corpos das outras pessoas; reluta a deixar os vários pedaços que são colecionados no baú da unidade doméstica; reluta a deixar as formações na paisagem. De fato, os objetos correspondem, entre os Buriad, a multiplicidades complexas e eles contêm (ou retêm) o potencial para diferentes práticas, tipos de ações ou noções de pessoa - os quais existem em tensão uns com os outros.

Nesse sentido, gostaria de evidenciar que os objetos podem atuar como sujeitos em sua capacidade de afetar aqueles que vivem em sua proximidade - tal como as pessoas podem atuar como sujeitos em suas relações com os outros. Ao mesmo tempo, porém, os objetos podem atuar também como coisas através das quais as pessoas inscrevem seus próprios significados e suas memórias. Quando os Buriad atentam para todas essas preocupações, através das práticas descritas no artigo, são produzidos determinados tipos de relações sociais - gerando pessoas e gerando também a fortuna que se considera necessária para a sobrevivência delas.

Referências

BENDER, Barbara. 1993. "Introduction: landscape — meaning and action". In: _____. (Org.). *Landscape: politics and perspectives*. Oxford: Berg. pp. 1-17.

CARSTEN, Janet. 1997. *The heat of the hearth. The process of kinship in a Malay fishing community*. Oxford: Clarendon Press.

- CARSTEN, Janet. 2000. "Introduction". In: _____ (Org.) *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Edinburgh: Cambridge University Press. pp. 1-36.
- EMPSON, Rebecca. 2007. "Separating and Containing People and Things in Mongolia". In: A. Henare & M. Holbraad, S. Wastell (orgs). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge. pp. 113-140.
- _____. 2011. *Harnessing fortune*. Oxford: Oxford Univ Pr.
- ENGLUND, Harri; LEACH, James. 2000. "Ethnography and the Meta-narratives of Modernity". *Current Anthropology*, 41(2):225-248. PMID:10702142. <http://dx.doi.org/10.1086/300126>.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1999. *The art of anthropology: essays and diagrams*. London: Athlone Press.
- HENARE, Amiria; Holbraad, Martin; Wastell, Sari. 2007. "Introduction: Thinking Through Things". In: _____. (eds.). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge. pp. 1-31.
- HOSKINS, Janet. 1998. *Biographical objects: how things tell the stories of people's lives*. New York: Routledge/Psychology Press
- HUMPHREY, Caroline. 1997. "Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia". In: S. Howell (org.). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge. pp. 25-47.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: an Introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LEACH, James. 2002. "Drum and Voice: Aesthetics and Social Process on the Rai Coast of Papua New Guinea." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8. pp. 713-734.
- MITCHELL, William J. T. 2005. *What do pictures want? The lives and loves of images*. Chicago: University of Chicago Press.
- NAVARO-YASHIN, Yael. 2009. "Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge*". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1):1-18. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.01527.x>.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. "Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems". In: Jane F. Collier & Sylvia J. Yanagisako (orgs.). *Gender and kinship: Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press. pp. 271-300. Original 1987.
- _____. 1990. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. London: University of California Press. Original 1988.
- THOMAS, Nicholas. 2001. "Introduction", In: C. Pinney & N. Thomas (orgs.). *Beyond aesthetics: art and the technology of enchantment*. Oxford: Berg. pp. 1-12.

WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?". In: Murray J. Leaf (org.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. New York: D. Van Nostrand Company.

_____. 1987. "Figure-Ground Reversal Among the Barok", In: L. Lincoln (Org.). *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland*. Minneapolis: Minneapolis Institute of Art. pp. 56-62.

WEINER, James F. 2001. "Romanticism, from Foi Site Poetry to Schubert's Winterreise". In: C. Pinney & N. Thomas (eds.). *Beyond Aesthetics: Art and the Technology of Enchantment*. Oxford: Berg. pp. 13-30.

Tradução de Claudia Fioretti Bongianino - Doutoranda em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ

Revisão de Messias Basques - Doutorando em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ

Recebido em Abril 15, 2015
Aprovado em Dezembro 22, 2015