



Revista de @ntropologia da UFSCar

jul./dez. 2014 | v. 6, n. 2

ISSN 2175-4705

Dossiê

Parentesco

Janet Carsten

Igor José de Renó Machado

Ana Cláudia Marques

Entrevista com Janet Carsten



Artigos

Rebecca Empson

Edilene Coffaci de Lima

Marcos Lanna

Gabriel Banaggia

Daniele da Costa Rebuzzi

Amiel Ernenek Mejía Lara

Caderno de imagens

Luiz Carlos Sollberger Jeolás

Nélio Pinheiro

Patrícia de Castro Santos

Editores

Felipe Vander Velden
Ion Fernández de las Heras

Comissão Editorial

Amanda Villa
Gulherme Boldrin
Jorge Mattar Villela
Lucas Alexandre Pires
Marcos Vinícius Guidotti Silva
Paula Bolonha
Paula Sayuri Yanagiwara
Victor Hugo Kebbe

Universidade Federal de São Carlos

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho
Vice-Reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretor: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-Diretor de Centro: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello
Vice coordenador: Jorge Mattar Villela

Projeto gráfico e editoração

Ion Fernández de las Heras

Nominata de pareceristas

João Frederico Rickli (Universidade Federal do Paraná)
João Dal Poz (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Piero Leirner (Universidade Federal de São Carlos)
Ciméa Bevilaqua (Universidade Federal do Paraná)
Martina Ahlert (Universidade Federal do Maranhão)
José Glebson Vieira (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)
Ugo Maia Andrade (Universidade Federal de Sergipe)
Amiel Ernenek Mejía Lara (Universidade Estadual de Campinas)
Shisleni Oliveira Macedo (Université Paris VIII - Vincent-Saint-Denis)

 Revista de
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

Artigos

- 7 **Materialização das relações de parentesco na Mongólia**
Rebecca Empson
- 21 **Um objeto ou uma técnica? O caso do *kampô***
Edilene Coffaci de Lima
- 34 **Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss**
Marcos Lanna
- 57 **Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional**
Gabriel Banaggia
- 71 **A aldeia Maracanã: um movimento contra o *índio arquivado***
Daniele da Costa Rebuzzi
- 87 **Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina**
Amiel Ernenek Mejía Lara

Dossiê parentesco

- 103 **A matéria do parentesco**
Janet Carsten
- 119 **Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga**
Ana Claudia Marques
- 130 **Migração, deslocamentos e as franjas do parentesco**
Igor José de Renó Machado

Entrevista

- 147 **Entrevista com Janet Carsten**
Igor José de Renó Machado; Ana Claudia Marques

Caderno de imagens

- 161 **Apresentação**
Luiz Carlos Sollberger Jeolás; Nélio Pinheiro; Patrícia de Castro Santos

Resenha

- 185 **TOTA, Martinho. 2013. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco.**
Estevão Rafael Fernandes

Artigos

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: Claredon 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

Um objeto ou uma técnica? O caso do *kampô*¹

An object or a technique? The case of *kampo*

Edilene Coffaci de Lima²

Professora associada

Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná - UFPR

Doutorado em Antropologia Social

Universidade de São Paulo - USP

E-mail: edilene.c.lima@gmail.com

Resumo

A partir da apresentação do uso da secreção da perereca conhecida como *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*) entre os Katukina (falantes de uma língua pano e moradores de duas terras indígenas no Acre) irei desenvolver a ideia de que o *kampô* é, ao mesmo tempo, um objeto e uma técnica, ou um objeto técnico nos termos maussianos. Ao mesmo tempo, apresentarei a conceituação katukina de que o *kampô* pode ser entendido como uma “coisa”, *hawe*, em sua própria língua. Uma conceituação que põe em operação modos de concebê-lo como um fazer aberto e prospectivo, permitindo assim abarcar as transformações de seus usos nos anos recentes.

Palavras-chave: *kampô*; Katukina; objeto.

Abstract

From the presentation of the use of the frog secretion known as *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*) among the Katukina (speakers of a panoan language and residents of two indigenous lands in Acre) will develop the idea that *kampô* is at the same time, an object

¹ Comunicação apresentada na Mesa Redonda “Objetos e técnicas”, no III Seminário de Antropologia da UFSCar, em 27 de novembro de 2014, coordenada por Luiz Henrique de Toledo.

² PQ 2 - CNPq

and a technical or a technical object in Maussian terms. At the same time, introduce the concept *Katukina* that *kampô* can be understood as a “thing”, *hawe*, in their own language. A concept that puts into operation modes of conceiving it as something open, prospective, thereby encompass the transformations of its uses in recent years.

Keywords: *kampo*; *Katukina*; object.

Antes de iniciar é preciso esclarecer que a formulação do título a partir de uma pergunta é, como se pode imaginar, apenas parte de uma retórica, pois o argumento que aqui irei desenvolver é que o *kampô* pode, a um só tempo, ser compreendido como um objeto e uma técnica. Em seu famoso e pouco comentado texto sobre “Técnicas e Tecnologia”, escrito entre 1927 e 1928, Marcel Mauss (2012b grifo nosso) discorreu brevemente sobre o que chamava de *techniques pures ou techniques du corps* e, indicando que “a formação do corpo, *do ponto de vista social*, começa desde o nascimento...”. O autor deu sequência ao artigo agrupando tanto os cuidados obstétricos quanto os cuidados corporais na infância e na vida adulta. Perto do final desta sessão, mencionou a medicina, indicando sua classificação a partir dos “materiais e dos instrumentos”, e entre os primeiros arrola “etnobotânica, etnomedicina, venenos, antídotos, narcóticos e purgativos” Mauss (2012b: 323-324). Toda a parte das “técnicas corporais” seria desenvolvida mais tarde, no famoso “Técnicas corporais”, de 1935. Nele Mauss afirmou: “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, para ser mais preciso, [...] o primeiro e mais natural objeto técnico do homem é seu corpo”. Mauss (2012a: 375). Em sua formulação *objeto e técnica* se diz conjuntamente, marcando o segundo termo, não o primeiro, ou fazendo o primeiro termo uma derivação do segundo. O que tentarei fazer aqui é seguir as pistas indicadas por Marcel Mauss, a partir de um objeto - o *kampô*, palavra com a qual se nomeia tanto a perereca (*Phyllomedusa bicolor*) quanto a aplicação de sua secreção - que pode ser entendido, em seus termos, como um objeto técnico de segunda ordem. Explico.

Dado o arranjo classificatório proposto por Mauss, parece-me possível incluir, com bastante facilidade, o *kampô* entre os “materiais e instrumentos” da etnomedicina³: como um veneno que é, ao mesmo tempo, um purgativo, dado que se entende que os efeitos eméticos da aplicação da secreção servem justamente para “limpar” o organismo das impurezas que o enfraquecem ou mesmo o incapacitam para realizar as atividades que se espera de uma pessoa. Assim, arriscaria dizer que o *kampô*, a partir da leitura de Mauss, pode ser entendido como um “objeto técnico” de segunda ordem, que se acrescenta, que se adiciona, ao corpo, dado que o próprio corpo é, em suas palavras “o mais natural objeto técnico”, ocupando, portanto, a primeira ordem. Adianto que este é o primeiro sentido que dou ao “objeto técnico de segunda ordem”, pois aparecerão adiante três outros sentidos: dois antropológicos e um esotérico.

Antes de continuar, contudo, é preciso dizer do que se trata, i.e., é preciso fazer uma rápida apresentação do *kampô* e descrever sua aplicação cutânea, prática pela qual é mais conhecido.

³ Aqui indico que, a partir de um ponto de vista biológico, é prevalente entre os pesquisadores interessados na utilização de espécies animais como remédios, o entendimento de que conformam o que chamam de “zooterapia” (Alves & Alves 2011), permitindo a leitura de terapia enquanto “uma técnica vinculada a uma ciência”.

Conheço a aplicação da secreção do *kampô* a partir do trabalho de pesquisa que desenvolvo há mais de 20 anos entre os Katukina, povo de língua pano, morador de duas Terras Indígenas localizadas no estado do Acre⁴. Os Katukina reconhecem a existência de pelo menos quatro espécies de *kampô*, mas encontram com mais facilidade, e por isso mesmo fazem uso mais freqüente da maior, a perereca *Phyllomedusa bicolor*, que pode ser chamada de *kampô kuin*⁵ se instados a responder detalhadamente a classificação dos anfíbios. Coletar o *kampô* não envolve quase nenhuma dificuldade, pois a espécie é relativamente fácil de ser encontrada agarrada em galhos de árvores na beira dos igapós e desloca-se de modo suave e muito lentamente. Assim, na madrugada ou no amanhecer pode-se procurá-la pelas imediações, não muito longe das casas. Dada a facilidade de encontrar algum *kampô*, parece-me possível dizer que existem homens e mulheres que os “criam” nas proximidades, para estar sempre “abastecido” da secreção que os fazem mais vigorosos. Para recolhê-lo, os Katukina não o tocam diretamente, apenas quebram o galho de alguma ramagem na qual esteja agarrado – possivelmente fazem assim porque se o tocarem, ele deve começar a expelir sua secreção. Uma vez capturado o *kampô* é acondicionado em um paneiro. Segundo se diz comumente, após aproximadamente seis meses da última extração, o *kampô* está novamente “cheio” e pronto para ter sua secreção extraída.

Na sequência de sua captura, o *kampô* deve ser amarrado, para que se proceda à retirada da secreção de sua pele. Os Katukina esticam o animal e prendem-no em dois pedaços de madeira alinhados verticalmente, formando um “X”. Já amarrado, é preciso irritar o *kampô*, para que comece a expelir a sua secreção – claramente um recurso de defesa. Então, raspa-se a pele do animal com uma pequena espátula de madeira. Embora também não envolva qualquer dificuldade, a coleta da secreção, deve ser feita com delicadeza, para não ferir o animal. Encerrada a coleta da secreção, o espécime é desamarrado e solto nas proximidades ou no mesmo local do qual foi retirado.

A aplicação do *kampô* acontece discretamente e não está envolta em muitos segredos. São bem conhecidos tanto o *modo de usar* quanto os *efeitos colaterais* da “injeção de sapo”, como regionalmente é conhecido o uso do *kampô*:

[...] a aplicação é feita com um pedaço de cipó titica incandescente, com o qual são feitas pequenas queimaduras nos braços e peito, no caso dos homens, ou nas pernas, no caso das mulheres. Sobre as pequenas queimaduras, chamadas, em português, de “pontos” é colocada a secreção extraída da pele da perereca, do *kampô*. Os efeitos secundários sucedem-se de imediato, sendo os mais frequentes: calor, rubor, taquicardia e vômitos. Esses últimos, os vômitos em abundância, são compreendidos justamente como parte fundamental do processo de “limpeza” do organismo, a partir da qual o corpo restabelece seu pleno funcionamento, desfazendo-se da condição negativa que resulta em azar na caça ou preguiça. Lavando os ‘pontos’ em que foi colocada a secreção, os efeitos cessam quase imediatamente – o que depende, claro, da quantidade de “pontos” em que a secreção foi depositada. O mais frequente é que as pessoas

⁴ É preciso ter claro, todavia, que o uso do *kampô* com propósitos cinegéticos está registrado, ao longo de todo o século passado, em 16 etnias, a maior parte localizada no sudoeste amazônico (Lima 2014), exceção feita aos Waiãpi que estão localizados bem mais ao Norte (Lescure, Marty, Starege, Auber-Thomay & Letellier 1995). É difícil indicar prontamente quais grupos mantiveram ou abandonaram seu uso até os dias de hoje.

⁵ O *kuin* é livremente traduzido como “verdadeiro” na literatura pano, mas talvez seja mais adequado traduzi-lo como “prototípico” ou “modelar”, ao modo do *eté* (tupi) de que fala C. Fausto (2001: 262-263) a partir dos Parakanã.

recebam poucos ‘pontos’, menos de dez, embora seja possível aumentar em muito esse número, alcançando uma centena ou mais, uma alternativa menos frequente nos dias de hoje (Lima 2014:91)

Esclarecida a simplicidade da aplicação da secreção do *kampô* e retornando a abordagem de Mauss, podemos então alinhá-la entre os “materiais e instrumentos” agrupados na etnomedicina, com repercussão direta nas técnicas corporais dado que seu uso tradicional, entre os Katukina era, até pouco tempo atrás, feito primeiramente com propósitos cinegéticos - para combater o panema - e revigorantes - para combater a preguiça. Ambos comportamentos infelizes, para usar a bela expressão do português regional para designar os efeitos antissociais, os quais devem ser evitados ou combatidos, dadas suas características e efeitos negativos. Pessoas azaradas na caça, empanemadas, ou preguiçosas, não tomam parte ou se engajam pouco na vida social, irrisória ou nulamente contribuindo no seu desenrolar. Para superar tal situação, as aplicações da secreção do *kampô* vêm justamente para lubrificar a maquinaria sociológica, colocá-la em movimento novamente. Existentes em potência, os comportamentos esperados (a caça, o trabalho agrícola, o zelo na manutenção da casa) tornar-se-iam efetivos. Homens e mulheres, de acordo com suas respectivas capacidades, seriam capazes de realizar o que deles se espera: os serviços domésticos todos (manutenção da casa, especialmente da cozinha, idas ao roçado e cuidado das crianças), no caso das mulheres; e a oferta de carne e preparação dos roçados, no caso dos homens. Em tal leitura, necessariamente genderizada, o uso do *kampô* pode ser tido como um acréscimo (uma adição), um potencializador de capacidades pré-existentes (mas deterioradas ou enfraquecidas) nos corpos.

O *ponto de vista social*, mencionado anteriormente por Mauss, faz aqui sua aparição. A secreção do *kampô* é utilizada justamente como o antídoto à panema e à preguiça. E entendo-o então simultaneamente como um objeto e uma técnica justamente porque se faz uso de algo com um fim específico, no caso, incrementar a caça (tomando um ponto de vista masculino). Entendo aqui técnica como algo que, segundo nossa versão dicionarizada (Houaiss 2015), diz respeito a “um conjunto de procedimentos ligados a uma arte ou a uma ciência”. Ou, na definição de Mauss (2012b: 412-413), “chamamos técnica um grupo de movimentos, de atos, geralmente manuais, organizados e tradicionais, que concorrem com o fim de alcançar um objetivo comum, seja físico, químico ou orgânico”. O uso do *kampô* busca propiciar o pleno exercício de uma técnica, a cinegética, pois um velho caçador virtuoso (ou sem panema) é quem deverá ser o aplicador, transferindo as qualidades cinegéticas amadurecidas em seu corpo para o corpo do jovem infeliz, que assim buscará alcançar maior sucesso na caça. É sob o efeito do *kampô* aplicado por um caçador virtuoso que um jovem caçador apura, refina, todos os seus sentidos: consegue ouvir os menores ruídos, sentir todos os odores, enxergar todos os rastros e, assim, realizar com maior eficácia o que se espera dele. Em suma, *alcançar um objetivo comum*. A capacidade de deslocar-se nas trilhas de caça sem ser percebido e a pontaria certa dependem de suas capacidades técnicas, mas igualmente de uma certa “magia”. Como o mesmo Mauss (2012a: 374) anotou impacientemente no já mencionado Técnicas corporais: “as relações entre os procedimentos mágicos e as técnicas de caça são evidentes, bastante universais para insistirmos nelas”.

Podemos então nos perguntar, à la Malinowski, qual a magia do *kampô*? A magia é simples e direta: nas aplicações interessam mais os vínculos estabelecidos entre aplicador e aplicado que a secreção (o objeto, portanto) de que se faz uso. Não que a secreção seja desimportante, mas sozinha

não proporcionaria o efeito esperado dela. Do contrário, poderíamos imaginar a vigência apenas de auto-aplicações, mas não é isso o que se passa. Em meus períodos mais prolongados em campo, vi uma única vez uma auto-aplicação, mas era feita por uma mulher bastante velha - os velhos são os únicos autorizados para tanto, segundo pude então saber. Em tal enquadramento, a compreensão que vige é de que apenas os velhos são autorizados a fazer a aplicação, pois são justamente os anos de vivência de uma prática que permite que os conhecimentos se acumulem no corpo maduro, e que possibilitam sua transferência a outrem. Assim, com a difusão urbana do *kampô* (Lima & Labate 2008) foram criadas novas situações de desconforto e desconfiança intergeracionais, pois aplicadores jovens são tidos como imprudentes pelos mais velhos, pois estariam transferindo precocemente qualidades ainda não sedimentadas ou amadurecidas em seus próprios corpos, seja de uma perspectiva feminina seja masculina. E a precocidade da transferência faz com que tais qualidades sejam “perdidas”. Como me disse Txoki (Lima 2012: 159), “esses aí que viajam aplicando *kampô*, esses já perderam tudo [...]”⁶

O vínculo entre quem aplica e quem recebe a aplicação deve ser aqui destacado porque interessam as capacidades que estão contidas no corpo do primeiro (o aplicador, ex-caçador, de um ponto de vista masculino) e que são transmitidas ao segundo, permitindo assim evidenciar que o *kampô* é entendido como algo que veicula qualidades, não as contém. Não é por outro motivo que são requisitados como aplicadores apenas caçadores *felizes* na juventude, pessoas bem-sucedidas na realização das qualidades apreciadas e almejadas (se não impostas) no transcurso da vida. Jamais se requisita um azarado. O *kampô* deve então ser entendido como uma coisa⁷ (ou objeto, se preferirem) relacional. Interessam mais os vínculos e as relações estabelecidas que a secreção/substância (*pae*) em si mesma.

Talvez seja possível especular, a partir de Mauro Almeida (2013) - em diálogo com I. Hacking -, que o *kampô* seja (ou possa ser) entendido pelos Katukina como um *objeto interacional*, ou, em suas palavras, daqueles “que não existem sem uma interação”. Prolongando a especulação tudo pode ficar ainda mais interessante, visto que a definição de *panema*, como o mesmo M. Almeida apresenta a partir de sua extensa pesquisa entre os seringueiros do alto Juruá, designa “uma relação entre entes”. Assim, de uma relação negativa entre entes⁸, com o uso do *kampô* - e, portanto, a partir do que chamei como um *objeto relacional* -, buscar-se-ia estabelecer positivamente uma nova relação, que possibilitaria desfazer a anterior. Da condição *panema*, poderia se passar à condição *marupiara*, de alguém com sucesso na caça. Sem esquecer, no entanto, de que ambas condições são derivadas de relações entretidas com diferentes entes, mas marcadas com sinais inversos.

Além disso, tentando recuperar a ideia de um objeto técnico de segunda ordem, mencionada antes, quero destacar que o protocolo, se assim posso chamar, de receber aplicações de *kampô* das mãos de velhas pessoas virtuosas remete ainda à ideia, apresentada por Fernando Santos Granero

⁶ Em Lima (2012) faço uma abordagem mais detalhada sobre a ideia de “perda” de conhecimentos entre os Katukina.

⁷ Adiante detalharei porque prefiro lançar mão de “coisa” em lugar de “objeto”.

⁸ A beleza da definição de Mauro Almeida (2013) para *panema* deve ser enfatizada: “uma suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina, que age aqui como detector de mudanças. *Panema* é percebido porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir”. Não sendo excessivo lembrar que os seringueiros no alto Juruá lançam mão do *kampô* também para superarem tão condição adversa, prática que aprenderam com seus vizinhos indígenas (Souza, Cataiano, Aquino, Lima & Mendes 2002).

no livro *The occult life of things*, de que certos objetos “são objetos ‘subjativizados’”. Neste caso, seria o caçador virtuoso justamente o responsável pela subjativação do *kampô*. E continua o Santos-Granero, inspirado em Alfred Gell: “eles - alguns objetos - precisam da intervenção dos humanos para ativar sua agência e, neste sentido, eles podem ser descritos como ‘agentes secundários’” (Santos-Granero 2009: 09). Acho que assim, abusando um pouco, se esclarece então a ideia do *kampô* como um agente duplamente secundário: por um lado, porque o corpo é o objeto técnico primeiro, o *kampô* se adiciona ao corpo e é, assim, de segunda ordem; e, por outro lado, orientando-se pelas palavras de Santos Granero (2009), é um agente secundário porque sozinho, tendo em consideração apenas sua secreção, o *kampô* não teria agência, são as pessoas virtuosas, enquanto aplicadores, que o subjativizam.

O *kampô*, tal como acabo de apresentar, sofreu profundas transformações desde a passagem deste século, sagrando-se no meio urbano como uma terapia alternativa ou holística (Lima & Labate 2007; Lima 2014). Em sua biografia (Kopytoff 2008), de antídoto antipanema e antipreguiça, o *kampô* foi alçado, no meio urbano, no Brasil e no exterior, a um remédio para múltiplos usos - senão mesmo uma panaceia nos primeiros anos da difusão - capaz de promover “curas” de diversos males do corpo e da alma (Lima & Labate 2007). Hoje se pode fazer uso do *kampô* para curar tais males seja em São Paulo, Manaus, Rio Branco ou Curitiba, ou em Santiago do Chile, Amsterdã, Miami ou Bali - desenvolvi o tema da internacionalização do *kampô* em outro lugar (Lima 2014). Cabe aqui apenas lembrar que escrevo tendo em consideração as profundas alterações que se processaram nos anos recentes, o que amplia meu contexto então para um cenário translocalizado.

As transformações do uso do *kampô* que se iniciaram desde a passagem deste século são notáveis. As alterações corporais produzidas pelo *kampô* nos corpos alheios não deixaram de produzir alterações nele próprio, indicando um percurso cambiante no qual coisas e pessoas se afetam mutuamente. Mas devo esclarecer aqui que tomo a liberdade de fazer o *kampô* passar-se por um “objeto” porque os próprios Katukina assim o fazem, quando o incluem entre as ações e objetos que podem ser tidos como uma “coisa”, *hawe*, em sua própria língua. O uso da palavra “coisa” é que me permite a aproximação ao entendimento nativo que se pode ter da própria alteração.

A palavra *hawe* cotidianamente arrisca abranger praticamente tudo. O termo “coisa”, assim, pode designar ações e objetos imateriais ou materiais, pois *hawe* é comumente utilizado para descrever tanto cantos, danças e mitos, por exemplo, quanto artefatos (cerâmica, arco e flecha, espingarda) e *kampô*. Pode tratar-se então de qualquer objeto apresentado genericamente, sem especificação, sem que se postule a existência de um referente. Sua definição é bastante próxima daquela que podemos encontrar como primeiro sentido em dicionários: “tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea” (Houaiss 2015). Ni’i e Kako disseram-me: “*hawe* pode ser qualquer coisa mesmo, um canto, um cesto... ou sua caneta e seu gravador” (Lima 2012: 151). Assim, por exemplo, um Katukina poderia entrar nesta sala e nos perguntar: *Hawera* (“coisa” + sufixo interrogativo). Neste contexto, traduzido livremente como “o que é isso?” ou “o que vocês fazem?”, ou, literalmente, “que coisa [é essa]?”. Esse uso chega ao ponto de quase substituir um cumprimento, servindo então para um início de conversa.

Em nosso próprio vocabulário, coloquialmente, há um entendimento de “coisa” como algo dado, pré-existente, como se estivesse encerrado em seus próprios limites; não como algo a ser feito, construído, um objeto ou ação indeterminado. De pronto é preciso dizer que tal concepção

fechada/compacta não vigora entre os Katukina. De todo modo, mesmo entre nós é preciso reconhecer também que tal definição fechada concorre com uma definição mais aberta a inovações e reformulações e, ao final, a segunda leva a melhor. Faço tal afirmação pois nossa definição dicionarizada de “coisa”, mencionada anteriormente, fala de “tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea”. Tal definição é bastante próxima do sentido que dão os Katukina que, em verdade, alcançam com *hawe/* “coisa” toda a cultura, com e sem aspas. Não é por outro motivo, por exemplo, que há pouco tempo decidiram traduzir como *Noke Haweti* a palavra “cultura”, literalmente “nossas coisas” (Lima 2012). E tal decisão foi tomada por ocasião da finalização do filme que lançaram em 2005 e que leva o mesmo nome.

A conceituação katukina de “coisa” menos que indicar a alienação dos produtores em relação a seus produtos ou as situações “em que as pessoas parecem subordinadas às coisas”, nas palavras de M. Strathern (2014: 388) - como pode querer alguém que pensa a partir de uma ideia de “reificação” - faz saliente a rede dinâmica em que estão todos emaranhados. E que, por isso mesmo, dialoga bastante bem com a ideia de Tim Ingold de que falar em “coisa” é mais apropriado que falar em “objeto”, pois faz visível sua forma “aberta”, ou um fazer prospectivo. Nas palavras do próprio Ingold (2012: 29),

[...] a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas *vazam*, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

Interessa-me aqui tal definição pelo diálogo que permite estabelecer com a concepção katukina de *hawe/* “coisa”, e pelas intensas transformações que é possível reconhecer a partir do *kampô* - os fios soltos e emaranhados, que conectam pessoas, criam relações.

Tal definição, aberta e prospectiva, é bastante adequada para tratar da recente translocalização do uso do *kampô* - ou o seu uso em diferentes partes do mundo. Este, como “coisa” que é, está em contínua transformação pelos lugares onde anda. Concordando com Mauss (2003 [1925]: 200) - agora como o autor do *Ensaio sobre o dom* - mas deslocando-o conceitual e contextualmente, “a coisa dada não é inerte” - o que, se quisermos insistir nas aproximações, novamente nos lembra Ingold (além dos Katukina). Assim, à diferença das concepções nativas que conceituam o *kampô* enquanto uma coisa relacional, pois põem em relevo as qualidades encorporadas nos aplicadores do *kampô* (ex-caçadores virtuosos ou mulheres desprovidas de preguiça, que trazem suas qualidades positivas armazenadas em seus corpos e que, por isso, quando bastante maduros, podem transmiti-las) e sua capacidade de transmitirem-nas àqueles que recebem de suas mãos a aplicação, pouco a pouco, em ambientes urbanos a secreção cutânea passou a despertar interesse em si mesma e a compor outras práticas. Como se pudéssemos dizer que fora do contexto nativo, especialmente em contextos urbanos ou metropolitanos, o *kampô* foi tornando-se uma coisa rígida, fixa,

endurecida⁹. Qualquer um pode, em um acesso de pessimismo sentimental (Sahlins 1997) em virtude das transformações vigentes, indicar um processo reificador¹⁰. De súbito pode-se não discordar de tal elaboração, mas para tomá-la seriamente, com vagar, seria preciso alterar seu sentido para alcançar aquele que lhe dão os próprios Katukina que, ingoldianamente, pretendem que as coisas estão em permanente fluxo, não se surpreendendo com o processo de “fechamento” dele - ao contrário, até participando ativamente dele.

Assim, para voltarmos ao nosso contexto, tendo em conta a atual translocalização do *kampô*, a existência de um “selo de origem indígena” (Lima & Labate 2008) na difusão urbana continua a ser valorizada, mas o que se percebe na divulgação das aplicações de *kampô*, nacional e internacionalmente, é que seu suposto potencial curativo passou a ocupar a cena principal, sendo que há um certo tempo, em meio à publicidade do *kampô*, algumas vezes encontram-se disponibilizados – com acesso às versões (pdf) eletrônicas – os artigos científicos sobre as espécies do gênero *Phyllomedusa*.¹¹ Não deve ser exagerado dizer que o “selo de origem indígena” (Lima & Labate 2007) vem agora acompanhado de um “selo científico”, indicando justamente o fluxo das coisas tal como entendem os katukina - a sua permanente transformação.

E as transformações não cessam. Recentemente, a partir da pesquisa de um orientando de Iniciação Científica, Filipe Ribeiro (2015), soube que o *kampô* passa também por um processo do que me parece possível chamar precariamente de “regulamentação” ou “certificação”, pois no exterior agora são ofertados cursos para aqueles que desejam se iniciar como aplicadores de *kampô* e foi criada uma associação, a *International Association of Kambo Practitioners*¹², que, se não estiver enganada, está sediada na Inglaterra. No site iakp.org consta: “A trained practitioner will know where, how much and how to treat you, if at all and they will have been trained in techniques that enable them to assess this” (International Association of Kambo Practitioners, 2015. grifo nosso). A associação à IAKP se faz a partir de três níveis: *Master*, *Practitioner* e *Associate*, hierarquicamente arranjados sendo que para chegar à primeira categoria é preciso ter experiência com *kambô* de quatro anos ou mais. Fora das aldeias a face *técnica* do *kambô* ganha força e, para regulá-la, seus próprios difusores criaram formas de “certificação”, não da secreção, mas dos próprios aplicadores que devem ser capazes de manipulá-la corretamente.

Navegando pelo *site* da Associação foi possível saber que há cursos de treinamento de aplicação de *kambô* agendados para 2016 em Portugal, Austrália, Polônia e Reino Unido. Aplicadores de *kampô* são indicados em mais de uma dezena de países: Alemanha, Austrália, Itália, Reino Unido, França, Holanda, Noruega, Polônia, Suíça e EUA, entre outros. Não sei ainda quais são os efeitos

⁹ De todo modo, é possível seguir mais lentamente e indicar que algumas pessoas, principalmente em contextos *new age*, podem estar buscando o *kampô* com propósitos relativamente próximos aos dos próprios Katukina. Explicando melhor, buscando as qualidades que reconhecem nos indígenas - enquanto “seres integrados à natureza” - para si mesmas, cf. Lima & Labate (2008: 334-5). A recepção da aplicação de *kampô* das mãos de indígenas poderia ser pensada como se a “harmonia” e o “equilíbrio” de um pudessem ser transferidos ou compartilhados com o outro.

¹⁰ É irresistível seguir com o autor com o qual iniciei o artigo, Marcel Mauss, que não esteve imune ao “pessimismo sentimental” no início do século passado. Em seu também famoso “A noção de pessoa”, de 1909 Mauss (2003: 374), lamentando brevemente o destino das máscaras haida: “tudo isso, que agora virou espetáculo para turista”. Mas é preciso segui-lo na formulação para vê-lo recuar: “... estava ainda em plena vida há menos de cinquenta anos, e *ainda continua vivo*” (grifo nosso).

¹¹ Neste sentido, ver Lattanzi (2013) e Terra Náuas (2013).

¹² Cf. International Association of Kambo Practitioners (2015).

práticos de tal “regulamentação” nem se foi acordada com os detentores dos conhecimentos sobre o *kampô*, sei apenas do que consta no *site*. É possível se perguntar, por exemplo: como se dá a certificação da própria secreção do *kampô*? Há caminhos autorizados para a secreção alcançar as mãos dos aplicadores “certificados” por essa nova organização (a IAKP)? A secreção do *kampô* deve provir das aldeias, onde habitam seus usuários tradicionais, ou pode ser obtida, digamos assim, por “atravessadores”? Como se estabeleceu o protocolo das aplicações do *kampô*, agora difundidas em tais cursos de treinamento, e qual a participação dos usuários tradicionais neste processo? Seriam muitas as questões, mas não é o caso de tratá-las aqui.

Voltando então ao próprio *kampô*, conforme afirmei antes, concentram-se nele pelo menos duas possibilidades de compreendê-lo como uma “medicina”: como um “remédio da ciência” e como um “remédio da alma” (Lima & Labate 2007). Possibilidades que não necessariamente se comunicam entre si, embora convivam contraditoriamente. De tal maneira que me parece perfeitamente possível falar em uma compreensão “ayahuascarizada” do *kampô*, que enfatiza seu potencial emético, que seria responsável para a eliminação das impurezas que se acumulam no corpo, debilitando-o. Com a expulsão de tais impurezas, restitui-se a plena saúde. Por seu turno, tal compreensão convive com a outra que aproxima o uso do *kampô* ao que se tem divulgado a partir de pesquisas científicas, que, até o momento, indicam um potencial uso farmacológico. Essa “dupla face” do uso terapêutico do *kampô* é característica da cultura *new age*, a qual é conhecida pela associação que promove entre um imaginário científico e um imaginário primitivista, conforme escreveu Julien Bonhomme (2010: 327) tratando da popularização da iboga na Europa¹³.

Ambas compreensões do *kampô* como uma “medicina” – a “ayahuascarizada” e a “cientificista” –, reforça sua transformação, ou, abusando de uma metáfora biológica, sua metamorfose sociológica¹⁴. Particularmente na primeira possibilidade, na compreensão “ayahuascarizada”, tal transformação se dá a partir de um conjunto que supõe uma aproximação genérica ao xamanismo, ou propriamente ao “xamanismo genérico”, no qual, de acordo com Conklin (2002: 1056), o xamanismo resta divorciado de qualquer imagem sugestiva de conflito – como é tradicionalmente o caso entre povos amazônicos, inclusive entre os Katukina (Lima 2000) – e a ênfase recai sobre os supostos conhecimentos e *expertise* no uso de plantas – o que nem sempre é o caso, restando muitas vezes os conhecimentos de plantas medicinais distribuídos entre muitas pessoas, especialmente entre mulheres. Destes vários arranjos e ajustes que fazem a aproximação entre ayahuasca e *kampô* sobressai igualmente um processo de “moralização” e “ecologização”, tal como registrado por Calávia (2011: 135), ao tratar da expansão da ayahuasca, a qual “não faz justiça nem à complexidade do xamanismo indígena nem ao uso da ayahuasca”. Parafraseando a elaboração de Calávia, pode-se igualmente dizer que tal “moralização” não alcança a complexidade do uso do *kampô*.

¹³ Não detalharei aqui os usos *new age* nem do *kampô* nem da iboga, mas noto que é possível encontrar anúncios de seu uso conjugado na Europa, como indicado pelo terapeuta italiano Giovanni Latanzzi, que postou uma matéria um site tcheco com o seguinte título: *Kambô e iboga como sinergia. Como essas medicinas sagradas trabalham juntas*. (<http://psiconautica.in/index.php/sostanze/30-telephorica/2484-kambo-e-iboga-come-queste-medicine-sacre-lavorano-in-sinergia>, consultado em 23 de fevereiro de 2016).

¹⁴ É inevitável mencionar como tal metamorfose aproxima-se da discussão de A. Appadurai (2008: 31), na qual apresenta os quatro tipos de mercadorias, conforme Jacques Maquet. Em tal discussão, o segundo tipo de mercadoria é definida como “mercadorias por *metamorfose*, coisas destinadas a outros usos que se colocam no estado de mercadoria”. Embora fosse possível, não tratarei aqui da mercantilização do *kampô*.

Os “mistérios” que rondam o uso do *kampô* no meio urbano está resumido em um texto apócrifo divulgado na *internet* a partir de uma clínica de terapias alternativas sediada em Curitiba¹⁵, o qual tem início com uma sessão intitulada “Kambô, a rã milagrosa” e que se encerra dizendo que:

[...] o Kambô é um objeto complexo e escorregadio, irreduzível aos diferentes discursos científicos (clínico alternativo, fármaco-químico, antropológico, etc) e dificilmente será regulamentado ou reduzido sem antes uma redefinição das perspectivas com as quais ele é descrito até o momento. Quando se fala de Kambô e de sua definição, alguns se preocupam com o manejo florestal do sapo, outros com a patente das substâncias químicas, outros ainda com as possibilidades terapêuticas da prática de sua aplicação, mas, para os índios, a explicação é mais simples: o Kambô é o espírito do Pajé Kampu cumprindo sua missão de defender a saúde dos defensores das florestas.

Pela terceira vez - e agora de uma perspectiva esotérica - resta ao sapo-verde cumprir com uma missão de segunda ordem. Neste caso, com uma missão ecológica: proteger aqueles que protegem as florestas. Feitas as contas, o *kampô* seria três vezes, ou triplamente, de segunda ordem!

Kampô reloaded

Nos dias atuais, permitindo destacar a via de mão dupla em que se trafega, o uso regular do *kampô* entre os Katukina acaba igualmente por se fazer muito mais pelo seu potencial terapêutico, em dosagens menores, mas ainda assim mantendo como fim garantir a boa disposição, a “coragem”. Se este artigo teve início com a indicação do fim cinegético das aplicações de pontos do *kampô* entre os Katukina e demais grupos descritos na literatura, tal fim está hoje longe de ser o principal. O motivo é de fácil compreensão e não diz respeito exclusivamente às transformações que tiveram início com a difusão urbana e acentuada esoterização do *kampô*. Concomitante a tais processos, a pavimentação da BR-364, concluída no início deste século, não apenas facilitou a aproximação dos terapeutas *new age*, mas afugentou os animais de caça. A tal ponto que podem se passar semanas ou meses sem que se coma carne de caça, apesar da perseverança de alguns caçadores que vão à mata à procura de algum bicho, mas voltam, na maior parte das vezes, frustrados, sem ter tido sucesso na iniciativa. Seus métodos e suas técnicas tornaram-se obsoletos diante da rarefação do estoque faunístico após a pavimentação da rodovia. Com o recebimento regular de recursos de alguns salários (de professores, merendeiras e agentes de saúde, entre outros), benefícios de aposentadoria, além de recursos dos programas sociais governamentais, o aporte de proteína animal se faz mais frequentemente, embora apenas eventualmente, comprando carne de boi, frango e peixes no mercado de Cruzeiro do Sul.

Assim, a transformação do ambiente e da paisagem a partir da pavimentação da rodovia que corta a Terra Indígena do Campinas acaba conjugando-se à transformação do uso do *kampô*, ambas são concomitantes. Agora, sem os animais na mata, qualquer pessoa admite, nem a retomada das super-aplicações de *kampô*, que chegavam a ultrapassar uma centena de “pontos”, seria capaz de tornar bem-sucedido um caçador. Nem a coisa em si mesma nem a apurada técnica seriam

¹⁵ Cf. <http://www.terapiasnativas.com.br/kambo.html>, Acesso em: 05 mar 2014.

capazes de ultrapassar os impactos negativos que se seguiram à transformação da paisagem que teve início desde a pavimentação da rodovia.

Para encerrar, lembro que em um artigo publicado recentemente (Lima 2012), mencionei o que fez Shere, um dos professores mais antigos entre os Katukina: ele decidiu aplicar *kampô* em seus jovens alunos, a fim de que obtivessem os conhecimentos escolares que estariam amadurecidos em seu corpo. Sem muitos mistérios, até mesmo com relativa facilidade, é possível compreender os préstimos do professor maduro aos seus jovens alunos, análogos àqueles dos velhos caçadores aos jovens infelizes. Nos dias de hoje, os saberes escolares são compreendidos enquanto técnicas que poderão futuramente habilitá-los a alcançar os cargos remunerados, cada vez mais cobiçados pelos rapazes justamente para proporcionar às suas famílias (mulheres e filhos, principalmente) o que antes conseguiam oferecer como caçadores virtuosos. A incessante transformação das coisas, impõe que sejam buscadas outras técnicas.

Referências

- ALMEIDA, Mauro. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u, Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1):7-28.
- APPADURAI, Arjun (org.). 2008. “Introdução: mercadorias e a política de valor”. In: A. Appadurai. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF. pp. 15-88.
- ALVES, Rômulo; ALVES, Alberto. 2011. “The faunal drugstore: animal-based remedies used in traditional medicines in Latin America”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 7(9):243. PMID:21385357.
- BONHOMME, Julien. 2010. “Les ancêtres et le disque dur: visions d’iboga en noir et blanc”. In: S Baud & C. Ghasarian (eds.), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago. pp. 313-336.
- CALÁVIA, Oscar. 2011. “A vine network”. In: B. Labate & H. Jungaberle (eds.), *The internationalization of Ayahuasca*. Zürich: Lit Verlag. pp. 131-144.
- CONKLIN, Beth. 2002. “Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest”, *American Anthropologist*, 104(4):1050-1061. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.2002.104.4.1050>
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- HOUAISS. 2015. “Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa”. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=coisa>>. Acesso em: 27 abr. 2015
- INGOLD, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, 37:25-44.
- INTERNATIONAL ASSOCIATION OF KAMBO PRACTITIONERS. 2015. Disponível em: <www.iakp.org>. Acesso em: 05 out. 2015.

KOPYTOFF, Igor. 2008. "A biografia social das coisas. A mercantilização como processo". In: A. Appadurai. *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF.

LATTANZI, Giovanni. 2013. "Kambô: scientific research and healing treatments". Disponível em: <<http://www.heartoftheinitiate.com/files/Kambo-Scientific-Research-Healing-Treatments.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

LESCURE, Jean; MARTY, Victoire et Christian; STARACE, Fausto; AUBER-THOMAY, Michèle; LETELLIER, Michèle. 1995. "Contribution à l'étude des Amphibiens de Guyane française. X. Les *Phyllomedusa* (Anura, Hylidae)". *Revue Francaise D'Aquariologie et Herpetologie*, 22:35-50.

LIMA, Edilene C. 2000. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

_____. 2012. "A gente é que sabe ou sobre as coisas katukina (pano)". *Revista de Antropologia*, 55(1):139-169.

_____. 2014. "A internacionalização do kampo" (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: P. C. C. Cesarino e Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora.

LIMA, Edilene C.; LABATE, Beatriz C. 2007. "Remédio da ciência e 'remédio da alma': os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Revista de Antropologia Social*". *Campos*, 8(1):71-90.

_____. 2008. "A expansão urbana do kampo: notas etnográficas". In: B. Labate, S. Goulart & M. Fiore (orgs.), *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. Salvador: Editora da UFBA.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 183-314, 399-422.

_____. 2012a. "Les techniques du corps". In: N. Schlanger. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris: PUF. pp. 365-394.

_____. 2012b. "Les techniques et la technologie". In: N. Schlanger. *Techniques, technologie et civilisation*. Paris: PUF. pp. 409-419.

RIBEIRO, Filipe S. 2015. *O kampo na rede: difusão de uma prática tradicional indígena na web. (Relatório final de IC)*. Curitiba: UFPR.

SAHLINS, Marshall. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção". *Mana*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. "Introduction: amerindian constructional views of the world". In: _____. *The occult life of the things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 1-29

SOUZA, Moisés; CATAIANO, Carlito; AQUINO, Terri V.; LIMA, Edilene C.; MENDES, Margarete K. 2002. "Anfíbios". In: M. C. Cunha & M. Almeida. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia das Letras. pp. 601-614.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

TERRA NÁUAS. 2013. Links de pesquisas científicas sobre o Kambô. Disponível em: <<http://terranauas.blogspot.com.br/2013/05/links-de-pesquisas-cientificas-sobre-o.html>>. Acesso em: 11 jul. 2013.

Recebido em Abril 27, 2015
Aceito em Dezembro 22, 2015

Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss

Beyond things; Marcel Mauss' praise of alienability

Marcos Lanna¹

Professor Associado em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos

Doutor em Antropologia
University of Chicago

E-mail: barolo96@gmail.com

Resumo

O artigo retoma a apresentação da circulação de objetos e pessoas em Marcel Mauss e indica que não só algum grau de inalienabilidade está nela presente, como tem sido reconhecido pela antropologia, mas também de alienabilidade, condição da comunicação. Dados o futuro do estado e a disseminação das relações de mercado, importa desvendar continuidades lógicas e históricas entre dom e mercadoria, que, argumento, estão em relação de transformação e de hierarquia. Mauss e K. Marx, cada um a seu modo, revelam especificidades da troca capitalista: Marx o aspecto ideológico da igualdade desta troca como falsa consciência, Mauss sua desigualdade e a inclusão nela mesma de formas não capitalistas de redistribuição, especialmente a previdência (privada e estatal), como compensações. Há assim complementariedade tanto entre dom e mercadoria como entre Mauss e Marx. Este mostra ser o trabalho mercadoria, Mauss um dom, sacrifício: o trabalhador dá de si. Há uma teoria do valor implícita na teoria de Mauss do dom como inalienável, que deve ser considerada em relação à crítica de Marx da alienação do trabalhador no modo de produção capitalista.

Palavras-chave: dom; mercadoria; Mauss; Marx; inalienabilidade.

¹ Agradeço a Michael Scott pela oportunidade de apresentar uma versão deste artigo em Seminário do Departamento de Antropologia da *London School of Economics* em 26/07/2012. Outra versão, intitulada «*Maussian inalienability and Marxist alienation; a contrast*» foi apresentada em novembro de 2013 no simpósio «*Beyond engagement, papers inspired by the work of Terence Turner*», no *112th. Annual Meeting* da *American Anthropological Association*. Apresentei ainda outra versão no Grupo de Trabalho «*Um novo olhar antropológico para a economia*» no II Encontro de Antropólogos Mexicanos e Brasileiros, em novembro de 2013, em Brasília. Agradeço aos comentários dos participantes destes simpósios e seminário.

Abstract

This paper presents Marcel Mauss' theory of people and objects' flows as necessarily implying not only some degree of inalienability - as has been recognized -, but also some sort of alienability as a universal feature of communication. Given the future of the State in relation to the growth of market relations, it is important to unveil historic and logical continuities between "gift" and "commodity", that, I argue, are in transformational and also in hierarchical relation. Mauss and Marx attempted to reveal the specificity of capitalist exchange. Marx unveils the ideological cover of the inequality of this exchange. Mauss proposes private and State welfare as forms of non capitalist retributions to be included in capitalism as compensations. If Marx describes labor as commodity, Mauss shows it is a gift linked to the sacrificial aspect of labor. There is an implicit theory of value in Mauss's consideration of gifts as inalienable which should be considered in relation to Marx's critique of alienation of the worker in the capitalist mode of production.

Keywords: gift; commodity; Mauss; Marx; inalienability.

Para Beatriz

La psychologie traditionnelle expliquait les illusions de la perception par un excès d'activité sensorielle ou mentale. Dans la perspective où je me suis placé, il ne s'agirait pas d'un excès, mais de la manifestation élémentaire d'une puissance intrinsèque où prend son origine toute l'activité de l'esprit. C. Lévi-Strauss, *Le Regard Eloigné*

Marx et Freud [...] nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens; jusque-là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que ce sens n'est jamais le bon: les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi ». C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*

I guess the trouble was that we didn't have any self-admitted proletarians. Everyone was a temporally embarrassed capitalist. John Steinbeck, em *America and Americans and Selected Non-Fiction*, referindo-se aos comunistas americanos.

We are lonesome animals. We spend all our life trying to be less lonesome. John Steinbeck

É reconhecida a importância de M. Mauss para a compreensão de temas tão amplos como a construção simbólica do corpo, da religião, das diferentes noções de pessoa, do sacrifício e da economia. Mauss colabora, talvez mais do que ninguém, para a transformação da sociologia durkheimiana na disciplina que hoje chamamos antropologia, uma transformação de certa forma iniciada pelo próprio E. Durkheim ao se aproximar de outras teorias da religião, como as do totemismo australiano. A esta transformação se segue outra, da filosofia ocidental em sociologia, buscada por Durkheim na primeira parte da sua vida. Salientarei aqui aspectos da contribuição de Mauss para o entendimento da economia como sistema simbólico e da relação entre pessoas e coisas. Para tanto, farei uma rápida comparação entre sua ênfase na inalienabilidade do dom e a noção de alienação de K. Marx.

Marx e Mauss tentaram, cada um a seu modo, revelar especificidades da troca capitalista, e o fizeram de modo incrivelmente complementar. Marx desvenda a desigualdade da troca capitalista e enfatiza o mascaramento ideológico desta desigualdade. Já Mauss assume a desigualdade como fato, tomando toda troca como desigual. Marx alcança seu objetivo através de uma monumental etnografia do capitalismo (cf. Lévi-Strauss 2013: 347), enquanto Mauss constrói uma etnografia geral e comparativa de realidades não capitalistas. Em Mauss, a presença e relevância de qualquer desigualdade é relacionada com “mecanismos” das sociedades modernas semelhantes aos analisados por Marx, tanto assim que conclui o *Ensaio sobre o dom* argumentando pela implementação de sistemas de previdência, privada e estatal, em sociedades capitalistas. Estes sistemas são, para ele, redistribuições não capitalistas e retribuições ao trabalho, entendido como dom feito pelo trabalhador de partes de sua própria pessoa, dádiva com claro aspecto sacrificial. Ora, o dom da pessoa do trabalhador ocorre mesmo quando o trabalho é vendido e comprado.

Entretanto, para Marx (1983), nem toda a troca, nem mesmo toda troca capitalista, é necessariamente desigual. A troca de mercadorias **no mercado** não seria desigual pois, no mercado, trocam-se **valores de uso** distintos, mas com o mesmo **valor de troca**, a mesma quantidade de trabalho socialmente necessária para produzi-los. Para Marx, a troca fundamentalmente desigual é a realizada entre a força de trabalho e o capital. A troca desigual enfatizada por ele foi dar-se força de trabalho e receber salário, mediante a extração de mais valia no momento da produção. Marx teria desvendado a “essência” (ou estrutura?) desta troca desigual. Mas esta não se faz no mercado, e sim na fábrica, o que daria ainda mais sentido para entendermos o “caráter etnográfico” desta teoria, do qual falava Lévi-Strauss (2013: 347). Marx contrapõe assim a “esfera barulhenta do mercado” ao espaço da produção. No mercado, o valor produzido pelo trabalho na fábrica se transforma em preço. Oposição interessante, valor:fábrica::preço:mercado. Mas se trocas realizadas nos mercados não são necessariamente desiguais para Marx, isso significa que há espaço para mais etnografia (e mais teoria etnográfica) sobre as trocas que o fossem, o que foi claramente percebido por Mauss.

Daí derivam, então, os conceitos marxistas de “valor de troca” e “trabalho abstrato”. Para que no mercado seja possível trocar-se mercadorias de naturezas distintas, com distinto “valor de uso”, é necessário abstrair o que possuem de distinto e focar o que há de equivalente: **trabalho**. Trabalho abstrato é o que há por trás de todas as mercadorias, o que uniria todas elas. Trabalho concreto é o que as distingue, o que diferencia os objetos a serem “trocados”, o prego da camisa. Marx (1983) conclui que o trabalho é a “substância do valor”, no sentido de ser o fundamento do valor, que, por sua vez, é o fundamento da mercadoria. Em resumo, não há extração, apenas realização de mais valia no mercado. Podemos então dizer que, para Marx, a troca no mercado é um momento de igualdade (ela **aparece** igual), enquanto a troca seria desigual **na produção**.

Mauss e Marx complementam-se ainda de outras formas, pois, se este mostra que o trabalho é uma mercadoria, comprada e vendida, Mauss o toma como um dom, como mostram suas reflexões sobre a noção de salário ou “*wage*” (cf., por ex., Mauss 2003: 289-291)². Infelizmente, Mauss pouco escreveu sobre o trabalho como forma particular de dom. Mesmo a questão do dom sacrificial

² Mauss lembra que “[...] a palavra francesa ‘gage’, que possui os significados de caução, penhor, prenda, salário [e também de “prova”, “castigo”, eu complementar] vem de *wadium* (cf. o inglês *wage*, salário)” e em sua reflexão sobre o “*wadium*” germânico nota que Huvelin o “aproximava do nexum romano [...]” (Mauss 2003: 189-190). Lembra ainda, a partir de Pollock & Maitland (apud Mauss, 2003: 198) que “[...] no direito anglo-saxão a ampla palavra ‘gift’ cobrirá venda, troca, penhor, arrendamento [...]”, além de veneno, como é sempre lembrado.

fica aberta em suas obras (cf. Parry 1986: 470). Entretanto, Mauss deixou suficientes apontamentos para uma compreensão do dom (em geral) como inerentemente sacrificial. Voltaremos a isto. Por outro lado, a mais valia de Marx poderia ser aproximada a um sacrifício involuntário; é mais um tomar de outrém do que um dar de si, algo é tomado do trabalhador. De toda maneira, há um contraponto entre as ideias de sacrifício do trabalhador e de mais valia, a parte do salário do trabalhador que não lhe é paga (a demonstração de que o trabalhador produz muito mais valor do que recebe está em Marx 1983, Seção III, capítulo 5; sobre o salário, cf. Seção VI). Fica aqui a sugestão deste outro exemplo de complementaridade possível entre Mauss e Marx.

Continuando, sobre esta, se Marx aponta para a desigualdade (entre classes) de pessoas, Mauss aponta para aquela entre coisas -, por exemplo para o fato de que na Melanésia e na Polinésia as coisas podem ser simultaneamente ou alternativamente masculinas e femininas, (“oloa” e “tonga”, em Tonga – cf. Mauss 2003: 194-96), desenvolvendo a ideia de que sistemas classificatórios englobam pessoas e coisas já apresentada em Durkheim & Mauss (1901-1902).

Passemos à definição do dom de Mauss. Todo dom apresenta uma relação entre alienabilidade e inalienabilidade, assim como um amálgama de fatos e ideias e dos atos de dar, receber e retribuir. Além deste tríplice aspecto como ato, o dom é um ato que é também um conceito, tendo assim algo do mito, implicando conceitos e ações rituais. Para Lévi-Strauss (1949), este “caráter sintético” do dom promove a possibilidade lógica de superação da oposição entre o eu e o outro. O dom é, assim, sintético em mais de uma conta: não apenas por amalgamar o dar, o receber e o retribuir mas também as figuras do “eu” e do “outro” e ainda, conceito e ação. Aliás, era exatamente este caráter de crença e rito, “união íntima entre ação e pensamento” o que tinha anteriormente incentivado Mauss a estudar a prece e fazer dela o tema da sua tese de doutorado (cf. Fournier 1994: 337).

Desnecessário dizer, estamos longe da ideia liberal da barganha (em francês, “troc”) ou mesmo da troca (“échange”), apesar desta última expressão ter – infelizmente, a meu ver, como veremos abaixo – se tornado jargão dos comentaristas maussianos. Além da palavra “dom”, Mauss também usa “circulação” e bem mais raramente “comércio”, que relaciona ao conceito de tradição (“trade” e “tradition” em inglês), significando não imobilidade mas seu oposto, “aquilo que passa”, coisa ou pessoa, isto é, signos. Podemos ver o trabalho de Mauss, sua demonstração de que a sociedade se define pela circulação de pessoas e coisas, como um elogio da tradição (sobre a “traditio” latina, cf. Mauss 2003: 271-275). Assim, para Mauss, a circulação é comunicativa e a comunicação pressupõe alienabilidade, de bem e pessoa, o dar de si e/ou o dar algo de si. Ao mesmo tempo, pressupõe inalienabilidade, pois algo do doador (não necessariamente de sua pessoa, no sentido psicológico da noção, mas sua filiação clânica, ou seu nome ou sobrenome, por exemplo), vai com o que é doado, está inexoravelmente ligado ao objeto (ou pessoa) dado. “Apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (Mauss 2003: 200; no original: “[...] *présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi* [...]”). Na tentativa de uma análise da inalienabilidade na Oceania alternativa à de Mauss, Weiner (1992) toma a reciprocidade como “superficial” em relação às “estratégias de troca” e recebe crítica demolidora de Valeri (1994).

A alienabilidade se refere àquela parte que é efetivamente dada, transferida, enquanto a inalienabilidade nos remete a uma parte do doador que passa e é incorporada pelo receptor, mas não exatamente entregue (a expressão em inglês “to give up” expressa bem o que ocorre; a inalienabilidade é aquilo que não é dado, no sentido de não ser “given up”). A inalienabilidade

nos remete àquela parte da pessoa do doador que vai com a coisa ou pessoa dada e pode englobar ou ser englobada pelo recebedor.

Como se diz na Oceania, e Malinowski nos reporta para as Trobriands, a parte inalienável do “doador”, que vai com o objeto, “morde” (Mauss 2003: 222-223). Já quanto ao alienável, quanto mais circulação, maior o grau de alienabilidade (no sentido maussiano) e de alienação (no sentido marxista, o trabalho que estaria presente numa coisa sendo transferido sem que o valor-trabalho seja reconhecido enquanto tal). E quanto maior alienabilidade e alienação, maior o aspecto material, objetificante, fetichista da circulação (nisto Mauss e Marx estariam de acordo), o que não significaria maior criação de valor para Mauss, e sim para Marx.

Quanto maior a inalienabilidade do que passa, aí sim, para Mauss, maior o valor do dom. Neste aparente paradoxo estaria o valor maussiano: o valor está em a pessoa do doador seguir com o objeto ou pessoa dados. Esta proposição dependeria, claramente, do valor da pessoa, o tema do último texto importante de Mauss, de 1938 -, *et pour cause*. Alguns, como os brâmanes indianos, teriam a capacidade de se fazer circular com serviços religiosos; nesse caso, exemplarmente, maior a inalienabilidade, o dom brâmane sendo o dom supremo em tantas regiões da Índia. Já o trabalho, por sua vez, de modo geral, teria alienabilidade, sem necessariamente gerar grandes valores ou valores máximos, ainda que haja também inalienabilidade, inclusive física, o corpo do trabalhador (ou “produtor”, nos termos de Mauss) indo (e/ou se destruindo) para outrém. Dito de outro modo, Mauss luta pelo reconhecimento social de alguma inalienabilidade do trabalho, o que significa uma maneira de ser socialista e ainda, de referendar a teoria da alienação de Marx: o trabalhador não se reconhece no seu trabalho (Marx), como, segundo a moral universal do dom, poderia e deveria (Mauss).

Como é sabido, o conceito de alienação marxista se liga ao de fetiche, descrito no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*. Fetiche vem do português feitiço, que as mercadorias exercem sobre os humanos. Os homens esquecem, deixam de se reconhecer como produtores das mercadorias, que aparecem a eles como seres mágicos, destituídos de trabalho. As mercadorias dançam uma dança mágica para os homens. É isso o que Marx (1983: 70) quer indicar em uma passagem sobre a mesa e as louças dançantes (onde “china”, louça, foi mal traduzida, alias, como China, o país):

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica [... com] cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

Essa dança é a alienação do trabalho. Ela ocorre não só porque o trabalhador passa o dia inteiro numa fábrica escura, fétida, fria ou quente, e ganha menos do que devia, mas porque não consegue enxergar as mercadorias como fruto do seu próprio trabalho. Elas dançam por

parecerem prontas, dadas, destituídas de seus caracteres sociais, ou, em uma interpretação menos ortodoxamente marxista, de alguns de seus caracteres sociais.

Quanto a Mauss, vimos que exclui as noções de barganha e troca, caras ao pensamento liberal; faz o mesmo com outra delas, a de equilíbrio. A circulação é sempre desequilibrada, tanto que, a meu ver, devemos falar não de dons mas de dívidas, a reciprocidade diferida, como a das relações como entre pai e filho, por exemplo, especialmente em locais onde o segundo tem a obrigação de enterrar o primeiro, como em grupos indianos estudados por Parry (1986), que, entretanto, e infelizmente, não reconhece este tipo de relação como recíproca. Tentei em outra parte mostrar (Lanna 1996) que todo dom inaugura um circuito de dívida. Ainda seguindo a compreensão básica do dom maussiano, também os tributos são dons (cf. Mauss 2003: 146-147 para Madagascar, Mauss 2003: 200 para Melanésia e Polinésia, Mauss 2003: 201 para Bornéu, Mauss 2003: 279 para a Índia, etc.). Exatamente como K Polanyi e B. Malinowski, Mauss entendia os inhames dados aos chefes trobriandeses como “tributos”. Esta prestação é nomeada pelos trobriandeses *pokala* (cf. Malinowski 1953: 181, 186, 193, entre outras passagens; cf. ainda Malinowski 1953: 153 para os trobriandeses em geral, Malinowski 1953: 61 para dons dos irmãos da esposa ao marido, Malinowski 1953: 63 entre aldeias tributárias, Malinowski 1953: 64 um sistema de vassalagem com uma mulher de cada aldeia indo para o chefe, Malinowski 1953: 153, 180)³.

Podemos concluir que o tributo é uma forma de dom e daí entender o estado como formado pelos tributos (não um proto estado trobriandês, mas os estados que P. Clastres reconhece como tal, polinésios, por exemplo), como uma ou múltiplas centralizações de circuitos de dons, algo evidenciado em tantas etnografias, como a do *Negara* de Geertz (1980) ou a de Leach (1954), especialmente na variação gumsa, tão próxima do feudalismo dos Shan vizinhos, e modelo das aldeias-cidades Chin, centros de grande poder cujos chefes “casavam em círculo”.

Numa visão maussiana, não só o estado, mas também o mercado poderia ser visto como transformação lógica e histórica do dom. Assim, etnografias do dom em sociedades contemporâneas, como as do *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.), inspiradas por Allan Caillé, sobre temas como a confiança (*Revue du MAUSS* no. 4, 1994), sacrifício (*Revue du MAUSS* no. 4, 1995), religião (*Revue du MAUSS* no. 22, 2003), prisão, abandono e perdão (*Revue du MAUSS* no. 40, 2012), cura e saúde (*Revue du MAUSS* no. 41, 2013), etc., importantes como obviamente são, parecem-me incompletas ao pretenderem entender os circuitos de dons seja em si mesmos, como já fazia a antropologia do parentesco de Lévi-Strauss em 1949 para os casamentos, seja **em torno** de circuitos mercantis e não **as relações**, sejam **hierárquicas**, sejam **de transformações, entre dom e mercadoria** (ou mesmo das transformações entre relações de produção, como faz Graeber 2007). Ora, mesmo após todo o esforço do M.A.U.S.S., ainda resta entendermos que os próprios circuitos mercantis são eles mesmos circuitos de dons, ou constituídos por circuitos de dons.

Evidentemente, a forma mercadoria pode assumir ao mesmo tempo a forma dom (pensemos no presente comprado no natal, no dia do pai, da mãe, etc.) e vice-versa (pensemos na venda de corpos para trabalho ou sexo). E como o dom, a mercadoria pode assumir forma material ou

³ Quanto a K. Polanyi, indico esta passagem em que cita a etnografia de Thurnwald entre os Banaro ao lado da de Malinowski e da de R.Firth entre os Tikopia: “Entre os povos micronésios e polinésios, por exemplo, ‘os reis, como representantes do primeiro clã, recebiam o imposto e redistribuíam-no mais tarde, sob a forma de dádiva, entre a população’ [...]” (Polanyi 2000: 312).

imaterial; como disse Mauss dos dons, mercadorias podem ser objetos ou reputações, títulos, nomes, imagens, canções, visitas, serviços, danças, etc.. Em todos os casos considerados no *Ensaio sobre o dom*, da costa noroeste da América à lei Romana, não apenas aquilo circula guarda em si traços de pessoas que as possuíram mas também “a pessoa é possuída pela coisa”. Se há pessoa nas coisas e o doador vai com elas, a questão de quem é o sujeito, quem o objeto do dom em cada caso é obscurecida. A distinção radical entre pessoas e coisas feitas pelo humanismo moderno particulariza-se. Ressurge o contraste com Marx: Mauss mostra a pessoa nas coisas e as coisas enquanto pessoas, em toda a parte (e não apenas a coisa enquanto pessoa nas economias do dom e a pessoa enquanto coisa no mercado, como sugere Gregory 1982), enquanto Marx mostra como as coisas se encantam e as pessoas se coisificam no capitalismo (cf. Lukács 1974). Marx considera esta situação anômala, pressupondo como universal ou desejável um modo de separação entre pessoas e coisas que Mauss explicita ser muito especificamente moderno, ou “nosso”, na expressão que usa na conclusão do *Ensaio*. Como mostra Dumont (1977), Marx universaliza uma concepção particular de liberdade e de autonomia da pessoa. Não há espaço para aprofundar aqui esta discussão, mas, segundo Dumont, Marx universaliza um ponto de vista particular, o do proletariado. Lukács (1974), por sua vez, argumenta que esta classe seria universal por ser a que produz valor.

Como é sabido, Mauss demonstra haver por trás de cada dom “mecanismos de retribuição obrigatória”, que os Maori chamam de *hau* e Lévi-Strauss (1949) de princípio de reciprocidade. Estas contribuições maiores do *Ensaio*, entretanto, são freqüentemente mal interpretadas, caso de Parry (1986), referido aqui. Mencionei também como a perspectiva lévi-straussiana salienta no dom seu caráter sintético, nele evidenciando uma lógica estrutural sincrônica. Outros autores preferem salientar uma concepção diacrônica do dom, quando não pretendem que as descobriram (cf. Appadurai 1986), sem notar que Mauss se fascinava pelas histórias de cada objeto (como os nativos, aliás, o que Malinowski mostra extraordinariamente bem nos *Argonautas* e não seria tão novo quanto imagina, por exemplo, Venkatesan 2011 – e foi retomado por Munn 1986). Mas Mauss também tinha uma teoria da história, uma “narrativa total” ou, como posteriormente se chamou, “grande narrativa”. Nisto, de novo, Mauss se assemelha a Marx.

Mais uma vez, não posso especificar aqui determinadas formas de evolucionismo, típicas do século 19, em cada um destes clássicos. Quanto a isto, cf. Parry (1986: 458) que aproxima, ainda, Mauss e Maine (Parry 1986: 459). Mas, para dar um exemplo, Mauss buscava descobrir origens indo-européias da contemporaneidade francesa. Ou ainda, o próprio plano do *Ensaio* é evolucionista (cf., entre outros, Lanna 2000), fragmentando a história humana em três etapas básicas (de circulação de dons); inicia com análises das “prestações totais” mais igualitárias da Melanésia e Austrália, passa para as agonísticas, típicas das sociedades aristocráticas e conclui com a modernidade. Quanto a Marx, se é conhecido o argumento de que o método dialético, pressupondo sínteses, não pode ser confundido com evolucionismo, muito resta a se explicar, como as simplificações de F. Engels em *A Origem da família, da Propriedade Privada e do Estado*, por exemplo.

Mais importante, para os objetivos deste artigo, é que, para Mauss, por trás das formas históricas particulares, haveria lógicas sociais universais como os “mecanismos de retribuição”. Estas fundariam tanto a comparação quanto um evolucionismo que exclui conjecturas que justificassem suposta superioridade moral do ocidente industrializado. Mesmo o ensaio de 1938

sobre a noção de pessoa propõe o desenvolvimento, ou expansão, de uma “categoria” ou “noção”, da pessoa individual. Neste sentido, a famosa crítica de Lévi-Strauss (1950) à generalização da noção maori de “hau” no *Ensaio sobre o dom* faz sentido como referência ao evolucionismo, sem significar, da parte de Lévi-Strauss, desinteresse na imersão etnográfica, como frequentemente é lida, contra Lévi-Strauss e a favor de Mauss. Lévi-Strauss adverte Mauss por tomar a categoria de “hau” como excessivamente inclusiva e também por dela imaginar sobrevivências evolutivas. A crítica de Lévi-Strauss não nega a teoria etnográfica de Mauss, mas sim que se possa produzir uma teoria geral da história a partir de uma noção nativa. Este foi, inclusive, um dos erros de Durkheim ao generalizar noções como “sagrado” ou “totem” e que Mauss repete na primeira fase de sua atividade intelectual. Neste sentido, a categoria de “pessoa” é similar aos “mecanismos gerais de retribuição obrigatória” por trás da noção de “hau”. Com o princípio de reciprocidade no lugar da categoria nativa “hau”, Lévi-Strauss busca uma teoria simbólica do social para substituir a teoria social dos símbolos de Durkheim, nos permitindo um entendimento das teorias nativas enquanto ontologias. O mesmo vale para as totalizações e destotalizações classificatórias de *O Pensamento Selvagem* (cf. Lanna, Costa & Colli 2015).

Mas deixo de lado aqui o evolucionismo do *Ensaio sobre o dom* e resalto suas contribuições. Ao contrário de Parry, para quem haveria na noção de “hau” de Mauss, uma dicotomia não existente entre pessoa e coisa (Parry 1986: 465), assumi aqui, influenciado pelo próprio Parry, que Mauss torna possível a crítica a esta dicotomia que caracteriza o pensamento moderno. Assim, flerta com a possibilidade de um novo humanismo, mais amplo, que Lévi-Strauss desenvolverá (cf. P. Maniglier 2000). O *Ensaio* também traz uma crítica à ideologia crista, implicitamente tomada como uma apologia da caridade e logicamente absurda, dado que não existiria em parte alguma o que Malinowski denominava “free gifts”. Malinowski propõe uma tipologia das trocas igualitárias às hierárquicas, os free gifts sendo principalmente entre marido e mulher e pais e filhos (cf. Malinowski 1953: 177, 191, entre outras passagens). Em outras palavras, Mauss mostra não existir relação não recíproca nem desinteressada (cf. Graeber & Lanna 2005). O próprio Malinowski (1953: 178) reconhecia, em 1922, que “[...] *there is no comprehensive name for this class of free gifts in native terminology* [...]” e quatro anos depois, serem corretas as críticas que recebeu de Mauss quanto a isto (Malinowski 1926: 40-41). Assim, se, por um lado, autores como Douglas (1990) ou Derrida (1994) também entendem o “free gift” como uma aporia, uma impossibilidade, como Mauss já mostrara, dado haver reciprocidade por trás de cada dom, por outro lado, interessantemente, antropólogos (predominantemente de formação britânica ou, como o próprio Malinowski de 1922, atuantes no Reino Unido) retomam essa que me parece ser uma falsa questão, ao argumentar a favor do “free gift”, como se houvesse uma igualdade original, suposta talvez por uma dose arraigada de religiosidade inconsciente.

O artigo de Parry (1986) classicamente demonstra que há uma ideologia em torno do “free gift” que “emergiu paralelamente à ideologia de uma troca puramente interessada”. Para Laidlaw (2008), o suposto “free gift” é importante justo por não gerar laços e assim permitir a existência (física e simbólica) do renunciante que o recebe; o mesmo argumento poderia ser feito para um sacerdote que o desse. Já Soumhya Venkatesan (2011) sugere que o “[...] *free gift magnifies people’s sense of themselves, their relations with one another and to ‘gigantic’ entities that confront human life yet exceed it* [...]”, além de propor argumento típico da velha razão prática de, na região do sul da Índia que estudou, um mítico “free gift” de esteiras para a rainha inglesa aumentar a circulação local destas esteiras como mercadorias.

Laidlaw (2008: 617) retoma a idéia de Parry (1986) de que o “free gift” não é uma idéia especificamente cristã mas “[...] todas as grandes religiões tem seus modos de instanciá-la [...]”, instituconaliza-la, como nas esmolas Śvētāmbara, uma das grandes seitas jainistas indianas que analisa. Venkatesan (2011), por sua vez, se pergunta por que o “free gift” perduraria, sem especificar melhor a questão, que, a partir de Parry e Laidlaw, parece-me, deveria ser: por que ele perdura enquanto fórmula ideológica das “grandes religiões” (e de certas antropologias, eu complementarista)? Desnecessário dizer que a **prática** cristã apresenta sua forma particular de reciprocidade, diferindo da **retórica** cristã, para a qual a caridade verdadeira excluiria o estabelecimento de relações entre inferiores e superiores, assim como o desejo de superioridade e qualquer forma de egoísmo. Isto é exatamente o contrário do que Mauss afirma sobre todas as formas de dom, que este opera uma mediação entre egoísmo e altruísmo, superioridade e inferioridade, entre outras oposições.

Voltando às complementaridades e diferenças entre Mauss e Marx, vimos que este apresenta a forma capitalista de alienação e aquelas formas de inalienabilidade não capitalistas. Vimos ainda que a crítica de Marx à alienação e ao fetichismo da mercadoria não só pressupõe a distinção moderna e humanista entre pessoas e coisas como a toma como um ideal. Marx busca uma sociedade na qual as pessoas atingiriam um potencial por ele imaginado, tornar-se-iam homens verdadeiros, talvez pela primeira vez, desalienados, **além das coisas**, como se, para Marx, as pessoas fossem os únicos sujeitos legítimos da troca. Nesta perspectiva, a idéia de circulação de pessoas ou de pessoas como objetos de troca é escandalosa. A “crítica da alienação” de Marx busca a construção de uma humanidade distinta e com controle **das coisas**, e no seu limite, de um mundo platônico não objetificado, como se fosse este não uma potência natural dos homens mas um sequitur de sua evolução social. Esta crítica da alienação, aliás, se propõe como científica, contrapondo-se a teorias socialistas do século 19 que Marx classificava como sonhadoras. Mas não só Marx, é a modernidade que se rebela contra os homens-coisas ou coisificados que ela mesma produz, como se as pessoas pudessem ser **liberadas** desta condição. Esta não seria artefato moderno, mas condição na qual, Mauss mostrou, sempre vivemos, sob a magia dos tempos, diria ele -, sob feitiços particulares, diria Marx. Mauss busca supercar a estreita definição liberal de pessoa a partir de desejos e motivações psicológicas. Quanto a isto, Dumont (1977) mostrou haver similaridades entre Marx e pensadores liberais modernos, apesar de Dumont, tão crítico a Marx, também aceitar esta definição da modernidade como coisificação de pessoas, que é a de Marx, e mais recentemente, também a de Gregory (1982).

Este quadro pode ser visto de outro modo, aproximando-se Marx e Mauss, pois se o primeiro mostrou haver coisificação das pessoas no capitalismo, Mauss mostrou haver também pessoalização das coisas nas sociedades do dom. É o que fazem Dumont (1977) e Gregory (1982), explorando esta complementaridade entre Marx e Mauss, este analisando a sociedade das pessoas (e coisas tornadas pessoas) e aquele a das coisas (e pessoas tornadas coisas). Mas, como vimos, além da complementaridade, há contraste: para Mauss, não é só no capitalismo que as pessoas são concebidas como coisas. O *Ensaio* mostra que pessoas e coisas implicam-se mutuamente em toda parte, talvez até em menor grau nas “nossas sociedades”. Demonstra ainda que estas interconexões e imbricações, se universais, tomam formas particulares e não se devem a confusão ou incompreensão ou incapacidade de mentes não modernas. Mauss não critica a posse da pessoa pela coisa, mas ao contrário aceita-a como condição social. Já Marx tem como ideal uma pessoa aquisitiva com completo poder sobre as coisas, de modo não tão distinto dos pensadores liberais.

O que Mauss criticava era outro fetichismo, o “da política” e das funções do Estado, que encontrava tanto no bolchevismo como na social democracia do seu tempo. A lei moderna estava para ele em desacordo com o que tentava mostrar ser moralidade universal. Ainda diferentemente do que para Marx, para Mauss o assalariamento, a compra e venda de trabalho no mercado, não estava fadada a terminar. Ela poderia e deveria, entretanto, ser englobada por leis estatais, que seriam um retorno à moralidade do dom. Mauss criticava, assim, tanto o utilitarismo de pensadores liberais como dos bolcheviques, a ideia destes de que os fins justificam os meios e sua oposição a leis e instituições democráticas. Fez críticas sérias aos bolcheviques e aos que “peregrinavam” a Moscou (cf. Fournier 1994: 417) e de lá trariam “desordem” à França (carta a A. Varagnac, citada por Fournier 1994: 393). Planejou um livro sobre o socialismo em que descreveria os bolcheviques como “reacionários” e “primitivos” (Fournier 1994: 407). Mauss opôs socialismo e bolchevismo a partir do momento em que deixou de escrever para o *L'Humanité*, que associava ao segundo, e passou a escrever para *La vie socialiste* (cf. Fournier 1994: 416). Reprovava nos comunistas russos “a pobreza de suas idéias e de suas realizações legais e administrativas,” instaurarem “leis e direitos a golpes de decretos, de violência,” acreditarem “que pode-se gerar interesses sem o consentimento e a confiança dos interessados”. E de ter da economia “tudo destruído (abolição do comércio privado, supressão de todo mercado, de toda Bolsa, toda especulação)” e de “haver secado a fonte mesmo de toda vida social, a confiança e a boa fé” colocando-se “não apenas fora da lei moral mas também das leis mais elementares da sabedoria política” (citado por Fournier 1994: 427). Mas Mauss jamais fez qualquer associação livre entre bolchevismo (ou “ditadura do partido comunista sobre o proletariado” (Fournier 1994)) e as teorias de Marx, ou mesmo as de Rosa de Luxemburgo. Elogiava esta por seu antimilitarismo na mesma medida em que criticava a social-democracia alemã, que desejava “mais republicana, mais antimilitarista e mais antinacionalista”, apesar de reconhecer que ela fora capaz de “organizar a classe trabalhadora” e “educá-la para a luta de classes, política, sindical e cooperativa”, ainda que não “para a ação política geral e humanitária” (citado por Fournier 1994: 366).

Apesar de, em 1920, dizer não se encantar “[...] pelo valor teórico dos escritos de Lenin e ainda menos pelo valor daquele de Trotsky [...]” (citado por Fournier 1994: 421), Mauss interessou-se pela Nova Política Econômica de Lenin, adotada justo quando escrevia o *Ensaio sobre o dom* (Graeber 2001: 157), que permitia algum comércio na U.R.S.S. comunista, algum investimento estrangeiro e o abandonava algumas estratégias de coletivização. A volta de alguma instituição de mercado à U.R.S.S. levou Mauss a avaliar a significância lógica e histórica deste. Como a experiência provou impossível a abolição da compra e venda de mercadorias naquele contexto, Mauss concluiu ser inevitável nossa conexão ao mercado, ainda que sob formas sempre diferentes (Mauss 1922: 188-190). Isto inclusive pelo fato de o “espírito do dom” estar presente também na mercadoria.

Entretanto, como vimos, para Mauss o mercado violaria o sentido de justiça das pessoas. O *Ensaio* tenta entender o apelo de programas de previdência e de partidos socialistas, assim como o que a etnografia de todo planeta revelaria como padrões de justiça, que teriam inclusive capacidade para englobar o mercado. Tanto assim que em varias sociedades lá analisadas, como Índia e Roma antigas, o mercado está presente, mas não como principio social básico e proeminente. Podemos, novamente, aproximar Mauss de K. Polanyi (2000), para quem a particularidade das sociedades capitalistas modernas seria a de o mercado constituir uma esfera autônoma, ainda que jamais tenha havido uma “sociedade de mercado”. Mauss e Polanyi também tinham em

comum serem socialistas não comunistas. Infelizmente, estes grandes leitores de Malinowski não se leram mutuamente.

Mauss também criticou os revolucionários modernos por buscarem abolir a propriedade privada (cf. Mauss 1920: 264; 1969 [1924]: 637). Ao mesmo tempo, não romantizou as sociedades do dom como ideais, como um modelo mais perfeito de administração das pessoas e das coisas. Era também consciente do papel fundamental do dom nas sociedades aristocráticas. Por esta razão, são, como as polinésias e as do noroeste americano, o foco do *Ensaio* (Maori, Kwakiutl e Índia védica). Não é, assim, apenas, nem principalmente em ambientes iguais que o dom tem relevância.

Muitos antropólogos entenderam o *potlatch* da costa noroeste americana como um mecanismo de redistribuição oposto ao capitalismo, pois valorizaria não a acumulação, mas o dar e até a destruição de riquezas. Etnografias detalhadas de povos da costa noroeste (Oberg 1973; Walens 1981; Kan 1989, entre tantas outras), não foram suficientes para impedir generalizações apressadas de não especialistas que interpretam o potlatch sem especificá-lo, com afirmações vagas sobre a vida kwakiutl, do tipo “tudo era pretexto para celebrações extensas e repetidas” (Godbout & Caillé 2000: 104). Não estamos aqui em um “paradigma do dom”, mas em uma hermenêutica, ou mera interpretação, longe da etnografia que articula mitos e objetos como máscaras e cobres, como a que faz Lévi-Strauss (2008), por exemplo. Estamos mais próximos da R. Benedict de *Padrões de cultura*, que, em 1934, criticava os kwakiutl como “[...] obsecados por riquezas, desejos de superioridade e megalomania paranoide [...]” (citada por Godbout & Caillé 2000: 105). Assim, quando não partimos de uma etnografia detalhada, nos permitimos imprecisões do tipo:

[...] noções de estima e honra são comuns a todos os sistemas de dom. O que é específico do potlatch kwakiutl e o que fascinou gerações de antropólogos – profissionais e amadores – ensaístas e homens de letras, são os extremos aos quais elas são levadas [...] (Godbout & Caillé 2000: 105).

Ora, o que é específico aos kwakiutl não é nada disso; temos de ter mais cuidado ao falarmos em “honra” ou “estima”. Mas sabemos, com Lévi-Strauss (2008), haver casas, regimes cosmológicos, ou cosmopolíticos, perspectivistas inclusive, aguardando novas análises.

Interpretações imprecisas não reconhecem o simples fato de que qualquer coisa dada deve antes ser recebida ou até acumulada (cf. Lanna 2005). Os chefes kwakiutl são tanto redistribuidores quanto tributários de dons, algo a que a antropologia ameríndia ainda não deu suficiente atenção, privilegiando o primeiro aspecto. Mauss indica haver este poder do chefe -, ameríndio ou melanésio ou qualquer outro, apesar das enormes diferenças e especificidades de cada caso - para centralizar reciprocidades, como Malinowski descreve os chefes trobriandeses. As análises de Lévi-Strauss da chefia bororo e nambiquara seguem Mauss quanto a isto (cf. Lanna 2013). É evidente, então, que o dom não preclui o estabelecimento de hierarquias; ao contrário, ele as promove. Mauss também apresenta interesses individuais e sociais em diferentes formas de dar. Como afirmei, a retórica cristã é excepcional por imaginar um dom desinteressado, a caridade. Mauss evidencia ainda prestações materiais de segmentos inferiores de várias sociedades sendo concebidas como tributos (partes de colheitas, de animais, terra, dinheiro, etc.) e retribuídas por serviços religiosos, como os dos brâmanes. Quando e como, então, é apropriada a retribuição

“material” ao “imaterial”? Esta questão é fundamental para a compreensão da construção das desigualdades (e não apenas de sua “marcação” funcional).

É difícil ler as reflexões de Mauss sobre os brâmanes e não se lembrar de sacerdotes cristãos. Através da história, a ideologia cristã parece dar um desenvolvimento particular a idéias bramânicas de que o dom não estabelece nenhuma superioridade nem se liga a qualquer motivação egoística. A ideologia cristã nega a regra da reciprocidade como universal, imaginando uma dádiva pura, a caridade, o “oferecer a outra face”, etc. O cristianismo incorre no mesmo paradoxo do relativismo (cf. Aron 1970; Valeri 1992): negando retoricamente qualquer superioridade, esta mesma negação coloca aquele que a profere como superior. É apenas em forma ideológica e retórica que o “free gift” ou a dádiva pura existe. Seria fácil uma descrição etnográfica das prestações em torno de qualquer sacerdote cristão, que não poderia deixar de lado, evidentemente, a compreensão de uma **troca** constituída ideologicamente como a circulação de serviços religiosos (palavras, graças, ofício de ritos, etc) em um sentido oposto à de valores materiais (como alimentos, mas jamais dinheiro, dados ao padre local pela comunidade de S.Bento do Norte, RN, que pesquisei – cf. Lanna 1995). Não uso o conceito de troca para me referir à circulação de signos propriamente dita, simultaneamente materiais e imateriais, mas à construção ideológica do que seria o encontro de dois circuitos, ou de dívidas, em sentidos opostos. Logo, serviços religiosos por prestações materiais seria uma troca. Exatamente por isto importa uma teoria da ideologia, das super-estruturas, como a de Lévi-Strauss, que vá além da de Marx, nela incorporando o material e até mesmo a “dialética da natureza” de que fala o “Finale” de *O Homem nú*. Nela cabe, assim, tanto o “free gift” quanto a noção de troca como formas ideológicas (no sentido marxista do termo “ideologia”).

A meu ver, esta idéia cristã da troca reaparece em trabalhos de antropólogos importantes, como Pierre Clastres (cf. Lanna 2005, 2013). Ao imaginar o que denomina “não troca” -, movimento unilateral de mulheres, palavras e bens entre o chefe (ou a “região do poder”) e “a sociedade” ameríndios, as mulheres indo para o chefe e bens e palavra do chefe -, Clastres dá nova vida à idéia de dádiva pura que Mauss criticara no Malinowski dos *Argonautas*. Mesmo se não se usa o termo “free gift”, se reproduz a mesma a idéia.

Indiquei que membros do M.A.U.S.S. fizeram etnografias importantes de circuitos de dons em sociedades capitalistas, analisando, entre outros temas, idéias básicas para o estabelecimento da sociedade capitalista, como a de “confiança”. Por outro lado, o próprio Mauss não parecia interessado neste tipo de etnografia do dom moderno – por exemplo, não se ateu a festas como o natal, ou as burguesas, que seriam passíveis de comparação com realidades não capitalistas. A razão para isso, acredito, é seu interesse recair na mercadoria. A previdência social surge como tema fundamental da conclusão do *Ensaio*, exemplo contemporâneo do dom, justamente por englobar trocas de mercado. Este seria menos o pilar da sociedade capitalista que é para Marx e Polanyi e mais uma transformação lógica e histórica do dom. O mesmo parece valer para o estado, cuja formação, também sugeri acima, poderia ser entendida -, com base, agora, em Mauss, Polanyi e Malinowski -, a partir de formas específicas de dom, os tributos (entre outras, como a violência). Assim, se o M.A.U.S.S. mostra a presença do dom no capitalismo, o mercado e o estado não só não são estranhos ao dom, mas são formas particulares dele. Para o M.A.U.S.S., mas não para Mauss, há algum tipo de distância ou paralelismo entre dom, de um lado, mercado e estado, de outro.

É interessante comparar o esforço do M.A.U.S.S. com o de antropólogos britânicos (especialmente a partir da coletânea organizada por Bloch & Parry 1989) que fazem o movimento inverso, isto é, não pressupõem, como os sociólogos franceses, uma realidade capitalista para nela desvendar o dom, mas sim uma secular tradição de etnografia clássica a partir da qual inserem a questão do dinheiro. Nos dois casos se reconhece a sobreposição entre dom e mercadoria, mas em nenhum deles se reconhece a hierarquia entre estes termos, como proponho aqui (e alhures: Lanna 1995, por exemplo).

Ao contrastar Mauss e Marx, vimos que a noção de ideologia deste responde por que o capitalismo não é condenado de maneira mais geral e que a resposta passa pela noção de alienação. Mauss perguntava-se justo o oposto: por que, do ponto de vista dos trabalhadores (ou, como ele os denominava, os “produtores”), poderia haver uma condenação da ética capitalista e mercantil? Sua resposta está na existência de uma ética mais universal, baseada não no lucro, mas no dom. A Conclusão do *Ensaio* sugere que os “produtores” queriam seguir a coisa produzida, como se reconhecessem que vendem seu trabalho sem participar dos lucros. Para Mauss, assim, ao contrário do que para Marx, não é que os trabalhadores devessem buscar condições para se tornar conscientes das especificidades da produção capitalista, mas ao contrário, nós, modernos -, ou em suas palavras, as “nossas sociedades” – teríamos de ter consciência de que o trabalho, além de ser uma mercadoria, é um dom, e um dom tanto para um patrão individual como para a sociedade como um todo. A meu ver, o aspecto dom do trabalho complementa o fato que Marx desevidou, de ele ser comprado e vendido.

Para Mauss, tanto o dom como esta compra e venda não são apenas relações econômicas. Para Marx, a exploração político-econômica capitalista é eficientemente acobertada, ideologicamente, e só poderia ser superada por novas formas de consciência, mas também de ciência. Marx apresenta o conceito de ideologia enquanto apresenta o de dialética materialista, transformando, na *Ideologia Alemã*, a dialética hegeliana em materialista. Para Marx, tudo que não é dialético, isto é, que não expõe as contradições (**das coisas**), é ideológico. A economia política inglesa burguesa, por exemplo, seria ideológica por explicar o capitalismo sem evidenciar seu caráter contraditório. Uma nova forma de ciência seria necessária, a que mostra como **as coisas** são, contraditórias, e não como elas aparecem. A dialética é o método que mostraria a essência do capital.

Isto nos remete à epígrafe de John Steinbeck. Poderia ser considerada marxista - como foi, em interpretações que recebeu -, se sugerisse que o pobre norte-americano não se pensa como explorado mas como igual ao rico, ou “temporally embarrassed millionaires”. Já a conclusão do *Ensaio* explicita que a exploração capitalista seria de imediato entendida pelo senso de justiça do “produtor” e poderia ser superada pela volta “a costumes de dispêndio nobre” (Mauss 2003: 298), que não seriam as velhas, mas novas formas do dom. Por supor um senso de justiça universal anti-capitalista, Mauss não considera ingênua sua conclamação para novas institucionalizações do dom. Propõe ainda a substituição de algumas formas de mercadoria por dons (como a redistribuição estatal) e a substituição de algumas formas de dons por mercadorias (endossando a demanda de sindicatos e artistas pela valorização de seu trabalho e de sua arte).

Há assim, de novo, entre Mauss e Marx, complementaridade e diferenças também a respeito das percepções de “trabalhadores” e “produtores” sobre as injustiças do capitalismo. Se para Marx a alienação aumentaria com o desenvolvimento capitalista, Mauss via crescente alienabilidade no duplo sentido de que as transações se multiplicariam quantitativamente, dada a crescente divisão

social do trabalho, e ao mesmo tempo se tornariam menos significativas, pois menos inalienáveis. Tanto pobres, trabalhadores em geral e artistas, como os ricos conclamados “[...] a se considerar como espécies de tesoureiros de seus concidadãos [...]” (Mauss, 2003: 298) deveriam assumir-se como doadores e assim tornar a circulação menos alienável (e alienada, no sentido marxista). Quanto mais coisas fossem vendidas, haveria, tanto para Marx como para Mauss, tendência à pessoa do doador ir cada vez menos com elas e as transações adquirirem um caráter mais econômico -, a não ser que, e aqui estamos no terreno exclusivo do pensamento de Mauss, não no de Marx: 1) os “produtores” assumissem que vão com a coisa dada e/ou 2) os “ricos” voltassem a ser “tesoureiros de seus concidadãos” e/ou 3) o estado interviesse, alterando o significado da circulação, do dar e receber.

Para Marx, a crescente divisão social do trabalho levaria ao aumento da alienação, mas simultaneamente a uma maior impessoalidade. Se o Manifesto Comunista afirma que o capitalismo acabaria com a “idiotia da vida rural”, isso significaria, na perspectiva maussiana, minimização das figuras de doador ou tesoureiro da comunidade. Haveria aqui certa contradição entre Marx e Mauss, já que para este os “produtores” querem seguir a coisa que produzem, enquanto para aquele os trabalhadores não tem consciência de sua pessoa ou trabalho estarem na coisa (e a julgar por Steinbeck, no caso norte-americano, nem mesmo consciência de classe). Quanto a isto, Mauss parece novamente mais ingênuo que Marx. Afinal, sabemos que o “produtor” (de Mauss), ou o operário, não tem, regra geral, consciência do trajeto da produção, de uma fábrica de autopeças no interior da China ao automóvel paulistano, por exemplo, mas teria, quando a “produção” em questão for a de um quadro adquirido pelo Museu de Arte Moderna de Nova Iorque ou um livro publicado pela Universidade de Cambridge. Seja lá como for, não seria a mesma em todos os casos. Marx, por sua vez, tem o mérito de se perguntar -, antecipando a psicologia e a publicidade modernas - sobre a constituição dos desejos e auto-imagem dos trabalhadores, de tal modo que, via de regra, eles não **sentem** ter direito aos frutos do seu próprio trabalho (cf., novamente, Lukács 1974), ou mesmo ao usufruto de seu trabalho transformado, nem ao menos sabem das transformações que os frutos de seu trabalho sofrerão em posteriores mercantilizações. Interessantemente, Marx antecipa aqui um tema tipicamente maussiano, o da expressão social dos sentimentos.

Para ambos, o “produtor” ou trabalhador merece mais do que seu salário. Para Mauss, de acordo com a lógica da reciprocidade, merece segurança contra desemprego, velhice, doença, morte. A previdência seria necessária, derivada do princípio de que os produtores deram sua vida tanto para o empregador quanto para a coletividade (cf. Mauss 2003: 296). Deram assim algo ainda mais valioso do que seu trabalho, parte de suas pessoas, sacrificaram-se. Segundo esta perspectiva, o patrão tem uma dívida moral que deveria significar colaboração com o pecúlio do trabalhador, mas o mesmo vale para o estado, pois algo foi dado não só para o patrão mas para a sociedade em geral. A seguridade social é assim responsabilidade tanto pública quanto privada, ambas retribuições ao “produtor”; já é, em si mesma, “socialismo de estado” (ib.).

Se há semelhanças e divergências entre Marx e Mauss em relação a alienação e alienabilidade, o mesmo pode ser dito a respeito dos salários. Marx conclui ser o assalariamento uma forma de troca desigual que **aparece** como justa para o trabalhador, enquanto ele não for capaz de apreender a perspectiva global. O capitalismo é assim ideologicamente eficaz. Para Mauss, os salários não pareceriam justos aos “produtores”. Para Marx, os contratos salariais, entre outros, derivam da

lógica burguesa. Mauss, por sua vez, buscava nas mais variadas formas de contratos, além da sociedade burguesa, um significado universal.

Sabemos que o trabalhador se dá em troca do salário, recebendo dinheiro, algo de outra qualidade. Proponho, como disse, salientar, com Marx, o aspecto ilusório desta “troca”, mas meu motivo deriva dos ensinamentos de Mauss: não se trata de uma transação única, salário por trabalho, mas sim de uma dupla (ou múltipla) transação. Há circuitos de dons de trabalho (e empregadores podem concentrar, acumular milhares de empregados) e em outro sentido há circuitos de dinheiro-que-toma-a-forma-salário. Quando eles se cruzam, há a ilusão de uma troca. Exatamente como no kula, não há **troca** de colares por braceletes, mas circuitos de braceletes que se contrabalançam por outros de colares, cada um deles respeitando o que Lévi-Strauss chama de “troca generalizada” (do tipo do casamento matrilateral com a MBD), uma reciprocidade diferida. Exatamente este tipo de reciprocidade que, presentes no caso indiano, escapou a Parry, por exemplo, na circulação de copos de água entre estamentos implicando prescrições do sentido dos circuitos, o que ele reconhece (Parry 1986: 461-462). Mas não é que o dom implique neste caso “negação da obrigação de um retorno”, mas sim que este é para outrem, um terceiro incluído, ainda que não haja mesmo “*quid pro quo*” ou relação diádica ou reciprocidade explícita, ou “restita”, no termo de Lévi-Strauss.

Ademais, há algo inalienável no salário -, o seu salário não é o meu -, além do aspecto sacrificial de todo dom (cf. Lanna 2007). As sociedades aristocráticas analisadas no *Ensaio* nos ensinam que a acumulação de riqueza pode ser englobada pela sua posterior redistribuição. É com base nisto que Mauss conclama “os ricos” a agir como “tesoureiros” de outros tempos e locais. Isso parece ingênuo a ponto de Graeber (2001: 163) afirmar ser “lugar comum repudiar as conclusões políticas de Mauss no final do *Ensaio sobre o dom* como fracas e inconsistentes, sem o mesmo poder ou brilhantismo do resto do ensaio”, ainda que tente, ao contrário, recuperá-las.

Graeber reconhece ser “idiossincrática” a idéia de “ricos” passarem a “tesoureiros-aristocratas”, que poderia ser criticada como “tentativa atrapalhada para imitar Marx” (ib.), mas nota, por outro lado, que “a abordagem de Mauss da alienação oferece correção útil a alguns dos mais frequentes pontos cegos da antropologia marxiana” (ib.). A meu ver, esta idéia embute uma crítica fundamental à concepção da ideologia e alienação como falsa consciência desenvolvida em *A ideologia alemã*. Isto porque a inalienabilidade universalmente presente no dom é coetânea tanto da alienação, em um sentido marxista, como daquilo que chamamos aqui alienabilidade. Esta pode ser mínima; coisas (e coisas muito valiosas) podem existir sem circular, como uma coroa ou regália, por exemplo. Por alienação, em sentido marxista, penso a crença na coisa como mais do que coisa, que ela tenha vida. É justamente assim que, segundo o argumento maussiano, ou pensamentos nativos recuperados por Mauss, a coisa pode **representar** seu doador, pois parte dele está nela e com ela pode seguir. A meu ver, tal ocorreria não só no capitalismo, mas “sempre que um objeto muda de mãos” (ib.) ou um signo, material ou imaterial, circula.

Ousadamente, Mauss parece sugerir que um certo grau de reversão sujeito/objeto – em certos contextos, em certo grau -, pode agir não como mistificação ou instrumento de exploração” (ib.). Ora, foi exatamente isto que Lévi-Strauss (1950) mostrou estar implícito em Mauss. A Conclusão do *Ensaio* sugere que algum grau de mistificação é da constituição mesma de quaisquer processos comunicativos (e não só daqueles “criativos”, como coloca Graeber), e que

esta mistificação “não seria tão perigosa como seu oposto, a redução de toda relação social a algum tipo de cálculo objetivo [...]” (Graeber 2001: 163).

Há assim no dom, segundo Mauss, algo transcendental, uma “comunicação de almas”, como ele dizia, mas ao mesmo tempo mistificadora, ainda que não do mesmo modo que a alienação de Marx. Como vimos, “o trabalho de Mauss complementa o de Marx”, mas não pelo motivo indicado por Graeber, que seria “representar o outro lado do socialismo” (Graeber 2001: 163). Também não por que Marx tenha “cuidadosamente evitado especular o que uma sociedade mais justa poderia ser” e “os instintos de Mauss fossem bem ao contrário” ou ainda que este “[...] estivesse menos interessado em entender a dinâmica do capitalismo do que entender – e criar- algo que pudesse se sustentar fora dele [...]” (Graeber 2001: 163). A maior diferença entre Mauss e Marx, creio, ao menos a que salientei aqui, seria a de o primeiro não ver a mistificação como nefasta, mas inerente ao social.

Chegamos às epígrafes de Lévi-Strauss, apontando para o fato de que se a comunicação tem de seguir regras para significar, ao mesmo tempo o que significa são “ilusões da percepção”. Muito importante, aqui a teoria das superestruturas de Lévi-Strauss encontra a da infraestrutura marxista. As super-estruturas não seriam exatamente “falsa consciência” (Marx), mas “atos falhos”. Isto não exatamente no sentido das parapraxias freud-lacanianas, pois seriam “socialmente bem sucedidos”. Cada qual -, Marx, Freud, Mauss, Lévi-Strauss, Lacan -, teria sua teoria das ilusões; Marx busca superar algo que para Mauss é norma, a comunicação alienada, ainda que tenha compreendido, melhor que o segundo, quão profunda é a estruturação da alienação no capitalismo.

Dado o crescente interesse da antropologia pelas relações entre pessoas e coisas, pelas pessoas enquanto coisas e coisas enquanto pessoas, a perspectiva maussiana parece mais acurada etnograficamente, do ponto de vista de uma etnografia geral do pensamento e práticas humanos, e ao mesmo tempo menos exposta à redução das relações sociais a “algum tipo de cálculo objetivo”, para usar, de novo, expressão de Graeber (2001: 163), cálculo este que tanto Marx quanto Mauss mostraram caracterizar o pensamento liberal. Tal redução também está no pensamento bolchevique que Mauss criticou nos anos 1920, como vimos, assim como vimos que, segundo Dumont (1977), Marx não escapa destas armadilhas do pensamento liberal. Para Mauss, o utilitarismo extremo poderia levar à queda do regime soviético. Como Polanyi (2000), Mauss caracteriza este regime por uma combinação específica de redistribuição centralizadora e lógica mercantil. Ambos buscam alternativas teóricas tanto ao marxismo como ao pensamento liberal, no que foram seguidos por Dumont (1977, 1983).

Se Marx fez uma etnografia do capitalismo e se seu trabalho se complementa em mais de um sentido pelo de Mauss, este apresenta, - de novo, de modo semelhante ao de Polanyi -, um outro socialismo, a meu ver menos facilmente acoplável ao de Marx do que sugere Graeber (2001: 163). Deixo aberta a questão de quão utópicos ou ingênuos seriam estes diferentes socialismos, mas o de Mauss se baseia em um conhecimento etnográfico que já interessava Marx e cuja acumulação se deu após a morte deste. Claro que se poderia analisar de modo mais detido cada um destes autores e seus socialismos, mas não me parece possível descartar a lição que Marx já esboçava -, em *A ideologia alemã*, por exemplo -, de que para se pensar o mercado, o estado e o assalariamento, devemos nos debruçar sobre dinâmicas não capitalistas. É o que Dumont (1967) denomina, com A. de Toqueville, de “apercepção” ou Merleau-Ponty (1962) “método da dupla crítica”, isto é, pensar o capitalismo a partir da realidade não capitalista e vice-versa. Assim fazendo, poderemos

entender melhor as transformações lógicas e históricas do dom, ou mesmo, qualquer realidade. Um exemplo clássico, infelizmente esquecido, seria pensarmos regimes de propriedade burguesa a partir de iroqueses, como Morgan e Marx começaram a fazer⁴. É neste sentido que entendo a indicação de Parry (1986:459) de “a separação legal entre pessoas e coisas” estabelecida no final do Império Romano ser “central para nossos conceitos de propriedade e troca de mercado”.

Marx e Mauss refletiram sobre futuros possíveis do capitalismo. Para Graeber (2001: 158), o socialismo de Mauss é mais próximo do de Proudhon ou dos anarquistas, para quem idéias e instituições capitalistas poderiam ser fonte de crítica moral ao próprio capitalismo. Graeber reserva a Marx a ambição e a capacidade para entender totalidades (citando a diferença entre trabalho concreto e abstrato, a relação entre custos de reprodução e excedentes globais significando exploração, etc.) e nota que “Mauss nem fala em produção nas sociedades pré-industriais e não tem um sentido da reprodução dos sistemas sociais como um todo, ele não tem uma teoria do valor [...]” (Graeber 2001: 163). Ora, mesmo se não aprofundei aqui a perspectiva de Dumont (1977) de um Marx individualista, e se Mauss realmente é um teórico do local, próximo -, talvez até demais, como notou Lévi-Strauss (1950) -, do ponto de vista nativo, vimos que ele tem não apenas uma “teoria da alienação” (Graeber 2001:162), mas também uma teoria do valor. Para Graeber, ao contrário, a Mauss “faltaria uma teoria do valor” (Graeber 2001: 163). Aliás, vimos em Mauss não exatamente uma teoria da alienação mas da alienabilidade, parte inerente de sua teoria do valor. Graeber não nota ainda haver uma exterioridade na perspectiva de Mauss, ainda que diferente da de Marx, que o permite compreender totalidades, ainda que estas sejam abertas, circuitos, fluxos, e por isso mesmo “tradicionais”. Afinal, Mauss é um precursor da comparação e olhar distanciados, a partir dos quais idéias e instituições não se definem apenas por sua função, mas por princípios e modos de ser, ontologias.

Marx, por sua vez, via os proletários como classe verdadeiramente revolucionária exatamente por que negada pelo capitalismo, ponto bem retomado por Graeber (2001). Apenas ela poderia se **liberar**, dialeticamente se opondo à totalidade do “sistema” e criando algo radicalmente novo que não poderia ser imaginado ou descrito a partir da realidade atual⁵. A meu ver, Marx, ainda mais do que Mauss, se prende a uma perspectiva nativa, interior ao modo de produção capitalista e neste sentido menos holística. Isto por Marx não ter acesso ao volume de etnografia e histórias de realidades não capitalistas que Mauss teve (obviamente, outros motivos também poderiam ser avançados). Se Graeber está certo que Mauss não pensou o capitalismo como totalidade, por outro lado desvendou “mecanismos do dom”, que poderíamos chamar de “formas elementares” de toda vida social, no sentido de forma institucional -, sentido este posteriormente desconstruído por Lévi-Strauss para o totemismo e mesmo para a religião como um todo⁶. A presença desta “forma elementar” no capitalismo foi enfatizada nas últimas décadas por alguns sociólogos e etnógrafos, como os ligados ao M.A.U.S.S.. Ganha também novo sentido a contribuição de Marx

⁴ Outros exemplos seriam a comparação entre sociedades antropofágicas e antropoêmicas do capítulo XXXVIII de *Tristes Trópicos*, ou, no mesmo livro, o “progresso” de Chopin a Debussy entendido a partir de uma lembrança que Lévi-Strauss tem de Chopin que o remete “de volta” a Debussy, entre outros.

⁵ Enfatizo a palavra “liberar” para aproximar-me da compreensão de Dumont (1977) da liberdade (e da emancipação) como categorias fundamentais tanto no pensamento liberal quanto marxista.

⁶ Para Scubla (2011), após desconstruir o totemismo e a religião, Lévi-Strauss acabaria reintroduzindo a segunda através da fórmula canônica, o que seria - sempre para Scubla -, algum tipo de “retorno do recalçado”.

sobre a noção de mercadoria e o processo de acumulação de capital, entendidas agora como formas elementares da vida capitalista, e não de toda vida social.

Tanto a mercadoria quanto os “mecanismos do dom” devem ser particularizados, exatamente como Lévi-Strauss (1947) entendeu as “formas elementares” da vida religiosa de Durkheim (cf. Fournier 1994: 334, para a sugestão de ter sido Mauss quem cunhou e sugeriu a noção a Durkheim; e:338 sobre como Mauss já usava a idéia antes mesmo de 1908, quando Durkheim anuncia o título de seu livro, publicado em 1912). Lévi-Strauss contrasta estas **formas**, entendidas como especificidades institucionais, com **estruturas**, como o pensamento metafórico totêmico, as práticas sacrificiais metonímicas, o pensamento selvagem, a bricolagem, a arte como modelo reduzido e a própria ciência (cf. Lanna, Costa & Colli 2015). Restaria contrastar a mercadoria e os “mecanismos do dom” a aspectos mais universais da reciprocidade. Fica aqui o convite.

Para finalizar, contraste a compreensão da alienação dos autores analisados aqui à de Jaques Lacan, menos estudada. Para este, alguma falsa consciência estaria em qualquer significado, mas, paradoxalmente, Lacan guarda significância justo nos encadeamentos significantes, como os desvios, atos-falhos, lapsos, esquecimentos, resistências, que seriam para ele o que expressa alguma verdade⁷. Esta verdade seria a de um sujeito, o que seria paradoxal se pensarmos em Lacan como estruturalista. Lacan acaba onde Mauss partiu, nas necessidades de um sujeito individual, particular, cheio de verdades únicas e relativas a sua(s) história(s) e sua “ilha”, naquilo que Lévi-Strauss (1958: 219-220, 253) denominou “mito individual”. Ainda diferentemente de Lévi-Strauss, Lacan nega estatuto de verdade à racionalidade científica (cf. Antonio 2015).

O “eu” para Lacan é constituído na relação com o Outro, que lhe confere identidade imaginária e alienante e marca o desenvolvimento do psiquismo. O Outro seria de ordem simbólica, cultural. A estrutura da linguagem constituiria o sujeito a partir de um conjunto de demandas, desejos e desígnios dirigidos a ele desde antes de seu nascimento. Em posição de desamparo e dependência, tem-se o assujeitamento em favor do desejo do Outro, chamado por Lacan de alienação. A pessoa lacaniana é alienada pela linguagem (cf. Antonio 2015). Entretanto, ordem simbólica, linguagem, estrutura, são termos aos quais Lacan dá um sentido fraco, muito diferente do que faz Lévi-Strauss. A clínica lacaniana é uma crítica da alienação do “eu” aos ideais de satisfação propiciados pelo sistema capitalista. Levar o sujeito a não ceder em seu desejo consiste, paradoxalmente, em defender a sua condição desejante. A proposta terapêutica é ultrapassar a consciência, desalienar o sujeito das determinações da linguagem, o que não seria possível para Lévi-Strauss.

A alienação para Lacan seria assim a “condição desejante”, a construção pelo outro do desejo de um eu. Ela é estrutural, porque o sujeito é/está alienado pela linguagem (antes mesmo de nascer), mas em um sentido não lévi-straussiano. Ao mesmo tempo, após anos de análise, quando bem sucedida, seria possível se relacionar sem a preocupação de servir aos desejos do ou de ser desejada pelo Outro. Ainda que não totalmente, isto se consegue quando o “sintoma” é revelado e o analisante deixa de se preocupar em satisfazer o outro, de tamponar a falta do outro, de servir de falo ao outro, pois aprende que a satisfação é impossível e segue em busca dos próprios desejos (cf. Antonio 2015). Mas que desejos são estes? As várias formas de utilitarismo ao menos explicitam aqueles que tratam! Como no marxismo, há em Lacan uma “consciência libertadora da

⁷ Segundo Lacan (1997), o desejo só se revela pelos deslocamentos, pelas rupturas e pelas fissuras da consciência, define-se pela impossibilidade de satisfação, é puro “desejar” (cf. Antonio 2015: 156).

alienação”, que seria uma nova realidade construída cientificamente e ainda meramente suposta. Essencial aqui, a meu ver, são as prestações monetárias que o analisante paga ao analista. Este se constitui então, independentemente de sua formação, de modo **estruturalmente** semelhante aos sacerdotes, brâmanes ou cristãos, de quem falávamos aqui.

Vejo insuperável contradição quando a mesma psicanálise lacaniana afirma, com base na antropologia maussiana e lévi-straussiana, que a apreensão de algo pela consciência não passa de ficção e ao mesmo tempo propõe a busca de uma “consciência libertadora da alienação”. O neurótico não escapa à castração e segue desejante, submetido e alienado a uma lei simbólica – para Lacan, meramente simbólica - que “estrutura” toda a sua percepção da vida social. Há ainda outro paradoxo: ao mesmo tempo em que afirma poder libertar o sujeito da sua alienação aos desejos do Outro, Lacan coloca-lhe o destino inescapável de desejar sem nunca se saciar, de buscar a felicidade sem nunca alcançá-la (Antonio 2015: 157).

A análise lacaniana defende desta maneira a condição desejante do sujeito e assim, supostamente, livra-o da alienação capitalista. Esta não seria a condição desejante, estrutural, como, vimos aqui, ela poderia ser para um marxista ou mesmo um maussiano. Para Lacan, o capitalismo seria uma super-estrutura no sentido marxista, e não lévi-straussiano, seria mais algo ideológico, no sentido de falsa consciência, do que sistema de produção econômica, infra-estrutural. O capitalismo promove a **ilusão** de satisfação via consumo, leva os sujeitos a acreditarem em uma completude possível caso compre, digamos, carros Ferraris. A alienação capitalista estaria, portanto, no engodo. A ética da terapêutica seria fazer os sujeitos se darem conta de que a satisfação proposta pela realidade capitalista nunca vai acontecer. Se um analisante quer comprar ferraris, o analista lacaniano deve desconstruir seu desejo, que seria um “sintoma”, remetendo seu “verdadeiro” objeto do desejo da Ferrari a momentos primevos, enunciados em seu mito individual. Sempre serão infelizes, algo sempre vai faltar, mas devem sempre pagar a conta do analista. Nesta perspectiva, do mesmo modo que a realidade capitalista, a medicalização é criticada por Lacan por alienar o sujeito, retirando-lhe toda capacidade de autonomia. Entretanto, a psicanálise lacaniana então propõe uma forma de alienação ainda mais radical: um sujeito alienado em si mesmo, à sua própria *causa* — e a impossibilidade de sair dessa experiência é considerada, tanto por *analistas* como por *analisantes*, como libertadora (cf. Antonio 2015: 269-269).

Não cairia o lacanismo aqui no que Freud chamava de “narcisismo das pequenas diferenças”, a libertação ocorrendo não entre indivíduos mas no interior de um mesmo, exemplificando a passagem dos grandes aos pequenos e destes aos pequeníssimos intervalos característica da teoria mitológica-lévistraussiana da história? Seria ele um sinal da má resolução de uma crise social que se apresenta no curso da história, da morte dos mitos ao nascimento da política estatal e desta aos mitos individuais dos neuróticos? Seja lá como for, quão distante está Lacan da pessoa fractal, do indivíduo melanésio ou indiano (Marriot 1976) que, ao contrário, incorpora em si o social, a “crise social ao mesmo tempo inevitável, desejada e temida, da qual a Nova Guiné teria a originalidade de oferecer uma versão fisiológica, dando a ela o corpo individual por cena indefinidamente multiplicada” (Lévi-Strauss 1984: 208)!

Freud concebia o *narcisismo* como o amor a si próprio, e Lacan, como *alienação* a um *eu imaginário*; Freud falava em satisfação dos *desejos*, e Lacan, que o *desejo* não se satisfaz, *a falta é estrutural ao sujeito*; Freud falava em objeto da *pulsão*, Lacan não conhecia senão um *objeto perdido*. Além disso, este

construiu conceitos como *significante-mestre*, *objeto a*, *forclusão*, *falta-a-ser*, *imaginário-simbólico-real*, *sinthoma*, entre outros, baseado mais em autores como Platão, Hegel, Kojève, Heidegger, Politzer, Saussure, Lévi-Strauss e Jakobson [...] (Antonio 2015: 123).

A alienação lacaniana é assim narcisista e individualista no sentido (dumontiano) de pretender uma libertação. Com isso, os psicanalistas acreditam promover “[...] uma ascese interior, uma libertação e uma subversão do sujeito [...]” (Antonio 2015: 156). O que a perspectiva maussiana evidencia, por sua vez, quando falamos de alienação, seja em Marx, seja em Lacan, e mesmo em Lévi-Strauss, é que a dimensão religiosa parece inescapável. Retorno do recalcado -, diria Scubla (2011) -, que seria o do próprio Durkheim?

Finalmente, quando afirmo haver em Mauss um elogio de uma alienabilidade próxima à alienação marxista (ainda que seja importante distinguir alienabilidade de alienação, como tentei aqui), não podemos de modo algum imaginar qualquer tipo de elogio da irresponsabilidade, muito pelo contrário: além de haver também em Mauss elogio simultâneo da inalienabilidade, o dom é, ele mesmo, exigência de obrigação moral.

Referências

- ANTONIO, Maria C. A. 2015. *A ética do desejo: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- APPADURAI, Arjun. (ed.). 1986. *The social life of things. commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press
- ARON, Raymond. 1970. “Le paradoxe du meme et de l’autre”. In: J. Pouillon & P. Maranda (eds.), *Échanges et communications*. The Hague: Mouton. pp. 943-952.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. (eds.). 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DERRIDA, Jacques. 1994. *Given time*. Chicago: University of Chicago Press. vol. 1. Counterfeit Money.
- DOUGLAS, Mary. 1990. “No free gift”. In: M. Mauss. *The gift*. London: Routledge. pp. ix-xxi.
- DUMONT, Louis. 1967. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- _____. 1977. *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l’idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- _____. 1983. “Préface”. In: K. Polanyi, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, M. 1901-1902. “Essai sur quelques formes primitives de classification”. *L’Année Sociologique*, 6:1-72.
- FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.

GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: the theatre State in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

GODBOUT, Jacques; CAILLÉ, A. 2000. *The world of gifts*. Montreal: McGill-Queen's.

GRAEBER, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan.

_____. 2007. "Turning modes of production inside out: or, why capitalism is a transformation of slavery". In: _____. *Possibilities: essays in hierarchy, rebellion and desire*. Oakland: AK Press.

GRAEBER, David; LANNA, Marcos. 2005. "Comunismo ou comunalismo? A política e o Ensaio sobre o dom". *Revista de Antropologia*, 48(2):501-523.

GREGORY, Chris. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.

KAN, Sergei. 1989. *Symbolic immortality: the Tlingit potlatch of the nineteenth century*. Washington: Smithsonian Institution Press.

LACAN, Jacques. 1997. *O Seminário, Livro 7: a ética na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

LAIDLAW, James. 2008. "A free gift makes no friends". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (4):617-634.

LANNA, Marcos. 1995. *A dívida divina, troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: UNICAMP.

_____. 1996. "Reciprocidade e hierarquia". *Revista de Antropologia*, 39(1):111-144.

LANNA, Marcos. 2000. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, 14:173-194. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>

_____. 2005. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". *Mana*, 11(2):419-448. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200004>. Acesso em: 05 fev. 2014.

_____. 2007. "God-parenthood and sacrifice in Northeast Brazil". *Vibrant*, 4(2):121-152. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_lanna.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2014.

_____. 2013. "De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres e retorno. da troca à 'filosofia da chefia' e desta à política como código estrutural". *Perspectivas*, 43:17-33.

LANNA, M., COSTA, C.E., & A. COLLI. 2015. "Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de *O Pensamento Selvagem*". *Revista de Antropologia*, 58(1): 322-361.

LEACH, Edmund. 1954. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London: The London School of Economics and Political Science/G.Bell & Sons.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1947. "La sociologie française". In: G. Gurvitch (ed.), *La Sociologie au XXe. siècle. II, les études dans les différents pays*. Paris: PUF. pp. 513-545.

_____. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

- _____. 1950. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF. pp. IX-LII.
- _____. 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- _____. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon.
- _____. 2008 [1979]. *La voie de masques*. Paris: Gallimard. pp. 873-1050. Ouvres, Pléiade.
- _____. 2013 [1963]. "As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico". In: _____. *Antropologia Estrutural dois*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-356.
- LUKÁCS, Georg. 1974. "A Reificação e a consciência do proletariado". In: _____. *História e Consciência de Classe: estudos de dialéticamarxista*. Porto: Publicações Escorpião. pp. 97-231.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1951 [1926]. *Crime and custom in savage society*. 6. ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1953 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. 4. ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- MANIGLIER, Patrice. 2000. "L'humanisme interminable de Lévi-Strauss". *Les Temps Modernes*, 609:216-241.
- MARRIOT, McKim. 1976. "Hindu transactions: diversity without dualism". In: B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: ISHI Publications. pp. 109-142.
- MARX, Karl. 1983 [1867]. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural. vol. I, tomo I.
- MAUSS, Marcel. 1920. "Les idées socialistes Le principe de la nationalisation". In: _____. *Écrits politiques: textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard. pp. 249-266.
- _____. 1922. "La vente de la Russie". In: _____. *Écrits politiques: textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard. pp. 472-476.
- _____. 1969 [1924]. "Response to a communication by A.Aftalion, 'Les fondaments du socialisme'". Paris: Minuit. pp. 634-638. Oeuvres vol. III.
- _____. 2003. *Sociologia e antropología*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1962 [1959]. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: _____. *Sinais*. Lisboa: Minotauro. pp. 171-188.
- MUNN, Nancy. 1986. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OBERG, Kalervo. 1973. *The Social economy of the Tlingit indians*. Seattle: The University of Washington Press.
- PARRY, Johnatan. 1986. The gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man*, 21(3):453-473. <http://dx.doi.org/10.2307/2803096>.

POLANYI, Karl. 2000. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. 3. ed. Rio de Janeiro: Campus.

SCUBLA, Lucien. 2011. "Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan". *La Revue du M.A.U.S.S.*, 37(1):223-239.

VALERI, Valerio. 1992. "Relativisme culturel". In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire d'ethnologie et anthropologie*. Paris: PUF. pp. 618-619.

_____. 1994. "Review of Weiner, A. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*". *American Anthropologist*, 96(2):446-448.

VENKATESAN, Soumhya. 2011. "The social life of a 'free' gift". *American Ethnologist*, 38(1):47-57. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01291.x>.

WALENS, Stanley. 1981. *Feasting with cannibals: an essay on Kwakiutl cosmology*. Princeton: Princeton University Press.

WEINER, Annette. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press.

Recebido em Fevereiro 05, 2014
Aceito em Outubro 10, 2015

Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional¹

African-based religions in a transformational perspective

Gabriel Banaggia

Mestre, doutor e pós-doutorando em Antropologia
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

E-mail: gbanaggia@gmail.com

Resumo

Propõe-se aqui pensar as religiões de matriz africana nas Américas por meio de uma perspectiva transformacional. Para a realização da comparação, essa perspectiva sugere que o aprofundamento da empreitada etnográfica permite multiplicar versões das realidades vivenciadas que podem ser postas em contato e se iluminar mutuamente. O que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; transformação; comparação; teoria antropológica; jarê.

Abstract

The African-based religions of the Americas can be conceptualized by means of a transformational perspective. To establish comparisons, this perspective suggests that by deepening the ethnographic enterprise one can multiply versions of the experienced realities that can be put in touch and shed light over each other. What is assumed is that each African-based religion puts into relief certain features present in others in more subtle ways, as powers not always actualized.

Keywords: afro-brazilian religions; transformation; comparison; anthropological theory; jarê.

¹ Uma versão resumida desse artigo foi apresentada na mesa redonda “Religião” do III Seminário de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos. Agradeço a Jorge Villela pelo convite para participar do evento bem como aos alunos responsáveis por sua organização, em especial Allan Wine.

Existem diversas formas de se compreender a antropologia na contemporaneidade. Nesse texto, não irei partir de definições normativas da disciplina, daquilo que ela deve ser, e sim daquilo que ela pode ser, ou daquilo que se pode fazer com ela. Afinal, como escreveu Roy Wagner (1981), sintetizando posições difusas, a antropologia pode ser compreendida como um modo de relacionamento com a alteridade existente em qualquer coletivo humano. Essa é tanto a base para uma modalidade pragmática de antropologia dos outros sobre nós quanto um caminho para revelar os procedimentos ocultos que operam quando nós mesmos fazemos nossa antropologia a respeito dos outros – por exemplo literalizando suas metáforas ou obliterando o caráter inventado dos conceitos com os quais nós próprios operamos.

Se um dos traços marcantes do desenvolvimento das pesquisas antropológicas nos últimos anos vem sendo sua progressiva concentração na investigação da sociedade que a ela deu origem, isso nunca significou, claro, o abandono do estudo das outras sociedades. Mas significou uma maior problematização da própria noção de alteridade, ao converter nossa sociedade em objeto de estranhamento, observável de uma perspectiva “outra”. Com isso, o caráter ambíguo das categorias com que operamos parece ter sido realçado. Pois se noções como cultura, identidade, política, religião etc., estão no centro da antropologia, elas aí aparecem tanto dotadas de propriedades objetivas e representacionais quanto como conceitos manipulados por nós mesmos. Fica cada vez mais claro que a antropologia sobre as outras sociedades se transforma quando leva em conta a antropologia das outras sociedades, o que possibilita a existência de uma antropologia sobre a nossa sociedade que não seja apenas mais uma antropologia da nossa sociedade. Partindo da crítica pós-moderna ao primado da representação, vários autores, como por exemplo Marilyn Strathern (1991, 1992), não se contentam em substituí-la por uma reflexividade pessoal que apenas nos mergulharia em nós mesmos: o fato de os outros não serem transparentes não significa que eles sejam opacos ou que sejamos nós os transparentes; é apenas por meio de agenciamentos entre fenômenos de diferentes coletivos que a antropologia é colocada para funcionar de modo translúcido, lateral e indireto, uma espécie de cartografia de territórios existenciais – tanto os já existentes como aqueles em vias de existir.

Mais precisamente, então, esse artigo tem por objetivo apresentar sugestões para a consideração de um campo de investigação, o tradicionalmente chamado das religiões afro-brasileiras, com base num novo modo de encará-las: uma perspectiva transformacional que as encara como versões umas das outras. Essa proposta levará em consideração sua posição singular no seio da antropologia, já que os movimentos das principais correntes da disciplina ao longo de sua história sempre repercutiram nos estudos afro-brasileiros. Assim, num texto dividido em três partes, começarei por um breve apanhado das contribuições da literatura nesse campo, do fim do século XIX aos dias de hoje. Em seguida, irei conectar essas proposições teóricas com um trabalho etnográfico em profundidade, com base nos dados do meu próprio trabalho de campo. Por fim, concluo com uma exposição do que exatamente pode ser essa perspectiva transformacional e como ela é capaz de fornecer pistas para a renovação de estudos comparativos transversais nesse campo.

Estudos afro-brasileiros

Entre os estudos sobre religiões afro-brasileiras realizados na segunda metade do século XX, há um conjunto de interpretações que tomou força no interior da disciplina a partir da década de 1970 e que pode ser pensado como responsável por uma virada no campo em questão, que

procurei analisar em minha dissertação de mestrado realizando uma revisão bibliográfica da literatura recente sobre o tema (Banaggia 2008). Existe uma divisão dos estudos sobre religiões afro-brasileiras em dois grandes períodos, o primeiro tendo início no final do século XIX e predominando, dependendo do comentador, até alguma data entre a metade dos anos 1940 e o início dos anos 1970, e o segundo composto pela produção subsequente. Na primeira fase, especialmente com Raimundo Nina Rodrigues (2006), Arthur Ramos (1934) e Melville Herskovits (1941), os textos trazem descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, por meio de perspectivas posteriormente chamadas ou de histórico-evolucionistas, quando se tratava de descobrir quais as origens de cada um dos itens e a qual grau de desenvolvimento correspondiam, ou de culturalistas, conforme colocassem seu problema em termos de valores, representações, mentalidades, cultura. Na segunda fase, por exemplo com trabalhos de Diana Brown (1977, 1986) e Renato Ortiz (1977), a pergunta se desloca para a investigação da relação que essas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e os estudos passam a considerar sua organização institucional, as formas de reprodução social, as disputas de poder.

Há pouca dúvida que o surgimento desse outro ponto de vista trouxe desenvolvimentos cruciais para os estudos antropológicos no campo das religiões afro-brasileiras. Para mencionar apenas três deles: em primeiro lugar, chamou atenção para a necessidade de abandonar a orientação metodológica que restringia a observação somente às manifestações mais públicas destas religiões, notadamente as festas em celebração aos orixás. Com isso, conclamou que fizessem parte dos estudos os aspectos mais rotineiros da vida das pessoas ligadas a essas religiões. Em segundo lugar, pôs definitivamente em xeque a possibilidade de se hierarquizar as manifestações religiosas de acordo com supostos graus de pureza ou de modificação em relação a um imaginado estado original. Ao mesmo tempo, e em terceiro lugar, franqueou o estudo das múltiplas formações religiosas afro-brasileiras, colaborando para a proliferação de pesquisas em distintas localidades do território nacional. Não resta dúvida de que, por princípio, não há motivo para que os cultos considerados mais “sincréticos” deixem de ser estudados. Abre-se a possibilidade para que ao lado do estudo do candomblé baiano, do xangô de Recife e do tambor de mina maranhense, perfillem-se estudos do candomblé paulista, da umbanda carioca, do omolocô, do jarê, do catimbó, do terecô, da jurema etc., numa lista verdadeiramente infindável.

Para os textos que se contrapuseram aos trabalhos de inspiração culturalista, as religiões afro-brasileiras são entendidas como partes que figuram como uma expressão, uma analogia, uma metáfora, um reflexo, um indício, um corolário, uma inversão, uma máscara, uma dramatização, uma retórica, uma representação, uma adaptação; são unidades que existem, em suma, enquanto reprodução de algo “anterior, exterior e coercitivo” a elas mesmas, no caso a “sociedade brasileira”. A sociedade, por sua vez, é entendida como global, complexa, abrangente, mais ampla, envolvente, dominante, e atua como um todo, um conjunto que situa, contextualiza, afeta, integra, estrutura, penetra, localiza, condiciona, fornece o cenário, se projeta sobre e é incorporado pelas religiões. As religiões pertencem ao plano do simbólico, do código, das ideologias, das representações, das mentalidades, enquanto a sociedade estabelece condições objetivas, encontra-se no nível do real, está no plano das existências concretas, da economia, das estruturas de classe, do poder. As tradições afro-brasileiras, por sua vez, são vistas como invenções, construtos, artefatos, ainda que por vezes bem fundamentados, mas que em última instância atendem a exigências contrastivas, dependendo menos dos desejos e da memória dos afro-brasileiros do que de sua situação presente, das exigências por obtenção de maiores prestígio e legitimidade.

De modo a evitar a exotização dos religiosos, os textos dessa virada partiram para a desconstrução das categorias nativas, encontrando sob elas algo que lhe era familiar, em geral a lógica do mercado. Percebe-se como nas religiões afro-brasileiras também operam determinados procedimentos similares aos de outros grupos de interesse, mesmo que seus interesses confessos sejam outros. O risco aqui, contudo, é o de se apagar a especificidade reivindicada pelos praticantes para suas tradições, subsumindo os universos cosmológicos na linguagem do capital, fazendo com que as religiões afro sejam entendidas antes de tudo pela ótica do monopólio, dos direitos de exploração, da corretagem; os terreiros, pensados como firmas, empresas oferecendo bens e serviços; as pessoas aí envolvidas, imaginadas como consumidores, clientes, fornecedores, motivados em última instância por operações contábeis, lucros e défices, explorações e estratégias para obtenção de vantagens e o desenvolvimento de suas carreiras.

Se, levando o argumento a seu extremo, não há nada de errado em dizer que somos todos movidos por nossos interesses, ao mesmo tempo não há aí nada de muito informativo quando não se considera a questão de que interesses são esses. Conceitos como os de originalidade, inventividade e manipulação, com os quais procurei trabalhar em minha dissertação, fornecem ferramentas para ajudar a lidar com os temas a que se dedicaram os primeiros estudos na área, capazes simultaneamente de evitar as armadilhas evidenciadas pelos textos que lhes precederam. Não é o caso, logicamente, de serem determinados conceitos mais verdadeiros do que os outros, ou mesmo de negar a validade das conclusões a que os textos dessa virada sociopolítica chegam. A questão é mais pragmática: tem a ver mais com sua utilidade e com os efeitos que determinadas ideias e proposições acarretam do que com sua maior ou menor adequação ao real. Trata-se de uma visão da antropologia na qual uma das principais regras do jogo seja a irredução, conceito difundido por Bruno Latour (1991, 2005) para o qual a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2002) fornece notável definição. O princípio de irredução a que ela se refere é duplo: ele é um dispositivo de cautela contra todo reducionismo e simultaneamente contra a impossibilidade de se realizar reduções. Afinal, reduções e abstrações são necessárias à atividade científica, e justificáveis na antropologia quando realizadas em nome de outras irreduções, de modo a complexificar um campo e nos capacitar a pensar de outro modo. Para fazê-lo, não há nada como o trabalho de campo, provavelmente o principal ponto pacífico metodológico da disciplina.

O trabalho de campo desperta uma multiplicidade de sentimentos nos antropólogos, alguns dos quais, por motivos imponderáveis, prevalecem e comandam nossa produção. O contato com os participantes das religiões afro-brasileiras atesta uma vitalidade que desperta a atenção. E se suas celebrações são perpassadas por manifestação sutis de poder e hierarquia, ou mesmo por conflitos pouco velados, isso não acontece em detrimento de uma face de consistência propriamente religiosa, e tampouco exclui uma dimensão da existência na qual o que importa é a beleza, a diversão, a troca fugidia de olhares satisfeitos, o prazer e o riso. Com isso, os adeptos dão prova de um orgulho e uma altivez simultaneamente matizados por uma serenidade e uma vivacidade marcantes, o que requer, dos pesquisadores que o reconhecem, estudos à altura, apresentando as reflexividades nativas específicas e as modificações que elas podem acarretar para a prática da pesquisa. Numa escolha incontornavelmente tanto política quanto metodológica, trata-se de recusar assimetrias que fariam sobressair os códigos de comunicação acadêmicos em detrimento daqueles preferidos pelas pessoas com quem estudamos.

Essas conclusões me levaram a procurar um campo de pesquisa no qual pudesse realizar trabalho de campo visando à elaboração de uma etnografia que simultaneamente lidasse com as questões mais clássicas dos estudos sobre religiões de matriz africana no país enquanto não deixasse de lado as contribuições feitas pela literatura da virada sociopolítica. Dito de outro modo, testar a premissa de que era possível tratar num mesmo nível, lateralmente, uma realidade etnográfica concreta e as relações recíprocas que ela estabelecia com outras só em princípio exteriores a ela. Assim, grandes sistemas econômicos, relações de trabalho e assimetrias de poder, por exemplo, passariam a ser vistos não como condicionantes necessárias da ação mas sistemas constituídos e conceptualizados localmente. Um campo privilegiado para um estudo desse tipo envolveria uma religião que não estivesse entre as mais tradicionalmente estudadas pela literatura (via de regra situadas no litoral do país) e que ao mesmo tempo mantivesse estreita relação com os grandes temas mencionados. Uma religião às voltas com questões ambientais federais, políticas de patrimonialização nacionais, transformações dos capitalismo mundiais. Ou seja: uma pacata religião no interior do Brasil.

O caso do jarê

O jarê é uma religião afro-brasileira exclusiva da Chapada Diamantina, área serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, pontuada por picos que ultrapassam os 2.000 metros. Minha pesquisa se dedicou aos jarês da cidade diamantífera de Lençóis, na Região das Lavras, considerada o berço da religião, tendo sido feita em quase 14 meses de trabalho de campo, sendo 12 deles contínuos. O objetivo central de minha tese (Banaggia 2013, 2015) foi o de apresentar uma etnografia do jarê contemporâneo, ainda que eu também tenha procurado apresentar ou estabelecer conexões entre essa realidade e sua história. Com isso, mais do que comprovar continuidades ou sobrevivências, quis destacar as formas pelas quais o próprio povo-de-santo produz contínua e criativamente essas ligações.

No dizer de seus adeptos, a palavra jarê pode designar tanto a religião de maneira geral como qualquer uma de suas ocasiões rituais: diz-se tanto “gosto muito de jarê” quanto “o jarê do último sábado foi ótimo”. Ao longo do trabalho de campo conheci uma quinzena de casas de culto distintas, a maior parte situada em Lençóis e algumas poucas na cidade vizinha de Andaraí. Compareci a umas três dezenas de celebrações rituais, a maioria concentrando-se em três casas de jarê nas quais a pesquisa terminou por se centrar. As cerimônias têm duração variável, normalmente entre 5 e 10 horas. Ocasionalmente podem ser repetidas em mais de um dia consecutivo, em geral dois ou três, ao contrário do que ocorria no passado, quando podia haver até nove dias seguidos de festividades. Ao longo de cada celebração pessoas sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, no total podendo haver, nas casas com maior número de adeptos, até perto de uma centena de incorporações distintas numa única festa.

Na realização do trabalho de campo, optei por não conceder qualquer primazia aos discursos dos líderes religiosos, procurando levar em consideração a maior gama possível de posições a respeito do culto. Dessa forma, a tese buscou apresentar as interlocuções estabelecidas com os mais variados adeptos do jarê, definidos como quaisquer pessoas que gravitam em torno de uma casa de culto, desde os filhos-de-santo mais fervorosos aos frequentadores menos habituais mas que ainda assim podem ser considerados como parte desse coletivo – até porque são poucas as

ocasiões nas quais os adeptos realizam distinções de pertencimento entre si. Essas preocupações buscaram ser traduzidas em maneiras específicas de textualização detalhadas a seguir, levando a sério a problematização da escrita colocada em cena pela antropologia pós-moderna (Clifford & Marcus 1986), ainda que por vezes propondo soluções distintas para as questões aí levantadas.

Estilisticamente, procurei redigir os resultados de minha pesquisa gerando um dispositivo que proporcionasse uma jornada – ou mesmo uma peregrinação –, comportando polifonias orientadas por guias específicos. A narrativa foi guiada por interlocutores distintos, cujas escolhas se deram menos em função de suas histórias pessoais ou de qualquer suposta representatividade do que como um meio de amalgamar seus próprios estilos pessoais aos argumentos que eu mobilizava. O recurso a esses guias buscou igualmente produzir um efeito de evadir qualquer grande divisão entre individual, de um lado, e social ou cultural, de outro, fazendo com que as falas, histórias, hipóteses e análises oferecidas corresponderem mais a agenciamentos coletivos de enunciação. Os interlocutores mobilizados agiram mais como relés, dispositivos de retransmissão que amplificam ou comutam um circuito não só de informações como de forças. Dessa forma, puderam ser apresentados como mediadores contínuos e não como intermediários, ou seja, como mecanismos que transformam os sentidos e forças que carregam consigo em vez de transportá-los sem que sofram qualquer alteração. Um dos corolários dessa utilização envolveu admitir que o mesmo se processa com o próprio etnógrafo, que atua enquanto um mediador, transformando determinada experiência ao transmiti-la.

Narrativamente, minha etnografia foi concebida para ser não um retrato direto dos acontecimentos no campo, e sim estruturada de modo a transmitir ao leitor – e incitar nele – um processo de convivência e aprendizado cujas etapas se assemelham às vivenciadas durante a pesquisa. O jarê propriamente só é apresentado após já se garantir acesso às histórias com as quais ele se combina, bem como se descortinar as maneiras pelas quais fui sendo aproximado desse universo. De certo modo, a forma do texto se assemelhou a uma andança, que para os habitantes de Lençóis costuma ser muito mais do que somente um deslocamento espacial, já que se configura igualmente numa ocasião didática e com caráter cosmológico. Como procurei evidenciar, um trabalho que fala sobre o jarê é inevitavelmente um que caminha pelo jarê, que percorre o jarê e por meio da qual o próprio jarê pode passar a caminhar mais longe, literalmente viajando além dos limites da Chapada Diamantina. Caminhar significa também traçar caminhos e mapeá-los, numa cartografia de recusa de atalhos. Numa comparação mineralógica com os diferentes tipos de garimpo, tratava-se menos de realizar uma investigação genética do que fazer uma prospecção aluviônica. Ou seja, elaborar um trabalho que procurou menos se aprofundar em origens para exaurir veios do que acompanhar as movimentações fluidas das pedras pelos rios e serras.

Em função disso, tentei aproximar a composição do texto à estrutura de um altar de jarê, uma construção da qual fazem parte elementos a princípio díspares mas que acabam sendo postos em contato de forma criativa e com determinados objetivos. Em diversos momentos, as diferentes seções textuais remeteram umas às outras, os argumentos podendo ser revisitados e ampliados em função tanto de sua disposição como do redirecionamento do olhar efetuado pelo leitor. Procurei assim emular a inventividade dos líderes religiosos que potencializam os objetos aos quais fazem recurso por meio de procedimentos de afastamento e aproximação, tanto espacial quanto conceitual.

Aqui, um interlúdio. Não seria esperar demais que um texto na prática escrito por uma única pessoa fosse capaz de sequer se aproximar, por exemplo, dos avanços científicos produzidos nos grandes laboratórios por equipes compostas por legiões de profissionais orientados para se atingir inovações significativas num campo do saber (Latour & Woolgar 1986)? Entretanto, em mais de um sentido, é possível dizer que meu trabalho não possui um único autor. Se acredito ter realizado alguma contribuição ao estudo não só do jarê como das demais religiões afro-brasileiras, essa terá sido fruto da tentativa de transmitir inovações, conceitos e experimentações que só podem existir hoje graças aos conjuntos de pessoas que, ao longo do tempo, mantiveram essas práticas vivas e em constante transformação – muitas vezes a despeito das violências brutais às quais foram submetidos. Se o jarê pode, desse modo, ser pensado como um laboratório ímpar, a equipe que nele atua e ali realiza seus experimentos e descobertas é composta antes de tudo por seus próprios adeptos, um coletivo que também conta com sábios e grandes inventores. Entre essas descobertas eu destacaria uma versão original da história e das histórias que envolvem a cidade de Lençóis, incluindo uma visão garimpeira do trabalho e da imagem dos homens que o realizam não como aventureiros cobiçosos e inconsequentes mas como senhores de si e provedores de suas famílias, mestres de uma arte que surge menos como uma coleta do que uma caça e uma negociação.

Há um conjunto de hipóteses a respeito do surgimento do jarê, indicando diferentes modulações para a nostalgia estrutural que parece caracterizar as tradições de afro-brasileiras – já que, por mais que existam saudades diversas, muitas delas se encontram profundamente marcadas pela experiência de desterritorialização sofrida pelas populações escravizadas. O convívio no campo trouxe ensinamentos que foram parte de um aprendizado a respeito das formas de polidez e deferência, indicando a importância de se trabalhar menos com um código normativo do que com um manual de protocolo, um guia de etiqueta ou um tratado de ética. Os jarês contemporâneos têm realizado adaptações, em especial no que diz respeito à logística envolvida na realização das cerimônias. A ideia de resiliência mostra-se útil para conectar o não esmorecimento ritual a práticas de resistência que permeiam e transbordam o universo do jarê. A recusa da posição de instrutor, tão comum nas religiões afro, não significa contudo o impedimento da transmissão do conhecimento, da qual inevitavelmente faz parte uma sigética sacramental, uma economia de silêncios, promovidos por motivos diversos.

O jarê traz à tona igualmente a falta de sentido da investigação sobre a natureza da crença, em função da plenitude das formas de existência no mundo. Enquanto o paradigma científico se baseia numa descrença generalizada, no jarê a postulação da descrença é a exceção, ocorrendo somente quando alguém deseja afastar a si mesmo da ação das forças abundantes no mundo. Ali, pessoas e entidades se associam em composições que remetem muito mais a uma química do que a uma mecânica de manifestações. Dela faz parte um conjunto de permeabilidades e passagens que exibem uma transmissibilidade entrevista, entre outros motivos, nas vestimentas cerimoniais. O peripatetismo do povo do jarê aparece como pista para se pensar o tema da movimentação e seus ímpetos, desembocando numa ontologia de forças segundo a qual todo ente pode existir e funcionar simultaneamente como repositório e veículo energético. Assim, os seres podem ser encarados como resultantes, compostos de forças que agem como forças e sobre forças. Esses feixes de forças continuamente moduladas que constituem a matéria-prima do jarê são postos em movimento no ritual visando a uma terapêutica que inevitavelmente envolve sacrifícios rituais voltados para um enfrentamento de potências, colocando em questão vida e morte.

Todo jarê termina com uma homenagem a Cosme Damião, entidade da gemelaridade e em cujo mês de setembro costuma se concentrar o maior número de cerimônias das mais diversas casas de culto de Lençóis. Enquanto conversava um dia com um bom amigo a respeito dos motivos que levam à centralidade de Cosme no jarê, ele me presenteou com um mito que aproximava Cosme dos Ibêji, orixá duplo africano ligado igualmente aos gêmeos. Segundo o mito, muito tempo atrás havia num reino africano um par de irmãos absolutamente idênticos, já por isso considerados muito especiais. Certo dia, durante uma celebração às entidades, a Morte chegou ao reino dizendo que iria levar consigo todos os seus habitantes, assim que o couro dos atabaques parasse de soar. Diante da sina nefasta, os irmãos tiveram uma ideia e decidiram se revezar nos atabaques, de modo que um pudesse descansar enquanto o outro mantinha a música viva, estendendo indefinidamente a duração da festa. Como eram idênticos e trocavam de lugar quando a Morte estava distraída, ela não foi capaz de distingui-los, e imaginou que se tratava de uma mesma pessoa tocando ininterruptamente. Cansando-se de esperar, ela finalmente desistiu de seu intento e deixou o reino sem levar nenhum de seus habitantes. Os gêmeos foram saudados como heróis, tendo vindo eles próprios, posteriormente, a se tornarem divindades.

De certo modo, todo jarê realizado até os dias de hoje pode ser pensado como uma reatualização desse embate, e desse ardil. Assim como os gêmeos do mito, os tocadores de atabaque são responsáveis por manter a festa sempre em curso, incentivando, junto dos demais presentes, os iniciados a continuarem dançando, as entidades a não deixarem o salão, apesar do esgotamento a que todos estão inevitavelmente sujeitos. Bater jarês é uma forma de fazer com que a vida, em sua plenitude, prossiga, e até por isso as cerimônias são voltadas para a cura e a reabilitação dos adeptos, para a mobilização das entidades e das forças que compõem e são compostas por ambos, para o afastamento progressivo dos mortos e suas influências perturbadoras. Celebrar jarês é, sobretudo, um meio de manter viva uma festa sem fim, uma festa que não pode acabar sem que se corra o risco de seu término significar também o término da vida como a conhecemos. De todo modo, uma festa é – e precisa ser – também uma ocasião feliz, animada, muito embora as circunstâncias nem sempre favoreçam a alegria. Mesmo diante de uma série de obstáculos, e convivendo com a possibilidade de que o jarê venha a desaparecer caso seu empenho não se renove, seus adeptos optam por uma existência plena de vivacidade. Dão testemunho, assim, não só durante as cerimônias como fora delas, das potências da vida, do movimento e da criatividade.

Perspectiva transformacional

O ímpeto dessa pesquisa de campo foi eminentemente monográfico e procurou mostrar os modos como temas clássicos e modernos da disciplina são figurados num campo determinado, mas ela também deu pistas das conexões possíveis entre diferentes religiões afro-brasileiras. Se, como visto anteriormente, aquilo que confere inteligibilidade às realidades estudadas não precisa mais ser nem uma origem histórica pensada como imutável, nem o englobamento na sociedade nacional pensado como inelutável (ambas estratégias que condicionariam de modo unidirecional as realidades apreendidas, seja no tempo, seja no espaço social), a base para colocar em relação fenômenos transversais dessas tradições pode partir também de outros critérios. Está em curso um projeto coletivo de atualização de um quadro comparativo das religiões afro-brasileiras, detalhado a seguir, e o resto desse artigo será destinado a esboçar seus primeiros desenvolvimentos.

Esse projeto comparativo foi possibilitado pela existência, nos dias de hoje, de uma base etnográfica e conceitual em moldes contemporâneos mais ampla do que se dispunha até alguns anos, como os trabalhos monográficos de Vânia Cardoso (2004) sobre a macumba paulista, de Arnaud Halloy (2005) sobre o xangô recifense ou de José Carlos dos Anjos (2006) sobre a linha cruzada gaúcha, para citar apenas alguns. O projeto coletivo de comparação mencionado, concebido por Marcio Goldman (2008) e alguns de seus ex-orientandos, envolve encarar essas religiões sob uma perspectiva transformacional, considerando que as diferenças existentes entre elas podem ser pensadas enquanto transformações umas das outras. A expressão “religiões de matriz africana no Brasil” foi escolhida também pelo termo matriz possuir significado triplo, sendo tanto genealógico quanto generativo quanto matemático. Para a realização da comparação, a visão transformacional propõe que é o aprofundamento da empreitada etnográfica que permite multiplicar versões que podem ser postas em contato e se iluminar mutuamente. Dessa forma, o que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas.

A *posteriori*, talvez fosse possível dizer que, na verdade, o mesmo se processa no interior da nossa disciplina, e que esse movimento de refiguração da empreitada antropológica que inclui levar em conta as antropologias dos outros começou há mais tempo do que se costuma imaginar, estando presente de uma forma ou de outra na obra de vários antropólogos, em especial na de Claude Lévi-Strauss. A análise estrutural dos mitos desenvolvida por esse autor, mais particularmente sua versão empregada nos conjuntos das grandes e pequenas *Mitológicas*, serviu de inspiração para a elaboração da visada transformacional que exponho a seguir (cf. Banaggia 2011). Nas *Mitológicas* fica ainda mais clara a possibilidade de compreender o método estrutural como concebendo a existência – ou, mais precisamente, propondo a construção – de sistemas de transformações-defasagens que constituem as estruturas. Essas estruturas partem sem dúvida da empiria, mas para atingi-las não há que se postular qualquer diferença entre dois supostos níveis de realidade, um observável e um abstrato: elas são esquemas de inteligibilidade que não se encontram nem acima nem por trás do real. As estruturas são compostas de eixos ou dimensões que não são nem dados, nem precisam ser postulados: são selecionados pela própria estrutura, algo que se torna mais claro, ou efetivamente se concretiza, melhor dizendo, ao final da análise. Quando o sistema está terminado é que as oposições distintivas se determinam umas às outras, assumem um sentido preciso. Lévi-Strauss (1993) já afirmara que o início da análise estrutural tem algo de “impressionista”, e por que não dizer algo de experimental, já que nada garante de saída que um autor será capaz de (re)produzi-la.

Uma estrutura é sempre coextensiva a suas atualizações, encontrando-se sempre “entre” duas: entre duas variações míticas, entre duas sequências de mitos, ou mesmo entre dois níveis no interior de um mesmo mito. Por essa razão, a análise estrutural já foi criticada como “binarista”, levando Lévi-Strauss (1993: 171) a responder que as oposições binárias funcionam apenas como um menor denominador comum de outras mais fundamentais, a saber a comparação e a analogia. É possível dizer, acompanhando Gabriel Tarde (2007), que tanto a oposição absoluta como a identidade máxima são somente os casos mais raros da diferença. Uma oposição não significa, então, a descoberta de uma contrariedade de extremos, mas uma operação de opor, de colocar frente a frente (ou lado a lado). Trata-se de uma disposição que permite trabalhar diferenças que se tornam observáveis em função desse próprio posicionamento, desse ato posicional. Em vez mesmo de oposição é preferível se falar em *aposição*, de modo a indicar uma construção que

ênfatisa as justaposições e seus efeitos. Como sugere o filósofo Patrice Maniglier (2006) em sua obra destinada a uma releitura da teoria de Saussure, o que Lévi-Strauss chama uma “estrutura” não é um esquema de relações entre termos reduzidos a variáveis abstratas (ou seja, indiferentes aos conteúdos que poderiam preenchê-la), mas um “grupo de transformações” em meio ao qual cada um desses conteúdos é determinável a título de variações. Uma estrutura não é um conjunto de regras separáveis de suas aplicações, mas um campo de virtualidades em meio ao qual cada ato aparece como uma variante, ou seja, uma atualização de uma possibilidade relativa.

Não custa repetir que a análise estrutural não é um formalismo, algo que os textos mais antigos de Lévi-Strauss (p. ex. 1949) podiam dar a entender de maneira mais decisiva. Uma estrutura não é uma forma que se repetirá idêntica a ela mesma nas múltiplas variações dos mitos, não funciona como um sistema de regras formais, ou seja, uma sintaxe. Uma estrutura é um sistema construído pela definição recíproca de dois sistemas de diferenças, é o resultado de uma operação. Ao contrário do formalismo, diz o próprio autor, a análise estrutural se nega opor concreto e abstrato, bem como recusa conceder a esse último qualquer valor privilegiado. Enquanto uma forma se define por oposição a uma matéria, que lhe é estranha, uma estrutura não tem conteúdo distinto: elas são o próprio conteúdo da estruturação, não podendo ser definidas senão umas em relação às outras. Para evitar igualmente que esse método pareça ser superdeterminante e imune à existência de inovações, pode-se recorrer à noção de “plasma” (Latour 2005), um conjunto de potenciais em espera que indicam um reservatório daquilo que ainda não se encontra formatado, medido, cujas associações ainda não foram encadeadas.

Retorno então ao termo matriz que, se na acepção aqui proposta guarda muitas semelhanças com a ideia de estrutura anteriormente descrita, traz consigo o benefício de participar também de um universo simbólico matemático que indica a importância de considerá-lo continuamente mediante uma lógica de operações. Os componentes de uma matriz, que recebem o nome de “elementos” ou “entradas”, são conteúdos aos quais se chega por procedimentos formais de redução, considerados como valores algébricos, variáveis inicialmente pouco delimitadas sob as quais diferentes conteúdos podem ser subsumidos. Essas variáveis, algumas das quais exemplificarei ao final dessa fala, são atingidas progressivamente, com base não só nas variantes qualitativas das práticas analisadas, como pelo estudo das correlações entre elas. Quando Lévi-Strauss (1993: 22, 49, 61) se refere a “motivos” míticos, eles podem ser entendidos menos como “motivações” (a razão de ser ou a origem das transformações), do que como “temas de investigação” (no sentido que a teoria narrativa dá a “*motif*”) e, ainda mais, como aquilo que coloca a análise em movimento. Os motivos míticos não são assim causas, mas ensejos – que a etimologia da palavra motivo permite caracterizar precisamente como forças motrizes a possibilitar o estabelecimento de conexões entre mitos. Os mitos colocam problemas que impedem uma análise autocontida, fazendo com que os próprios sistemas que os analisam necessitem de pontos de apoio externos, daí a necessidade de não se desconsiderar, nas *Mitológicas*, o conhecimento da organização social dos povos que os contam. As variações que o analista registra também podem tanto se referir a alterações nos detalhes ou no ordenamento das respectivas intrigas, quanto ser entrevistas como consequência da assunção de determinados pontos de vista, posto que os motivos míticos, a depender da perspectiva adotada, desempenham, um em relação ao outro, os papéis de continente e conteúdo.

Lévi-Strauss (1993: 10) lembra que, por mais que os mitos possuam uma intriga, e que metodologicamente seja possível distinguir entre forma e conteúdo, eles jamais constituem

atividades acabadas, entabulando, ao contrário, como num jogo, novas partidas a cada vez que são contados. Creio que uma metáfora com base no xadrez pode ser útil para precisar o sentido a ser conferido para o conceito de matriz. Diferentemente do que poderia parecer à primeira vista, uma matriz não corresponderia assim somente a uma estrutura de posições das peças em função de sua arrumação nas casas pretas e brancas, sua localização nos eixos de abscissas e ordenadas. A matriz é entrevista primeiro nos movimentos das peças, nos lances que cada jogador efetua, em seus ataques e defesas, em suas capturas e fugas. Se os lances no xadrez costumam ser registrados com uma notação algébrica que se limita a marcar o local para onde determinadas peças foram deslocadas, esse recurso não é senão um modo de abreviar um fluxo complexo de interações. Enquanto o leigo, como eu, precisa se esforçar, de modo lento e concatenado, para ler as coordenadas de cada uma das casas e os códigos relativos a cada peça, o enxadrista já vislumbra aí os arranjos que possibilitam remontar às estratégias de abertura, aos possíveis novos destinos das peças que disputam o centro do tabuleiro, bem como traça paralelos entre esses movimentos e outros análogos, em partidas de configurações bastante distintas.

O conjunto dos lances de uma partida é que leva então à composição de uma matriz determinada, e em função deles vale lembrar a importância do conceito inicialmente matemático de grupos de transformação ou de permutação para a análise mítica. Tanto em álgebra quanto em geometria, a ação de grupos é uma descrição de simetrias entre distintos objetos por meio de outros grupos que descrevem suas propriedades. A implicação desse fato para a composição das matrizes fica clara: seus elementos ou entradas são eles também conjuntos, podendo variar a localização do que conta como forma e o que conta como conteúdo em cada comparação entre duas variações, sequências, ou níveis no interior de uma mesma prática. É como se houvesse conjuntos feitos de conjuntos, tabuleiros de xadrez no interior dos quais movimentam-se não peças mas outros tabuleiros de xadrez, os primeiros podendo servir igualmente de entradas em conjuntos que os tomem como elementos. Obtém-se assim reversibilidade, possibilidades tanto de regressão quanto de aprofundamento com características fractais, essas estruturas geométricas complexas com propriedades que se repetem de maneira similar independentemente da escala de observação.

As metáforas vindas da matemática são úteis só até certo ponto, e a perspectiva transformacional aqui proposta depende em grande medida do abandono de determinadas concepções “homeostáticas” que podem ser encontradas na análise estrutural. Assim, ela não é tanto uma combinatória, segundo a qual as variações aconteceriam de acordo com, justamente, determinadas razões – sejam elas diretas ou inversas, com maior ou menor proporcionalidade. Ao contrário, e seguindo o que o próprio Lévi-Strauss (2004) afirma sobre a análise estrutural nas *Mitológicas*, o método se aproxima mais de uma anaclástica, que é a parte da física que se destina ao estudo dos fenômenos de refração da luz em meios de diferentes densidades. Esses meios, por vezes tomados de maneira mais abrangente, por vezes entendidos como entradas parciais na composição dos conjuntos de comparação, são as diversas religiões de matriz africana, são as matrizes que podem ser compostas com base nelas, em suas práticas rituais, nas práticas discursivas de seus participantes, em suas cosmologias, em suas mitologias e também em seu desenvolvimento histórico, nas alternativas que elas próprias oferecem umas às outras. Ao mesmo tempo, essas religiões podem ser também as entradas de outras matrizes comparativas, podem ser os feixes de luz a atravessarem meios compostos pelos temas que acabo de listar.

Assim como na multiplicação de matrizes na matemática, também aí não funciona o princípio de comutatividade, ou seja, a ordem dos fatores efetivamente altera o produto. O candomblé visto a partir do jarê não é o mesmo que o jarê visto a partir do candomblé, assim como o próprio jarê concebe-se diferentemente a si mesmo outro a partir dessa comparação. Se para essa empreitada comparativa pode-se recorrer a procedimentos hipotético-dedutivos de modo a estabelecer certas prioridades lógicas ou mesmo históricas entre as variações, ela não deixa de exigir a consideração e o emprego de uma imaginação conceitual já existente em meio aos próprios fenômenos estudados, explorando determinados traçados de um conjunto de tramas a serem tecidas e reconhecidas pelo antropólogo. No ato de delineá-las em meio ao plasma e perseguir certos traçados, fios outrora sólidos terminam por se esgarçar ou mudar de lugar, modificando o desenho inicial numa tela necessariamente parcial e cambiante.

Se as *Mitológicas* podem ser pensadas como o mito da mitologia, um trabalho que se dedica a falar a respeito e se assemelhar a um rito da ritologia afro-brasileira pode se parecer com uma obra que não trata somente das maneiras bastante concretas com as quais os adeptos de uma das muitas religiões de matriz africana se portam diante das demais, bem como as aproximações e afastamentos que inevitavelmente postulam entre seus cultos, ainda que não prescindam dessas avaliações. Igualmente, essa empreitada se centra nos domínios do conhecimento e da prática privilegiados por cada uma dessas religiões, notando como ocorrem os empréstimos e os encastelamentos, as ações de permeabilização e hermetização, envolvendo, por exemplo, a composição do cosmo, as diferenças entre os vivos, os mortos e as divindades – bem como as relações entre eles –, as formas de iniciação e adoração, as terapêuticas, as formas das forças em ação no mundo, as escatologias, as éticas. A realização das comparações com base na perspectiva transformacional é não só uma maneira de contribuir para a retomada da elaboração do conclamado quadro sinóptico das religiões de matriz africana nas Américas (Serra 1995) como fornece nova luz sobre os ditos fenômenos de retraditionalização, que evidenciam o fato de que enquanto alguns domínios de cada religião permanecem relativamente maleáveis, há igualmente outros que se busca recuperar ou retrabalhar de maneira tenaz sempre que a oportunidade se oferece.

Para concluir, chamo atenção para algumas das implicações desse modo de efetuar comparações intensivas entre diferentes religiões de matriz africana – e também entre distintas práticas no interior de cada religião. Se a Bahia, Salvador mais especificamente, é sem dúvida a Roma negra das Américas, trata-se mais de uma Roma sem Vaticano, já que o etnocentrismo do povo-de-santo é específico, não tomando a forma de uma ideologia de dominação e aniquilamento da alteridade. Muito ao contrário, as diversas religiões de matriz africana foram muitas vezes elaboradas, nas palavras de Anne-Marie Losonczy (1997), antropóloga que estudou a relação dos afro-colombianos com os indígenas Emberá, como construções de paz sobre as ruínas de enfrentamentos muito concretos, algo que se perde de vista quando, ao pensarmos a respeito do sincretismo, limitamo-nos a enfatizar os intercâmbios e interpenetrações ocorridas entre as práticas dos europeus, por um lado, com os africanos ou os ameríndios, por outro. Desviando o foco de nossas análises da preponderância dos primeiros, numa investida de simetrização, nos habilitamos a pensar outras formas de capturas recíprocas que não podem ser reduzidas nem a uma fusão identitária, nem a uma ignorância mútua, tampouco a uma fúria contrastiva. Contribuímos assim para a disposição de lances em partidas bem mais complexas.

Referências

- ANJOS, José C. G. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2011. “Luz baixa sob neblina: por uma antropologia das oscilações em Claude Lévi-Strauss”. *Revista de antropologia*, 54(1):353-377.
- _____. 2013. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BROWN, Diana D. 1977. “O papel histórico da classe média na umbanda”. *Religião e sociedade*, 1(1):31-42.
- _____. 1986. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Ann Harbor: UMI Research Press.
- CARDOSO, Vânia Z. 2004. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality*. Tese de Doutorado, University of Texas.
- CLIFFORD, James.; MARCUS, George (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- GOLDMAN, Marcio. 2008. *Religiões de matriz africana no Brasil: uma perspectiva transformacional*. Programa de apoio a projetos de pesquisa na área de humanidades, 26, FAPERJ.
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese de Doutorado, Université Libre de Bruxelles.
- HERSKOVITS, Melville. 1941. *The myth of the negro past*. New York: Londo: Harper & Brothers.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- _____. 2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1986. *Laboratory life*. Princeton: Princeton University Press. Originalmente publicado em 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2004 *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify. Originalmente publicado em 1964.
- _____. 1993. *História de linco*. São Paulo: Companhia das Letras. Originalmente publicado em 1991.

LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les saints et la forêt: ritual, société et figures de l'échange avec les indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris: L'Harmattan.

MANIGLIER, Patrice. 2006. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer.

ORTIZ, Renato. 1977. "A morte branca do feiticeiro negro". *Religião e sociedade*, 1(1):43-50.

RAMOS, Arthur. 1934. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RODRIGUES, Raimundo N. 2006. "O animismo fetichista dos negros baianos". *Revista brasileira*, volume 6-7. Originalmente publicado em 1896.

SERRA, Ordep. 1995. *Águas do rei*. Rio de Janeiro: Koinonia.

STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34. Originalmente publicado em 1993.

STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield Publishers.

_____. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world". In: A. Kuper (ed.), *Conceptualising society*. London: Routledge. pp. 75-103.

TARDE, Gabriel. 2007. "Monadologia e sociologia" In: _____. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 51-131. Originalmente publicado em 1895.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press. Originalmente publicado em 1975.

Recebido em Maio 21, 2015

Aceito em Outubro 12, 2015

A aldeia Maracanã: um movimento contra o *índio arquivado*

The Maracanã Village: a movement against the archived Indian

Daniele da Costa RebuZZi¹

Mestre em Ciências Sociais

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Pesquisadora

Laboratório de Etnografia Metropolitana, Universidade Federal do Rio de Janeiro –

UFRJ

E-mail: wwdani@bol.com.br

Resumo

Este artigo reflete sobre a integração das vozes *nativas* aos meios produtores de conhecimento como a academia a partir de um trabalho de campo realizado num antigo museu ocupado, localizado no bairro de Maracanã, Rio de Janeiro. O local foi palco de uma disputa entre índios de diferentes etnias e o Estado, que se encerrou em 2013. Durante sete anos eles moraram no lugar que serviu como sede do primeiro museu indígena brasileiro fundado por Darcy Ribeiro. Esses indígenas reivindicam um “direito de fala” em contraposição ao que chamam de índio arquivado: o corpo de conhecimento acadêmico que identifica a existência social das comunidades indígenas.

Palavras-chave: índios urbanos; educação indígena; etnografia; construção de identidades.

¹ Daniele da Costa RebuZZi: Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estuda os temas de etnografia, antropologia urbana, narrativas e grupos indígenas urbanos. Recentemente publicou *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários* pela editora Novas Edições Acadêmicas, dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2011. (ISBN-10: 3639611322). Atualmente atua como pesquisadora no Laboratório de Etnografia Metropolitana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LeMetro).

Abstract

This article reflects on the integration of *native* voices into knowledge-producing institutions, like academy, from a fieldwork performed at an old museum occupied, situated at Maracanã district, Rio de Janeiro. This place was host of a dispute between urban-indigenous people from different ethnic groups and the authorities, which ended in 2013. They lived for seven years where once was the first native Brazilian museum, founded by Darcy Ribeiro. This indigenous people claim a “right of speech” in contraposition of an what they call archived indigenous people: the academic knowledge which identifies the social existence of indigenous communities.

Keywords: urban indigenous peoples; indigenous education; ethnography; identity construction.

Tem um professor, ali daquela universidade [refere-se à Universidade Estadual do Rio de Janeiro, cujo campus é próximo à ocupação], que diz que os índios Puris são índios arquivados. Mas tem índio Puri ainda! Eu fui a Minas e conheci os índios Puris. Fala de morador, da etnia Puri de Minas Gerais².

Apenas um ano antes da realização da Copa do Mundo, cuja abertura estava marcada para acontecer no estádio Jornalista Mário Filho, conhecido como Maracanã, indígenas das etnias Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Apurinã, Tukano, Xavante, dentre outras, observam a movimentação do poder público para a sua remoção. Eles ocupavam, desde 2006, o prédio contíguo ao estádio, uma construção datada do século XIX, que foi transferida em 2012 do governo federal para o governo do estado. Durante todo esse tempo, o prédio esteve cotado para ser transformado em um estacionamento ou em uma construção anexa ao complexo esportivo.

Os índios pertencentes à autodenominada *Aldeia Maracanã* perderam temporariamente a batalha, tendo sido removidos em 22 de março de 2013. Foram então enviados para um abrigo no bairro de Jacarepaguá até serem beneficiados, em 2014, pelo programa federal Minha Casa Minha Vida. A entrega das chaves às 20 famílias removidas ocorreu em 30 de julho de 2014, oito anos após o antigo museu ter sido ocupado.

Quando a *Aldeia Maracanã* ainda se chamava *Instituto Tamoio dos Povos Originários*, entre 2008 e 2011, conduzi um trabalho de campo no local. Mobilizados em torno da preservação da sede do antigo museu do índio, eles realizavam, mensalmente, um grande encontro com os moradores do bairro para discutir o fim que tomaria a construção. O local invadido encontrava-se em ruínas. A bela construção era castigada pelo tempo e por depredações. Plantas e musgos tomavam conta das paredes e da laje do prédio. A umidade e degradação de pisos e azulejos atestavam sua condenação.

² Todos os depoimentos, assim como os referidos documentos, encontram-se disponíveis na já citada dissertação de mestrado *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários* (Costa, 2011).

O governo do Estado se posicionou contra a restauração do velho edifício em princípio, mas a pressão do movimento indígena conseguiu assegurar uma declaração de que o local seria preservado como centro cultural. O prédio possui um histórico importante já que abrigou o Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, e o primeiro museu indígena brasileiro, fundado por Darcy Ribeiro em 1953. O projeto de construção de uma universidade indígena no local, pretendido por algumas lideranças, foi rejeitado como proposta definitiva para a área.

O antigo museu localiza-se em frente à entrada número 18 do estádio do Maracanã, na Rua Mata Machado. Na época da reforma do estádio, poucos metros separavam o canteiro de obras dos moradores e suas reivindicações. No terreno ao redor da antiga construção eles construíram dez *ocas* de barro e cimento, usando material doado ou comprado com a venda de seu artesanato. As construções eram modestas, mas se enquadravam num perfil de moradia completa: sala, cozinha, televisão, colchões e redes. Seu vizinho, um edifício pertencente à Companhia Nacional de Abastecimento, fornecia água e luz esporadicamente, conforme a boa vontade dos funcionários.

De suas casas, os índios observavam o avanço da reforma do complexo esportivo, ansiosos por uma resolução. A interdição da área em função da Copa e olimpíadas incluiu o terreno reivindicado, dando a entender que o Estado ignorava suas demandas. A ocupação constituía uma intromissão nos planos urbanísticos do bairro, e a remoção dos moradores à força fora solicitada mais de uma vez por governos anteriores.

O que garantiu sobrevida a este lugar, segundo os próprios moradores, é sua condição de índios. “Fizemos um *toré* [manifestação com dança] para mostrar que éramos índios e conseguimos ficar”³. A *Contação de histórias indígenas*, evento de danças e cantos que ocorria mensalmente era frequentada pela população próxima do bairro. Ela atraía dezenas de pessoas que desejavam saber mais sobre essas etnias, assegurando a condição de centro cultural à ocupação.

O antigo palacete escolhido para abrigar este centro de cultura independente funcionou como Museu do Índio de 1953 a 1978, quando foi então transferido para Botafogo, na Zona Sul do Rio de Janeiro. O projeto do primeiro museu indígena brasileiro foi elaborado por Darcy Ribeiro, que declarou este museu como

[...] o primeiro museu devotado não a mostrar bizarrices etnográficas, mas as altas contribuições culturais dos indígenas à nossa cultura, sobretudo a luta contra o preconceito que apresenta os índios como atrasados, preguiçosos, desconfiados (Ribeiro 1985: 112).

O prédio pertence hoje ao Governo do Estado do Rio de Janeiro, mas já passou pelas mãos do Ministério da Agricultura e da CONAB (Companhia Nacional de Abastecimento). O órgão foi o último a administrar o terreno, o que é atestado por um documento de doação datado de 1984. A partir da cessão do terreno, o órgão construiu um novo prédio, contíguo às casas dos novos moradores, dividindo o terreno em duas partes.

A ocupação conhecida como *Aldeia Maracanã* foi iniciada em 2006 por lideranças indígenas locais. A estratégia só terminou bem sucedida porque esses nativos fazem parte de uma geração que, como relatam, *estudou*. Alguns chegaram até a universidade, formando-se professores,

³ Trecho de entrevista com lideranças publicada em 21 de outubro de 2006. (Damasceno 2006).

advogados, antropólogos. São índios que se orgulham de seu parentesco com os irmãos de aldeia, mas que carregam o diploma conferido pela sociedade “dos brancos”.

O governo tem medo da gente. Tem medo porque vamos denunciar tudo o que fizeram. Nós vamos entrar nos tribunais. É lá que eles decidem tudo. Quando nós pudermos entrar lá, vamos decidir também. Às vezes dizem: ‘ah, índio é bom que fique no mato. Índio bonitinho é índio no mato’. Olhe, todas as questões indígenas, nenhuma delas foi resolvida dentro mato! Tudo se resolve nos tribunais. Hoje nós estamos estudando, fazendo esse caminho, para ver o que acontece nesses tribunais [fala de liderança Guajajara].

A mistura de etnias e a enorme distância que separava essas pessoas das aldeias demarcadas pelo governo não abala em nada a determinação que têm para provarem-se índios. Tal convicção é observada nas narrativas biográficas, as quais revelam quando e em que circunstâncias essas pessoas deixaram os limites de seu território, encontrando-se com o mundo e com o diferente. São processos de socialização e, ao mesmo tempo, histórias de vida, que evidenciam novos arranjos para o significado do que é *ser indígena*.

O movimento manipulava o conhecimento a respeito das etnias que o compõem para defender seu interesse na restauração do prédio. Isto era facilitado pela mobilidade e acessibilidade proporcionadas pela vida na metrópole, assim como pelo maior grau de escolaridade alcançado por suas lideranças.

Novas vozes na produção de saber

Quando iniciei a pesquisa de campo, no final de 2008, três personagens do movimento *Aldeia Maracanã* me chamaram a atenção. Dois irmãos, de etnia Guajajara, lideraram a invasão ao prédio e detinham a maior parte dos documentos referentes à situação legal do edifício. Afonso Guajajara, advogado indígena e membro da comissão de direitos humanos da OAB, cumpria uma intensa agenda política entre o Rio de Janeiro e Brasília, onde também coordenava as ações de ocupação na Esplanada dos Ministérios⁴. Seu irmão, professor do ensino fundamental e mestrando em línguas indígenas o auxiliava nas tarefas políticas.

Ambos tinham uma posição clara quanto à importância de sua luta. Afonso falava da questão indígena com os recursos discursivos conferidos por sua formação:

Os direitos que nós estamos defendendo são indisponíveis, inalienáveis, imprescritíveis, quer dizer, qualquer um tem o direito de defender. Agora, o Estado tem a obrigação de defender e de executar esses direitos. Se ele, presidente da FUNAI, está falando desse jeito, ele devia ter vergonha e pedir demissão por não conhecer Direito. Ele não é nem antropólogo, ele é contador de história,

⁴ O Acampamento Indígena Revolucionário foi uma ocupação realizada em frente à esplanada dos ministérios em janeiro de 2010. O movimento posicionava-se contra o decreto presidencial 7.056/09 que extinguiu os postos indígenas em áreas demarcadas, substituindo-os por coordenações regionais. O movimento estava articulado ao Instituto Tamoio dos Povos Originários através de lideranças Guajajara. A ocupação foi encerrada em julho de 2010. (Brasil 2009).

e contar história já estão contando desde mil e quinhentos! Tem que parar de contar história de índio.

Bariri Guajarara, que cursava o mestrado em uma faculdade federal, dava aulas de cultura e língua tupi-guarani para visitantes da ocupação em troca de uma pequena mensalidade. Além disso, era ligado a um movimento político em prol da educação primária.

A *Aldeia Maracanã* falava por si mesma, e com a autoridade conferida por diplomas universitários. A obtenção da graduação tinha um objetivo claro: poder falar dentro de universidades, escolas e tribunais – as três instâncias de poder cujas posições de fala eram mais mencionadas. Saber assinar um contrato, ler corretamente um documento: esta eram as armas que os índios urbanos, mobilizados graças às redes de troca proporcionadas pela vida na metrópole, empunhavam em suas lutas.

A terceira liderança com quem manteve estreito contato durante a pesquisa foi a pajé Iara. Ela era dona de uma casa de reza, nos fundos do terreno do antigo museu. Iara era moradora recente da ocupação, mas possuía numerosa clientela vinda de diferentes regiões da cidade.

Suas longas narrativas eram centradas na sua difícil vida de índia “fora do lugar”, isto é, nascida em sociedade branca. O seu caso era especial, já que havia sido criada em uma pequena cidade no interior de Santa Catarina, região de colonização alemã. O choque cultural era intenso, segundo ela, e isso se refletiu em inúmeras situações de discriminação. Seus pais, índios não aldeados das etnias Kariri-Xocó e Fulni-ô, estabeleceram-se no local após muitas mudanças, pois, como ela gostava de definir, “os índios nada mais são do que nômades”.

Iara fez sua vida como curandeira, apesar de ter sido desde sempre advertida de que “branco não liga para essas coisas que índio faz”, ou seja, para as artes de cura do pajé. No alvorecer do novo milênio, e tendo em vista o fluxo de clientes na *oca* de Iara, pode-se assegurar que muita gente liga sim para o que os índios urbanos estão fazendo.

Iara sabia ler e escrever muito bem e, assim como os irmãos Guajajara, possuía diploma universitário (ela era formada em Educação Física). Fora isto, colecionava uma série de diplomas em ciências exóticas, adquiridos durante seu trabalho na metrópole. Sua formação era extensa e repleta de certificados de terapias. Segundo dizia, “índio deveria estudar sempre”, ainda mais que os outros, para que não fosse discriminado ou considerado inferior.

Foco minha descrição nestes três personagens para destacar uma constante em suas narrativas de vida: o acesso ao curso superior e a esferas sociais correlatas. A ascensão desses militantes ao diploma universitário é um fator de destaque em suas narrativas individuais. A formação de lideranças a partir de um lugar de fala do qual as sociedades tradicionais foram desde sempre alijadas é um ponto importante de inflexão na trajetória de movimentos sociais como a *Aldeia Maracanã*.

Segundo dados do IBGE, apenas 2% dos indígenas com 25 anos ou mais possuem ensino superior atualmente⁵. 0,1% dos 6,3 milhões de matrículas dos cursos de graduação são de estudantes indígenas (David, Melo & Malheiro 2013). Historicamente, a educação indígena sempre seguiu

⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2000).

diretrizes focadas apenas no ensino fundamental, orientadas por políticas tutelares do serviço de proteção ao índio, SPI (1910) e FUNAI.

As primeiras turmas voltadas para o ensino superior indígena começaram apenas em 2001, com os cursos de licenciatura de professores nativos para atuação nas escolas das aldeias.⁶ Lançado em 2002, o programa Diversidade na Universidade, que contou com auxílio do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), foi outro passo importante rumo à democratização do acesso indígena aos bancos universitários. Entretanto, foi apenas com a lei das cotas (nº 12.711), instituída em 2012 (Brasil 2012), que o aumento de vagas dirigido para estas populações recebeu um aumento significativo.⁷

Estes avanços recentes nas políticas de acesso ao curso de graduação prometem um futuro melhor para os indígenas brasileiros. Entretanto, a julgar pela idade de meus interlocutores e pelas suas narrativas pessoais, pude observar, no microcosmo da *Aldeia Maracanã*, que a formação universitária era encarada como uma preciosa conquista. Chegar à universidade era visto não como uma benesse, mas como uma vitória exclusiva de seu esforço individual. Foi preciso que abandonassem suas terras para ocupar estes espaços, embora isto não os fizesse esquecer sua verdadeira origem.

Falar do alto de uma formação universitária era o trunfo que essas lideranças tinham para evitar ameaças de remoção. Era justamente o conhecimento a respeito do valor da cultura como patrimônio imaterial que os fazia ressaltar certos traços a fim de provarem-se índios. Esse conhecimento, assim como a consciência de suas implicações, foram adquiridos e aperfeiçoados por meio da educação, o que, no contexto das biografias, era fruto de muita persistência e sacrifício. O movimento tinha a intenção de tornar tal vitória pessoal em vitória coletiva através de seu projeto para o antigo prédio: a construção de uma universidade administrada e frequentada por indígenas.

A busca por uma biografia pautada pela formação superior traz, como figura de fundo, um tipo ideal a que eles buscam se contrapor: o do índio inocente ou *ignorante*. Este personagem, que povoava algumas histórias dos moradores da Aldeia Maracanã, por muito tempo deixou-se enganar por falsas promessas feitas por nossa sociedade.

O movimento indígena busca falar por si mesmo, desfazendo-se de estereótipos e buscando um lugar de fala de onde suas demandas pudessem ser reconhecidas. Eles procuram, nas suas trajetórias na cidade, sair das “muralhas de suas reservas”, esquivando-se do “homem branco *expert* nos processos educativos dos índios” (Terena 2003). Será que os especialistas em índios são indispensáveis ao movimento indígena?

Para os moradores da ocupação, a visão de que o índio deve se instruir a fim de defender seus interesses tem na figura do deputado xavante Mario Juruna um importante exemplo.⁸ Juruna era

⁶ A primeira licenciatura para a formação de professores indígenas foi a da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT) (David, Melo & Malheiro 2013)

⁷ Para dados sobre o sistema de cotas a partir da data de aplicação da lei em 2012 (cf. Daflon, Feres Júnior & Campos 2013).

⁸ Mario Juruna foi eleito deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) em 1983. Ele foi o primeiro deputado de etnia indígena do Brasil. Juruna morreu em julho de 2002.

retratado como *parente* altamente honesto e íntegro, mas que, por não ter formação adequada, terminou envolvido em situações difamantes. O analfabetismo do deputado Juruna era um boato, um segredo o qual ninguém hoje poderia provar. Diz-se que Mário Juruna tinha o hábito de circular pelo congresso com um gravador em punho para gravar as “falas dos homens brancos”, e que o fazia com boa-fé. Mas a corrupção e as intrigas políticas acabaram por manchar sua biografia.

Quando o Juruna foi eleito... ele foi eleito pelo Brizola, PDT. Quando ele viu essa pouca vergonha aí, ele gravava tudo. Ele não sabia ler. Sabe como era feito? Ele era analfabeto de pai, mãe e ancestrais. Aí tinha uma loura, que era descendente de uma tribo indígena lá do Rio Grande do Sul que estudou, fez faculdade, e um outro rapaz, que não fez faculdade, mas estudou. Eles liam pra ele, ou então gravava os discursos pra ele. Na assembleia tinha um papel, que ele teria de ler, mas ele tava recebendo pelo ouvido, baixinho e ninguém sabia que ele não sabia ler. Ninguém sabia! Por isso, ele assinou papéis que não deveria assinar [fala de Iara].

Ele não sabia nada. Como um índio daqueles, que não sabia nada, vai passar no meio da máfia do congresso? Não tem como. Eu tinha pena dele – Completou seu interlocutor, um índio Fulni-ô.

O diploma acadêmico, assim como a formação profissional, era uma importante arma a que as lideranças recorriam em face às investidas de remoção. Segundo o relato já citado de Bariri Guajajara, a garantia contra expulsão dos moradores da ocupação veio através da *toré* realizada em frente aos policiais. Esta dança, uma manifestação que não corresponde a nenhuma etnia específica, foi um artifício criado a partir de sua percepção sobre as regras de reconhecimento vigentes em nossa sociedade. As lideranças estavam cientes do uso estratégico de distintivos culturais como a pintura corporal e cocares de penas⁹.

Evidentemente, este movimento está em acordo com o que a nossa sociedade propõe como distintamente indígena, já que:

[...] a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. [...] não se podem definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora, como veremos, a cultura entre de modo essencial na etnicidade (Cunha 1986: 101)¹⁰.

Na luta diária, o saber sobre os artigos culturais indígenas, como danças, cantos e objetos, torna-se um instrumento de defesa que garante seu direito à existência. Neste sentido, a *Aldeia Maracanã* começa a aprender a como falar o idioma da sociedade do papel, do título, dos livros.

⁹ Trata-se de caso semelhante aos relatados por Beth Conklin (1997), que identificou o uso de elementos visuais exóticos por ativistas indígenas na Amazônia brasileira.

¹⁰ Evidentemente, a noção de identidade mobilizada pelo movimento não se esgota na criação de artifícios de autenticidade voltados para o entorno urbano. Há uma série de distintivos sobre o que é *ser indígena* que servem às dinâmicas internas. Isso será melhor desenvolvido adiante.

A educação não era somente uma via de ascensão social – o que não se despreza – mas o passaporte para um lugar de fala privilegiado. *Poder falar por si* era uma vitória deste movimento social, uma forma de usufruir dos bens culturais e políticos da metrópole e, ao mesmo tempo, preservar noções de identidade e pertencimento, indispensáveis à sua sobrevivência no contexto urbano. Era uma maneira de “ser como o outro sem deixar de ser si mesmo” (Terena 2003).

O que significa *ser índio*: conhecimento e construção de identidades no foco da luta política

Quando eu cheguei à *Aldeia Maracanã* não tinha expectativa de que essas pessoas viessem revelar-me qual a essência de *sua* cultura. Na verdade, ficaria surpresa se elas assim o fizessem. O que nos habilita a pensar que os grupos em questão estariam dispostos a contar-nos sobre suas vidas, suas crenças? Talvez toda a pesquisa deste tipo parta de uma pretensão sem fundamento, pois, no que diz respeito à luta política, cada segundo é valioso e não pode ser desperdiçado com interesses para além da esfera do conflito vivido.

Aqui, o conhecimento fazia parte da luta diária; não estava apartado dela. O que para a disciplina acadêmica ainda é uma questão – as raízes políticas de toda forma de conhecimento – na *Aldeia Maracanã* era matéria de sobrevivência, desde já fora de negociação. Cada degrau galgado na universidade, cada carta de direitos lida, era encarado com superação, o que fazia da instrumentalidade do conhecimento um ponto pacífico.

Para quem tem urgência em suas demandas materiais e simbólicas, *querer conhecer tendo por fim o próprio ato de conhecer* não passa mesmo de uma frivolidade. Alguns interlocutores tinham consciência de que conhecimento e poder eram uma só coisa, e reuniam histórias sobre isso. Eram relatos de roubo, de expropriações de seu saber, muitas vezes envolvendo violência. Certa vez, Acauã Pataxó desabafou, irritado:

Estou cansado de me entrevistarem, de quererem saber sobre o índio... Outro dia uma garota, de uma universidade aí, veio aqui e me perguntou quanta gente tinha na minha aldeia. Ela vai me pagar? Mande ela ir pesquisar! O índio precisa comer! Tô cansado...

As histórias assemelham-se nas posições assumidas pelos *indígenas* e pelos *brancos*, personagens fictícios destas tramas. A *cultura indígena*, como uma coisa a ser escrutinada e revelada, tinha agora um preço. Isto visava evitar novas formas de pilhagem, seja do conhecimento ancestral (como também a denominavam), seja de riquezas naturais, realidade sofrida por muitas aldeias ainda hoje. O saber desinteressado é uma modalidade inexistente, assim o entendem *indígenas* e pesquisadores. Agora, com o acesso às instâncias produtoras de verdade, a cultura indígena passa a sofrer tradução por sua própria autoria. Onde repousaria a cisão entre teoria nativa e teoria antropológica a partir de então?

A *Aldeia Maracanã* estava ciente desta nova forma de fazer política. Bariri Guajajara defendia não somente o *índio* – um ser distante, abstrato, e carente de direitos – mas também o direito de falar *como índio*. Para quem pretendia “apenas” pesquisar, surpreende o fato destas pessoas não estarem mais dispostas a dar entrevistas e cortejar o pesquisador como alguém capaz de apresentá-lo ao mundo.

Segundo eles, a cultura indígena deve ser valorizada, e não livremente oferecida a curiosos, pesquisadores ou mesmo extorquida. A figura do antropólogo, que atesta o valor de uma cultura foi, neste caso, substituída pelos nativos que se lançam ao título de doutores, advogados e mestres.

Para serem efetivamente ouvidos, era preciso unir-se às estruturas de poder onde os discursos de dominação se formavam. As universidades e os tribunais eram estes locais. Se lá era decidida a vida dos índios, nada mais próprio que adentrar nestes reinos de burocracia e racionalidade. Essa era a conclusão de pessoas que há muito tempo lutavam por seu espaço e seus direitos:

– Para que tirem a gente daqui, dessa ocupação, vão ter que mudar a constituição federal. Isso aqui é histórico, simbólico para nós. O artigo 232¹¹ [da constituição federal] diz que os indígenas são autorizados a entrar em qualquer ministério, para se representarem, e não precisam de intermediação. Eles são autônomos para entrarem com qualquer ação.

– Isso, Bariri, é que eles estão acostumados a falar com pessoas que desconhecem as leis indígenas. Antigamente eles mexiam só com índio analfabeto, que é muito instruído em coisas da aldeia, mas que aqui não sabe que tem direito. Hoje eles estão mexendo com gente que faz faculdade, doutorado, e aí eles se assustam!
– completou Iara.

As trajetórias de vida desses índios revelavam uma aparente tensão quanto à formação de sua identidade. Se eles eram de fato índios, amparados e protegidos pelas leis brasileiras, por que não poderiam evadir-se à realidade da competitividade e do mundo do trabalho, inerentes à atividade econômica? Segundo este pensamento, os bens necessários à sua sobrevivência adviriam puramente de seu reconhecimento como índios e deveriam ser propriamente fornecidos pelo Estado. Seu modo de vida e suas práticas culturais deveriam ser, portanto, salvaguardadas pelo poder público, assim como seu sustento.

Isto não era, entretanto, uma perspectiva real para os índios urbanos pois, para todos os efeitos, eles são *inexistentes*. Os índios tinham ciência de que somente a catalogação e registro em pesquisas podiam atestar a existência de sua cultura e eles, enquanto índios urbanos, não gozavam de tal prestígio. Isto os deixava em um limbo existencial, pois as esferas do poder legal não o enxergavam como índios, nem de direito, nem de fato.

Por outro lado, o Rio de Janeiro era um centro de oportunidades, e não havia razão para furtar-se às trocas e interações proporcionadas pela experiência da cidade. Não havia qualquer risco quanto a isso, pois não havia caso de quem houvesse trocado de cultura ou tivesse deixado de *ser índio* graças à vida urbanizada. Em sua visão, não pode haver algo como um *ex-índio*:

A única entidade, ou o único ser que existe o ex é o índio. Você conhece ex-negro? E no dito popular, você conhece o ex-gay? Não. Mas porque tem ex-índio? [...] Saiu da aldeia, o índio não é mais índio. É o único ser nesta terra, neste país, que tem ex [Fala de liderança Guajajara].

¹¹ No artigo 232 da Constituição Federal lê-se “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. (Brasil 1988).

Muitas vezes, este conflito parecia sugerir um não-lugar, onde o índio perderia o tanto o direito de ser *apenas índio* quanto de usufruir dos bens partilhados pelo mundo ocidentalizado. Neste sentido, o índio aldeado era de alguma forma invejado, pois sua condição cultural dava pleno acesso aos recursos de programas de assistência.

Este aparente conflito se resolvia num movimento que resignificava seu lugar no mundo: enquanto na esfera pública, *ser índio* poderia ser um artigo, uma moeda cultural a ser barganhada, nas narrativas biográficas, este aspecto assumia uma função diferente enquanto fator de orgulho e amor próprio. O índio urbano beneficiava-se tanto de sua consciência e condição de pertencimento – pilares formadores de sua identidade – quanto das oportunidades proporcionadas pela vida cultural urbana.

A identidade do índio urbano é formada, alternadamente, por uma resistência à forma cultural total da modernidade e, ao mesmo tempo por uma incorporação de símbolos modernos, como os bens de consumo e as carreiras profissionais. Este duplo movimento assemelhava-se mais a uma tática do que a algum processo de aculturação ou perda de raízes, o que foi alardeado por certa antropologia em vista da expansão dos modos da vida urbanizados. Embora nosso olhar enviesado possa identificar uma realidade de perdas e ausências (Oliveira 1998), este movimento não hesitava em buscar novas vias de afirmação de sua identidade e autovalorização, como o sempre citado *diploma*.

Ser índio não era uma disposição afetada pelos anos de estudo ou pelo contato com o mundo branco ocidentalizado. Afinal – eles sabiam mais do que nós – não é a condição de primitividade ou de exotismo que deve comprovar a presença de categorias culturais (Sahlins 1997a, 1997b). Embora pudéssemos apontar formas ocidentalizadas de se vestir, comer, falar e se portar, os moradores entendiam-se como integralmente pertencentes às suas etnias de origem. Como fica claro na fala de um jovem morador de etnia Fulni-ô:

– Minha aldeia é normal, a gente vive como vocês. A gente dorme em cama, nossa casa é feita de tijolos. Durante o ano nós bebemos, saímos para as festas, dançamos forró. Nós somos índios mesmo é no ritual, aí a gente é índio de verdade. [...] Lá [na aldeia] é tudo moderno. Tem advogado índio, médico índio. Teve até um índio que quase foi presidente. Agora, eu sou índio, mas queria seguir a profissão de lutador.

A dimensão a que se poderia chamar de *tradição* era mobilizada pelos moradores de diferentes formas. A maneira predominante, entretanto, era aquela que assumia o sentido de *resgate*. Tudo aquilo que constituía uma cultura em seu modo de ver – língua, valores, costumes e formas de vida – deveria ser reaprendido, revisitado.

A ideia de reformar o antigo prédio para servir de sede a uma universidade indígena ou um centro de difusão cultural demonstra o que eles supunham resgatar. A universidade permitiria que passassem a estudar sua cultura ao modo ocidental – com livros e educação formal. O fato deste edifício já ter servido à função de museu não passava despercebido pelo discurso do movimento e provocava um curioso deslocamento com relação aos significados correntes de cultura e patrimônio.

No projeto elaborado por lideranças junto a apoiadores do movimento, lia-se que a *Aldeia Maracanã*, ao ser reformada, serviria de abrigo a um *museu vivo*, opondo-se a um modelo de cultura valorizada por sua imobilidade:

O Museu do Índio da cidade do Rio de Janeiro, localizado na Rua das Palmeiras, em Botafogo, é pensado e dirigido por caraíbas – não índios – e segue o padrão dos museus europeus, que expõem os vestígios das antigas civilizações, tratando a história dos povos originários do Brasil como algo do passado. No entanto, essa cultura está viva e é bem forte dentro das aldeias das diversas etnias espalhadas pelo Brasil. [...] Os idealizadores do Instituto Tamoio buscam sair da lógica do “museu do passado” e realizar no espaço a demonstração da cultura viva que ainda existe nas tribos de todo o Brasil [...].¹²

Refletindo sobre a categoria criada pelo projeto para a ocupação, veremos que a noção de patrimônio, como coisa a ser preservada, sofre uma inflexão, incorporando a dimensão da mudança. A ideia de que a cultura se constitui como algo fixo e imune ao fluxo do tempo – algo próprio ao conceito de museu – era problematizada na pela existência de uma cultura que se assumia *viva*. Esta era a luta do índio vivo contra o índio arquivado.

O projeto da universidade indígena foi recebido por representantes do Estado, mas a proposta não foi endossada. A promessa de revitalização da área para construção de um espaço cultural não resultou em nenhuma reforma até a presente data. O *museu vivo de cultura*, como os índios qualificavam a *Aldeia Maracanã*, sobrevive hoje em um local distante, no bairro carioca de Jacarepaguá. De certo modo, a aldeia preenche a aspiração de Darcy Ribeiro de divulgação das culturas nativas do Brasil.

Identidade e cultura: a observação de um *museu vivo*

O índio vivo, que dialogava com a sociedade ao fundar uma ocupação no centro da metrópole, opunha-se ao índio arquivado (fala mencionada no início deste artigo) o qual figura a noção de cultura conhecida, catalogada, inventariada.

Este grupo invocava um conceito original de patrimônio, o qual se adaptava às suas mudanças e dinâmicas próprias. A ocupação era uma forma viva de existência cultural a que eles aspiravam, a despeito de todos os projetos e tentativas de diálogo com a política institucional.

Os elementos que identificavam as particularidades culturais como a língua, costumes, objetos e valores partilhados eram ressaltados ou contidos, de acordo com o contexto. Para os dias de eventos, abertos aos moradores do entorno, cabia trajar e agir *como índio*. Era possível observar mulheres e homens desfilando cocares e outros artigos simbólicos, como arcos-flechas, colares, bordunas, artesanatos, maracás. Pela manhã, antes dos convidados chegarem, eram confeccionadas as tinturas de urucum e jenipapo, as quais eram utilizadas para adornar o corpo. As danças e cantos, entoadas separadamente por cada etnia, eram mais uma estratégia de autenticidade e originalidade reconhecida por todos, inclusive por membros do poder público, que eventualmente vinham observar tais festividades.

¹² Projeto elaborado por lideranças do movimento em setembro de 2010

Como sugere Vilaça (2000), o fato de transitarem entre os signos do mundo moderno e não moderno não altera sua identificação com as etnias de origem. Assim, poderíamos supor que o movimento da *Aldeia Maracanã* compatibiliza, senão de maneira harmoniosa ao menos corajosa, lógicas diferentes, o que também se observa em dinâmicas de sociabilidade de índios na Amazônia. Podemos encontrar ecos de certa abertura à alteridade (ou nomadismo, como querem meus interlocutores) que caracteriza as sociedades ameríndias.

Um desenho realizado em 1987 por Maxün Hat, a quem eu solicitei que representasse um homem wari¹³, é revelador. Nele, a figura de um homem é construída por traços duplos, de modo que a roupa em estilo ocidental, como aquela com a qual os Wari¹³ se vestem hoje, se sobrepõe ao corpo sem, no entanto, escondê-lo. O que se vê, na verdade, são dois corpos simultâneos: o do Branco, por cima, e o do Wari¹³, por baixo. Esse desenho nos remete a diversos outros contextos etnográficos, e tomo como exemplo os Kayapó do Brasil Central, tão evidentes na mídia nos últimos anos: as vestimentas ocidentais não cobrem totalmente as pinturas corporais, ou estas são explicitamente exibidas nas partes descobertas dos corpos, convivendo com shorts e calças compridas. O ex-deputado federal brasileiro, o xavante Mario Juruna, até hoje o único índio a ser eleito para um cargo político importante no Brasil, era conhecido por compatibilizar cocares de penas com ternos e camisas sociais (Vilaça 2000: 57).

Os moradores da *Aldeia Maracanã* também tinham dois corpos: um que os identificava internamente o outro externamente. Dentro da ocupação, os distintivos culturais assumiam ora uma função afetiva (que remete às lembranças da vida em aldeia e dos *parentes* distantes), ora a função de capital simbólico. Havia dentre eles os que eram apontados como *falsos índios* (oportunistas, pessoas que vieram beneficiar-se de moradia gratuita). Acusava-se o vizinho de “não saber nem uma música de sua própria etnia” ou dizia-se que o novo morador não era índio, mas que no momento, “estava índio”.

Nesta guerra interna por autenticidade, valia até acusar a biografia do outro, verificando se o índio em questão morava em aldeia ou não, se os pais eram realmente índios e se sabia a função de certos símbolos e rituais específicos.

Outro elemento relevante para a distinção que descrevo era a posse da carteirinha da FUNAI, atestado último de legitimidade entre os pares. A carteirinha dava acesso a inúmeros privilégios, inclusive a mobilidade de alguns moradores era condicionada pela posse do documento, já que corria a informação de que a FUNAI concedia ajuda para as passagens para o Rio de Janeiro¹³.

Esta dinâmica interna seguia critérios muitas vezes aleatórios. Todos se consideravam índios, embora alguns mais que outros. Curioso é o paralelo com a construção de conhecimento acadêmico, onde as classificações e esquematizações culturais atestam a existência de certos grupos ao mesmo tempo em que excluem outros. Também os indígenas da *Aldeia Maracanã* não estavam a salvo deste mal classificatório.

¹³ Durante o trabalho de campo não pude constatar se o fornecimento de ajuda de custo pela FUNAI constituía um boato ou uma política de fato.

Além das referidas formas de distinção, havia as hierarquizações políticas as quais eram dadas pelo grau de formação. Não por acaso, aqueles que tinham melhor educação eram vistos como lideranças. No caso de uma intervenção do governo ou possível remoção, somente aqueles que estavam a par das leis que os protegiam poderiam arquitetar um plano de permanência.

O direito de fala nativo e o conhecimento acadêmico

Como pretendi expor brevemente, para os índios urbanos construir a própria identidade esta sendo uma complexa tarefa. O desejo dos moradores de erguer uma universidade indígena no local do antigo museu de Darcy Ribeiro atesta seu reconhecimento das formas de especificação cultural próprias à sociedade complexa. Para serem ouvidos em suas demandas, os moradores tiveram de reaprender a história de suas etnias. Suas reivindicações apontam para um conceito de memória que remete às formas sociais burocratizadas. Parafraseando a liderança do movimento, o índio arquivado, de certo modo, é o fantasma do índio urbano: o conhecimento da tradição e da cultura através do estudo formal é uma estratégia de sobrevivência, um instrumento na luta política destes movimentos.

Esta modalidade de construção subjetiva evidencia que, assim como o prédio do antigo museu, a cultura indígena é algo que *se perdeu*, que se deteriorou (Gonçalves 2002). Para que a identidade indígena volte a fazer sentido, é necessário relembrar os códigos culturais antigos, nem que seja consultando os livros e frequentando os bancos universitários.

A exemplo do que acontece no mundo contemporâneo, onde as identidades e territorialidades se desmancham em sua rigidez, o acesso de indígenas ao ensino superior e à escrita acadêmica converge com um momento intelectual onde as culturas não são mais apreciadas como formas estanques e coesas. Não fortuitamente, a democratização do acesso universitário a estas minorias se dá em um momento em que a própria noção de identidade pensada pela academia sofre marcáveis inflexões (Marcus 1991).

A busca de uma cultura perdida e de um lugar no mundo se dá em continuidade ao que se convém chamar de identidade. *Ser índio*, neste sentido, é aquilo que permanece, dentro e fora da vida urbana, nas universidades e nos tribunais e onde mais estas pessoas estão presentes. O acesso à formação acadêmica e à melhoria no padrão de vida dissipou, em parte, o medo de discriminações e retaliações, muito frequentes nas histórias de pais e avós destas pessoas.

Ser índio continua uma asserção plenamente válida para o índio urbano, motivadora de luta e de busca por uma vida melhor. Os moradores, em face aos questionamentos de visitantes e curiosos, sabem perfeitamente a estranheza que pode causar a categoria “índio urbano”, e por isso antecipam sua interpretação do fenômeno, como fica claro na declaração de um morador Pataxó:

Não é fácil estar aqui. Quando eu chego na minha aldeia, tem muita gente, que talvez não gosta (sic) de mim, fala que eu deixo de ser índio por estar no Rio de Janeiro. Mas eu falo para a minha família, para a minha comunidade, que eu me acho mais índios que eles próprios lá da aldeia porque... estar aqui, pegando esse conhecimento e levando para a minha cultura, trazendo o meu conhecimento da minha cultura para esse pessoal, para mim é uma luta muito grande. Eu me sinto muito orgulhoso de estar aqui.

A intensa troca cultural proporcionada pela permanência na metrópole traz uma nova forma de elaboração de sua identidade, com a qual os moradores sentem-se confortáveis. Isso ressoa com a abertura à alteridade típica de sociedades tradicionais – estas sim, estudadas pelos antropólogos. O índio permanece mestre em produzir formas de se tornar *outro*, algo que Viveiros de Castro (2002) chamou, a partir de sua visão das cosmologias ameríndias, de *inconstância*. Ecos de um saber hábil em se transformar sem deixar de ser o que é são ouvidos neste movimento político no coração da cidade.

Que os moradores da *Aldeia Maracanã* distinguissem uns aos outros de acordo com o grau de conhecimento de sua própria cultura nos faz refletir sobre dispositivos semelhantes acionados pela pesquisa social. Desde a origem das disciplinas humanas discute-se a autoridade da fala etnográfica, e ainda hoje este debate é corrente (Clifford 1998; Clifford & Marcus 1986). Há discussões sobre como explicitar os interesses que orientam a pesquisa, sobre se devemos ou não postular a existência de uma *cultura* reificada, ou mesmo, como devemos revelar as estruturas de poder inerentes à constituição do conhecimento. As fontes de debate são muitas, assim como as possíveis respostas.

Não pretendo sugerir uma solução para estes problemas, que são tema constante de debate epistemológico. A intenção é apenas investigar que tipo de mudança podemos esperar com a entrada de vozes, até então contidas, nas instâncias produtoras de saber. O que esperar quando a teoria nativa – este objeto vilipendiado – ascende às esferas legítimas de produção discursiva? Os índios urbanos, meus interlocutores nesta pesquisa, têm plena consciência de seu papel de mudança, e buscam o acesso à educação com uma intenção transformadora. Essas novas vozes, que aspiram falar “de dentro” dos campos de saber, certamente terão outra história para contar.

Evidentemente, a prática de se “discutir com os mortos”¹⁴ não será repentinamente subvertida. Entretanto, o encontro entre o saber oficializado e aquele hoje produzido por este pequeno grupo que chega à universidade certamente produzirá mudanças e discontinuidades.

Pude reunir muitas definições para o que é *ser índio* durante o campo, as quais não foram ainda traduzidas e reconhecidas como propriamente indígenas. Elas incluíam o nomadismo, a persistência, a fácil adaptação a mudanças, e até alguns estereótipos considerados fonte de banalização, como o amor à natureza e a valentia. Alguns destes valores configuram respostas às demandas por autenticidade da sociedade moderna aos movimentos indígenas. Outros respondem por dinâmicas internas de produção de identidade que apenas fazem sentido dentro dos muros da ocupação. A quem cabe decidir o que melhor define essas etnias?

O movimento que reproduz símbolos e imagens na luta política não se restringe a uma espécie de *cálculo*, mas é resultante das tensões e formas de relacionamento dos índios urbanos com o seu entorno. Aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (1986) definiu como um movimento *diacrítico*. Segundo sua definição:

Descobriu-se que a etnicidade poderia ser uma linguagem. Ou melhor, em um primeiro momento, que podia ser uma retórica. [...] a etnicidade é linguagem

¹⁴ A respeito de nossa dificuldade em introduzir novas ideias e discursos no mundo acadêmico, Marcio Goldman, pontua: “Tudo se passa, como observou judiciosamente Ordep Serra (1995: 8-9), como se entre nós tendesse a vigorar ‘uma curiosa regra da etiqueta [...] a praxe de só discutir com os mortos’ — quando qualquer pessoa de bom senso sabe que, bem ao contrário, que com os mortos não se deve discutir!” (Goldman 2008).

não simplesmente no sentido de remeter a algo de fora dela, mas no sentido de permitir a comunicação (Cunha 1986: 99).

Assim, supomos que o exemplo da *Aldeia Maracanã* funciona como um microcosmo do movimento indígena mais amplo, onde se defende simultaneamente o que é ser indígena para dentro (entre os índios) e para fora (na sociedade mais ampla). Ambas as dimensões são verdadeiramente importantes para compreendermos o que é o índio não arquivado, que busca seu direito de fala.

Igualmente, supor que estas pessoas se criam menos indígenas em virtude de sua vida urbana não passa de ingenuidade. Afinal, como afirmam, sua cultura não pode ser corrompida pela adesão à luta política. A ideia de que sua identidade pode ser corrompida em virtude do acesso a bens de consumo (Conklin 1997) e a opção pelo estudo e pela vida profissional não alteram aquilo pelo que se definem.

O movimento que busca novas ferramentas para produzir sua verdade terá, certamente, novas contribuições a dar, e muitas alterações a fazer na historiografia dos povos nativos. Aqueles que vivem sua cultura, que nela estão imersos, poderão nos ajudar a produzir novos saberes. Esta é a sua proposta de diálogo.

Referências

BRASIL. 1988. “Art. 232”. In: _____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 23 fev. 2016.

_____. 2009. Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, 29 dez. 2009, p. 2.

_____. 2012. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Legislativo, Brasília, 30 ago. 2012, p. 1.

CASTRO, Eduardo V. 2002. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 181-264.

CLIFFORD, James. 1998. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CONKLIN, Beth A. 1997. “Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism”. *American Ethnologist*. 24(4):711-737. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1997.24.4.711>

COSTA, Daniele. 2011. *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrativa no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CUNHA, Manuela C. 1986 “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.

DAFLON, Verônica T.; FERES JÚNIOR, João; CAMPOS, Luiz A. 2013. "Ações afirmativas raciais no ensino superior público brasileiro: um panorama analítico". *Cadernos de Pesquisa*, 43(148):302-327. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-15742013000100015>

DAMASCENO, Natanael. 2006. "Índios de 17 etnias mantêm ocupação do antigo Museu do Índio". *O Globo*, Outubro 21. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/indios-de-17-etnias-mantem-ocupacao-do-antigo-museu-do-indio-4554589>> Acesso em: 23 fev. 2016.

DAVID, Moisés; MELO, Maria L.; MALHEIRO João M. S. 2013. "Desafios do currículo multicultural na educação superior para indígenas". *Educação e Pesquisa*, 39(1):111-125. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022013000100008>

GOLDMAN, Márcio. 2008. "Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia". *Ponto Urbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, 3: 1-11.

GONÇALVES, José Reginaldo. 2002. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC-Iphan.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2000. Censo 2000. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/educacao/bras_tab112.pdf>. Acesso em: 23 fevereiro de 2016.

MARCUS, George. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia*, 34:197-221.

OLIVEIRA, João P. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1):47-77. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

RIBEIRO, Darcy. 1985. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois.

SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)". *Mana*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

_____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". *Mana*, 3(2):103-150. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>

TERENA, Marcos. 2003. "Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou". In: M. N. Ramos, J. M. Adão & G. M. N. Barros (orgs.), *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica.

VILAÇA, Aparecida. 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista brasileira de Ciências Sociais*, 15(44):56-72.

Recebido em Dezembro 02, 2014

Aceito em Junho 25, 2015

Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina¹

Anthropology that crosses through: a dialogue between anthropological practices within and outside discipline

Amiel Ernenek Mejía Lara²

Doutorando em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, Universidade Estadual de
Campinas – UNICAMP

E-mail: ernenek13@gmail.com

¹ Este ensaio é o resultado do debate em três espaços de discussão: no Brasil, a Mesa Redonda “Etnologias da Amazônia e região Nordeste/Leste: diálogos, convergências e intersecções” realizada durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (2014), onde apresentei uma primeira versão deste ensaio; e no México, nos espaços de debate da linha de pesquisa “Antropología Jurídica y Derechos Humanos” do Centro de Investigaciones y Estudios em Antropología Social, onde foram debatidas reflexões que foram integradas ao texto, e no simpósio “Antropología en transformación: reflexiones epistemológicas, metodológicas y cosmopolíticas de una nueva generación” do III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (2014), qual apresentei uma segunda versão deste ensaio.

² Pesquisa de doutorado: Produzindo o Índio: Uma etnografia da categoria indígena a partir dos pontos de vista Nahua e Tupinambá.

Principais publicações: MEJÍA LARA, Ernenek; PETRONI, Mariana. 2013. “Miradas compartidas. La experiencia antropológica de una exposición fotográfica”. *Memoria y Sociedad*, 17:69-79.

MEJÍA LARA, Ernenek. 2013. Autenticidades, indianidades y antropología: horizontes entre México y Brasil. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15:97-123.

BAEZ, Lourdes; MEJÍA LARA, Ernenek; GARRETT, Gabriela; GUERRERO, Alonso; HERNANDEZ, Gabriel; PEREZ, David. 2014. “Los ropajes del cuerpo saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del estado de Hidalgo”. In: A. Barabas & M. Bartolomé (orgs.), *Chamanismo y nahualismo en el México Actual*. 1. ed. México: INAH. pp. 63-147.

BAEZ, Lourdes; MEJÍA LARA, Ernenek; GARRETT, Gabriela; GUERRERO, Alonso; HERNANDEZ, Gabriel; PEREZ, David. “El juego del develamiento. Carnavales otomíes de Hidalgo.” Prelo. In: C. Good & M. Alonso (orgs.), *Cosmovisión y mitologías indígenas*. 1. ed. México: INAH. pp. 13-345.

Resumo

Este artigo tem o objetivo de realizar um diálogo simétrico entre as práticas categorizadas na “palavra” e no “silêncio” dos zapatistas, com as quais esses indígenas privilegiam a produção de suas relações, e alguns dos esforços no interior das ciências sociais e da antropologia que refletem sobre o lugar privilegiado do seu saber na sua produção, pelas relações com os interlocutores de suas pesquisas. As consequências desse diálogo são aqui apresentadas numa reflexão final sobre a categoria de “estar na cultura” dos Tupinambá de Olivença, com a qual eles replicam o lugar conferido como “menos índios e aculturados” no contexto atual do Brasil. O objetivo é imaginar alguns deslocamentos conceituais, epistemológicos e políticos da prática antropológica.

Palavras-chave: Tupinambá de Olivença; zapatistas; antropologias críticas; práticas antropológicas.

Abstract

This article aims to raise a symmetrical dialogue between two phenomena: the practices of the Zapatista’s “speech” and “silence”, through which these indigenous peoples generate relations within their movement; and the efforts made within social sciences and anthropology to reflect about the privilege they enjoy due to their knowledge by the relations they establish with the people they talk to during their researches. Finally, the results of this dialogue will be presented in a final reflection regarding the category of “being in the culture” of the Tupinambá peoples from Olivença through which they characterize those that are “less Indians and acculturated”, which is given to them in the current Brazil. The objective is to imagine some conceptual, epistemological and political displacements in anthropology.

Keywords: Tupinambá de Olivença; zapatistas; critical anthropologies; anthropological practices.

O espelho entre antropologias com e sem disciplina

“Contam, os mais antigos avôs, que ganharam de presente a palavra e o silêncio para se mostrar e para tocar o coração do outro. Falando e escutando aprendem a caminhar os homens e mulheres verdadeiros. A palavra é a forma de caminhar para dentro. A palavra é a ponte para atravessar o outro. [...] O poderoso usa a palavra para impor seu império de silêncio. Nós usamos a palavra para nos fazer novos. O poderoso usa o silêncio para esconder seus crimes. Nós usamos o silêncio para nos escutar, para nos tocar, para nos saber” (Comitê Clandestino Revolucionário Indígena 1995).

O fragmento acima, que faz parte de um comunicado do Exército Zapatista de Libertação Nacional³ (EZLN), tem, neste texto, um propósito epistemológico e político para a antropologia que será explicado ao longo do escrito. O trecho do comunicado dirigido “ao povo do México” e aos “moradores originários destas terras”, no dia 12 de outubro⁴ de 1995, sintetiza um conjunto de princípios que me permitem refletir criticamente sobre a prática da antropologia como disciplina.

Neste fragmento os zapatistas distinguem a “palavra” e o “silêncio” como uma prática de relação⁵ aberta e de transformação, com a qual questionam o adverso, o qual sob as mesmas categorias⁶, porém por meio do poder, produz o contrário de suas práticas impondo o silêncio. Nessa compreensão zapatista das relações com a alteridade, ou nessa antropologia zapatista, mostra-se uma simetria entre saber e praticar, ou seja, uma correspondência entre conceitualizar, praticar e produzir mundos. Essa correspondência permite o paralelo com algumas reflexões críticas na disciplina antropológica, preocupadas que ao viabilizar sua produção seja feita uma objetivação de práticas e relações.

Essa maneira em que a guerrilha mexicana⁷, comandada por tojolabales, choles, mames, tzeltales, zoques e tzotziles, se relaciona com sua alteridade é transformada aqui num referente especular que permite imaginar possibilidades para a disciplina antropológica. Neste sentido a “palavra” e o “silêncio”, além de categorias de reflexão crítica, podem ser um caminho para imaginar a transformação das práticas na disciplina ao aprender, como os zapatistas propõem,

³ Em janeiro de 1994, depois de 10 anos na clandestinidade, o Exército Zapatista de Libertação Nacional se tornou público ao declarar guerra ao governo mexicano, no dia em que entrou em vigência o Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN). A sociedade nacional ficou surpresa com o levante armado porque o grupo comandado por indígenas desmontava a imagem de um país que entrava na modernidade ao assinar sua relação econômica com os Estados Unidos e o Canadá. A partir desse momento e até agora, os zapatistas vêm mostrando a possibilidade de um mundo onde caibam todos os mundos, questionando as formas dominantes de fazer política e entender o poder. Como eles mesmos afirmam, o EZLN não luta unicamente pelos indígenas, mas para conseguir “para todos tudo”; a guerrilha também não propõe tomar o poder do governo, mas a luta contra o sistema capitalista e pela dignidade humana, desde sua forma de entender o poder, que é na prática do “mandar obedecendo”.

⁴ O dia 12 de outubro de 1492 é reivindicado no movimento indígena nacional do México como o início de sua subordinação.

⁵ Entendo relação ou relações – categoria que estará presente repetidamente ao longo do ensaio – como um operador para objetificar o que é posto em jogo na diferença; relação é então a objetificação da objetividade relativa em relação a outras objetividades, as quais ao conciliar o encontro o fazem “através do universo de seus próprios significados”. Na relação é onde se produzem e objetificam, as categorias provenientes desses mundos diversos que definem o sentido da experiência com a qual se produz o encontro; mas só se podem fazer relação ao se tornar visíveis os operadores do universo desses significados que inventam, coproduzem, as categorias que expandem seus sentidos para os mundos em que se encontram (Wagner 2010: 27-31).

⁶ Uso a palavra categoria e não conceito como uma forma de simetrizar a produção de sentidos acompanhando a estratégia de Carneiro da Cunha (2009) ao redor das “categorias de ida e volta” e, ainda quando discordo da necessidade de colocar aspas para separar categorias “analíticas” de “nativas” porque acho que isso cria mais uma fronteira entre nós/eles, compartilho a compreensão de categoria como a objetivação de sentidos interiorizados.

⁷ Os povos indígenas, que são a base de apoio do EZLN, se reivindicam como mexicanos e não consideram sua especificidade um motivo para se diferenciar da nação, nas suas palavras “Nosotros no queremos independizarnos de México. Queremos ser parte de él, pero sin dejar de ser lo que somos: indios. Así que, puesto que nosotros luchamos por México, por los pueblos indios de México, y por todos los hombres y mujeres mexicanos, sin importar si son indios o no lo son, el final debería decir: ¡Viva México con sus Indígenas!” (Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 2003).

a nos “fazer novos” ao “atravessar”⁸ e ser atravessado pelos sentidos dos coletivos com os quais cada antropólogo se relaciona quando faz seu trabalho.

Dessa maneira, este artigo busca imaginar deslocamentos conceituais, epistemológicos e políticos através das fronteiras que separam saberes preocupados com problemas equivalentes. Neste percurso apresentarei algumas reflexões que questionam as categorias e práticas que, como caracteriza o filósofo Enrique Dussel (1992), vêm encobrendo o outro. Ao mesmo tempo pretendo mostrar algumas pontes possíveis entre discussões críticas que dificilmente dialogam devido às suas distintas tradições de produção e referências.

Por outro lado, procuro também conectar os debates disciplinares com questões não disciplinares, assumindo um exercício simétrico no qual entendo como equivalentes teóricos e práticos a produção dos “sujeitos de estudo” da antropologia e dos debates antropológicos. Esclareço, então, que por esse motivo não há aqui um esforço para desenvolver com detalhe etnográfico as categorias zapatistas e Tupinambá, como também não faço um esforço etnográfico para englobar a produção das ciências sociais aqui abordada. O objetivo é relacionar simetricamente as categorias, como consequência de práticas diferentes, para imaginar seus desdobramentos no interior da antropologia como disciplina.

Para mostrar os dilemas dessa antropologia aberta nos termos aqui definidos, apresento no final do texto uma reflexão que segue o percurso do artigo, levando-o ao questionamento que os Tupinambá de Olivença fazem da ideia de autenticidade e de cultura com o movimento pela demarcação de sua Terra Indígena.

Aproximando as questões

Para aproximar as questões que busco apresentar coloco uma pergunta inicial: O que se pratica, se aproxima e se atravessa com a antropologia como disciplina?

Numa das compreensões acadêmicas, os limites – ou fronteiras – que as ciências sociais atravessam são dos conceitos, metodologias ou ideologias, três campos relacionados de maneira íntima que ninguém questiona como os limites internos das disciplinas. Sobre este argumento ainda é repetido que as ciências sociais não são um ente isolado que produz dentro de um sistema abstrato de regras chamado “ciência” (Castro-Gomez 2005), mas parte do contexto em que vive, onde se relaciona e onde produz seu saber, atravessando os limites através da experiência.

Contudo, o que os zapatistas levantam com a prática da “palavra” e do “silêncio” ao pensar sua relação com a alteridade, não é apenas o de localizar as fronteiras da produção do saber, mas identificar e questionar as relações de poder nas práticas sobre a alteridade, incluindo as do saber. Este questionamento é levantado de maneira parecida na crítica que se faz às ciências sociais como máquinas de saber/poder, que no seu lugar privilegiado e legítimo de ciência é parte de um lugar com autoridade para produzir formas de praticar, ver e organizar o mundo (ver Rivera Cusicanqui 2010; Escobar 2010; Castro-Gomez 2005; Grosfoguel 2007).

⁸ Sem pretender tornar essa expressão uma definição ou categoria, penso atravessar e ser atravessado na antropologia como uma metáfora da frase dos zapatistas: “A palavra é a ponte para atravessar o outro”; imaginando-a como uma possibilidade para pensar a prática de se transformar ao se relacionar.

A posição anterior, abordada tanto pelos zapatistas como por estas ciências sociais críticas, se esclarece de alguma maneira na prática de uma parte da antropologia dedicada ao estudo dos povos, sociedades ou coletivos indígenas a qual, ao se relacionar com o outro, o organiza sob suas próprias categorias e fronteiras como as de Norte/Sul, Terras Altas/Terras Baixas, Estado/Contra Estado, Índios Isolados/Índios Misturados, Índios Autênticos/Índios Emergentes, entre outras fronteiras que operam no interior da disciplina.

Frente ao questionamento sobre a produção dessas fronteiras, a resposta habitual de quem as defende é que são categorias analíticas feitas para pensar dentro de um debate teórico – interno à disciplina. Mas o posicionamento tanto dos zapatistas como da produção crítica defende outro ponto de vista. Ao localizar o lugar privilegiado e as relações de poder do saber disciplinado, as categorias são descobertas e perdem sua suposta neutralidade e afastamento analítico, isto porque elas não são internas, mas relacionais. Os conceitos ou categorias assim definidas seriam uma forma de objetivar as próprias práticas de relação, neste caso as relações com a alteridade da antropologia como disciplina.

Esta posição coincide com a de Castro-Gómez (2005), que afirma que, nas ciências sociais, os dispositivos conceituais sobre os outros são parte de uma composição histórica, elaborada a partir de relações e de práticas de poder. E ainda, o objetivo é o de definir as fronteiras e os limites do que é ou não permitido a certos coletivos, para organizá-los dentro de categorias, o que constitui – seguindo ao autor – a violência epistêmica das ciências sociais.

Nesses termos, a “palavra” da antropologia, como os zapatistas a definem, operaria como uma imposição do mundo da disciplina aos mundos que estuda, tornando naturais seus conceitos, ao serem apresentados como auto evidentes nos dados etnográficos, dados sintetizados em taxonomias, geografias e tempos nos quais engloba a esses outros (ver Strathern 1987, 2006; Fabian 2013). Conceitos modelados prática e analiticamente “pelos mitos da universalidade e da superioridade cultural que desde o surgimento da modernidade [...] permitiu ao ocidente definir a identidade dos outros” (Escobar 2010: 21, tradução nossa).

Essa relação com a alteridade, ao contrário do que propõem os indígenas da guerrilha mexicana, pelos quais o “nós” e o “eles” é expresso para operar a comunicação entre os mundos e executar a transformação pela relação, no caso dessa antropologia disciplinada e disciplinar, compõe uma violência epistêmica, que imagina um “nós” e um “eles” assimétrico, no qual se produz e reproduz uma forma de alteridade com o objetivo de normatizar o outro, tornando-o diferente (Castro-Gomez 2005) e encobrindo-o sob as categorias da disciplina, silenciando, assim, a interlocução e o interlocutor.

Esta primeira aproximação ao problema me permite colocar no mesmo patamar as questões das antropologias preocupadas com suas práticas e a preocupação zapatista com suas relações e o poder. Também permite pensar na importância dos percursos das produções críticas na antropologia, nem sempre em diálogo, no entanto com caminhos paralelos e por alguns momentos entrecruzados, quando atravessam os limites de seus próprios conceitos, principalmente quando são atravessadas epistemológica e politicamente pelas práticas, perguntas, problemas e pelos questionamentos que os diferentes processos políticos e de relação desses povos, sociedades ou coletivos levantam à nossa prática.

A “palavra” para caminhar para dentro ou uma antropologia crítica e reflexiva

A identificação de práticas e relações com as quais se encobre o outro no interior do senso que idealiza a si mesmo como potência do “universal” e do “futuro” e para o qual certa antropologia vem contribuindo a questionar, não é um esforço crítico apenas da disciplina: é, também, consequência dos processos políticos e de relação dos coletivos, os quais por meio de seus movimentos, suas práticas e sua existência questionam esse *locus* autocentrado, desarmando importantes pressupostos ocidentais sobre a alteridade, operacionalizados repetidamente pelas ciências sociais e a antropologia.

Os zapatistas são um desses coletivos que de forma beligerante questionam o mundo que os desloca à subalternidade e os classifica de forma negativa como outros/indígenas. Como já dito, uma das suas réplicas é atuar com a “palavra” e o “silêncio”, uma prática que manifesta, por um lado, o desencobrimento das relações de poder e, por outro, a importância da transformação: “o poderoso usa a palavra para impor seu império de silêncio. Nós usamos a palavra para nos fazer novos. O poderoso usa o silêncio para esconder seus crimes. Nós usamos o silêncio para nos escutar, para nos tocar, para nos saber” (Comitê Clandestino Revolucionário 1995).

Desse modo, “palavra” e “silêncio” são a forma reflexiva “de caminhar para dentro”, onde os dois sentidos dessa prática se tornam um meio para o encontro com o outro, a autocrítica e a transformação. Sobre essa questão, a antropologia tem refletido de diferentes maneiras, uma delas é enfrentar o problema do colonial, uma questão paradigmática que marca grande parte das denúncias autocríticas das relações de poder das quais participa a antropologia como disciplina.

Neste debate, o colonial se apresenta, regularmente, como uma forma de concentrar poder, saber e bens onde as relações com a alteridade se organiza de forma desigual em centros e periferias, metrópoles e colônias – nós e eles – impondo a imaginação própria sobre eles. Uma maneira de praticar relações fundadas na expansão europeia que deu vida de forma orgânica ao “sistema/mundo capitalista” e a “colonialidade/modernidade” (ver Wallerstein 1979; Wolf 1987; Lander 2005; Dussel 1992, 2005).

A disciplina se questiona sobre sua participação no colonialismo: impugna a origem dos financiamentos das suas pesquisas, a colaboração com os governos centrais e o capital, a indiferença contra a desaparecimento forçada dos coletivos que estuda ou sua omissão nos movimentos de emancipação dos “outros” e “subalternos”. O trabalho crítico de “caminhar para dentro” nesta reflexão é desmascarar a cumplicidade da antropologia com parte da empresa colonial e seu saber como uma prática orgânica desse poder. Já no mundo pós-colonial, de igual maneira, o objetivo é detectar a realocação da disciplina nas novas relações de poder e controle da diferença nos Estados nacionais.

A respeito desse debate a controvérsia se amplia ao afirmar que, inclusive quando os antropólogos e suas antropologias participam dos diferentes movimentos dos outros, o lugar do colonial permanece num espaço menos claro e evidente: a epistemologia. Ainda que preocupados com o plano político, a prática de saber da disciplina guardaria uma acomodação com a qual a antropologia se mantém no controle da produção de conhecimento, sendo os especialistas

os que detém o poder e a autoridade de nomear e demarcar aos outros sob suas categorias analíticas, suas taxonomias ou temporalidades nas que se englobam os outros.

Esses espaços de relações de poder na produção de saber que participa a disciplina sucedem porque, como defende a rede colonialidade/modernidade/decolonialidade: “a divisão internacional do trabalho em centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações [...] não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-Nação” (Castro-Gómez & Grosfoguel 2007: 13, tradução nossa).

Dessa maneira, as ciências sociais, e a antropologia em particular, ainda que produzindo nas periferias do saber, em contextos pós-coloniais, engajada na política com os coletivos com os quais pesquisa ou produzindo conhecimentos junto aos outros não gera, necessariamente, uma “ruptura epistemológica” com o pensamento colonial e, portanto, não gera uma ruptura prática e política. O que é chamado por Edgardo Lander (2005) como “colonialidade do saber” e por Aníbal Quijano (2005) como “colonialidade do poder”.

Porém, o espelho da “palavra” dos zapatistas na reflexão da prática antropológica não mostra apenas a importância das relações de poder como produtoras de alteridades, isto é, parafraseando os zapatistas, a “palavra” das ciências sociais e da antropologia não é apenas o questionamento de si mesmo como uma máquina, prática, de impor “silêncio”, ao encobrir o outro sobre suas suposições; a “palavra” é também o caminho para se comunicar e transformar, um lugar que precisa da relação para fazer a “ponte para atravessar o outro”.

Essa outra parte das práticas e reflexões zapatistas têm seu paralelo na disciplina com a chamada antropologia reflexiva (Strathern 1987), um debate que permite completar a caminhada para dentro. A questão mostra outra maneira de se refletir sobre a relação ao colocar em evidência o problema da antropologia ao construir seu conhecimento, reiterando que por meio de sua epistemologia, suas perguntas teóricas ou etnográficas os antropólogos “endossam uma visão de sociedade que está vinculada com o próprio impulso para o estudo antropológico [...] impulso [que] deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo” (Strathern 2006: 28).

Essa outra cara da moeda reflete sobre o papel da disciplina a partir de ter a

[...] consciência da forma assumida por nossos próprios pensamentos, pois precisamos ser conscientes de nossos próprios interesses na questão (nesse caso, os interesses dos antropólogos ocidentais na análise de outras sociedades) (Strathern 2006: 45).

“Caminhar para dentro” nesse percurso da antropologia visibiliza criticamente a relação com a qual a disciplina pratica seu saber. Fabian o resume de uma forma acertada na conclusão do seu livro *O tempo e outro* (2013) ao replicar a produção da antropologia que aloca o outro sob regimes longínquos de tempo que o afastam, negando sua coetaneidade para atribuir ao presente um nós exclusivo do mundo moderno e ocidental. Desse modo, Fabian objeta o lugar da disciplina e desmascara mais um dispositivo que encobre e produz um tempo para esse outro, fazendo um chamado à antropologia para ser capaz “de demonstrar que nossas teorias sobre as sociedades alheias são a *nossa práxis* – o modo como produzimos e reproduzimos o conhecimento do Outro para as nossas sociedades –” (Fabian 2013: 179).

Ao pensar a antropologia com essas possibilidades críticas e auto reflexivas, pode-se fazer uma primeira conclusão ou imaginar uma prática antropológica na qual sua “palavra” não imponha o “silêncio” no outro. Para isso é preciso caminhar para dentro na própria produção e reconhecer que a antropologia é parte de uma técnica que geralmente se relaciona com o outro para criar conhecimento nos seus próprios termos; que muitos na sua tradição inventam um outro como se fosse, de fato, como o percebemos nas nossas sociedades, criando para ele fronteiras que os demarcam e os temporalizam; que a disciplina precisa se pensar dentro de relações históricas que a situa como uma máquina de fazer alteridades e administrar o outro; e que essa condição não terminou nem com a descolonização dos territórios nem com a distância dos centros de produção de conhecimento, continuando a repor fronteiras que rearmam um mundo que exclui esses outros como agentes e parte criativa dos mundos que compartilhamos (ver Strathern 1987; Wagner 2010; Fabian 2013).

O silêncio para escutar ao outro ou da antropologia reversa e descolonizadora

As reflexões e conexões das questões previas podem ser pensadas como as de uma antropologia que caminha para dentro, autocrítica e reflexiva. Esse percurso problematiza o lugar situado da disciplina como uma prática particular que produz alteridades, assim como seu poder e privilégio para, através do seu saber, invisibilizar e visibilizar, dividir e reunir ou, como dizem os zapatistas, as reflexões acima são as que questionam a “palavra” da antropologia como mais uma forma de impor “silêncio”.

No entanto, os questionamentos que caminham para dentro da disciplina deixam de fora um aspecto de igual importância que continua a esconder a forma de fazer relação na antropologia, isto é sua prática. Nela é regular o encobrimento do outro como parte da relação, ainda que o autor descreva detalhadamente aos sujeitos entre os que estuda, cite suas falas ou coloque seus interlocutores como coautores, principalmente pelo *locus* autocentrado da disciplina que subalterniza aos coletivos, povos ou sociedades com as que trabalham, ao torná-los visíveis unicamente como objetos de seu saber ou ainda como vítimas do mundo ao qual o antropólogo pertence.

O que permanece fora, no caminho crítico para dentro, é a agência que os coletivos e as pessoas com as quais os antropólogos trabalham têm quando se relacionam com eles desde seus mundos, suas geografias e seus tempos. Um argumento chamado pelos deslocamentos do estudo da história dos índios para os índios na história – os indígenas fazendo história e participando dela a seu modo – e que também é marcado pela etnologia que busca no ponto de vista desses outros o estatuto para a descrição das relações – levar a sério o que o outro diz (Viveiros de Castro 1999; Monteiro 2001).

Nessa perspectiva, a socióloga e historiadora Silvia Rivera Cusicanqui (2010) instrumenta bem essa posição e explica que ao negar os sujeitos coletivos que podem atuar em seus próprios termos e com seus próprios objetivos pode-se levar as críticas em princípio descolonizadoras a se neutralizar por elas mesmas, ao não levar em conta a experiência desse outro para imaginá-lo, correndo o risco, como diz Viveiros de Castro (2010: 15, tradução nossa) em outro campo de debates, de “fazer de certo pós-colonialismo teórico o estudo último do etnocentrismo”.

A prática zapatista que retomamos como espelho para pensar as práticas na antropologia, pensa o mesmo ao chamar a fazer “silêncio” “para escutar, para nos tocar, para nos saber”. Um “silêncio”

que nos termos desse movimento político não busca a ausência da relação – o isolamento – pelo contrário, busca colocar a relação em novos termos, aqueles que se relacionam e se transformam pela “palavra”, isto é reconhecer na relação com o outro o ato de transformação prática.

A condição desse silêncio para “escutar” e não tornar a “palavra” o instrumento de uma nova imposição é eloquente na prática zapatista, que ao convocar a outros movimentos e pessoas não os chamam para se unir a eles em uma entidade homogênea e única comandada pelos seus princípios, ao contrário, convocam à multiplicidade propondo que atuem “cada um segundo seu modo, seu calendário, sua geografia” – não existe um único modo de luta, nem um único lugar, nem um único tempo – pois a luta é para fazer um “mundo onde caibam muitos mundos” – os mundos são múltiplos, mas se relacionam e transformam quando as alteridades se comunicam simetricamente.

Pensar assim as relações nos leva, novamente, ao debate epistemológico da disciplina, que é também um debate ético e político. Este caminho crítico é feito pela antropologia chamada de reversa a qual imagina as perguntas da disciplina desde os questionamentos desses outros mundos e não dos seus. Criando uma analogia com o trabalho de Wagner (2010) – que defende uma antropologia que é coproduzida junto a seus interlocutores – podemos entender o “silêncio” zapatista como a escolha de um dos caminhos na disjuntiva que para essa antropologia se apresenta entre “uma experiência aberta e de criatividade mútua [...] e uma imposição das nossas próprias preconceções a outros povos” (Wagner 2010: 46).

Essa encruzilhada não pode existir numa relação onde o outro é constituído como sujeito coletivo por ser o objeto de nosso saber, manter uma sofisticação igual à do mundo ocidental ou ser vítima de nosso mundo e nesse lugar subalterno cria sua potência; a encruzilhada aparece só se reconhece na relação à agência do outro, um lugar e um *locus* em que todos os envolvidos participam de algum modo.

Reelaborando novamente junto ao argumento de Wagner (2010): se consideramos que o estudo da cultura, ou da sociedade, ou da cosmovisão, ou do parentesco, ou das relações, ou dos movimentos políticos entre outras possíveis invenções de campos de debate disciplinar (nos termos de Wagner) é a objetivação das formas de nossas relações, criadas em nossos termos, que, sob nossos conceitos e práticas elabora significados para nosso esforço criativo que chamamos de antropologia; e que como fim último a antropologia busca reconhecer nesse outro sua criatividade ao praticar, estar, fazer ou refletir sob suas categorias e práticas de seu mundo e suas relações com outros mundos então, temos que admitir uma simetria entre essas criatividades. Isto é, a antropologia como disciplina é uma forma de fazer, saber e se relacionar que encontra seu objetivo em relação a outras formas de fazer, saber e se relacionar não disciplinadas.

Aceitar na antropologia essa continuidade na produção de sentido ao relacionar mundos desloca na disciplina seu *locus* e prática de um lugar autocentrado ao da relação para desde ela produzir um lugar para todos os que formam parte do que se produz, ou melhor dito coproduz, como antropologia com objetivos, propostas, propósitos, condições, contradições e sentidos que atravessam, ou deveriam atravessar, a própria relação ao construir ou inventar as categorias de comunicação e tradução, e assim, como diz Wagner (2010), não usurpar o direito de criar do outro e tornar seu modo de vida subordinado ao nosso.

Considerando isso relevante podemos chegar a uma segunda conclusão: praticar o “silêncio” na antropologia, isto é “escutar” é um caminho que pode levar a descolonizar a “palavra”. O anterior

acontece porque o “silêncio” na antropologia, nos termos zapatistas, é uma condição prática, epistemológica e política, que busca desencobrir as relações de poder permanentemente encobertas nos dispositivos conceituais e nas narrativas da disciplina; mais ainda, ao desencobrir as relações de poder, com o “silêncio” como forma de relação e transformação, escolhemos a simetria aceitando, nos termos de Viveiros de Castro (2010: 15, tradução nossa) que “as sociedades e as culturas que constituem o objeto da pesquisa antropológica influem, ou para falar claramente coproduzem, as teorias sobre a sociedade e a cultura a partir dessa pesquisa”.

Assim, reconhecer a relação e levar até suas últimas consequências ser atravessado pelos sentidos que se encontram e se transformam quando se faz essa antropologia nos permite cruzar fronteiras e deixar cruzá-las. Praticar tal antropologia pode levá-la a ser uma “teoria-prática” que colabore em anular a “violência epistêmica” e crie um saber e uma prática para a “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro 2010: 14; Castro-Gómez 2009).

A palavra para atravessar o outro e o silêncio para nos escutar ou do questionamento da antropologia como disciplina

Os caminhos anteriores que buscamos relacionar, cada um a seu modo, na sua geografia e em seu tempo, com perguntas e interlocutores diferentes, pode levar a antropologia a repensar suas práticas, suas categorias, suas metodologias e acredito também suas posições políticas, para produzir o que os zapatistas propõem: “um mundo onde caibam todos os mundos”, um mundo multiplicado em tempos, geografias ou como se diz ultimamente na antropologia: multiplicado em ontologias.

No entanto, o que se pode categorizar com atravessar e ser atravessado na relação não é uma prática simples que se resolve escolhendo um novo marco teórico nem é uma fórmula feita, já que depende da prática e como aponta certamente Rivera Cusicanqui (2010: 70-71, tradução nossa), depende da “descolonização de nossos gestos, de nossos atos, e da língua com que nomeamos ao mundo”. Um esforço que significa não unicamente a transformação das perguntas, mas o modo de produzi-las, isto é, o modo de fazer relações.

Para entrar com algum detalhe à encruzilhada que aponta esse caminho simultâneo entre “caminhar para dentro” e o “silêncio” para escutar ao outro e nos transformar, podemos “escutar” e nos deixar atravessar por algumas das questões dos Tupinambá de Olivença. Eles são sempre outros, com fronteiras atribuídas e questionadas, chamados em diferentes momentos pela sociedade “envolvente” de “Tupinikin”, “Kamakã”, “Tabajara”, “Tupis”, “Tupinaguês”, “Índios”, “Caboclos”; nas suas palavras: “Índios de Olivença” e agora “Tupinambá”⁹.

O contexto em que os Tupinambá de Olivença se tornaram de interesse para a antropologia foi quando, num lugar considerado pelos mesmos antropólogos sem indígenas, eles demandaram seu direito a uma Terra Indígena, adentrando-se ao mundo do reconhecimento dos direitos das populações tradicionais no Brasil. Um espaço em que a disciplina antropológica tem um papel importante e através do qual pode mostrar algumas das disjuntivas antes apontadas.

⁹ O último etnônimo é a objetivação de seu longo processo político frente ao lugar conferido a eles como coletivo subalternizado no contexto da formação nacional e do Brasil atual (Mejía 2012).

Neste mundo dos reconhecimentos, o lugar de saber/poder da disciplina é notório. Através do conhecimento empoderado da história e da antropologia na legalidade do Brasil, as disciplinas detentoras do saber do tempo e do diferente mantêm a posição jurídica de produzir os “laudos antropológicos e históricos” com os quais se visibiliza ou invisibiliza aos indígenas, e em casos como os dos Tupinambá de Olivença, chamados de emergências indígenas ou etnogêneses, têm ainda o poder de torná-los autênticos ou usurpadores da “verdadeira” diferença.

Nesse lugar de poder, a antropologia produz as alteridades permitidas para o Estado nação Brasileiro e antes que as práticas ou saberes dos sujeitos coletivos aos que se garante o direito de existência como diferentes, é o saber disciplinado e legítimo da antropologia o que demarca e caracteriza em laudos as fronteiras e os limites para a existência dessas coletividades, sociedades ou povos.

Dentro desse contexto os antropólogos se imaginam como os agentes que podem manejar melhor a mediação desses mundos, uma condição e escolha que os torna parte de um jogo no qual seu saber/poder se encaixa nas regras do Estado em que a alteridade se imagina estável e dentro do binômio autêntico/inautêntico. Os antropólogos que enxergam essa contradição concluem que seu dever ético é usar seu poder, jurídico e legítimo, para derivá-lo em condições de existência objetiva e subjetiva para aqueles com os quais se relaciona ao pesquisar, trazendo direitos a esses coletivos, povos ou sociedades.

Mas, é justo neste lugar de poder que começam as dificuldades de se deixar atravessar, de “escutar” ou do esforço por descolonizar nossos gestos, nossos atos e a linguagem com que nomeamos ao mundo. O problema surge na defesa dos outros nos termos desse jogo particular das alteridades, no qual a disciplina e suas práticas – políticas – reproduzem em seu saber categorias metodológicas e ideológicas – isto são formas de produzir e organizar o mundo – com as quais os indígenas com que pesquisa devem ser mostrados o mais autêntico possível para garantir direitos dentro dessas mesmas normas.

Nas regras desse jogo, a antropologia ao fazer palavra – se voltamos às categorias zapatistas – impõe o silêncio ao outro ao não levar em conta a experiência desses coletivos para imaginá-los e representá-los. Nos laudos e pesquisas se esconde, repetidamente, aquilo que nos termos do mundo dos reconhecimentos ou nos termos dominantes do autenticamente indígena tira veracidade com quem pesquisa, termos dos quais regularmente discorda, mas que se exaltam para marcar o que os torna mais “reais” e por isso com mais direitos.

No caso dos Tupinambá de Olivença o jogo de Estado das alteridades autentica acontece mediante a categoria de cultura. A importância do uso da categoria para eles é porque com ela são questionados pela sociedade nacional e regional como um movimento com demandas espúrias por não ser “verdadeiramente” indígenas ou por serem aculturados e misturados, acusados de falsidade e do agenciamento da categoria de índio para garantir um bem entendido por esses críticos como econômico: a terra.

Cultura, como categoria de embate, é também importante porque os antropólogos a usam para mostrar aos indígenas como devem ser “verdadeiramente”. No caso dos Tupinambá, no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena dos Tupinambá de Olivença (Viegas & Paula 2009: 215), os autores escrevem que demonstram com sua pesquisa “sua longa tradição Tupi”, expondo com quadros de parentesco e a localização das famílias Tupinambá a

prova de sua “tradicionalidade”, um jogo que, se jogado nas regras do Estado brasileiro, só pode ser assim para garantir o direito deles a Terra Indígena.

Nesse jogo, os antropólogos, em seu lugar de administradores da diferença, mantêm um lugar de mediação buscando conciliar as regras desses mundos através das fissuras da legalidade, mas os Tupinambá não mantêm a mesma atitude e nisso são radicais, replicando os limites que dominam o reconhecimento dos direitos indígenas, contestando o muro ou a fronteira edificada entre o que é indígena e o que não é, entre o que é autêntico e emergente, dizendo que podem ser sim indígenas independentemente de ter ou não o que é esperado para nossa imaginação¹⁰ do “verdadeiramente” indígena.

Assim, com essa prática e elaborações do que para eles é cultura, os Tupinambá contradizem os argumentos da disciplina e as categorias de toda uma tradição do pensamento que impõe como problema a questão do original, da mudança e da transformação na cultura. As respostas se fundam na experiência do que para eles é indígena: pertencer, se relacionar, o outro, nas nossas palavras o que é cultura. Experiências que se encontram longe do que é cultura no senso das ciências sociais e da legalidade da maioria dos Estados Nação, incluído o brasileiro.

O contraste desses dois sentidos sobre o que é indígena e cultura se faz inteligível nos processos de recuperação do território delimitado para ser demarcado como sua Terra Indígena, assim como nas suas manifestações públicas pelos seus direitos como indígenas, onde os Tupinambá usam repetidamente a expressão de “estar na cultura” e “ir na cultura” para apelar à importância de se apresentar com os ornamentos que para eles os fazem “parentes”, indígenas.

Essa prática que se objetiva na categoria de cultura não está relacionada com “ser” ou “ter” cultura, a qual faria mais sentido em nossos termos. O que expressa cultura como “estar” faz sentido nas formas como se experenciam na região de Olivença as relações e a socialidade, por meio das quais “estar” os torna o que são. Ou seja, estar não é uma categoria definidora nem definitiva com a qual se estabelece quem é, por exemplo, filho, mãe, da rua, da mata, bravo, mas o processo em que se traduzem certas condições de socialidade que os definem sob essa categoria.

“Estar na cultura” é assim uma categoria com a qual se define o Tupinambá, um processo em que se traduz as relações que os anunciam como indígenas no mundo dos reconhecimento das populações tradicionais e indígenas. E é aqui onde ser atravessado, pelo que os Tupinambá marcam, nos coloca na encruzilhada de tornar a palavra uma nova imposição de silêncio ou o de tornar o silêncio uma relação para “escutar” e para nos transformar.

No momento em que os Tupinambá de Olivença chamam a “ir na cultura” num encontro ou num protesto: desenham o corpo com jenipapo, penduram colares de sementes e brincos de penas, colocam cocares na cabeça e portam tangas e lanças. Para uns, a prática Tupinambá sobre seus ornamentos permite questioná-los na sua autenticidade, isto porque cultura para

¹⁰ Ao dizer “nossa imaginação”, busco criar uma tensão entre pensar a cultura como uma definição canônica no debate da antropologia que em geral é apresentada como algo aprendido que se socializa, que cria identificações para significar ao mundo e dá sentido as relações, as coisas, aos objetos, que forma parte de uma trajetória pessoal e coletiva; e a cultura como invenção (Wagner 2010) ou fundada na relação e na coprodução, isto porque na medida que o especialista usa a categoria de cultura para as pessoas, as pessoas inventam uma categoria de cultura para ele.

eles é algo que se aprende, se socializa, cria identificações que significam o mundo e dá sentido as relações, as coisas, aos objetos que forma parte de uma trajetória pessoal e coletiva.

Assim, a perda dessas relações, e principalmente dessas formas e objetos, é perder os sentidos que os identificam. Uma lógica na qual a recuperação da cultura é um processo de re praticar, refazer e reagentiar as relações que voltam a identificá-los com as trajetórias pessoais e coletivas que os socializam e torna significativo o mundo vivido.

Partindo desse pressuposto, ou suposto dado da cultura, a ausência de uma cultura original, tradicional, verdadeira ou anterior, pode levar a duas possibilidades: a de uma gênese (social ou étnica) ou a da falsificação, essa última com mais duas vertentes, a da falsificação legítima para um fim maior – por exemplo o da emancipação do outro e o subalterno – ou a da ilegítima – a do engano para tirar proveito.

Sob esse sentido de cultura, o julgamento sobre os Tupinambá parte, primeiro, do suposto dado que eles perderam sua cultura por não usar diariamente ornamentos, vestimentas ou uma língua ameríndia, o que nesses termos os tornaria indiscutivelmente indígenas; e segundo, que eles estão ou recuperando-as ou usando-as para conseguir a terra. Essas também são as principais caracterizações e conceitualizações que a antropologia e a história oferecem a favor e contra a demarcação da Terra Tupinambá.

Mas os Tupinambá estão falando uma coisa diferente. Para eles a cultura está ali e não se perde sempre que existam os lugares onde a cultura se produz e se pratica, como é com a mata e as roças, na cultura se “está” ou não. É por isso que quando alguém mora na roça e se desloca à cidade, ao praticar uma vida da cidade a pessoa se torna o que chamam um “índio de rua”, mas ao voltar à roça pode ele se tornar ou “estar” novamente “índio de roça”, e nisso não existe nenhuma recuperação, só o “estar” ou manter práticas que ao praticá-las os torna.

Nessa forma de entender o que é cultura não existe a possibilidade de falsidade ao usar um cocar ou uma tanga. O objeto não se coisifica e é a objetivação da relação, aliás, é a própria relação, e nesse sentido é suficiente o uso do objeto para que algum Tupinambá entenda que o saber fazê-lo e usá-lo é o que os distingue como Tupinambá.

Retorno aqui ao problema da prática antropológica que coloquei como espelho da prática zapatista: o da encruzilhada de tornar a palavra – a relação – uma prática para impor silêncio ou fazer “silêncio” para “escutar” e nos transformar – nos fazer novos – e imaginar, com essa última opção, uma antropologia que atravessa e é atravessada, e que assim leva consigo as consequências epistemológicas, práticas e políticas de suas próprias transformações.

Como conclusão, e pensando metafóricamente desde os Tupinambá, a antropologia pode continuar a mostrar, numa espécie de arqueologia cultural do passado e do presente, que os indígenas são parte de uma antiga tradição, até milenar, e que concebem e praticam seu mundo de forma bastante sofisticada, abonando com essas representações aos diacríticos da diferença que garantem suas terras e com elas um espaço para sua existência objetiva e subjetiva – talvez esse seja o dever e fardo ético da antropologia que está no poder.

Mas também a antropologia pode renunciar a esse poder e questioná-lo ao assumir que as regras do jogo onde se reconhece aos Tupinambá como diferentes são violentas, usando o silêncio para escutar e nos deixar atravessar pelos mundos e as questões que os sujeitos coletivos

colocam ao que compartilhamos ao nos relacionar, como os Tupinambá fazem com a categoria antropológica de cultura e identidade. O segundo caminho – penso – permite rearmar práticas e categorias que desencobrem as relações deslocando o *locus* autocentrado da disciplina, também permite recolocar o sentido político da antropologia ao mostrar reflexiva e criticamente como o mundo ao que pertence inventa, captura e delimita as alteridades, assim como deixa que a imaginação desse outros se imagine, nos imagine e imagine o mundo que compartilhamos; isto – quem sabe – esteja na direção de uma prática descolonizadora que contribua para criar “um mundo onde caibam muitos mundos”, como os zapatistas propõem.

Referências

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. PP. 169-186.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. 2007. “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/ Siglo del Hombre Editores. pp. 9-23.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONÁRIO INDÍGENA. COMANDÂNCIA GERAL DO EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. 1995. 12 de outubro de 1995. México: Comité Clandestino Revolucionário Indígena. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/12/hoy-12-de-octubre-hace-503-anos-que-nuestra-palabra-y-nuestro-silencio-empezaron-a-resistir/>>. Acesso em: 30 nov. 2015a.

_____. 2003. *A la organización político-militar vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA)*. México: Comité Clandestino Revolucionário Indígena. Disponível em: <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/01/09/respuesta-a-la-organizacion-politico-militar-vasca-euskadi-ta-askatasuna-eta/>>. Acesso em: 30 nov. 2015.

DUSSEL, Enrique. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santa fe de Bogotá: Ediciones Antropos.

_____. 2005. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 55-70.

ESCOBAR, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Envión Editores.

FABIAN, Johannes. 2013. *O Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes.

- GROSGOUEL, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores. pp. 63-78
- LANDER, Edgardo (org.). 2009. *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MEJÍA, Ernenek. 2012. “*Estar na cultura*”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no Sul da Bahia. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- MONTEIRO, John M. 2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese Livre-Docência, Universidade Estadual de Campinas.
- QUIJANO, Anibal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: E. Lander (org.), *A colonialidade do saber eurocentrismo e ciencias sociais: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 227-278
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. “The limits of Auto-Anthropology”. In: A. Jackson, *Anthropology at home*. London: Tavistock Publications. pp. 16-37.
- _____. 2006. *O gênero da dádiva problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP.
- VIEGAS, Susana M.; PAULA, Jorge L. 2009. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Tupinambá de Olivença*. Ilhéus: FUNAI.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: S. Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira: 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS.
- _____. 2010. *Metafísicas caníbales líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- WALLERSTEIN, Immanuel M. 1979. *El Moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WOLF, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recebido em Abril 10, 2015
Aprovado em Janeiro 26, 2016

Dossiê parentesco

A matéria do parentesco

Janet Carsten

Professor em Antropologia Cultural e Social
Universidade de Edimburgo

E-mail: j.carsten@ed.ac.uk

Resumo

Assumindo como ponto de partida o ensaio recente de Marshall Sahlins, *What kinship is – and is not* (2013), este artigo propõe uma série de reflexões sobre o momento atual do estudo antropológico do parentesco. A definição de Sahlins do parentesco como “mutualidade do ser” é ampla e inclusiva. Ao invés de focar no que é ou não o parentesco, me afasto da dicotomia englobante do “biológico” e do “social”. Ao contrário, uso sua discussão, assim como escritos sobre parentesco de outros acadêmicos, para ir além e pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco, sobre como ele é feito e dissolvido ao longo do tempo, sobre gradações de parentesco e sobre diferentes substâncias e metáforas por meio das quais esses processos ocorrem. Partindo de uma pesquisa de campo recente sobre sangue, assim como de minhas pesquisas anteriores, amplio as maneiras em que temporalidade e substância são mutuamente entrelaçadas, sugerindo que elas são intrinsecamente incorporadas no parentesco e nas capacidades que ele evoca.

Palavras-chave: parentesco; substância; sangue.

Abstract

Taking as its starting point Marshall Sahlins' recent essay on *What Kinship Is... and Is Not* (2013), this paper is a set of reflections on the current moment in the anthropological study of kinship. Sahlins' definition of kinship as 'mutuality of being' is broad and inclusive. Rather than focusing on what kinship is or is not, however, I move away from the framing dichotomy of the 'biological' and the 'social'. Instead, I use his discussion, as well as writings on kinship by other scholars, to think further about the 'thickening' and 'thinning' of kinship as it is made and dissolved through time, about gradations of kinship, and about

the different substances and metaphors through which these processes occur. Drawing on recent fieldwork on blood, as well as some of my previous research, I enlarge on the ways in which temporality and substance are mutually intertwined, suggesting that they are inextricably embedded in kinship and in the capacities it evokes.

Keywords: kinship; substance; blood.

Uma das muitas histórias de família que me causaram uma vívida impressão quando criança foi contada pela minha mãe, Ruth, que contou como, quando era uma jovem mulher na casa dos 20 anos, durante uma viagem, esteve uma vez em um ponto para pegar um trem de uma cidade europeia a outra. Aguardando na plataforma, ela subitamente teve a sensação de que algo estava errado em sua casa. Por nenhuma explicação óbvia ou racional, ao invés de tomar o trem desejado, tomou outro – viajando na direção oposta – e voltou diretamente para casa. Na chegada, ela descobriu que seu irmão, de quem era extremamente próxima, tinha acabado de ser diagnosticado com leucemia. Ele morreu algumas semanas depois e, pelo modo como Ruth narrou esse evento, ficou claro que a partir de então sua vida tinha mudado de maneira sem precedentes.

Lembrei-me dessa história quando li a publicação recente de Marshall Sahlins, *What kinship is – and is not* (2013). O que é mais marcante na discussão de Sahlins é a maneira evocativa com que ele captura algo imediatamente reconhecível como parentesco. Em várias culturas, eras e contextos sociais, ele argumenta, os parentes “participam intrinsecamente na existência dos outros”; eles partilham uma “mutualidade do ser” e são “membros uns dos outros” (Sahlins 2013: ix). Isso pode ser apreendido intuitivamente – não como uma abstração analítica, como tantas definições de parentesco parecem ser, mas de uma maneira que traz de forma palpável toda uma gama da experiência humana, tal como descrito no registro etnográfico e também na nossa própria experiência. A narrativa de minha mãe era sobre a experiência inefável de parentesco entre irmãos tão próximos que sabem os pensamentos do outro antes de serem proferidos, podendo sentir a ansiedade ou dor do outro, mesmo quando separados. Essas histórias são muitas vezes contadas sobre gêmeos – embora a história de minha mãe não estivesse relacionada com gêmeos, mas irmãos separados por apenas 15 meses de idade. Essa qualidade imediatamente reconhecível de parentesco é capturada também nas epígrafes belamente selecionadas para o livro de Sahlins. Uma, de E. B. Tylor, refere-se às “tribos sul-americanas” que acreditam “haver tanta conexão física entre pai e filho que a dieta de um afeta a saúde do outro” (Tylor 1865: 292); outra, de um artigo sobre “O que o beisebol faz à alma”, do New York Times em 2012, descreve como nos “[...] tornamos crianças de nossas crianças, filhos de nossos filhos. Nós assumimos o fardo de suas vitórias e derrotas. É nosso privilégio e também nossa maldição. Ficamos mais velhos e mais jovens, ao mesmo tempo.” (McCann 2012: SR4)

A justaposição do comentário sobre beisebol do New York Times e a exótica antropologia evolucionária do século 19 é o Sahlins “*vintage*” – refletindo a amplitude do conhecimento englobado e, também, a exuberância e inteligência da forma como é apresentado. A discussão de Sahlins sobre “o que é parentesco” não apenas faz sentido para compreender uma enorme diversidade da experiência humana, como também é imensamente divertida de ler. A atratividade desse seu último empreendimento, nesse terreno contestado de o que constitui o parentesco, reside na sua generosidade de espírito e grandiosidade. Este não é um trabalho para analistas mesquinhos; é expansivo para com seus leitores e com o assunto. Ao invés de focar na divisão entre parentesco

e o que poderíamos chamar de “não parentesco”, Sahlins eloquentemente apresenta as tendências inclusivas do parentesco, além das suas capacidades aparentemente infinitas de se transformar, aparecendo em diferentes formas com efeitos diferentes: alimentação, terra, procriação, memória, emoção e experiência – para mencionar alguns – podem ser facilmente abrangidas pela ideia de “mutualidade de ser”.

A resposta apropriada do leitor para o autor parece ser ecoar o registro da generosidade que permeia seu trabalho. Sahlins incluiu uma quantidade verdadeiramente notável de generosidade em um livro muito pequeno, e meus comentários são reflexões provocadas pelo estímulo de seu argumento. Um ponto digno de nota, em minha opinião, é que Sahlins – seguindo o caminho de muitos estudiosos que escrevem sobre parentesco – tende a se concentrar mais nos aspectos positivos do parentesco do que nos negativos. “Mutualidade de ser”, no todo, emana um difuso e caloroso brilho em vez de um calafrio. Contudo, parentesco, como Veena Das (1995), Michael Peletz (2000), Michael Lambek (2011) e outros observaram, muitas vezes carrega qualidades mais ambivalentes ou negativas, às quais os antropólogos tendem a não dar a devida atenção. De fato, Jeanette Edwards & Marilyn Strathern (2000 : 152, grifo do autor) comentaram sobre a “[...] visão sentimentalizada de socialidade como sociabilidade e de parentesco (‘família’) como comunidade que permeia muitos comentários euro-americanos de um tipo *acadêmico* [...]” (Edwards & Strathern 2000: 152, grifo dos autores), sendo este um reflexo da força ideológica generativa e positiva das ideias sobre conexão, pertença e parentesco nas culturas euro-americanas.

Em relação a isso, Sahlins oferece uma comparação entre parentesco e magia, a última, “[...] uma técnica para a imposição transpessoal do ser em outros assuntos” (Sahlins 2013: 58).¹ Todavia, ele argumenta que “a intersubjetividade da magia pode ser coercivamente introjetada, o que não ocorre da mesma forma com a mutualidade de parentesco” (Sahlins 2013: 59). Parece haver alguma hesitação quando, comentando a magia Achuar, ele continua:

[...] a feitiçaria (‘magia negra’) e bruxaria são bastante análogas às falhas do parentesco por prejudicar ou consumir o outro e, dessa forma, podem ser incluídas na mesma ontologia animista, senão, no lado mais sombrio dela mesma. (Sahlins 2013: 59).

Pode-se sugerir, no entanto, que não é a qualidade coerciva da intersubjetividade que distingue feitiçaria de parentesco – o parentesco em si, muitas vezes, tem um aspecto coercivo (ver, por exemplo, Carsten (1997) e Foster (1990)). Isso pode ser particularmente evidente nas relações de alimentação que, como observa Bloch (2005), muitas vezes são cheias de perigos. Envenenamento é, naturalmente, uma forma clássica de feitiçaria (ver da Col (2012), para uma discussão recente dessa associação), e Sahlins (2013: 59) conclui essa passagem afirmando que, “[...] como o consumo ou a penetração do corpo do outro com a intenção de prejudicar, bruxaria e feitiçaria são, por definição, uma forma negativa de parentesco.”

Assim, é a “intenção de prejudicar”, argumenta ele, que distingue o positivo do negativo. Mas ao invés de fazer uma clara oposição, poderíamos desenhar gradações mais sutis em qualidades e intenções entre o parentesco como positivo e a feitiçaria como força negativa.

¹ Ver também Robert McKinley (2001: 154) sobre “[...] a afinidade eletiva entre os valores pervasivos da filosofia do parentesco e das crenças na magia.” Robert McKinley também destaca o parentesco como “doutrina positiva”.

Essa questão sobre as gradações de parentesco (a qual, naturalmente, não se relaciona necessariamente com a proximidade genealógica) também destaca que o foco no que o parentesco é ou não é e nas definições de parentesco necessariamente dedica menos atenção para as formas com que o parentesco se acumula ou se dissolve ao longo do tempo – em processos de “espessamento” ou “diluição” de relacionalidades. Aqui se pode querer observar a forma que certos vetores ou registros da “mutualidade do ser” que Sahlins reúne, como a alimentação, a procriação, a convivência, a memória, ou a terra, se complementam ou se contrapõem mutuamente em contextos distintos. Assim, por exemplo, regras de residência – em especial após o casamento – podem, sem dissolver laços de nascimento, levar a uma “diluição” dos laços dos filhos adultos que se afastam da casa onde nasceram, e esse efeito tende a ser agravado se as distâncias são grandes e as visitas, raras. Mas estas são questões complexas – paradoxalmente, se afastar também pode intensificar os laços nostálgicos de memória com a casa de origem, como Joelle Bahloul (1996), por exemplo, documenta em sua maravilhosa etnografia de memórias de um lar judaico-muçulmano na Argélia colonial. Aqui temporalidade se torna algo significativo, e não apenas algo em relação às memórias do passado. Enquanto a maioria dos estudos de parentesco são necessariamente sincrônicos – embora por vezes abrangendo diferentes tipos de evidências sobre o passado –, os futuros do parentesco permanecem incognoscíveis. No estudo das reuniões entre adultos adotados e seus pais biológicos que realizei no final de 1990, fiquei impressionada pela forma com que canais aparentemente triviais de comunicação, cartões de Natal, por exemplo, podem ter deixado pequenas aberturas para o potencial restabelecimento ou fortalecimento de laços no futuro. Analisados em si mesmos, tais canais de comunicação podem oferecer possibilidades geradoras quando as relações pareciam incapazes de prosseguir no presente, demasiado sobrecarregadas com o peso do passado. Se esse potencial chegava a ser de fato ativado, desconheço; contudo ele indica que nossas interpretações de parentesco são severamente prejudicadas pelas limitações dos nossos métodos.

Às vezes, no entanto, uma longa familiaridade com determinada localidade de trabalho de campo e suas pessoas pode superar essas limitações. As observações de Michael Lambek em *Kinship as gift and theft* (Lambek 2011) iluminam como o conhecimento de uma determinada família ao longo de muitas décadas pode lançar luz sobre os caminhos em que a morte traz um rearranjo das relações entre os vivos – envolvendo um espessamento, em alguns casos, ou uma diluição ou ruptura em outros. O dom da sucessão de pais para filhos em Mayotte também pode envolver atos ilícitos de roubo quando um irmão reivindica propriedade sobre espíritos que talvez devessem ser legalmente transferidos para outrem. Parentesco, como Lambek sabiamente coloca, “[...] implica promessas e violações de promessas, atos e violações de intimidade, e atos de perdão e vingança” (Lambek 2011: 4). No caso examinado por ele, quando uma adulta reclama com sucesso os espíritos criados por sua mãe, ela exclui simultaneamente as reivindicações de sua irmã mais velha. E Lambek define como este ato é, de fato, o culminar de um longo processo de exclusão experimentado pela irmã mais velha, cuja vida ele é capaz de documentar.

Ao longo de vários anos, tenho me interessado pela temporalidade como um meio de apreender as gradações e acumulações de parentesco, assim como suas rupturas e dissoluções. Alguns desses trabalhos têm envolvido a reflexão sobre as ausências e as memórias de parentesco através de temas como casas, adoção e fantasmas. No que segue, tentarei compilar essas ideias com outro tema de um trabalho recente nos estudos de parentesco: o de substância, mantendo em mente a definição de parentesco de Sahlins. Se “mutualidade de ser” capta algo importante e reconhecível

sobre como o parentesco é vivenciado, precisamos também compreender os meios ou vetores dessa mutualidade e suas reversões, como eles podem operar e como o tempo é sedimentado nesses processos. A temporalidade também abrange os abusos de parentesco, assim como a sua mutualidade. Aqui eu tomo outra sugestão do artigo de Lambek, quando ele sublinha como estudos de parentesco recentes tendem a se concentrar sobre a procriação e nascimento em oposição a outros momentos ou processos, como o casamento, a morte ou sucessão. Enquanto ele constrói seu argumento nesse contexto pela importância do ritual em oposição às práticas cotidianas de parentesco, prefiro simplesmente reiterar sua sugestão de mantermos todo o período de vida em perspectiva ao invés de observar o nascimento como uma sombra que cobre outros importantes processos.

Substância revisitada: a “substância de parentesco”

Em uma discussão anterior sobre como as ideias de substância têm sido usadas nas discussões antropológicas, sugeri que a utilidade do termo para o estudo do parentesco surge precisamente a partir dos problemas em defini-la analiticamente (Carsten 2004, capítulo 5). Como “substância” tem muitos significados em inglês² (alguns deles contraditórios entre si), ela pode ser usada de diferentes maneiras, especialmente para dar flexibilidade às definições antropológicas e para destacar a importância dos processos corporais nos entendimentos e práticas de parentesco. Fluidos sexuais, gametas, sangue, ossos e leite materno podem ser descritos como “substâncias corporais”; ideias sobre a sua mistura e separação dentro e entre os corpos ou a transformação dos alimentos em sangue ou outra matéria corporal podem ser transmitidas utilizando o mesmo termo. Assim, a substância parece oferecer uma maneira de descrever e analisar como a produção e decadência dos corpos ao longo do tempo estão implicadas no parentesco. Fundamentalmente, “substância” implica fluxo e intercâmbio, bem como essência ou conteúdo, e essa ambiguidade pode ser usada para desmembrar o que o parentesco envolve. Do mesmo modo, pode ser usada para transmitir as propriedades físicas contrastantes de liquidez ou solidez que parecem da mesma forma ligadas com os processos corporais.

De modo mais livre, a substância pode ser estendida de “coisas corporais” para outros tipos de coisas. Já mencionei a comida e podemos incluir outros vetores de parentesco que são ligados à alimentação, à terra, por exemplo, ou às casas. Todos estes são importantes e cabem dentro de definição de Sahlins de o que é parentesco. E depois existem vetores ou “substâncias” do parentesco menos materiais – porém, não menos importantes: os espíritos herdados pelos informantes de Lambek são apenas um dos muitos tipos possíveis de presenças fantasmagóricas que indicam a presença persistente de parentesco após a morte. Outras formas intangíveis são memórias, tais como as descritas por Bahloul, ou pensamentos e emoções convergentes à maneira daqueles apontados no início deste artigo. Essas presenças menos sólidas entram em jogo quando descrevemos parentesco como mutualidade de ser. Entre a aparentemente etérea e a obviamente física “matéria do parentesco”, também podemos incluir tipos de materiais semelhantes ao papel: fotografias, cartas, certos tipos de documentos, genealogias ou os cartões de Natal a que me referi anteriormente. Notoriamente, fotografias de família são frequentemente citadas quando se

² Nota do tradutor: Assim como em português.

pergunta às pessoas o que eles resgatariam se tivessem suas casas incendiadas. E tudo isso – em papel e em formas mais virtuais – pode transmitir qualidades e atributos de parentesco.

Colocar todos esses diferentes tipos de coisas no mesmo quadro não é apenas outra forma de apontar os diversos atributos e meios de expressar parentesco – embora seja isso. Isso também destaca outros dois pontos importantes que podemos conectar com a definição de parentesco como mutualidade do ser de Sahlins. O primeiro são as múltiplas temporalidades – e às vezes geografias – convocadas por esses diferentes tipos de substância. Estas temporalidades aparentemente têm a capacidade de construir e ampliar parentesco para além do aqui e agora e de trazer ou evocar relacionamentos no passado, bem como aqueles no futuro, aqueles que se mudaram para outros lugares e também aqueles que estão por perto. Dizer isso também significa que essas substâncias também são essenciais para o que me referi anteriormente como a “diluição” e o “espessamento” do parentesco. Mas podemos fazer qualquer generalização sobre como tais processos ocorrem?

Outro ponto sobre a diversidade de “substâncias”, que pode ajudar a elucidar essa questão, é simplesmente observar a maneira que a “mutualidade de ser”, a qual tem um belo aspecto não material relacionado a ela, na verdade, parece ter uma forte tendência a juntar-se a outras *coisas*. Estou sugerindo, em outras palavras, que podemos querer examinar mais de perto a maneira com que o parentesco parece aderir a determinados tipos de materiais. Substâncias de procriação são, naturalmente, os exemplos mais óbvios aqui, mas, como observa Sahlins, sangue, ossos, terra e alimentos ocorrem com grande frequência nos registros etnográficos acerca de o que constitui o parentesco. Em uma revisão mais recente chamada *Substance and Relationality* (Carsten 2011), sugeri que poderíamos olhar para as transferências de diferentes tipos de substância corporal como estando em um *continuum* bruto em termos de seu poder aparente para evocar um sentimento de parentesco em diferentes contextos culturais. Material de procriação e sangue provavelmente alcançariam uma pontuação maior nesse *continuum*, enquanto pele, cabelo e unhas pontuariam menos. Curiosamente, algumas dessas substâncias corporais “mais periféricas” são amplamente utilizadas para fins nefastos na bruxaria. Os aldeões malaios que conheci na década de 1980 relataram vividamente como cabelos ou unhas obtidas clandestinamente de uma vítima poderiam ser usados para lhe criar armadilhas. Não estou argumentando seriamente que se poderia construir uma correlação numérica intercultural entre substância e relacionalidade para várias culturas – mas apenas que podemos pensar sobre os poderes maiores de alguns tipos de substâncias comparadas a outras na evocação ou criação do parentesco. Ao sugerir isso, também não estou atribuindo uma prioridade necessária para substâncias relacionadas à procriação ou para os laços de filiação no parentesco (ver Bamford 2004, 2007, 2009) e Carsten (2011)), mas estou interessada em como, em determinados contextos etnográficos, estes podem ou não complementar, ser colocados lado a lado, ou minar outros tipos de conexões – por exemplo, as articuladas em termos de siblingship [irmandade], terra, alimento ou sentimento. Retornarei posteriormente à procriação, mas a primeira pergunta que quero explorar é se poderíamos delinear ligações entre os vários materiais aos quais parentesco se vê anexado, a temporalidade que pode ser envolvida nestas substâncias e a “densidade simbólica” do parentesco – seu poder de evocar a “mutualidade de ser” ou sentimentos de participação na vida um do outro, bem como as contrapartidas mais negativas. E se assim for, que argumento poderíamos fazer sobre essas relações? Tendo em conta as dificuldades metodológicas de elucidar a temporalidade do parentesco a que aludi e também a forma que o tempo é feito material enquanto é vivido, as substâncias talvez possam oferecer uma maneira de pensar sobre essas questões. Vou debater a minha recente pesquisa sobre sangue para especular sobre essas questões.

Sangue, espaço e tempo

Parcialmente, foi a aparente capacidade incomum do sangue para a simbolização, bem como o papel central que muitas vezes ele assume nas articulações de parentesco, que me motivou a realizar uma pesquisa sobre o que acontece quando o sangue se move entre diferentes domínios da vida social. Se as dimensões simbólicas do sangue são facilmente observáveis em idiomas religiosos, políticos e de parentesco em muitos contextos culturais, fiquei interessada em observar como ele transita entre esses domínios e nas consequências desse “fluxo simbólico”. Como o sangue é transformado de um tipo de substância em outra? Qual é a fonte de sua extraordinária variedade e plasticidade de significados? E de quais maneiras a análise antropológica de seu poder simbólico pode nos ajudar a compreender a própria natureza do simbolismo? Ao mesmo tempo substância corporal, recurso biomédico, ferramenta de diagnóstico, bem como uma metáfora extraordinariamente poderosa com uma grande capacidade de fluir entre diferentes domínios sociais, o sangue parece ser uma espécie paradoxal de objeto. Os significados notavelmente plurais do sangue em um determinado contexto histórico e cultural podem, arrisco dizer, revelar propriedades até então inexploradas do parentesco, bem como da política, etnicidade, ciência e socialidade em sua forma mais abrangente.

Esta pesquisa, que começou em laboratórios de patologia clínica em Penang, Malásia, acabou delineando uma ampla gama de tópicos e locais – da retórica política a questões de saúde ou parentesco, dos laboratórios hospitalares de patologia clínica para as tendas de alimentação e templos em Penang. Os próprios laboratórios tornaram-se pontos de interesse, em parte porque suas práticas de trabalho pareciam repousar em pressupostos que existiam em um espaço específico, retirados e separados dos diversos interesses da política, religião ou parentesco. Um tema que emergiu durante esta pesquisa foi mostrar que isso está longe de ser o caso e que há aspectos da vida cotidiana que se originam fora dos laboratórios que podem se tornar problemáticos para aqueles que lá trabalham. Se os limites do laboratório pareciam necessariamente como permeáveis – apesar dos esforços para mantê-los seguros –, isso poderia gerar riscos e benefícios tanto para os funcionários como para os processos de trabalho. Enquanto, por exemplo, a objetividade científica do trabalho podia estar potencialmente ameaçada, também ficou evidente que o interesse dos funcionários em acelerar o diagnóstico, o qual poderia ser atravessado por preocupações éticas, religiosas ou de parentesco, também garantiu o engajamento contínuo desses funcionários na rotina do trabalho e, portanto, na qualidade elevada dos resultados. Saindo dos laboratórios, outros temas emergiram ao ouvir doadores de sangue e descobrir como as razões que atribuíam à doação de sangue envolviam suas próprias memórias das relações com os parentes, assim como histórias de doença na família e ideias sobre saúde, doenças e vida, de forma mais geral. Quando realizei uma pesquisa comparativa entre doadores de sangue em Edimburgo, estava interessada em encontrar articulações bastante semelhantes com relação às razões para se doar sangue. Aqui também as memórias familiares e doenças de parentes próximos foram pontos várias vezes citados como motivação para se doar sangue.

Dentro de uma perspectiva mais ampla, uma característica frequente nas notícias da imprensa eram os discursos públicos na Malásia sobre a doação de sangue, que mostravam políticos tanto exortando o público a doar sangue como também tirando lições sobre harmonia política em um contexto político multiétnico. Contudo, em julho de 2008, outro tipo de retórica eclodiu na imprensa malaia, apontando o sangue num registro bastante distinto e altamente contestável. Uma série de eventos políticos após as eleições em março de 2008 culminou com a surpresa

da prisão do líder da coalizão de oposição malaia, o Dr. Anwar Ibrahim (ver Carsten (2013a)). Após sua prisão, Anwar foi convidado a dar uma amostra de sangue para testes de DNA, algo que ele se recusou a fazer. Significativamente, no entanto, a finalidade exata dos testes e o que eles deveriam revelar nunca foram explicitados. A acusação contra Anwar Ibrahim, no entanto, estava clara: referia-se à alegação de sodomia feita por um de seus assessores políticos. Condição de HIV positivo, uma possível cena do crime, intimidação política e, o mais importante, o status moral de Anwar foram, assim, potencialmente imputados.

A questão da amostra de sangue de Anwar assumiu um significado icônico nesses eventos, também iluminando a miríade de conexões entre o sangue como objeto biomédico e sangue como uma substância repleta de significância dentro do parentesco, significância étnica, religiosa e moral. A amostra de sangue foi usada para prejudicar não só o seu status moral, mas também a legitimidade da oposição política ao governo. Contudo, esse uso também tinha o potencial imprevisível de ser usado contra si próprio e minar a legitimidade do governo que estabeleceu as regras do jogo. O transbordamento dos diferentes significados do sangue e a sua propensão a exceder os limites de qualquer domínio onde aparece iluminam claramente as conexões entre campos tão desiguais como moralidade, parentesco, corpo, legitimidade política e teste científico.

Mencionei brevemente apenas alguns destaques desta pesquisa na Malásia, no sentido de apontar como os significados do sangue, derivados de cenários sociais particulares, podem ser implicitamente aludidos ou transportados de um contexto para outro. Enquanto o transbordamento dos diferentes significados foi o que achei impressionante no caso malaio, quando esta pesquisa foi colocada dentro de um panorama mais amplo, outros aspectos dessa significância emergiram de forma mais clara. Em um volume colaborativo recente (Carsten 2013b), colocamos lado a lado discussões das propensões simbólicas do sangue em uma variedade de contextos culturais e históricos distintos: a história da doação, armazenamento, regimes de transfusão de sangue na América do Norte do século XX e em Londres em tempos de guerra; idiomas sacrificiais de reposição de fluidos corporais por camponeses no nordeste brasileiro; uma exibição de retratos pintados com sangue de mártires da independência indiana realizados na Delhi do século XXI; textos medievais médicos e religiosos da Alemanha se referindo à manutenção de sangue dentro e fora do corpo; ideias mórmons contemporâneas na América do Norte sobre a herança de sangue; discursos acerca das últimas imagens de diagnóstico cerebral nas quais o sangue aparece estranhamente ausente; e metáforas sanguíneas que permeiam as descrições da crise financeira global contemporânea. Por certo seria impossível relacionar todo esse trabalho aqui. Além da riqueza e dos insights das contribuições individuais, existe também, assim esperamos, um ganho cumulativo e comparativo ao se considerar todos esses contextos tão distintos em seu conjunto – sem, é claro, assumir que o sangue é necessariamente o mesmo em todos eles.

Aquele não era um volume sobre parentesco. Seu foco residia nas propensões simbólicas mais gerais acerca do sangue e a sua capacidade de naturalização. Mas, ao repensar algumas das discussões com o parentesco em mente, quero retomar um dos temas que emergiram. Sondando a extraordinária ressonância simbólica do sangue, Kath Weston (2013) delineou como as metáforas de sangue que ocorrem nas representações do sistema financeiro envolvem diferentes modelos somáticos com diferentes historicidades. Imagens de “sangue vital”, “circulação”, “fluido”, “liquidez”, “hemorragia”, “estagnação” ou a necessidade de “derramamento de sangue” no sistema financeiro ocorrem umas junto às outras. Enquanto o modelo circulatório descoberto por William Harvey no começo do século XVII é predominante aqui, Weston aponta como noções mais antigas e anteriores ao modelo de Harvey também são presentes.

Na verdade, quando consideramos as diferentes representações das imagens do sangue nos casos discutidos, parecia que em quase todos eles o emprego do sangue como uma metáfora implicitamente evocava temporalidades bastante distintas. Assim, como exemplo, os camponeses brasileiros descritos por Maya Mayblin (2013) usam uma técnica moderna de reidratação intravenosa para repor o fluido em seus corpos quando se sentem mal, mas, ao fazê-lo, evocam o imaginário católico do sacrifício de Cristo, cujo sangue, suor, lágrimas e água podem ser vistos como transformações uns dos outros, tendo uma importância local, ecológica e religiosa. Em um cenário bastante diferente, Jacob Copeman (2013) mostra como a importância do uso literal do sangue para pintar retratos de mártires da independência indiana tem tanto a intenção de evocar o antigo sacrifício desses mártires como também de lembrar vividamente os espectadores de que seu próprio sangue pode ser usado para outros atos de sacrifício político no futuro. Mudando radicalmente para outro contexto, Emily Martin (2013) revela como os discursos médicos contemporâneos acerca das Imagens por Ressonância Magnética do cérebro, das quais o sangue misteriosamente foi removido, na verdade manifestam uma arqueologia mais profunda na qual diferentes tipos de sangue, referindo-se a modelos somáticos com uma historicidades diferente, ocorrem em uma hierarquia generificada no corpo.

Em todos esses e outros casos que não posso destacar aqui, as imagens das quais o sangue faz parte aparentemente evocam entendimentos de sangue que se originam em diferentes épocas históricas. Nos contextos malaios, o transbordamento que observei em termos de espaços e domínios dos quais o sangue participa, por conseguinte, também possui essa dimensão temporal múltipla (ou atemporal). Isso me leva às indicações anteriores sobre as temporalidades de outras substâncias do parentesco. Se parentesco necessariamente envolve relações que podem prever alongamentos para frente ou para trás no tempo (sem, no entanto, necessariamente ter ênfase igual no passado, presente ou futuro), poderia este transbordamento ser uma qualidade também presente em outras substâncias às quais o parentesco se adere? Poderíamos então compreender o poder simbólico do sangue e aquele de outras substâncias mais ou menos corporais, em termos da conexão que mantém entre a “matéria” física e qualidades mais abstratas de parentesco? Aqui estou particularmente preocupada com a ideia de que parentesco é uma “mutualidade do ser”, que permite imaginarmos relacionalidade e socialidade para além do presente – chegando ao passado e em direção ao futuro.

Temporalidade, materialidade e parentesco

Em seu ensaio *The way blood flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil*, Mayblin (2013) observa que, para seus informantes, a transformação do vinho em sangue de Jesus na Sagrada Comunhão é uma verdade literal e essencial para o seu senso de beleza e prazer estético da Missa Católica. Ela aponta que uma qualidade crucial do sangue é que ele pode funcionar tanto como metáfora quanto metonímia – e isso é central para os debates teológicos sobre a Sagrada Comunhão (ver Bynum (2007)). Nesse sentido, o elo entre o sacrifício de Cristo e o sacrifício diário do trabalho torna-se tangível. Suas ideias, e de outros autores do volume, mostram o quanto as compreensões metafóricas e materiais do sangue estão em jogo constante, sendo parte do poder simbólico do sangue e de sua capacidade reforçada de naturalização. Dando atenção para essa interação de significação em múltiplas direções, Weston (2013: 533) enfatiza “[...] as possibilidades geradoras do sangue, assim como sua habilidade de antecipar o debate pela forma como naturaliza os processos sociais e atravessa múltiplos domínios.”

Ela usa o termo “meta-materialidade” para compreender que o que é evocado vai além tanto da metáfora quanto da matéria, mas também, e simultaneamente, depende tanto da matéria quanto da metáfora para criar futuras ressonâncias e futuras naturalizações.

Ao pensar com mais atenção nessas qualidades, considero a discussão de Webb Keane sobre semiótica peirciana e a análise de artefatos materiais bastante sugestivas. Em sua tentativa de “[...] situar coisas materiais dentro de uma análise social dinâmica” (Keane 2003: 410), Keane, baseando-se em Peirce, observa como as relações signo/objeto se tornam cada vez mais arbitrárias na mudança do icônico (uma relação de semelhança), para o indicial [indexical] (uma relação de “elos causais ou proximais”), para o simbólico (uma relação “arbitrária” derivada da convenção social) (Keane 2003: 413). Ele argumenta, seguindo Peirce, que diferentes historicidades são incorporadas nestas diferentes relações entre signo e objeto. Iconicidade evoca experiências do passado; indexicabilidade se refere ao presente; símbolos são orientados em direção ao futuro e, por conta disso, possuem uma capacidade crucial para agir (Keane 2003: 419). Prolongando o trabalho de Michael Silverstein, ele sugere que “o poder social da naturalização” vem da leitura dos indiciais “na forma como eles meramente expressam algo... que já existe” (Keane 2003: 417). Desse modo, um elo passado indicial é lido no presente.

A exposição de Keane sobre a historicidade da semiótica, que explicitamente rejeita uma lógica totalizante, pode ser aplicada aqui. É significativo que o sangue parece prestar-se a operar em todas as três formas - iconicamente, indicialmente [indexically], e simbolicamente. Se o poder simbólico do sangue é parcialmente derivado de suas capacidades naturalizantes, então se pode sugerir que isso se conecta com sua habilidade de carregar múltiplas historicidades separada e simultaneamente enquanto age como ícone, índice e símbolo. Em outras palavras, essa potência do sangue para naturalização (e implicitamente que outras substâncias também têm) está ligada a esta capacidade especial para transmitir diferentes historicidades. E apesar de ter deixado de fora algumas partes cruciais de seu argumento (particularmente, a importância do discurso ritual na transformação histórica), se eu entendi Keane corretamente, podemos ver também como estas diferentes modalidades semióticas permitem compreender como o sangue tem tanto um poder extraordinariamente aberto e transformador, como também carrega simultaneamente significados e qualidades que parecem paradoxalmente sobredeterminados.

Sob essa luz – e tendo em mente as vívidas qualidades de liquidez, fluxo, coagulação e paralisação do sangue – nós podemos também entender a associação do sangue com noções de descendência em muitas culturas. Fico surpresa com as ressonâncias entre as evocações de sangue observadas em diferentes épocas e locais culturais distintos. Aqui temos Lewis Henry Morgan escrevendo em 1871 sobre a ampla história de parentesco humano no prefácio de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*:

Nos sistemas de relacionamento das grandes famílias da humanidade alguns dos monumentos mais antigos do pensamento e da experiência humana são depositados e preservados. Eles foram declarados como sistemas de transmissão, através dos canais do sangue, desde os primeiros tempos da existência do homem sobre a terra [...]. (Morgan 1871: xxii).

E aqui temos os escritos de Webb Keane de 1997, especificamente sobre a sociedade de Anakalang em Sumba, Indonésia Oriental: “As pessoas dizem que é o sangue que une uns aos outros nas relações inerentes de empatia. A identidade baseada no sangue está situada nos corpos, memórias locais e nas emoções, fora de formas públicas objetivadas.” (Keane 1997: 50).

Em parte por causa da maneira como memórias, pensamentos e experiências podem ser convertidas em entendimentos de sangue e pela forma como o sangue pode ser dotado de agência, ele parece oferecer uma poderosa linguagem para ideologias políticas. Tais ideologias já vêm, por assim dizer, “naturalizadas”, carregadas de significados implícitos que desafiam questionamentos.

Forçando a nossa compreensão de substância e, pensando além sobre a semiótica do sangue, tenho me focado particularmente na historicidade e temporalidade. Quero agora retornar a esses insights para a discussão de parentesco. Fazendo a questão provocativa “onde está o parentesco agora?”, eu sugeriria que, para o futuro, deveríamos nos concentrar menos em sua definição – Sahlins, a meu ver, nos isentou de tal tarefa – e mais na maneira como ele funciona, por que importa e o que o faz ser poderoso. Existem, é claro, muitas maneiras de responder a essas questões. Parentesco é o reino prático da ação; é também, como mostram Meyer Fortes (1969), James Faubion (2001), Michael Lambek (2011) e outros, um recurso ético, uma “filosofia preocupada com a obrigação humana”, como Robert McKinley (2001: 152) coloca. Tento manter em mente que pode ser uma força voltada tanto para o mal quanto para o bem.

Contudo, o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos. “Nos tornamos crianças de nossas crianças, os filhos de nossos filhos... E ficamos velhos e jovens ao mesmo tempo”, como diz a epígrafe de Sahlins (2013: 04). Dessa forma, temporalidade é uma parte crucial da potencialidade imaginativa do parentesco. Também sugeri que temporalidade e outras qualidades abstratas ou inefáveis do parentesco podem se prestar ao mais imediato e serem pensadas através de sua aderência com o menos abstrato e ao mais material, coisas que chamei de substância aqui. Tais substâncias materiais, em outras palavras, ajudam a ativar os saltos imaginativos que a “mutualidade do ser” compreende, nos permitindo a pensar sobre “espessamento” e “diluição” do parentesco através do tempo e espaço. As substâncias permitem, por um lado, conexões entre processos corporais e pessoas e, por outro, entre diferentes temporalidades que são vitais ao encompassamento e entrelaçamento do parentesco na vida cotidiana. Flúidos sexuais e sangue são assim não apenas, ou mesmo necessariamente, os mais privilegiados, locais de tais trabalhos simbólicos. E nós podemos querer pensar mais sobre os diferentes registros emocionais e valências evocadas pelos diferentes tipos de materiais corporais. Contrastes entre o imaginário e a extensão metafórica de osso e sangue, por exemplo, podem ser conectados à solidez e liquidez destes meios, enquanto a remoção ilícita de fragmentos de unhas e cabelos pode tornar seus proprietários vulneráveis à vontade dos outros. Podemos entender porque os fluidos sexuais e sangue parecem ocorrer muito comumente como meios para a transmissão de parentesco. Contudo, estes tomam tal lugar ao lado de outras matérias corporais, ao lado também da comida, do espaço vivido, fotografias, cartas, roupas, relíquias, e outras “substâncias” que são boas para transmitir as essências das pessoas e seus relacionamentos ao longo do tempo.³

Conclusão: o que o parentesco faz – e como

Esta tem sido – na melhor das hipóteses – uma visão bastante parcial dos desenvolvimentos mais recentes nos estudos de parentesco. Ao usar a definição de parentesco de “mutualidade de ser” de Sahlins como ponto de partida, tomei alguns atalhos óbvios. Em particular, evitei uma longa discussão

³ Essas observações podem ser lidas como estendendo em várias maneiras o argumento de McKinley (2001: 158) de que “[...] o parentesco tem sido tratado como a incorporação de qualidades relacionais desde o começo.”

sobre a importância dos laços decorrentes da procriação sexual. Aqui, tendo a concordar com Lambek para quem, em parte, devido a um interesse nos efeitos das novas tecnologias reprodutivas, os estudos de parentesco recentes talvez tenham dado muita atenção para o nascimento. Contudo, procriação e nascimento têm, naturalmente, um significado particular nos entendimentos euro-americanos de parentesco, como David Schneider também apontou em relatos antropológicos.

Sahlins é, portanto, o último em uma longa linha de estudiosos que dedicam a discussão sobre parentesco em torno da dicotomia entre cultura e biologia, laços sociais e os biológicos. E aqui podemos notar que essa oposição simbólica provê um eixo profundo em um rico repertório de idiomas aos participantes das culturas Euro-Americanas para reduzir ou rebaixar, mas também para engrossar seu próprio universo potencial de parentesco (Edwards & Strathern 2000). Assim, idiomas de laços sociais podem ser mobilizados para reduzir, substituir ou reforçar os laços biológicos – irmãs ou mães e filhas podem estar tão próximas que são “melhores amigas”, mas na ausência de laços de parentesco – ou, às vezes em contraste a eles – “amigas” podem ser pensadas também “como irmãs”. Principalmente em relação ao parentesco inglês, como assim observam Edwards e Strathern, a redução ou ruptura de laços de parentesco avança implicitamente e gradualmente, sem darmos a devida atenção.

É talvez por conta desta oposição estar tão atrelada a nossa própria história cultural que às vezes é difícil manter todos os seus efeitos em vista. Sahlins fez um enorme serviço à antropologia, na síntese brilhante de uma riqueza de evidências etnográficas em torno deste tema para demonstrar que as relações intersubjetivas de parentesco são, em suas palavras, “o *a priori* do nascimento ao invés do *sequitur*” (Sahlins 2013: 68), ou que “[...] as relações de procriação são padronizadas pela ordem parentesco em que estão inseridas” (Sahlins 2013: 76) e não o contrário. Apesar dos títulos dos seus capítulos (“What Kinship Is – Culture’ and ‘What Kinship Is Not – Biology’), Sahlins (2013: 77) conclui que,

Provavelmente é melhor não falar de ‘biologia’ de modo algum, popular ou o que seja, desde que poucos ou quase ninguém além dos Euro-Americanos se entendem como construídos sobre – ou fundamentalmente em oposição a – algum substrato biológico-corporal. Para muitos o seu parentesco já é dado na própria carne.

Ou como ele mesmo coloca ao comentar a etnografia de Meggitt sobre os Mae-Enga das colinas da Nova Guiné, “[...] as maiores estruturas e valores da sociedade são realizadas dentro do microcosmo da reprodução humana” (Sahlins 2013: 84).

A tentativa de mudar a definição de parentesco para longe do enquadramento divisor entre o “biológico” e o “social” é bem vinda e ecoa as discussões anteriores – tal como o meu uso do termo “relacionalidade” como uma forma de contornar a dicotomia do biológico/social e a bagagem singular que “parentesco” carrega enquanto termo analítico (Carsten 2000; ver também Carsten 1995, 1997). Pode-se certamente encontrar críticas similares de acadêmicos que advogam pela rígida manutenção da distinção analítica entre relações de parentesco e “não-parentesco”. Aqui acho que encontramos um paradoxo embaraçoso no tipo de empreendimento que Sahlins assumiu. Uma definição ampla e inclusiva de parentesco contraria uma longa tradição de estudos de parentesco, este que é o produto da história e da filosofia ocidentais, em que “o parentesco” é precisamente definido contra o que não é, caso em que a biologia assume um papel decisivo. Assim, quanto mais se tenta dispensar a dicotomia, mais se parece reiterá-la.

Como observa Sahlins e tem sido observado desde antes (Carsten 1995), mesmo que os antropólogos da persuasão cultural estejam propensos a atribuir às relações de alimentação a categoria “social” e as da procriação sexual ao “biológico”, esta sempre foi uma atribuição estranhamente arbitrária. Para os seres humanos, a alimentação e o sexo são certamente ambos processos físicos e sociais. Na verdade, e mais importante, Sahlins nitidamente demonstra como, no final, esta distinção pervasiva desaparece num ciclo infinito – no sentido de que, se o parentesco é intrínseco à natureza/cultura, então ele também é dado biologicamente. Ou, como Eduardo Viveiros de Castro (Sahlins 2013: contracapa) coloca de forma mais sucinta (e nos tons de Lévi-Strauss) na contracapa: “[...] o que é natural na cultura humana é o que é cultural na natureza humana: o parentesco, precisamente.”

Ao sugerir uma mudança do que o parentesco é para o que ele faz e como, sugeri que devemos prestar atenção na importância da temporalidade no parentesco e em como é possível imaginar as relações de parentesco que perduram ao longo do tempo e da distância. Isso também implica em pensar sobre o lugar das coisas materiais na mutualidade do ser, nas maneiras como as essências das pessoas e relações se aderem em coisas, ou então que podem ser metaforicamente atreladas a elas, e como esses materiais evocam qualidades temporais. Em parte por conta de suas impressionantes e únicas qualidades materiais, sua associação com o corpo e com a vida e, por sua aparentemente prontidão para a metaforização, o sangue oferece um caminho potencialmente rico para esses tipos de especulação. Temporalidade, ao meu ver, nos convida a ver como parentesco é um processo inerentemente graduado; pensar sobre tempo e parentesco é também pensar em termos de mais ou menos, permitindo maneiras de entender como o parentesco se acumula ou dissolve ao longo do tempo. Analiticamente, significa adotar seriamente o lugar da experiência, intuição, emoção e memória no parentesco, na maneira em como eles são investidos com qualidades e ressonâncias particulares. Significa também estar atento às maneiras pelas quais as particularidades de gênero, ordem de nascimento e idade se colocam em histórias maiores ou menores. Isso nos faz voltar ao insight de que, para muitas pessoas, tempo e história são comumente entendidos através de idiomas de parentesco, que historicidade é uma propriedade fundamental do parentesco (ver Carsten 1997: 12-17). Como Peter Gow (1991: 3) escreveu sobre os nativos do rio Bajo Urubamba na Amazônia peruana, “[...] relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico e, tempo histórico retira seu significado e poder para os nativos por serem estruturados em relações de parentesco.” O parentesco é, dessa forma, parte da criação de histórias maiores ou histórias mais pessoais. Quando o tempo é apagado e a memória esquecida, assim como ocorreu com o protagonista de *Austerlitz*, romance de W.B Sebald sobre parentesco e memória na Europa do pós-guerra, estamos em perigo de perder não apenas as nossas conexões com o passado, mas também nosso senso de quem nós somos no presente e na possibilidade de criar parentesco no futuro.

Tudo depende, é claro, do que você quer manter em vista. Aqui estou de acordo com Sahlins, cujo ponto de partida é a experiência, que faz os aspectos do parentesco mutuamente compreensíveis entre diferentes culturas e épocas históricas. A história de parentesco da minha mãe que narrei no começo desse artigo fala justamente deste tipo de qualidade reconhecível – que pode, naturalmente, ocorrer entre bons amigos, assim como entre irmãos ou outras categorias de parentes. Essas histórias, como já disse, ocupam o seu lugar em um quadro mais amplo. Quando meu tio materno, Siegfried Moses, o favorito e superdotado da família, ficou doente com a idade de 23, em 1936, ele já havia sido obrigado, nos termos da legislação antijudaica promulgada na Alemanha em 1933, a desistir do seu lugar na escola de medicina e, em vez disso, tornar-se aprendiz de serralheiro⁴. Ele morreu

⁴ Sou muito grata à Gayle Rubin pela informação sobre o conteúdo e cronologia da legislação relevante e por fornecer referências úteis.

antes do final daquele ano e, algumas semanas depois, minha mãe começou uma nova vida como refugiada na Inglaterra. A sensação de perda irrevogável que eu, como uma criança, senti em sua narrativa se refere também a esta história mais ampla, incorporada em uma longa história e em múltiplas temporalidades de ideias europeias de sangue, raça e parentesco, nas hierarquias e exclusões que são parte do que o parentesco permite.

Tradução de Victor Hugo Kebbe
Revisão de Igor José de Renó Machado

Referências

BAHLOUL, Joelle. 1996. *The architecture of memory: a Jewish-Muslim household in colonial Algeria, 1937-1962*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAMFORD, Sandra. 2004. "Conceiving relatedness: non-substantial relations among the Kamea of Papua New Guinea". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(2):287-306. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00190.x>

_____. 2007 *Biology unmoored: Melanesian reflections on life and biotechnology*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2009 'Family trees' among the Kamea of Papua New Guinea: a non-genealogical approach to imagining relatedness. In: S. Bamford & J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: a genealogical model reconsidered*. New York/Oxford: Berghahn Books. pp. 159-174.

BLOCH, Maurice. 2005. "Commensality and poisoning". In: _____. *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg. pp. 45-59.

BYNUM, Caroline W. 2007. *Wonderful blood: theology and practice in late medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CARSTEN, Janet. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays of Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22(2):223-241. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00010>

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

_____. 2000. "Introduction: cultures of relatedness." In: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-36.

_____. 2004. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2011. "Substance and relationality: blood in contexts". *Annual Review of Anthropology*, 40:19-35. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105000>

_____. 2013a. "Searching for the truth': tracing the moral properties of blood in Malaysian clinical pathology labs". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S130-S148.

_____ (ed.). 2013b. *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell.

COPEMAN, Jacob. 2013. "The art of bleeding: memory, martyrdom, and portraits in blood". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S149-S171.

- DA COL, Giovanni. 2013. "The poisoner and the parasite: Cosmoeconomics, fear, and hospitality among Dechen Tibetans". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18(S1):S175-S195.
- DAS, Veena. 1995. "National honour and practical kinship: Unwanted women and children". In: F. D. Ginsburg & R. Rapp (eds.), *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*. Berkeley: University of California Press. pp. 212-233.
- EDWARDS, Jeanette; STRATHERN, Marilyn. 2000. "Including our own". In: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 149-166.
- FAUBION, James (ed.). 2001. *The ethics of kinship: ethnographic enquiries*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- FORTES, Meyer. 1969. *Kinship and the social order*. London: Routledge & Kegan Paul.
- FOSTER, Robert J. 1990. "Nurture and force-feeding: mortuary feasting and the construction of collective individuals in a New Ireland society". *American Ethnologist*, 17(3):431-448. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1990.17.3.02a00020>
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- KEANE, Webb. 1997. *Signs of recognition: powers and hazards of representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2003. "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication*, 23(3-4):409-425. [http://dx.doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00010-7](http://dx.doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00010-7)
- LAMBEK, Michael. 2011. "Kinship as gift and theft: acts of succession in Mayotte and ancient Israel". *American Ethnologist*, 38(1):2-16. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01288.x>
- MARTIN, Emily. 2013. "Blood and the Brain". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S172-S184.
- MAYBLIN, Maya. 2013. "The Way Blood Flows: the sacrificial value of intravenous drip use in Northeast Brazil". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S42-S56.
- MCCANN, Colin. 2012. "What baseball does to the soul". *New York Times*, April 1.
- MCKINLEY, Robert. 2001. "The philosophy of kinship: a reply to Schneider's Critique of the Study of Kinship". In: R. Feinberg & M. Oppenheimer (eds.), *The cultural analysis of kinship: the legacy of David M. Schneider*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press. pp. 131-167.
- MORGAN, Lewis H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- PELETZ, Michael. 2000. "Ambivalence in kinship since the 1940s" In: S. Franklin & S. McKinnon (eds.), *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press. pp. 413-444.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- TYLOR, Edward B. 1865. *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. London: J. Murray.

118 | A matéria do parentesco

WESTON, Kath. 2013. "Lifeblood, liquidity, and cash transfusions: beyond metaphor in the cultural study of finance". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19(S1):S24-S41.

Recebido em Abril 09, 2014
Aprovado em Dezembro 10, 2015

Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga

Family considerations, or on the fruits of the orchard and caatinga

Ana Claudia Marques

Professora

Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo – USP

Doutora em Antropologia

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

E-mail: anaclaudiadm@gmail.com

Resumo

Neste artigo me debruçarei sobre alguns conceitos e noções forjados com a finalidade de definir grupamentos solidários de base parental, dentro e fora do antropologia do parentesco, no intuito de examinar sua pertinência ao meu próprio material de campo no sertão pernambucano, em consonância com as diferentes abrangências a que alude ali o termo família, bem como aos processos de familiarização e desfamiliarização que ocorrem no interior e para além do campo estrito da família e do parentesco. A flexibilidade e indeterminação dos vínculos cognáticos e a extensão metafórica do parentesco sobre outros campos de relações impõem desafios analíticos, por vezes implícitos nos conceitos mais ou menos consagrados na antropologia. Primeiramente, examino diferentes acepções da noção de casa, de modo a confrontar sentidos nativos e analíticos a ela atribuídos. Esse exercício se desdobra no questionamento sobre os limites da correspondência entre algumas categorias sertanejas de parentesco e os termos da oposição entre parentesco biológico e social, que fundamenta, segundo Schneider, os estudos antropológicos do parentesco. No ensejo de introduzir nesse debate outras distinções não de imediato subsumidas àquela dicotomia, recorro ao conceito deleuziano de “virtual-real” como instrumento analítico que permite elucidar distinções realizadas pelos próprios sertanejos com respeito ao parentesco e à família.

Palavras-chave: família; parentesco; casa; sertão de Pernambuco.

Abstract

In this article I delve into some concepts and notions which define parentally based groups of solidarity, which are deployed by the anthropology of kinship and beyond. My goal is to examine their relevance to my own field material in the hinterlands (*sertão*) of Pernambuco, in line with the different scopes to which alludes the term family there, as well as with the familiarization and de-familiarization processes that occur within and beyond the strict field of family and kinship. The flexibility and indeterminacy of cognatic ties and the metaphorical extension of kinship relations to other fields impose analytical challenges that are usually implicit in the somewhat enshrined concepts in anthropology. Firstly, I examine different notions of house, in order to confront native and anthropological senses assigned to it. This exercise questions the limits of the correspondence between some native categories of kinship, on one hand, and the terms of the opposition between biological and social kinship, which supports, according to Schneider (1968; 1984), the anthropological studies of kinship, on the other hand. Thereafter, I explore the deleuzian concept of “virtual-real” (Deleuze 1988), to introduce other distinctions which are not immediately subsumed to that dichotomy. Therefore, this concept allows to elucidate the distinctions made by the sertanejos in regard to kinship and family.

Keywords: family; kinship; house; hinterlands of Pernambuco.

De modo geral, quando se trata de etnografar a vida política, econômica ou religiosa nas pequenas localidades do interior do Brasil, os antropólogos deparam-se com a necessidade de distinguir categorias, concepções e práticas acionadas por seus interlocutores que os remetem ao campo de discussão da família e do parentesco. Desde logo, porque os termos do vocabulário do parentesco e da família são largamente utilizados nesses lugares, com maior ou menor licença semântica. Relações que em princípio (ou segundo nossa classificação) se situariam fora do escopo do parentesco são por assim dizer “familiarizadas” (Comerford 2003), enquanto a abrangência de família se redefine incessantemente em função de outros campos de relações que a excedem (Villela 2009).

Neste artigo me proponho um exercício de reflexão sobre alguns conceitos e noções forjados com a finalidade de definir grupamentos solidários de base parental, dentro e fora do antropologia do parentesco, no intuito de examinar sua pertinência ao meu próprio material de campo no sertão pernambucano, em consonância com as diferentes abrangências a que alude ali o termo família, bem como aos processos de familiarização e desfamiliarização que ocorrem no interior e para além do campo estrito da família e do parentesco. Minha intenção é integrar esses termos em um campo de debates dos estudos contemporâneos de família e parentesco. Nesse intuito inicio o artigo com considerações sobre diferentes abordagens conceituais de *casa* na antropologia e examino sua pertinência em meu próprio material de campo no sertão de Pernambuco, em consonância com as diferentes abrangências a que alude ali o termo família, bem como aos processos de familiarização e desfamiliarização que ocorrem no interior e para além do campo

estrito da família e do parentesco. Em seguida, a partir da distinção entre parentesco biológico e social – fundamento dos estudos do parentesco na antropologia, conforme sublinhou Schneider (1968, 1984) – e da busca da transposição dessa dicotomia através de abordagens mais processuais (Carsten 1995, 2000), proponho explorar, na esteira da sugestão de Villela (2009), a distinção virtual-real, formulada por Deleuze & Guattari (1980) e retomada por Deleuze (1988), como instrumento analítico mais amplo e afinado às variações de sentido de família anteriormente descritas.

* * *

Em 1996, Louis Marcelin defendeu sua tese de doutorado no Museu Nacional sobre família, parentesco e domesticidade entre negros do Recôncavo da Bahia. Sua etnografia o conduziu a arguir sobre a pertinência do conceito de “sociedade de casa” (*société à maison*) de Lévi-Strauss para o caso sobre o qual se debruçara. Afinal, ele observou que não era possível falar de família naquele contexto sem falar ao mesmo tempo de casa e, mais ainda, daquilo que denominou uma “configuração de casas”. As famílias entre as quais Marcelin desenvolveu sua pesquisa moravam em um setor da pequena cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, e tinham parte de seus membros também espalhados em outras cidades do estado, notadamente Salvador e Itaparica. O trânsito das pessoas entre diferentes casas em diferentes localidades era notável, tanto ao longo de suas vidas quanto na rotina diária. Temporadas em diferentes casas, noites passadas em uma, refeições tomadas em outra, visitas frequentes, passagens, participações em rituais promovidos por elas etc. Assim, não era possível equacionar família, mesmo em seu sentido mais estreito, a uma unidade doméstica, a uma só casa, nem definir com precisão os contornos de um grupo doméstico. Mesmo assim, Marcelin observou uma profunda correlação entre família e domesticidade.

Para mostrar como o espaço doméstico constituía família, Marcelin debruçou-se sobre a noção de “consideração”. Apesar de a categoria “sangue” informar as concepções de parentesco dos negros do Recôncavo, ela jamais é suficiente para definir ou circunscrever famílias. Pois a exclusão bem como a inclusão de consanguíneos e não consanguíneos na família são regidas pela consideração que se demonstra e percebe entre as pessoas, nas situações do cotidiano e extraordinárias da vida.

O espaço em que privilegiadamente a consideração se manifesta é o da casa, e nele a figura da mãe é central. No Recôncavo, uma casa não se faz apenas pela construção de um prédio, assim como a condição de dona não se conquista pela mera propriedade. As casas compreendem espaços heterogêneos, histórias vividas, relações entre pessoas e com orixás. A casa e a configuração de casas constituem-se como tais na condição de um campo de relações familiares ou regidas por uma ideologia de família e parentesco (Marcelin 1999: 33), que se produzem ao longo do tempo. O processo de constituição de uma casa é simultaneamente um processo de constituição de família e de pessoa.

Em vários sentidos, o trabalho de Marcelin convergiu com proposições de Carsten e Hugh-Jones a respeito de uma noção de casa formulada a partir da reflexão crítica à sociedade de casas de Lévi-Strauss. Entendo que uma dessas convergências consiste na compreensão de que na locução “sociedade de casa” o peso do primeiro vocábulo parece mais acentuado. Na já proverbial definição de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1984: 190), prevalece a perpetuação, transmissão e continuidade da

pessoa moral, em detrimento de outros aspectos da socialidade das casas. Nenhum desses autores descartou por completo o conceito lévi-straussiano. Contudo, a démarche analítica implicada em suas noções de casa ilumina planos de relações distintos daquele visado pela sociedade de casas. Enquanto Lévi-Strauss atenta aos princípios antagônicos subjacentes à – ou, antes, objetificados na (Lévi-Strauss 1984: 195) – instituição da casa, esses autores ocuparam-se antes das características físicas das casas e, sobretudo, dos processos sociais que elas contêm (Carsten & Hugh-Jones 1995: 21).

* * *

Certa vez, durante uma conversa com Janet Carsten, ela me perguntou, a respeito de meu material de pesquisa no sertão de Pernambuco, se ali havia casas. Não foi a primeira vez que a questão me embarçou. Uma vez que de alguma forma a casa como instituição ou enquanto foco de socialidades parecia fazer sentido ali em alguns dos aspectos de ambos os enfoques, hesitei, como já vinha hesitando.

Meus principais interlocutores de pesquisa pertencem às grandes e velhas famílias daquela região, pois descendem dos fundadores das primeiras fazendas de gado ali instaladas. Nessas condições, eles fazem parte de uma elite, independentemente das situações socioeconômicas particulares, bastante variáveis. Diversas famílias instaladas nas sedes municipais da região são referidas a alguma das fazendas da zona rural. Eles são assim implicitamente alocados em “linhagens” que compõem um universo maior, totalizante, a família designada por um sobrenome que transcende o aqui e o agora, este ou aquele grupo, esta ou aquela casa.

Dos Ferraz da Ema me aproximei de forma mais intensa e continuada. Entre eles obtive dados mais numerosos e consistentes, mas de forma alguma excepcionais. Por essa razão os tomo como exemplo. Ferraz é um dos nomes de família de maior prestígio na região; Ema é o nome da fazenda (ou ribeira) que coube em herança a uma das filhas do neto do pioneiro Jerônimo Ferraz. A fazenda Ema corresponde a uma parcela de um arrendamento firmado com a Casa da Torre em 1819. Atualmente, essas terras estão subdivididas em dezenas de “terrenos” ou “sítios”, muitos dos quais abrigam casas de moradia, embora poucas delas sejam continuamente habitadas por seus proprietários. Radicados em cidades dentro e fora da região, muitos dos proprietários (descendentes ou na posição de esposos de descendentes daquele primeiro arrendatário) preservam as casas de moradia com seus sítios e recorrem a moradores para o cuidado do gado e de roças, a manutenção das casas, cercas, açudes. Quando a fazenda era ainda muito habitada, há algumas décadas, os filhos homens recebiam terreno e casa próprios ao se casarem, no interior da fazenda. Na ausência de filhos homens, casamentos hipogâmicos garantiram a preservação do patrimônio na família Ferraz paralelamente à perpetuação dos sobrenomes dos maridos que vieram ali residir entre seus descendentes.

Muitas dessas casas têm nome próprio, que também designam o sítio que compreendem, tais como o Jericó, o Jaburu, o Açude Novo. Outras casas com seus terrenos são conhecidas pelos nomes de seus titulares, como a “casa de Tio Viviu” ou de “Fonso e Artemísia”. Os irmãos nascidos e criados na mesma casa cultivam por toda vida, mesmo após seus próprios casamentos, vínculos muito estreitos entre si, através do apadrinhamento de sobrinhos, sociedade em atividades

produtivas dentro e fora das fazendas, visitas e troca de notícias frequentes, amparo em momentos de necessidade. As “irmandades” mantêm de costume uma coesão que justifica o termo alusivo de uma unidade e que por vezes se estende a uma parcela dos primos descendentes dela. Essas irmandades por vezes são referidas pelo nome da casa que um dia habitaram na fazenda Ema: o povo do Jericó, o pessoal do Açude Novo e assim por diante.

Diante de tudo que foi aqui exposto, se pretendo mobilizar uma noção de casa, onde devo situá-la? O universo total dos Ferraz não é operacional em nenhum sentido, exceto, talvez, como um registro genealógico, jamais completo e inquestionável (Marques 2002, 2011; Villela, 2009). Se a faço corresponder à Fazenda Ema, a casa ajuda a apreender os elementos de estabilidade e de identificação que persistem na vicissitude das dispersões, das múltiplas afiliações. Apesar de uma concomitante e inevitável dispersão de pessoas e terrenos, atualmente muito acentuada, a Ema qualifica todo um subconjunto dos Ferraz. Nessas condições, ela designa um universo de parentes. Para os outros Ferraz, o “povo da Ema” é portador de singularidades físicas, nas adesões políticas, nas disposições morais, psíquicas, temperamentais. A Ema me parece aproximar-se da noção levi-straussiana de casa quando ressaltamos nela um caráter de unidade que a equaciona a um território que resiste à fragmentação e alienação, a um grupo de parentesco persistente na dispersão e nas combinações resultantes dos casamentos, a uma reputação que precede e produz expectativas sobre as ações individuais. Essa unidade constitui-se pela composição de forças contraditórias: descendência patri e matrilinear, filiação e residência, hipergamia e hipogamia etc. Contudo, ela não tem, segundo penso, a institucionalidade que Lévi-Strauss encontra em seus exemplos de casas. Eu não diria que a Ema como tal tem prerrogativas, títulos e fortuna a serem perpetuados, por exemplo.

Porém, a mesma correlação entre sangue, localidade e reputação é associável às “casas” e aos “sítios”, ao Jericó, ao Jaburu, ao Açude Novo, que assim se diferenciam face a outras “casas” da Ema. Assim, não somente hesitei quanto à pertinência absoluta daquela noção de casa como também quanto ao nível segmentar, digamos, a que poderia ser aplicada. Pois ao mesmo tempo é nesse nível mais baixo, por assim dizer, que se podem observar os atributos e práticas associados às casas nos sentidos que Marcelin, Carsten e Hugh-Jones emprestam à noção. Aqui há um fulcro de solidariedade alimentado pelo convívio mais estreito, pela partilha da comida, dos hábitos, dos interesses, das dificuldades. Nesse plano das relações domésticas, que de alguma forma também persistem na dispersão dos membros ao longo da vida e envolvem mais do que apenas uma única casa, a consideração (ou o “respeito”, a “atenção”) é um idioma no qual se fala ainda mais alto do que naquele do “sangue”.

Se adotarmos uma perspectiva diacrônica, intuímos a importância da casa do Jaburu, residência do antigo líder da Ema, o Major João Gregório, e de sua esposa, Mãe Inês. A domesticidade vivida no passado não é decerto fator desprezível na formação de um sentido de unidade que perdura no tempo, mesmo agora quando o Jaburu é apenas o sítio de um herdeiro entre outros. Com isso não pretendo dizer que a intensidade do vínculo e da coesão permanece intacta. Se as casas são o espaço de familiarização por excelência, muitas são as circunstâncias de desfamiliarização ao longo da vida. A unidade que a Ema representa hoje não é homóloga àquela dos tempos do Major, durante as três primeiras décadas do século XX. Esse processo temporal de familiarização e desfamiliarização me proporciona uma hipótese consistente para compreender o que está em jogo em unidades maiores como os Ferraz ou qualquer outra grande família sertaneja. A conjunção de perspectivas proporcionada pelas diferentes acepções de casa ajuda a entender que, e porque, os Ferraz são e não são uma família.

Os diferentes feixes de relações que as diferentes acepções da noção de casa iluminam se sobrepõem, sem se anularem. Assim, por exemplo, em alguma medida, os vínculos cultivados pelo convívio nas casas servem de modelo da solidariedade que deve prevalecer mesmo entre os parentes mais afastados. E, na direção inversa, os atributos da Ema orientam o convívio nas casas e mesmo o processo de construção de pessoas, que aí encontra um de seus loci fundamentais. Meu embaraço deve-se, portanto, ao ensejo de manter o foco em diferentes planos de modo a integrá-los, como uma imagem em 3D.

* * *

A crítica de Schneider (Schneider 1968, 1984) ao estudo do parentesco na antropologia incide sobre o fato de suas bases se assentarem em uma divisão entre o biológico e o social, o natural e o cultural, a substância e o código. Uma questão central implicada na proposição do conceito de relatedness por Carsten é a suspensão daquele pressuposto arbitrário apontado por Schneider em favor de uma nova abordagem, processual por excelência, do parentesco. Carsten reconhece que o conceito de relatedness não é uma solução em si ou absoluta para o problema formulado por Schneider, mas defende alguns ganhos que ele promove, ao deixar em aberto, para que apreendamos das concepções de nossos nativos – entre eles nós mesmos – o que é dado ou construído, bem como a correspondência, não necessária, de um e outro com aquelas dicotomias (Carsten 2000: 5).

Etnografias mais ou menos recentes a respeito de pequenas localidades do interior de Minas Gerais e do Nordeste não parecem colocar em xeque o pressuposto apontado por Schneider. A consanguinidade constitui parentesco, a procriação produz consanguinidade entre os filhos e seus pais “verdadeiros” ou “biológicos”. Contudo, o “sangue” não é condição necessária nem suficiente para produzir família (cf. Marcelin 1996), uma noção de limites fluidos, contingenciais, negociáveis, o mais abrangente dos quais equacionável à de parentesco, no sentido de um universo não restrito à consanguinidade (portanto, a distinção entre família e parentesco aqui não segue os critérios fortesianos). Aqui importam as já mencionadas ideias de familiarização, aparentamento, bem como das categorias nativas de “consideração” e “tocar parenteza” (Carneiro 2010). Todas elas indicam que o parentesco precisa ser também feito, performatizado. Nos termos de Schneider, para que um parente seja efetivamente reconhecido como tal e como membro da família, um código de conduta precisa se sobrepôr à consanguinidade. Por outro lado, essas mesmas ideias e categorias estão na base de uma produção de família e parentesco fora do universo estrito da consanguinidade. Do ponto de vista de um ego, ele pode incluir, a depender das circunstâncias, afins, afilhados e padrinhos, filhos e pais de criação ou de adoção, pessoas por quem se tenha especial consideração; como também pode excluir consanguíneos que não se “considere”. Nessas socialidades, a consubstancialidade do sangue pode não ser suficiente para familiarizar (mesmo parentes), enquanto a relação é necessária e suficiente tanto para familiarizar quanto desfamiliarizar.

Talvez seja necessário nos deter um pouco no possível caráter metafórico dessas categorias e noções. Decerto familiarização e aparentamento poderiam ser entendidos como um idioma para dar conta de relações que se estabelecem na experiência do sindicalismo rural descrita por Comerford (2003), nas disputas políticas analisadas por Villela (Villela 2008, 2009), no trabalho e na sociabilidade vicinais (Carneiro 2010; Dainese 2011; Teixeira 2014). De antemão, o sentido

metafórico ou literal emprestado a essas ideias, e mesmo aos termos do parentesco estendido a não consanguíneos, não deve obscurecer o fato de a experiência de “mutualidade do ser” (Sahlins 2013) não se restringir a um domínio de relações, a família ou o parentesco, no sentido antropológico clássico denunciado por Schneider. Aqui, o conceito de relatedness também compreende um ganho.

Mas uma questão que subsiste é se o parentesco por consideração é fictício, ao passo que o consanguíneo é real. Para refletir sobre essa questão me parece oportuno considerar o outro aspecto implicado, mas raramente enfrentado (ver Edwards & Strathern (2000) para uma exceção a essa regra), na hipótese de que parentesco e família podem ser feitos: ambos podem ser também desfeitos.

De acordo com a interpretação de Schneider do parentesco americano, a relação de consanguinidade é permanente, real, verdadeira, involuntária, dada, natural e, portanto, não pode ser desfeita. Apenas os laços sociais podem ser rompidos – inclusive aqueles sobrepostos às relações de sangue. Um afim pode se tornar um ex-parente, mas não um cognata (Schneider 1968: 24). O pressuposto de que o sangue é mais espesso do que a água informaria tanto o parentesco americano como os estudos do Parentesco na antropologia, onde abundaram as categorias ‘fictício’, ‘putativo’, ‘classificatório’, ‘por extensão’, em oposição à ‘real’ e ‘verdadeiro’ (Schneider 1984: 172).

Na terminologia sertaneja, a categoria “legítimo” tanto serve para distinguir filhos e pais nos nascimentos gerados em uma união reconhecida, por oposição aos “bastardos” e “de criação”, quanto para designar primos em primeiro grau entre os demais primos (“primos carnis”, aqueles resultantes de casamento entre dois pares de irmãos, “primos segundos”, “primos longe”, “primos perto”). Todos os “legítimos” são consanguíneos, mas o contrário não é verdadeiro. Não consanguíneos não são também “legítimos”. Esse vocabulário não determina por si mesmo, contudo, prerrogativas de conduta. A consideração idealmente deve reger toda relação entre parentes, “legítimos” ou não, tanto mais quanto maior for o grau de proximidade, consanguínea ou de convivalidade, assim como pode se estender a não parentes sem necessariamente aparentá-los, como é o caso da relação entre certos patrões e moradores ou entre vizinhos, conforme chama atenção Teixeira (2014). Se o caráter “legítimo” de uma relação nos coloca sobre uma nebulosa fronteira entre natureza e cultura, a consideração a transpõe. Mas na direção do segundo polo, da cultura, ou para além da própria dicotomia?

Uma relação consanguínea ou legítima pode ser desfeita? Em que condições e até que ponto? Que respostas se aplicariam se estendermos as mesmas perguntas às relações não consanguíneas e não legítimas? Se a consideração é prescritível para todas elas, a ausência de consideração as desfaz? Se a distinção entre parentes por consideração ou de sangue é persistente e pertinente, o que ela nos informa sobre natureza e cultura? Esta é uma divisão crucial nesse parentesco?

No sertão, uma relação consanguínea e legítima permanece, ainda que em estado latente, a todo afastamento, dispersão ou mesmo ruptura dos laços morais de consideração ou “respeito” que lhes são prescritos. Todos os Ferraz, Pereira, Novais, Carvalho sabem que são parentes, ainda que não possam “destrinchar” de que maneira o são e ainda que não se “considerem” como tais. Davi Jurubeba sabia ser parente dos Moura, embora sua família tenha abandonado o nome e se afastado dos parentes quando se retirou da Bahia, para pôr fim a uma briga de família. O sangue dos Moura que fluía em suas veias era para ele a explicação da sua própria brabeza e disposição,

assim como de seu “ramo” familiar face aos outros “ramos” com que se veio a “braiar” através dos casamentos (Marques 2013). Villela (2009) também observou como a explicitação (“destrinchamento”) dos laços de sangue entre duas pessoas é acionada para expressar e ao mesmo tempo produzir consideração entre elas. Ele tem razão ao qualificar de ‘virtual’ o universo mais abrangente que as genealogias sertanejas pretendem dar conta, somente passíveis de se atualizar quando as relações que ali se descrevem são postas em prática, às vezes pelo seu mero reconhecimento.

Essa virtualidade pode ser também observada entre parentes “de criação” e ilegítimos que se afastaram da localidade de origem, a exemplo de tantos outros parentes “verdadeiros”. Todos os meus amigos sertanejos quando vêm a São Paulo estabelecem um roteiro de visitas a seus parentes, ou parte deles. Em duas situações independentes, essas visitas serviram para reativar laços de consideração entre parentes há muito distanciados, o filho ilegítimo do avô em um caso, o filho de criação de um tio no outro. Teixeira (2014) prefere evitar a distinção entre parentesco fictício e real diante da afirmação reiterada entre os moradores do sertão dos Inhamuns, no Ceará, de que “pai (ou mãe) é aquele(a) que cria”. Se entendermos o parentesco e a família no plano das relações vividas, como motiva o conceito de relatedness, então este é o plano do real, não restrito à consanguinidade, que tampouco restringe o do virtual, conforme sugerem estes exemplos. Não se deve desconsiderar nestes casos o fato de se referirem a uma relação de consideração muito especial, a “de criação”, que se aplica, outra vez, a consanguíneos e não consanguíneos nesses contextos sociais. A “criação” nos conduz novamente às casas, à comensalidade, à convivialidade mais estreita. Minha hipótese é que a “criação” constitui um modelo de conversão de consideração em parentesco real. E que a “criação” está para a “consideração” como a “procriação” está para o “sangue”.

Nesse caso, o parentesco por consideração, se não é “verdadeiro”, tampouco pode ser “falso”, pois nessas condições já não é parentesco. O parentesco entre aqueles que se “consideram” possivelmente se oponha a parentesco “verdadeiro” ou “legítimo”, mas não a real e não é fictício. Desse modo, a oposição verdadeiro/fictício perde sentido nas constantes derivas de virtual-real-virtual e fazer-desfazer-fazer parente.

Consanguíneo ou considerado, o parentesco subsiste virtual mesmo enquanto desconsiderado e pode ser desfeito e refeito, teoricamente a qualquer tempo, desde que permaneça uma memória do parentesco, que também precisa ser feita de modo a resistir ao esquecimento. Mas não escapamos tão facilmente ao problema do dado, que nos conduz à substância do sangue.

As “velhas” e “grandes famílias” sertanejas produzem genealogias, ao contrário das menores, de menos prestígio e mais recentemente instaladas ali. A explicitação dos dados genealógicos terá permitido o reconhecimento de parentesco entre pessoas que anteriormente não sabiam que partilhavam algum ancestral em comum. Alguns pesquisadores locais foram ainda mais longe do que usualmente se vai e descobriram ancestrais que nunca deixaram Portugal para virem para o Brasil, durante o período colonial (Rosa 2008). A consanguinidade faz deles parentes, ainda que remotos, até alguns anos absolutamente esquecidos, mas agora reconhecidos. Logo, a permanência é sem dúvida um atributo do sangue. O sangue é signo da continuidade indefinida no tempo, a sua materialidade.

O sangue do meu sangue é também meu sangue; o considerado do meu considerado só é meu considerado se, e apenas depois de, eu também o considerar. Temporalidades distintas se

embutem na distinção persistente entre as duas formas de parentesco. Também para os sertanejos, o sangue é mais denso que a água.

Em presença do sangue e ausência da consideração há parentesco, mas ele não é vivido como família; na ausência do sangue e presença da consideração, o parentesco é vivido e mesmo transmissível, também através da consideração. Na ausência de ambos não há parentesco. A presença isolada de um e de outro produzem parentesco, mas em sentido distinto, que de alguma forma se reproduz na clássica e nova abordagem antropológica do parentesco. Mas aqui me importa mais entender por que do ponto de vista nativo essa distinção faz alguma diferença. E lamentavelmente eu não tenho uma resposta, mas somente algumas pistas.

Uma pista pode residir na categoria e na ideia de “criação”. Teixeira (2014) e Mayblin (2010) exploraram com sensibilidade o significado da luta, do trabalho e do sacrifício na produção do alimento e na criação dos filhos. Um pai e uma mãe criam filhos, e não apenas os geram; o alimento é criado através do cultivo da roça e do cuidado com o gado (parte do qual é chamada “criação”). As análises desses autores nos sugerem que mesmo o dado precisa ser também criado. Dado que pode ter tanto um sentido de pré-existência quanto de dádiva ou graça, de Deus ou da natureza. Na direção contrária, talvez possamos também dizer que os homens não podem criar a partir do nada e por aí compreender por que no parentesco o criado não pode ser idêntico ao dado. Mas tanto os frutos da caatinga quanto os da roça são alimentos.

Outra pista revela-se quando uma dimensão política intervém na análise. A produção de genealogias no sertão é uma prática indissociável das relações de poder e de prestígio. “Nunca vi pobre fazer genealogia”, me disse um amigo sertanejo. A correlação entre família e poder político no sertão e alhures é tão conhecida que me dispense da tarefa de demonstrá-la. Desvinculados dessas relações de poder e da consideração, não me parece que os laços de sangue sirvam para muita coisa. Pobres e ricos sabem bem que sangue e consideração são coisas diferentes e que esta última serve para tudo na vida. Também sabem que a tarefa de se familiarizar a ponto de ser objeto de consideração de um político é bastante árdua. As próprias genealogias são da ordem do feito; elas fazem o reconhecimento do “sangue” e potencializam “consideração”, “respeito”, “atenção” a partir de um caminho já meio andado. Os frutos que essas relações “destrinchadas” podem render, como os da caatinga, só dão o trabalho de ir procurá-los. Parafraseando Villela, a política adensa o sangue.

Com essas ponderações me volto para aquelas questões remanescentes e inconclusivas. Se a distinção entre sangue e consideração é pertinente, não me parece que ela se esgote como uma replicação daquela entre natureza e cultura, que não resolve problemas como os da legitimidade ou ilegitimidade nem se traduz confiavelmente na oposição entre real e fictício. Em compensação, o par virtual-real exprime com força a permanente possibilidade de ligações em latência ganharem existência ou, dito de outra forma, ele aponta para os processos de familiarização e desfamiliarização que se vêm descrevendo em diversos trabalhos. Os dados de que disponho não permitem supor que as relações entre parentes ou de família de consideração precisem ser substancializadas para serem reais (embora como qualquer outra precisem ser alimentadas para existir). Talvez a distinção sirva aqui, sobretudo, para lembrar que nada no mundo é garantido e que tudo é preciso criar e recriar para dar frutos.

Referências

CARNEIRO, Ana C. 2010. *O “povo” parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARSTEN, JANET. 1995. “The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among the Malays in Pulau Langwaki”. *American Ethnologist*, 22(2):223-241.

_____. 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

COMERFORD, John C. 2003. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DAINESE, Grazielle. 2011. *Chegar ao Cerrado Mineiro: hospitalidade, política e paixões*. Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de minuit.

DELEUZE, Gilles. 1988. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

EDWARDS, Jeanette; STRATHERN, Marilyn. 2000. “Including our own”. In: J. Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 149-166.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1984. *Paroles Données*. Paris: Plon.

MARCELIN, Louis. 1996. *L’Invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noires du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado não publicada, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 1999. “A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo baiano”. *Mana*, 5(2):31-60.

MARQUES, Ana C. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 2011. “Intrigas and questões. Blood Revenge and Social Network in Pernambuco, Brazil”. In: E. A. Heuser, B. Descharmes, C. Kruger & T. Loy (eds.), *Varieties of friendship. Interdisciplinary perspectives on social relationships*. Göttingen: V&R unipress. pp. 337-354.

_____. 2013. “Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão”. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19:716-733.

MAYBLIN, Maya. 2010. *Gender, Catholicism, and morality in Brazil: virtuous husbands, powerful wives*. New York: Palgrave Macmillan.

ROSA, Hildo L. 2008. “De Penafiel a panela d’água: encontros com as origens portuguesas de uma família florestana”. *Revista de História Municipal*, 8:número de páginas.

- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is: and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David M. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- _____. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- TEIXEIRA, Jorge L. 2014. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão dos Inhamuns*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VILLELA, Jorge L. M. 2008. *Política e eleições em Pernambuco: o povo em armas*. Campinas: Pontes.
- _____. 2009. "Família como grupo? Política como agrupamento?" *Revista de Antropologia*, 52:201-246.

Recebido em Março 02, 2015
Aprovado em Outubro 26, 2015

Migração, deslocamentos e as franjas do parentesco

Migration, displacement and kinship fringes

Igor José de Renó Machado

Professor associado

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

E-mail: igorreino@gmail.com

Resumo

Esse artigo pretende explorar as conexões entre parentesco e deslocamentos a partir de vários exemplos distintos. Indicamos como o movimento opera como um catalizador de transformações nas ordens de parentesco e como o parentesco retém em suas dinâmicas relações muito diversificadas com o movimento.

Palavras-chave: parentesco; migrações; deslocamentos; família.

Abstract

This article aims to explore the connections between kinship and displacements, using several different examples. We indicate how the movement operates as a catalyst of changes in kinship structures and how kinship holds diversified relations with displacements in its dynamics.

Keywords: kinship; migrations; displacements; family.

Esse paper propõe uma reflexão sobre as conexões entre parentesco e movimentações. Basicamente tratamos de deslocamentos internacionais, mas não apenas. Lidamos com uma série flexível de fenômenos que têm relação com ordens de parentesco: todos têm alguma relação com a movimentação, mesmo que ela tenha ocorrido num passado relativamente distante. Lidamos com os efeitos cotidianos das movimentações no presente ou dos deslocamentos de gerações passadas. Para dar conta dessa reflexão, adotamos uma definição própria de parentesco, que leva em consideração uma discussão recente sobre a sua natureza.

Estudando uma variedade considerável de movimentos, percebemos que sempre vemos o parentesco como uma das dimensões mais significativas das relações que embrem as movimentações: o parentesco que cria redes complexas e as redes complexas que são criadas como parentesco. Numa dimensão – o “dado” que Eduardo Viveiros de Castro (2009) destaca – ou noutra – o construído, atribuído aos construtivistas – o parentesco afeta e é afetado pelas movimentações. Vemos uma imbricação complexa entre movimentação e parentesco. Pretendemos explorar algumas dessas imbricações e, possivelmente, oferecer contribuições para pensar a antropologia das migrações. Uma série de exemplos nos permite uma reflexão mais sistemática sobre o lugar do parentesco nos sistemas migratórios, ou ainda o contrário: o lugar da migração/movimentação nos sistemas de parentesco. Ao final chegamos a uma dúvida pertinente, que cabe aqui resolver: o parentesco, entendido pelo viés das relacionalidades (Carsten 2004), é ele mesmo a movimentação com a qual lidamos (e, portanto, o contrário também seria possível)?

Muito do que se refere à movimentação tem íntima relação com o parentesco, com as ordens de relações que se colocam como esteio de modos de vida marcados pelo deslocamento. Mas para além dessa imbricação que fica evidente em todos os exemplos do qual falaremos, o que mais podemos dizer? Para tentar responder a esse pergunta, passaremos por dois momentos: primeiro lidaremos com a discussão do parentesco e suas implicações, e a seguir relacionaremos os exemplos e seus parentescos específicos com uma reflexão sobre as conexões entre parentesco e movimentação.

O novo parentesco e suas críticas

A discussão que nos interessa tem origem na leitura que autoras feministas fizeram do trabalho de David Schneider (1968, 1984). Nesses trabalhos, Schneider apresenta uma crítica feroz aos modelos de parentesco utilizados por antropólogos, baseados numa pressuposição ocidental de proeminência da biologia e dos fatos tidos como naturais da reprodução humana. Schneider chegou à conclusão que o que chamamos de parentesco não existe e aparece apenas como uma ilusão dos nossos próprios conceitos culturais.¹ Essas feministas, entre elas Marilyn Strathern e Janet Carsten, acentuaram a ideia de que o parentesco pode também ser construído e não apenas reflexo das lógicas biológicas. O parentesco tem uma dimensão do vivido, do produzido por um número grande de variáveis, como a comensalidade, a troca de nomes, a amizade etc. Isso era importante do ponto de vista de quem pretendia desnaturalizar o lugar da mulher como mãe/esposa e questionar um conjunto de opressões de gênero vinculado ao fato “natural” da concepção e das diferenças fisiológicas.

Essa herança schneideriana permitiu entender práticas antes não investigadas pela teoria do parentesco, como a produção de parentes por outras dimensões que não apenas o sangue. Essas autoras acabaram por se utilizar da perspectiva de Schneider para fazer renascer outra discussão de parentesco, ao invés de aceitar o seu fim, como queria o autor. Fenômenos como a adoção transnacional, o casamento homoafetivo, o poliamor, relações de amizade, e muitos outros passam a ter uma dimensão relativa ao que podemos chamar de parentesco. Strathern (1992), por exemplo, investigou como os discursos recentes sobre desenvolvimentos das tecnologias de procriação interrogam o lugar da natureza no parentesco e também na cultura ocidental como

¹ Sobre o trabalho de Schneider dediquei um esforço maior num livro específico (Machado 2013).

um todo. Outra noção de natureza emerge, na qual ela não está dada como preexistente às manifestações da cultura humana: ela é produto da ação. Essa perspectiva nos leva a repensar as relações entre natureza e cultura no parentesco. Enquanto Schneider inaugurou um campo de investigação, ele mesmo nunca abandonou a ideia de que haveria uma dicotomia entre aspectos naturais e sociais do parentesco. Outros autores, como Carsten (2004), Franklin & McKinnon (2001), sugerem que esta dicotomia deveria ser reformulada ou descartada (embora alguns críticos considerem que esse objetivo não tenha sido atingido).

Mas desde sua emergência como renovação dos estudos de parentesco, o tema da relacionalidade tem despertado uma série de críticas. Autores mais afeitos à tradição e à realidade biológica da reprodução têm considerado esses estudos um retrocesso. Shapiro (2008), por exemplo, insiste em tomar o parentesco como um conjunto de relações moduladas pela reprodução que serve de base para a expressão de outras relações. Ou seja, confere um privilégio ontológico às relações de reprodução e seus efeitos sociais. Seu anti-construcionismo aparece como uma espécie de “re-biologicismo”. Usa como exemplo (Shapiro 2010) o fato de que famílias homoparentais apenas espelham as “famílias reais” (i.e., reprodutivas). Shapiro vai além e defende uma conexão entre parentesco e genética, como se os “construtivistas” recusassem essa conexão, ou seja, como se o novo parentesco fosse apenas aquele não-procriativo. Mas poderíamos facilmente demonstrar que os teóricos ligados ao “novo parentesco”² defendem a ideia de que *nem todo* parentesco é biologicamente referido e não a de que *nenhum* parentesco é biologicamente referido³ Poderíamos inserir nessa corrente crítica “conservadora” também o trabalho de Godelier (2004), para quem o modelo construtivista é essencialmente errado por negar a centralidade da procriação sexual ao parentesco. Para Godelier (2004: 117), o modelo construtivista acabará por dissolver as teorias do parentesco num oceano de discursos formais sem ligação com suas realidades.

Se essa crítica parece a mais polêmica, conduzindo a uma perspectiva biologizante, outras críticas mais ponderadas também floresceram: Patterson (2005), por exemplo, na introdução de um número do *Australian Journal of Anthropology* dedicado ao parentesco, indica alguns limites. A primeira observação é quanto a uma divisão de gênero entre “novo e velho parentesco”, sendo o primeiro uma seara de mulheres e o segundo de homens. A autora critica um ponto de vista feminista que tende a acentuar a não-biologicidade do parentesco como estratégia política de luta feminista. Para a autora, portanto, o novo parentesco se parece mais com uma arena política feminista que com um movimento intelectual. Lembrando-se de autores clássicos, para quem o parentesco se referiria exclusivamente à reprodução, contrasta o trabalho das feministas do novo parentesco, onde este é descolado da reprodução. O resultado seria uma espécie de expurgo dos fatos da reprodução como explicativos em si e teríamos apenas lógicas culturais, nos moldes das quais teorias nativas de reprodução seriam criadas. Patterson (2005: 7) também indica que esse tipo ultra-politizado de postura acaba por negar a evidência dos fatos sociais relacionados à reprodução e que, nesse sentido, seria preciso “exorcizar o espírito de Schneider”.

Parkin (2009) fez críticas de outra ordem aos construtivistas, focando principalmente em McKinnon: para Parkin, a autora lida com um parentesco que aparece como resultado da agência

² Os adeptos dessa perspectiva falam em “novo parentesco”, os críticos se referem a eles como “construtivistas”.

³ Tanto a crítica à direita (os biologicistas), como a crítica à esquerda (deleuzianos?) parece reificar essa postura de que para os “construtivistas” tudo é construído. Carsten (2004), ao menos, explicitamente nega essa postura.

dos indivíduos, acentuando noções ocidentais sobre os limites da individualidade. Para ele, o constrangimento social escapa às análises da autora, indicando outro “culturalismo schneideriano”: e se o problema não for o parentesco, mas a ideia mesma de *indivíduo*? Os construtivistas não estariam repondo um fantasma com outro? No caso, para criticar o parentesco, usa-se uma noção essencialmente ocidental como um dispositivo humano universal (o indivíduo). Nesse sentido, a crítica de Viveiros de Castro (2009) é mais intensa: ao lidar com o que antes era considerado como um dado (a realidade biológica da consanguinidade e da reprodução) como algo construído, os construtivistas talvez estejam reproduzindo um individualismo central às nossas concepções atuais, onde tudo deve ser objeto de escolha, bem ao gosto do mercado de bens do capitalismo. A oposição entre o dado e construído é o eixo da crítica de Viveiros de Castro, basicamente por considerar que no fim, ao inserir o “construído” no que seria o “dado”, os construcionistas continuam a reforçar essa distinção. Para ele, “o modelo construtivista (é) uma versão particularmente forte [...] do modelo standart [aquele onde o parentesco se refere ao dado da biologia], uma vez que ele faz não mais que estender à consanguinidade o status construído tradicionalmente dado à afinidade na ideologia ocidental moderna do parentesco” Viveiros de Castro (2009: 23)⁴.

Sahlins (2011a, 2011b, 2013), numa série de artigos e num livro, trata de discutir o que é o parentesco e se acertar com a herança de Schneider, seu ex-colega de departamento. Com forte inspiração na etnografia sul-americana chega à fórmula da “comunalidade do ser”, ou seja a ideia que parentesco refere-se à implicação mútua de pessoas através de relações sociais/culturais estabelecidas. As pessoas fazem parte uma das outras e, portanto, compartilham de uma existência coletiva, que pode ser definida como parentesco.

Os limites dessa “existência coletiva”, entretanto, são pouco explorados por Sahlins (2013): muito preocupado com os círculos mais íntimos do parentesco e com as teorias de reprodução. Dedicar, por exemplo, um capítulo inteiro (Sahlins 2013: cap. 2) para repisar a ideia que parentesco não é biologia (o que as feministas já tem feito desde a década de 1980, diga-se). Mas é inegável que a maior parte do livro trata de relações que se aproximam, nos círculos de comunalidade, daquelas geradas pelo parto. Em vários momentos, entretanto, Sahlins (2013: 13) aponta para o outro extremo da comunalidade do ser: o fato de que relações como as de amizade, por exemplo, podem ser tidas como relações de parentesco. Como na seguinte passagem:

A catalogue of commonplace postnatal means of Kinship formation would thus include commensality, sharing food, reincarnation, co-residence, shared memories, working together, blood brotherhood, adoption, friendship, shared suffering, and so on.

⁴ O argumento de Viveiros de Castro (2009) parece, ironicamente, uma crítica schneideriana ao “modelo construtivista”, pois o problema não é exatamente pensar o parentesco como construído, mesmo no terreno da consanguinidade, mas a ideia que qualquer parentesco é constituído dessa forma. Ao dizer que tudo é construído em qualquer sistema de parentesco, eles estão sendo eurocêntricos. Entre os povos indígenas amazônicos as coisas não acontecem desse modo: entre eles, o “dado” é justamente a relação de afinidade e o construído é aquilo que vemos como dado (a realidade dos corpos). Obviamente, há a ressalva que “dados” e “construídos” não são a mesma coisa nos vários regimes ontológicos. Mas a questão então é demonstrar que o Parentesco Ocidental continua sendo o parâmetro para pensar o Parentesco, mesmo que desconstruindo o modelo criticado por Schneider. Isso seria, digamos, replicar a centralidade da biologia ao manter a divisão entre dado e construído como universal, no fim das contas.

Assim, temos que um conjunto grande de relações “pós-natais” podem ser pensadas como relações de parentesco, ou como diria Carsten (2000), como “relacionalidades” (desde que impliquem Comunalidade do Ser). Em uma introdução ao livro *Cultures of Relatedness* (2000), Carsten já indicava que quando pensamos nas relacionalidades mais afastadas das relações biológicas, pode-se cair num vácuo analítico, pois quaisquer relações poderiam ser vistas como “parentesco”. Muitas das críticas às relacionalidades utilizam justamente esse argumento.

Mas a citação acima de Sahlins caminha justamente para esse “vácuo analítico” ao ampliar em muito o escopo do que seria o parentesco. Aqui interpretamos isso como um ganho e não como um problema. Pretendemos, de fato, explorar essa outra franja do parentesco, onde ele pode muito facilmente confundir-se com “relações sociais”. Quais seriam os ganhos ou perdas teóricas de explorar essa outra “fronteira”? Nosso investimento no parentesco/relacionalidades aqui segue justamente nessa direção.

Etnografias do movimento

Antes de dar seguimento à análise, apresentamos a série de exemplos de mobilidades que sustentam nossa reflexão:

O primeiro exemplo é o da transição de uma família do campo para a cidade, no interior de Minas Gerais, Brasil, ao longo do século XX. Este trabalho (Machado 1998) se debruçou sobre um ramo da família Rennó. Essencialmente rural, a família começou a se dividir entre o campo e a cidade. Para resumir, temos uma produção do movimento regida por uma moral da “imobilidade” agrícola: saem as mulheres (excluídas do acesso à terra por natureza de um sistema de parentesco – é uma vida patrilinear e patrifocal) e saem os filhos mais novos, a quem se concedeu estudo ao invés de terra, numa espécie de feminilização da existência desses, “que chegaram por último”.

Ora, o movimento aqui opera como uma ideologia “enganosa”, que acaba por beneficiar os que não se movimentaram em detrimento daqueles que o fizeram. Tratamos tanto da mobilidade como da imobilidade, portanto. Quem sai para a cidade não recebe terra, que é o bem mais valorizado nesse contexto. O movimento é literalmente uma expulsão de parte dos membros da família do acesso à terra. Antes apenas as mulheres eram excluídas, depois também homens “com estudo”. A movimentação era formalmente colocada como equivalente à terra (sair para estudar era equivalente a ganhar um “dote” em terra, no discurso nativo), mas na prática, dados os valores essencialmente camponeses da família, a movimentação era uma desculpa para concentrar a terra entre os filhos mais velhos, que não se movimentaram em direção à cidade.

Aqui vemos que a circulação das pessoas ganha significados inesperados, sendo que o valor moral efetivo e reconhecido está atrelado à imobilidade. Essa perspectiva centrífuga da imobilidade opera apenas para alguns dos filhos, seguindo uma ordem de primogenitura até uma consideração nativa sobre o esgotamento das terras (que no caso se deu a partir do 5º filho). Na geração seguinte, entretanto, o esfacelamento de condições econômicas favoráveis à agricultura, somado ao avanço de moralidades urbanas mudou o sentido positivo da imobilidade rural: os netos e netas tiveram vidas muito mais urbanas que rurais, mas móveis que imóveis, por assim dizer. Mas essa é outra história.

O segundo exemplo se debruça sobre um bairro rural no sul de Minas Gerais (Brasil), muito próximo às terras da família Rennó (Machado 2002). Indica, entretanto, um processo contrário, da construção de uma elite em movimento, contraposta aos que não se movimentam. Aqui, vemos a inversão moral entre mobilidade e imobilidade. O contraste entre os dois casos gira em torno do valor atribuído à terra em contraposição à circulação das pessoas. O resultado desse processo foi a instauração de uma nova métrica social, outra forma de classificação, em franca oposição a um sistema anterior. Nesse contexto, próximo espacialmente ao primeiro, mas deslocado no tempo (trata-se aqui da década de 1990), à imobilidade do agricultor era associada a “falta de vivência”, qualidade presente e fundamental na reestruturação da arena política de Estação Dias.

Em Dias, a “vivência” era uma categoria nativa carregada de hierarquias e distinções. Aqueles que se moviam tinham mais vivência que os que não se moviam, invertendo completamente a moral que vimos anteriormente. Eram vistos como mais preparados para entender o mundo e, nesse caso, acabavam tendo algum destaque na arena política. Estamos aqui num cenário onde a agricultura de pequena escala está sufocada economicamente, onde os poucos recursos econômicos que movimentam o bairro vêm dos salários de quem trabalha nas cidades vizinhas (e, portanto, circula). Controlar esses recursos justamente pela movimentação possibilitou uma narrativa de sucesso atrelada à circulação. Essa moralidade condena a imobilidade e transforma os imóveis em vítimas e os móveis em modelos.

O terceiro exemplo, que trata da imigração internacional de brasileiros no Porto, Portugal (Machado 2004, 2009), demonstra como a mobilidade qualifica lugares de poder, por dinâmicas inesperadas: a partir de lógicas culturais gestadas na experiência da imigração, os brasileiros no Porto pensam a mobilidade a partir das próprias concepções de brasilidade colocadas em movimento. Frente aos estereótipos portugueses, determinadas características eram esperadas dos trabalhadores brasileiros. As principais eram a alegria, simpatia e cordialidade. Acreditando que os brasileiros portavam atavicamente essa série de características, os empregadores portugueses procuravam por esses imigrantes para determinados trabalhos. Os brasileiros passaram pelo que chamo de processo de exotização. Ou seja, os imigrantes brasileiros no Porto não apenas estavam sujeitos à construção das imagens estereotipadas por determinados agentes de poder, mas também eram sujeitos ativos da exotização. Assim, no caso dos brasileiros em Portugal, adaptar-se mais eficientemente aos estereótipos portugueses podia conferir maior poder a determinadas pessoas, que impuseram a sua própria forma de brasilidade.

Tendo em vista que relações de poder entre os imigrantes passavam, entre outras coisas, pelo controle de uma larga rede de possíveis empregadores portugueses, os líderes acabaram sendo os que, tendo se encaixado nas imagens correntes sobre o Brasil, conseguiram inserir-se solidamente no mercado de trabalho. Aqui, finalmente, entra a questão da movimentação: não a emigração em si, mas como a movimentação daqueles imigrantes que já estavam em Portugal era importante na vida cotidiana de uma comunidade brasileira no Porto. Um elemento fundamental de definição de brasilidade, no sentido da exotização, era o movimento constante para o Brasil. Passar férias no Brasil era um tipo de processo ritual de abasileiramento. Ou seja, os imigrantes que pudessem viajar regularmente para o Brasil eram vistos como um pouco mais brasileiros e estavam, de alguma forma, mais próximos da imagem estereotipada de brasilidade que passou a organizar os processos de produção de diferença dos brasileiros no Porto. Ora, aqui a movimentação se apresenta como um índice de produção de centralidade, de abasileiramento, que só tem sentido

dentro do universo simbólico dessa comunidade brasileira no Porto. O movimento aparece como um tipo produção de diferença.

Em outro caso, lidamos também com a migração de Governador Valadares (MG) para outros países do ponto de vista das famílias que ficam (Machado 2010, 2011b). Demonstramos como o movimento de entes familiares implica na constituição de novas formas de organização da família, baseadas em princípios distintos de relacionalidade. As pessoas migram para construir o projeto futuro de suas famílias e constituir novas centralidades nas suas relações. As decisões de migrar têm relações profundas com os processos de fissão e fusão de núcleos familiares, com sua constante movimentação de fronteiras entre pessoas de mesmas famílias. Esse cenário de emigração indica que o movimento é visto e entendido como um sinônimo de “família”. Ela aparece como uma forma possível de erguer um núcleo familiar autônomo. Como “família”, essa movimentação supõe formas de agenciamento de uma presença “à distância”: o envio constante de remessas. Supõe uma materialização simbólica do ente ausente: os bens totêmicos, comprados por pais, maridos, noivos, filhos aos seus parentes que permaneceram em Valadares. Como família, a movimentação supõe também um risco de esfacelamento: o casamento pode acabar sob a ameaça de novas relações, traições, fim do envio de remessas.

A volta do ente ausente, ou dos entes ausentes, implica em novos desafios, agora a aventura de re-estruturar relações que aconteciam necessariamente à distância. Em algumas oportunidades isso não é possível, resultando num fim daqueles sonhos que geraram a movimentação, em outras resultam em desajustes sérios entre os membros de uma família agora unida fisicamente. O movimento implica em família como sonho e modelo futuro na ida e como reordenação de relações na volta. Algumas vezes tudo funciona a contento, outras vezes vivem-se grandes dramas. Importa notar aqui que a movimentação implica em sentidos muito distintos dos outros três exemplos.

O trabalho de Stabelini (2013) avança na análise desse cenário em Valadares, a partir de uma etnografia da arquitetura das famílias migrantes: demonstra como as casas construídas ou em construção estão para esse projeto de centralidade familiar, correspondendo a uma arqueologia dos processos migratórios: casas inacabadas significam o fracasso do projeto, casas suntuosas em bairros pobres indicam o sucesso, ao passo que um novo estilo de casas mais discreto corresponde à adaptação da arquitetura familiar às crises econômicas desse século. Ao analisar as plantas das casas, ao registrar os processos de construção, Stabelini nos indica como a movimentação se incrusta na paisagem urbana justamente na forma desses imóveis.

Alexandra Almeida (2010), por sua vez, produziu uma etnografia sobre a família do emigrante na cidade de Gonzaga, que pertence a mesma região de Governador Valadares. A pequena cidade de Gonzaga permitiu a Almeida uma análise do ponto de vista feminino sobre a emigração, onde a imobilidade feminina é o perfeito contraste da mobilidade masculina⁵: um controle da vida da mulher ainda mais intenso do que vemos em Valadares, a necessidade de uma postura moral aprovada na pequena cidade, a defesa da honra do marido e os riscos de um isolamento social se se “desviarem” desse caminho de retidão moral na perspectiva dos Gonzaguenses.

⁵ É preciso destacar que essas etnografias em Valadares e Gonzaga focaram-se em famílias divididas pela imigração, principalmente de casais que vivem à distância. Esses casos são mais comuns, mas muitos emigram solteiros (homens e mulheres) e mesmo mulheres, deixando maridos no Brasil. As análises aqui servem ao primeiro caso.

Esta implica em abandono da vida social, satisfações constantes à família do marido, dedicação total aos filhos e na coordenação da construção da casa própria. Almeida demonstra como essa situação implica numa tensão constante e, de certa maneira, numa opressão velada às mulheres que permanecem à espera dos seus maridos em Valadares. Demonstra também como a volta do marido e a reorganização da vida familiar é muito mais difícil que se poderia imaginar, implicando muitas vezes em mais subalternização da mulher que durante o próprio período de ausência.

Os exemplos japoneses nos demonstram uma diversidade na relação entre movimento e parentesco: Kubota (2014) nos traz uma dimensão inesperada das reorganizações familiares em Campo Grande (MS). Quando emigram para o Japão, descendentes de japoneses e okinawanos deixam parentes no Brasil e como o volume de saídas foi intenso ao longo dos últimos 20 anos, aqueles que permaneceram construíram outras redes de relações, marcadas pela vizinhança e proximidade física e menos pelas relações consanguíneas. Com tantos parentes emigrados, novas redes de parentesco entre os remanescentes (descendentes) passam a constituir novas experiências familiares. Como num quebra-cabeças onde as peças são reorganizadas para fazer outro desenho, os deslocamentos em Campo Grande resultam em uma multiplicidade de parentescos: os parentescos originais somados aos novos parentescos entre os que permaneceram.

Lourenção (2009), por sua vez, analisa o espaço do *dojo* de treino de Kendo como uma casa no sentido de Lévi-Strauss: a constituição de uma pessoa moral encarnada na pessoa do mestre, por sua vez ele mesmo um membro do *dojo*, que geralmente leva o nome de seu criador (e, portanto, leva o seu parentesco). Lourenção indica como a convivência no *dojo* pode levar ao que ele chama de “devir samuraíco”, ou um processo de construção de japonesidade moldado nas artes marciais e morais atreladas a ela. Esse processo atinge descendentes e não-descendentes igualmente: a centralidade da japonesidade tem mais relação com as práticas morais que com o sangue. O *dojo* torna-se assim a chave de entrada para um parentesco japonês desvinculado do sangue, mas moldado na correção moral e envolvimento intenso dos alunos com a arte mediada pelo mestre.

Por sua vez Hatugai (2013) explora outro processo de japonesidade, este na cidade de Araraquara, SP. Na associação de descendentes NIPO, a questão relevante é o domínio da arte culinária japonesa, concentrado nas mãos das velhas senhoras: esse domínio é uma arte de japonização, pois comer a comida adequada faz das pessoas mais ou menos japonesas. A associação opera, contudo, com uma lógica consanguínea: é preciso ser filho de japoneses (descendentes) para ser efetivamente japonês, mas o domínio da arte culinária é o mecanismo de aproximação mais eficiente daqueles que não portam o sangue ou, por outro lado, é o caminho para o resgate de uma japonesidade perdida, quando descendentes querem se reaproximar da vida japonesa na associação. Hatugai nos mostra o parentesco sendo criado nas mesas e eventos da associação, entre cortes de legumes e artifícios da memória.

Já Kebbe (2012), em sua etnografia sobre os brasileiros no Japão (os descendentes dos imigrantes japoneses no Brasil) relaciona os deslocamentos com a reorganização da estrutura familiar. Se Kubota (2014) nos mostra o que acontece aqui no Brasil quando partem, Kebbe nos oferece uma longa descrição da reestruturação das famílias dos descendentes no Japão, frente aos cotidianos intensos de trabalho. Kebbe chega à conclusão que as famílias são estruturadas à distância, com o fluxo de cuidado e carinho operando nos dois lados do atlântico. Aquilo que aparece como desordem para autoridades japonesas e ongs variadas, é visto por Kebbe como uma

dinâmica específica de parentesco, que envolve a mudança de lugares, casamentos sucessivos, arranjos de cuidado entre familiares e até mudanças de nomes.

Por fim, Ngomane (2010) apresenta um interessante trabalho sobre jovens estudantes moçambicanos na cidade de Belo Horizonte. A etnografia apresenta um verdadeiro sistema de parentesco articulado entre os jovens, com direito a exogamia, grupos de siblings, trocas comerciais de várias ordens e festas. O cotidiano é marcado pela lenta transformação dos amigos em irmãos, com implicações nas relações afetivas, que não devem acontecer dentro do grupo. A dinâmica chega a prescrever que as mulheres devem namorar moçambicanos em outras cidades brasileiras, e que os homens devem namorar brasileiras ou outras africanas, mas nunca as amigas/irmãs moçambicanas. O deslocamento desses estudantes produz um sistema de parentesco que funciona em Belo Horizonte a despeito das entradas e saídas de novos membros, num fluxo constante.

Parentesco e deslocamentos

Esse conjunto de etnografias constitui o substrato da nossa reflexão sobre a relação entre parentesco e deslocamentos. Vemos, primeiramente, que são várias mobilidades de densidades diferente: a prática do *kendô*, dificilmente é comparável com a emigração internacional a partir de Gonzaga, esta também de outra ordem que as movimentações locais entre roça e cidade e entre pequenas cidades de Minas Gerais. Ao mesmo tempo, a movimentação de férias dos imigrantes brasileiros em Portugal é distinta em intensidade das migrações dos *decaasséguis* brasileiros no Japão.

Com densidades diferentes, elas todas têm em comum o fato que o deslocamento, seja da forma que for, produziu efeitos na vida das pessoas e, mais do que isso, produziu diferenças infinitesimais: diferencialidades. Em trabalhos anteriores (Machado 2011a) defendemos o uso do conceito de “diferencialidades” para referir a situações usualmente ligadas ao conceito de identidade. A diferencialidade evita qualquer definição a priori do grupo e só existe quando compartilhada coletivamente por um grupo de pessoas em convivência permanente (estamos distantes, portanto, da ideia de identidade ou comunidade imaginada). Por isso usamos as perspectivas de Ingold, sobre “compartilhamento de experiências” para pensar a diferença. Obviamente que a diferença não depende do movimento, mas é também evidente que esse atua como um potencializador de novos emaranhados, a partir de novas linhas que são lançadas no tempo e espaço. O movimento em todos os exemplos opera como um catalizador de diferenças.

Desde os estudos difusionistas do final do século XIX, contudo, isso já era evidente. Tão evidente, que alguns chegaram a debitar na conta do movimento humano todo processo de “evolução”. Rivers (1914) explica as transformações na melanésia a partir de migrações logicamente imaginadas, por exemplo. Esse grande campo teórico, caído em desuso já em meados do século XX, pressupunha a movimentação como motor da história. Mesmo dando um salto temporal a frente, no célebre “Raça e História” de Levi-Strauss (1976), vemos que a mobilidade (forçada ou não) é um dos componentes da produção da diversidade “ótima” que a vida social deveria pressupor – para aquém da qual veríamos necessariamente processos de fissão (diferenciação interna) ou de importação de diferenças (migração). Fato, aliás, destacado por Sahlins (1997a, 1997b) em sua análise da migração polinésia para os EUA, nos textos sobre a validade do conceito de cultura.

Os deslocamentos implicam em transformações nas estruturas de parentesco das mais variadas formas. Vimos rapidamente algumas dessas transformações. No caso das migrações valadarenses o próprio movimento responde aos imperativos das ordens de parentesco: movimentar para produzir o próprio parentesco. Ao mesmo tempo, mover-se implica em modificações nas relações entre os membros de uma família: formas temporárias são criadas, que podem, inclusive, modificar completamente as próprias relações iniciais.

O movimento é fruto do parentesco mas, ao mesmo tempo, o transforma. Stabelini (2013) demonstra em seu trabalho como a própria casa física, a habitação construída pelos imigrantes é fruto de determinações nascidas no e pelo parentesco. A casa precisa ser dividida, demonstrar a capacidade da família de compor seu espaço de forma a não embaralhar espaços sociais e particulares. As casas precisam de divisões, andares, separações e áreas claramente privadas e públicas. Precisam também ser casas-unidades-econômicas em muitos casos: o negócio da família fica no primeiro andar da casa. Ou seja, a casa é uma casa autônoma e auto-suficiente, metáfora da própria família que se quer construir.

A transformação das casas indica em si também uma transformação social das ordens do parentesco. Das grandes casas isoladas da década de 1980 para as casas geminadas e estreitas da década de 2010. Os horizontes de autonomia estão em transformação, assim como as regras e práticas associadas ao parentesco. Mas a autonomia da nano-casa permanece intacta, mesmo que as relações dentro da casa sejam distintas. Permanece um mesmo interesse de autonomia, mas agora menos ostensivo e mais envolvido com uma sustentabilidade econômica apoiada não nos negócios, mas no aluguel das outras casas geminadas (quando se conseguiu construir mais de uma).

Como no exemplo de Almeida (2010), temos um entrelaçamento entre o movimento e a constituição da família. A mobilidade pressupõe a imobilidade e vice-versa. Move-se para construir um imóvel (casa), para construir uma estrutura econômica que sustente a imobilidade. A continuação da mobilidade (as idas e vindas de alguns) é vista como um fracasso, como uma incapacidade de manter a imobilidade. E a imobilidade, no caso, é a família unida sob o mesmo teto permanentemente.

Em Gonzaga é ainda mais perceptível a relação entre o movimento e a família, o parentesco. Os dilemas dos casos onde o movimento causou a ruptura de projetos familiares deixa evidente o lugar difícil que as relações de gênero delegam à mulher. Ao contrário do que vimos em Valadares, aqui a margem de manobra é muito pequena e a reestruturação da família quando o marido volta, em geral, significa uma reversão a um modelo de família onde a mulher tem um papel subalterno, gerando conflitos e insatisfações tão bem ilustrados no texto de Alexandra Almeida.

Em Gonzaga a família pressupõe a movimentação e a imobilidade, e pressupõe a imobilidade atrelada à subalternidade da mulher a uma estrutura de controle masculino. A mobilidade, por sua vez, aparece como momento de liberdade (vigiada) da esposa, fato que depois vai gerar os conflitos pós-retorno. Do nosso ponto de vista, ao pensar as relações entre parentesco/relacionalidade e migração, vemos que essa diferencialidade gonzaguense gera um entrelaçamento entre deslocamento e família, entre papéis de gênero e mobilidade/imobilidade.

Outro caso interessante, que relaciona mobilidades, imobilidades e parentesco, é o primeiro dos exemplos, no qual a família que se divide entre campo e cidade o faz a partir de uma lógica da imobilidade e da expulsão das mulheres e filhos mais novos do acesso à terra. Vimos que a mobilidade faz parte de uma lógica de parentesco atrelada à moralidade camponesa, com forte valoração da terra. Nessa lógica, a mobilidade é apenas uma forma de manter a imobilidade funcional de quem permanece na terra. O movimento é um acessório da constituição da relação da família com a terra que, para não ser dividida, é concentrada nas mãos de alguns filhos homens (mais velhos) por sucessivas antecipações de herança.

Aqui os móveis são os excluídos do parentesco, para os quais uma vida urbana aparece como alternativa à expulsão. Aqui parentesco e deslocamento estão intrinsecamente interligados, mesmo que seja para fazer do deslocamento um mecanismo de manutenção de uma ordem familiar excludente. Vimos também como essa ordem é invertida numa localidade muito próxima, mas num tempo posterior: pessoas que se movimentam acabam tomando conta de uma esfera política do bairro rural onde moram.

Essa passagem leva a uma “vingança” dos deslocados, onde o que era exclusão passa a ser matéria de um discurso de empoderamento (ao passo que discrimina os camponeses “imóveis”). Vemos aqui o pêndulo do deslocamento operando, de motivo para exclusão para motor de construção de uma pequena elite.

Esses exemplos acima confluem diferencialidades e parentesco, e relacionam esses processos à movimentação. Nos casos japoneses aqui mencionados vemos também relações entre deslocamento e parentesco, mas agora é preciso destacar algumas distinções. Dois dos casos (Hatugai 2013 e Lourenção 2009) lidam com os efeitos do deslocamento de japoneses para o Brasil ao longo do século XX. Não são casos de movimentação em si, mas são eles mesmos efeitos e densidades resultantes das escolhas de seus antepassados. O parentesco no dojô e o da associação Nipo em Araraquara levantam questões importantes para pensarmos.

Primeiramente, o caso da associação é o exemplo evidente de uma “franja de parentesco”. Ali a relação entre os membros da associação constitui uma relacionalidade/parentesco que deve ser visto como um parentesco-limite. As práticas alimentares das senhoras constituem índices de japonesidade a partir da lógica local. De certa forma, a associação é uma distribuidora de atribuições substantivas de japonesidade, por meio da comida, principalmente.

A convivência na associação e o aprendizado cotidiano das artes culinárias produzem uma relação sistemática entre as pessoas que frequentam o ambiente, marcando uma relacionalidade que implica em mutualidade do ser, para pensarmos como Sahlins (2013). Essa convivência pode inclusive aproximar não-descendentes dessa diferencialidade japonesa na associação, insinuando uma possibilidade de reproduzir uma família japonesa mesmo que a mulher seja não-descendente.

O caso do Kendô, analisado por Lourenção (2009) aponta para outras franjas do parentesco: aquele que se cria a partir da convivência nos dojôs. A prática do kendô relaciona as pessoas e o dojô, ele próprio uma derivação do parentesco bem analisada pela noção de Casa, representando um fundador original e sua Casa particular. Os ingressantes, de certo modo, adentram a Casa original e passam a ter papéis e relações específicas relacionadas a essa prática. Aqui temos um limite interessante para a reflexão entre diferencialidade e parentesco, pois o pertencimento ao

mesmo dojô não faz dos praticantes automaticamente “parentes”, ou pessoas que compartilham Comunalidades do Ser. Mas eles fazem parte, ao mesmo tempo, do mesmo Dojô-Casa e gradualmente tendem a ter as vidas entrelaçadas, caso levem o treino adiante.

Teríamos assim um caso limite, onde não há imediatamente uma sobreposição de diferencialidade e parentesco, mas ao mesmo tempo, há uma tendência de sobreposição gradual. Aqui o tempo opera como produtor de parentesco. Assim, com o envolvimento em relação às artes do espírito (Ki) e uma progressiva japonização por essa via, vai-se produzindo também mutualidades do Ser, entrelaçando descendentes e não descendentes aos Dojô-Casa.

O caso descrito por Kubota (2014), por sua vez, aponta para um processo de remodelagem de parentesco a partir de “sobras”, de gente que permaneceu imóvel enquanto parentes partiam para o Japão. Aqueles que permaneceram acabam se juntando em retalhos iniciais de diferentes famílias, que gradualmente tornam-se famílias de fato, compartilhando de convivência cotidiana, festas, sofrimentos etc. Essa remontagem entre os imóveis é sucessivamente desafiada por novos deslocamentos, nos permitindo ver como o movimento implica em transformações e rearranjos nas ordens de relacionalidade, operando com densidades variáveis.

O outro lado da moeda de Kubota é o exemplo de Kebbe (2012), onde se narra detalhadamente os processos de transformação das ordens familiares e organizações que pretendem dar conta da família de brasileiros no Japão (predominantemente descendentes, mas também não descendentes relacionados a esses), simultaneamente em muitos espaços diferentes. Esses rearranjos são tão afetados pela mobilidade como pela imobilidade, pois aqueles que vivem a experiência juntos precisam remodelar seus papéis e situações dentro de um conjunto de relações pré-existentes, a fim de que elas continuem a existir de alguma maneira. Essas outras “famílias” são produto do deslocamento e da vontade de permanecer em relação, mesmo que a experiência da migração produza novas famílias (como vimos em alguns exemplos) tanto para os que partem como para os que ficam. Aqui o tempo e o deslocamento produzem modificações substantivas.

Ainda temos mais dois exemplos interessantes, propriamente relacionados ao parentesco produzido pelo deslocamento. Os casos dos brasileiros no Porto (Machado 2009) e dos estudantes moçambicanos em Belo Horizonte (Ngomane 2010) são bastante elucidativos do que chamamos de “franjas do parentesco”. Os brasileiros no Porto construíram socialidades extremamente elaboradas e viviam suas vidas conforme regras, moralidades e ideias que eles criaram a partir da experiência da imigração em Portugal. Viviam em coletivos que eram autênticas famílias (relacionais), por onde circulavam bens, símbolos e casamentos. Construíram parentescos e cada grupo buscava uma centralidade em suas relações, à semelhança do que vimos em Valadares, mas só que sem conexões de sangue (a não ser as que foram sendo criadas lentamente). No Porto é a experiência da migração, do preconceito, da vida cotidiana que produziram parentes, relacionalidades.

Em outro livro exploramos detidamente essas relacionalidades. (Machado 2009). Aqui exploramos apenas uma dimensão da mobilidade desses brasileiros que, surpreendentemente, não tem nada a ver com a migração em si. Os deslocamentos mais importantes para esses brasileiros eram as viagens de férias para o Brasil, a fim de construir rituais de brasilidade no Porto. Esses rituais faziam pleno sentido na vida desses brasileiros e tinham relação profunda com os estereótipos portugueses e com a inserção dos imigrantes no mercado de trabalho. E relação com a diferencialidade migrante construída naquele contexto, naquele momento particular.

Do ponto de vista da relação entre migração e parentesco, podemos ver que esses brasileiros constituíram todo um sistema de vida que era um grande parentesco, que articulava a maior parte das dimensões da vida desses imigrantes. De forma semelhante, os estudantes moçambicanos forjaram para sua vida no Brasil um sistema de parentesco: lugares de moradia, relações sistemáticas e amigáveis, circulação de bens, exogamia e camaradagem. O interessante no caso dos estudantes, analisado por Ngomane, é que o sistema de parentesco existe como instituição que continua para além da vida dos alunos em Belo Horizonte: novos alunos chegam, antigos partem e o sistema continua a regular a sociabilidade moçambicana/africana na capital mineira.

Essa dinâmica de parentesco, que chega ao requinte de constituir sistemas de exogamia, de relacionamentos afetivos preferenciais com moçambicanos (para as mulheres) ou brasileiras (para os homens) é exemplar daquilo que chamamos de franjas do parentesco e diferencialidades: organiza a experiência dos moçambicanos do começo ao final da estadia no Brasil.

Considerações finais

Vimos um grande conjunto de exemplos que nos permite avaliar diversas relações entre parentesco e migração. Primeiramente foi preciso, entretanto, estabelecer que temos uma concepção de parentesco ampla, como a defendida por Sahlins (2013) em recente trabalho, e como trabalhada por Carsten (2000, 2004) em diversos trabalhos a partir da noção de relacionalidades.

No nosso contexto de pesquisa, temos usado o conceito de relacionalidade/parentesco de forma conscientemente ampla, encaminhando para um sentido que se preocupa com os limites da ontologia de Sahlins: na nossa perspectiva, *relacionalidade/parentesco significa quaisquer ordens de relações que criam “mutualidade do ser”, independentemente de haver ou não relação com sistemas reprodutivos humanos*. Assim, a convivência numa associação de descendentes japoneses pode criar a mutualidade do ser e ser vista como relacionalidade, como parentesco. Posso recorrer, como tenho feito, às metáforas tecelares de Ingold (2007) para indicar que o entrelaçamento de caminhos que as pessoas trilham juntas pode ser suficiente para criar relacionalidades. Isso nos conduz para longe do “velho parentesco” e, talvez, de qualquer parentesco.

Consideramos parentesco desde as relações obviamente ligadas à reprodução das famílias nucleares em Gonzaga, Governador Valadares até as relações entre estudantes moçambicanos em Belo Horizonte, ou entre os praticantes de Kendô do mesmo dojô. Tendo demonstrado essa definição propositalmente ampla e indicado como ela aparece nos diversos contextos, o que poderíamos dizer, finalmente sobre parentesco e migração?

De forma muito simples, demonstramos que os deslocamentos são como catalizadores de transformações nas relações de parentesco, mas também vimos que a própria movimentação pode ser um efeito das determinações do parentesco. E vimos que em uma ou outra situação, o deslocamento pode colocar em xeque as relações de parentesco, ou porque é difícil voltar a um modelo tradicional (como vimos em Gonzaga), ou porque a migração em si é vista como um risco.

Movimentos intervêm no parentesco, criam novos parentescos, desafiam os parentescos existentes, ao mesmo tempo em que podem ser parte inclusiva de um sistema de parentesco que pressupõe a movimentação. E mesmo os sistemas que pressupõem a movimentação podem

ser desafiados pelos imponderáveis do deslocamento. Ao mesmo tempo, não vimos nenhum exemplo em que o deslocamento não estivesse profundamente relacionado com o parentesco: seja como ponto de partida, seja como ponto de chegada, seja como os dois simultaneamente. Os deslocamentos são gerados por parentesco em alguns casos, em outros resultam em novas ordens de parentesco. O movimento está sempre relacionado, de alguma forma, com o parentesco.

Vimos densidades distintas dessa relação em vários exemplos. Desde os efeitos dela depois de gerações, até a própria definição do movimento como parentesco. Esse grande espectro de conexões nos permite afirmar, finalmente, que a movimentação é sempre algo de parentesco. Ao movimento corresponde a produção e/ou reprodução de parentesco.

Referências

- ALMEIDA, Alexandra C. G. 2010. *Uma etnografia de Gonzaga/MG após o caso Jean Charles*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos.
- CARSTEN, J. 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan. (orgs.). 2001. *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham: Duke University Press.
- GODELIER, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- HATUGAI, Érica. R. 2013. *A medida das coisas: etnografia de uma japonesidade*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas. 200 p.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge. 188 p.
- KEBBE, Victor H. 2012. *Famílias transnacionais entre Brasil e Japão*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos.
- KUBOTA, Nádia F. L. 2014. *Novas (re)configurações familiares e relações de parentesco entre filhos de dekasseguis*. Qualificação de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. "Raça e História". In: _____. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. cap. 18, pp. 328-366.
- LOURENÇÃO, Gil V. 2009. "Kendo: devir samuraico, mitológicas e ritológicas nipônicas: adentrando a Casa Japonesa". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 1:64-93.
- MACHADO, Igor J. R. 1998. "História familiar e jogos de diferença: trabalho, antecipação de herança e gênero". *Temáticas*, 11-12:167-194.
- _____. 2002. "Lugar ampliado, espaço e poder". *Campos*, 2:101-116.
- _____. 2004. "Brazilian immigration and the reconstruction of racial hierarchies of the portuguese empire". *Vibrant*, 1:1-22.

_____. 2009. *Cárcere público: processos de exotização entre brasileiros no Porto*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 256 p. v. 1.

_____. 2010. "Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil". *Etnográfica*, 14:5-26.

_____. 2011a. "Kinship and differentialities: alternatives to identity and to ethnic frontiers in the study of migrations". *Vibrant*, 8:220-235.

_____. (org.). 2011b. *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Edufscar. 190 p. v. 1.

_____. 2013. *A antropologia de Schneider: pequena introdução*. São Carlos: Edufscar. 117 p. v. 1.

NGOMANE, Yara. 2010. *Estudantes moçambicanos em Belo Horizonte: uma discussão sobre a construção identitária e de redes de sociabilidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

PARKIN, Robert. 2009. "What Shapiro and Mckinnon are all about, and why kinship still needs anthropologists". *Social Anthropology*, 17(2):158-170.

PATTERSON, Mary. 2005. "Introduction: reclaiming paradigms lost". *The Australian Journal of Anthropology*, 16(1):1-17.

RIVERS, William H. R. 1914. *The history of Melanesian society*. Cambridge: Cambridge University Press. vol. 2.

SAHLINS, Marshall. 1997a. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1)". *Mana*, 3(1):41-73.

_____. 1997b. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 2)". *Mana*, 3(2):103-150.

_____. 2011a. "What kinship is (part one)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1):2-19.

_____. 2011b. "What kinship is (part two)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2):227-242.

_____. 2013. *What kinship is: and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHNEIDER, David. 1968. *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall.

_____. 1984. *A critique of the study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SHAPIRO, Warren. 2010. "Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16:431-432.

_____. 2008. "What human Kinship is primarily about: toward a critique of the new kinship studies". *Social Anthropology*, 16(2):137-153.

STABELINI, Fábio. 2013. *Estrutura e ausência: produção do parentesco na casa emigrante*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the future: anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: S. Bamford & J. Leach (eds.), *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.

Recebido em Dezembro 13, 2014
Aceito em Dezembro 10, 2015

Entrevista

Entrevista com Janet Carsten

Igor José de Renó Machado

Professor Adjunto
Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Doutor em Antropologia
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

E-mail: igorreno@gmail.com

Ana Claudia Marques

Professora
Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo – USP

Doutora em Antropologia
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

E-mail: anaclaudiadm@gmail.com

Apresentação

No dia 08 de abril de 2014 a antropóloga britânica Janet Carsten, professora do Departamento de Antropologia da University of Edimburgh (Escócia, Reino Unido), concedeu esta entrevista aos professores Igor José de Renó Machado (UFSCar) e Ana Cláudia Marques (USP), realizada no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). A professora Carsten estava no Brasil, mais precisamente em São Carlos, para o segundo Evento R@u, promovido pela R@u – Revista de Antropologia da UFSCar e pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, que, no dia 09 daquele mês, constou de uma conferência da convidada pela manhã, e de uma mesa redonda na parte da tarde, em que Janet Carsten pode partilhar suas ideias com os dois docentes que conduziram esta entrevista, e que são também, ambos, especialistas em outros aspectos do campo de reflexões sobre o parentesco.

Janet Carsten vem, nos últimos anos, renovando o debate num dos campos mais tradicionais da antropologia, a saber, os estudos do parentesco. Focalizando os pescadores malaios entre os quais trabalha desde os anos de 1970, a autora se distancia do biológico e do social para pensar no modo como o parentesco é feito e desfeito ao longo do tempo, em suas gradações e nas diferentes substâncias e metáforas pelas quais esses processos ocorrem. Ao concluir esta entrevista afirmando o lugar central da empatia no trabalho antropológico, Janet Carsten reafirma a beleza da antropologia, ao descobrir, via pesquisa de campo em lugares longínquos, questões insuspeitas – mas absolutamente pertinentes – sobre os nossos próprios mundos e modos de viver.

Entrevista

R@U: Fale-nos sobre como começou seu interesse pela Antropologia. Quando você decidiu fazer doutorado em Antropologia?

Janet Carsten: Quando eu era apenas uma estudante de graduação na LSE (London School of Economics) eu não pensava sobre Antropologia. Eu queria fazer um amplo treinamento na graduação durante esse tempo e de fato eu mudei de tema duas vezes, algo que não seria possível nos dias de hoje. Nós não permitimos que estudantes mudem de tema duas vezes. Bem, então eu comecei com um diploma amplo em Ciências Sociais, o que se revelou algo bem tedioso. Depois eu fiquei desesperada para mudar o tema, então mudei para Economia em meu segundo ano na LSE. Eu não gostava realmente daquilo, mas dentro do programa de Economia você pode fazer um curso focado em planejamento econômico, algo como “Economia Comparada” com vários tópicos em planejamento soviético, o que era realmente interessante. Além disso, isso me possibilitava uma opção de curso fora do currículo regular, e minha escolha foi Antropologia. E eu me apaixonei pela Antropologia. Então, no fim do meu segundo ano, no verão, eu decidi que realmente queria mudar de novo, agora para a Antropologia. Então eu fui ao escritório de Maurice Bloch, e ele fez uma pequena palestra sobre Antropologia e me deu uma lista de leitura imensa. Praticamente todos os grandes clássicos; estavam lá *Os Nuer*, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, havia o *Malay Fishermen*, o *Formas Elementares da Vida Religiosa*¹. Esta era para ser minha leitura de verão. Então, eu perguntei “e como você decidirá se eu poderei mudar de matéria?”, e ele disse “não, eu acho que tudo bem”. Eu disse “ah, parece que estou fazendo Antropologia, então está bom”. Bem, foi assim que me interessei por Antropologia.

R@U: Você nos diria por que escolheu fazer seu trabalho de campo na Malásia e ter Maurice Bloch como seu orientador? E algo sobre a importância dele em sua formação acadêmica?

Carsten: O sudeste asiático foi meio que a forma como eu virei orientanda do Maurice Bloch. Maurice Bloch orientava todos os estudantes de sudeste asiático porque Madagascar e sudeste asiático são parte do mundo Austronésio, embora eles sejam geograficamente bem afastados². Mas eles não tinham um especialista em sudeste asiático, e ele estava bem feliz em receber pessoas que queriam trabalhar no sudeste asiático, e por isso eu fiquei pensando “bem, sudeste asiático”. Antes de tudo era um lugar bem longe, e eu então pensei “eu nunca iria ao sudeste asiático, mas como sou financiada, completamente financiada, então...”. Assim que comecei a ler sobre o tema, aquilo me soou tão fascinante, e a situação da mulher no sudeste asiático é que elas, apesar do islamismo, são mulheres muito ativas; elas são muito visíveis nos espaços públicos, elas não são oprimidas. Isto é tão diferente do tipo de sistema do Oriente Médio e do sul da Ásia, e eu estava realmente intrigada por isso e também, como descobri depois, porque havia provavelmente algo a ver com o sistema de parentesco, que é muito diferente do parentesco do Oriente Médio; de modo geral não temos um parentesco patrilinear dentro do mundo Austronésio. Então muito gentilmente Maurice Bloch concordou em me orientar. Eu passei seis meses apenas fazendo leituras gerais, porque eu não me sentia muito bem

¹ Respectivamente: Evans-Pritchard (1978), Malinowski (1978), Firth (2006), Durkheim (2000).

² Maurice Bloch fez trabalhos de campo principalmente em Madagascar.

preparada, e então, já no sudeste da Ásia, constatei que era muito difícil conseguir permissão para pesquisa naquele tempo. Então eu requisitei a permissão – você tem que receber permissão do governo da Malásia, Indonésia ou Brunei, e eu fiz os pedidos de autorização para os três lugares. Era o caso daquele que viesse primeiro, que acabou sendo a Malásia, mas isto tudo era um longo processo de preparação, em termos do que acontece hoje na Grã-Bretanha. Eu não fui a campo até junho de 1980, foi um pouco lento, e então eu fiquei um tempo relativamente longo, terminando em abril de 1982.

R@U: E como foi em Langkawi?

Carsten: Foi bem difícil na verdade, se você ler a introdução do *The Heat of The Hearth*³, você pode perceber um pouco disso, na verdade eu tenho falado bastante sobre isso. Ao contrário do que acontece com muitos antropólogos, eu fui muito bem recebida. Malaios são muito, muito receptivos e afetuosos – muito abertos, na verdade, fáceis de conversar. Então ser aceita não foi um problema, o problema foi o oposto, e no começo do meu campo foi realmente um pouco traumático, por alguns meses, porque estas mulheres tão poderosas e dominadoras por quem eu tinha sido atraída... como eu disse já havia tomado conhecimento sobre esse tipo de mulher, elas são muito bem descritas na literatura, elas tinham me conquistado, e eu era relativamente jovem, eu estava com vinte e poucos anos. Eu não estava esperando isso, então elas me vestiram, mudaram minhas roupas, me deram um novo nome, elas ficavam muito felizes de me darem trabalho doméstico para fazer, assim como trabalho nos campos de arroz, e eu não podia balancear ou calibrar aquilo.

Os dados anteriores de trabalho de campo na Malásia que eu tinha lido, como o material de Rosemary Firth, que é basicamente um trabalho de campo feito num ambiente colonial, tendo pessoal para carregar suas coisas, bagagem... E a única coisa que eu sabia de um jeito meio ingênuo era que eu não queria fazer a pesquisa de campo naquele espírito colonial. Então as pessoas na aldeia estavam muito receptivas, mas elas eram extremamente mandonas, e elas me controlavam, e isso foi bem difícil porque eu estava bem isolada. Eu não podia sair da casa sem me perguntarem “por quê?”, “por que você está vestida assim?” e “por que você não se veste assim?” e “você tem que cobrir sua cabeça se você vai sair da casa” e “para qual casa mesmo você está indo?”. E tudo era muito, muito controlado, e achei aquilo realmente bem difícil, mas ao mesmo tempo as relações eram afetuosas, e eles eram muito amigáveis, e eu ainda mantenho contato com as pessoas lá.

O que aconteceu foi: eu ficava em campo por três ou quatro semanas, às vezes menos quando estava mais próximo ao final do trabalho, mas basicamente depois daquele tempo eu voltava para Penang onde eu tinha uma base. Eu não pensava sobre isso muito seriamente, o trabalho na aldeia estava indo bem, mas frequentemente eu sentia que eu estava circunscrita à casa. Eu estava fazendo progresso, mas eu também achava que eu não tinha nenhuma distância do que estava acontecendo comigo, ou o porquê, até Maurice Bloch ir me ver em campo.

Ele foi me visitar, e aquilo foi de muita, muita ajuda para mim. Eu estava na aldeia por mais de seis meses, e ele disse “mas você sabe, eu nunca vi um tipo de campo como esse, eu nunca vi ninguém tão imerso em seu próprio campo, mas você também precisa deixar eles saberem que você está aqui para pesquisar. Você não veio para se tornar uma dona de casa ou todas essas

³ Carsten (1997).

outras coisas”. Então ele tentou impressioná-los insistindo com eles que eu estava fazendo uma pesquisa importante, para tornar as coisas mais fáceis para mim, ele estava tentando tornar as coisas um pouco mais formais, eu imagino, o que me ajudava.

Eu estaria bem lá, mas esta foi uma experiência muito intensa de pesquisa de campo. E no livro eu falo sobre isso e sobre como levei alguns anos para chegar a ver isso, no que Maurice Bloch me ajudou imensamente. Mais tarde, como pós-doutoranda, eu voltei e fiz algum trabalho histórico sobre migrações. Eu tentei ver esse sistema de parentesco como um sistema incorporativo, que é todo sobre uma população em movimento, ou seja, tratava-se de incorporar os de fora. Então, de certa maneira, o que eles estavam fazendo comigo não era muito diferente do que eles faziam com as pessoas que estavam chegando.

R@U: Então você tinha um ponto específico ou objetivo? O objetivo da pesquisa foi determinado previamente à sua viagem a campo?

Carsten: Eu sempre tive interesse em gênero e na vida das mulheres, então era esse o ponto, e se você estivesse fazendo treinamento no fim dos anos 70 esse era exatamente o ponto, quando a primeira onda de estudos sobre a vida das mulheres estava realmente vindo à tona, era esse o foco. Eu não tinha realmente pensado sobre isso em termos de parentesco, porque eu achava realmente tedioso o parentesco que nós aprendíamos na LSE, e, embora aquilo fosse de certa maneira muito bem ensinado, era muito abstrato. Era bem formal, e eu nunca realmente entendi porque aquilo importava, mas é claro que assim que me estabeleci na aldeia com todas as habitações agrupadas, ligadas através de laços de germanidade na geração mais velha, bem, você não podia ir a nenhum lugar sem entender o que eram as relações de parentesco – era a primeira coisa que você tinha que entender, mas isto não tinha sido bem o meu plano, que era mais sobre a vida das mulheres em geral.

R@U: Todo seu investimento no parentesco produzido na esfera da casa veio de sua pesquisa de campo?

Carsten: Sim, veio. Eu estava dizendo à Ana Cláudia ontem que eu não sou uma pensadora abstrata, eu nunca requisitaria ser reconhecida como uma pensadora abstrata, seja lá o que isto seja. Minha atração pela Antropologia, assim como é para muitas pessoas, imagino, é etnográfica. A etnografia é o início da reflexão, e, assim, pensar sobre a maneira que o parentesco era feito entre os Malaios talvez reflita, assim como para muitas pessoas que se dedicam à teoria antropológica do parentesco em geral, mas também ao parentesco europeu, os tipos de parentesco com os quais tenho familiaridade no Reino Unido.

R@U: Temos a impressão que memória e substância parecem ser temas que predominam em todo seu trabalho. Gostaríamos que você falasse sobre como pesquisas específicas foram concebidas. Elas parecem uma cadeia de temas que vão se revelando entrelaçados.

Carsten: Eu acho que sim, mas menos, na verdade, menos na tese; eles vieram à tona depois disso, quando eu fiz o pós-doutorado em Cambridge, e então eu voltei para Langkawi para trabalhar especificamente na história da migração, porque eu percebi, quando olhava para minhas notas de campo, que existia uma quantidade imensa de migração, e ninguém tinha realmente falado sobre aquilo comigo na aldeia, então voltei para o campo por alguns meses e concentrei esforços naquilo. Esta foi uma parte. Assim, aquilo era memória, mas na realidade

o que emergia era o esquecimento – não as lembranças –, e o equivalente mais próximo era talvez o trabalho de Anne-Christine Taylor na Amazônia. Mas eu estava realmente interessada em por que as memórias da migração não pareciam ter uma grande atração, aquilo era diferente e se tornou, vocês têm razão, uma linha geral do meu trabalho, porque eu fiquei interessada em memória na Europa. E eu sou uma grande leitora de romances, eu adoro ler romances, então memória se tornou um tópico muito importante. Mas talvez isto também tenha vindo da história da minha família, como direi a seguir, mas eu acho que eu me tornei de certa forma mais interessada – assim como muitas pessoas que vão envelhecendo – em memória e memória de família, e existem romances maravilhosos sobre isso. Eu não sei se você conhece – talvez tenha sido traduzido em português – o trabalho de W. G. Sebald (2008)⁴, o romance *Austerlitz*, que é um romance absolutamente maravilhoso sobre memória na Europa e a história dos anos 1930 e 40, todo tipo de pós-história sobre aquilo, e que tem sido escrito de maneira menos interessante, eu acho, em certos casos, pelos cientistas sociais, e mais provocativa e emocionantemente por romancistas como Sebald. Na verdade, foi Olivia Harris quem... Olivia Harris foi uma maravilhosa antropóloga que estava apenas alguns anos à minha frente na LSE, então, quando eu voltei de meu trabalho de campo, ela estava conseguindo seu primeiro emprego, e ela era uma grande influência e um modelo para a maioria das mulheres da nossa idade. Ela era um pouco mais velha que eu. Era talvez sete anos mais velha, uma grande feminista, uma fabulosa etnógrafa e professora que fez seu trabalho nas terras altas da Bolívia. Então ela produziu um ensaio sobre dinheiro no livro do Bloch e Parry sobre dinheiro⁵, um sobre morte no livro de Bloch e Parry sobre morte⁶ e uma coleção de ensaios chamada *To Make the Earth Bear Fruit*⁷, que só veio à tona muito, muito depois, e ela morreu tragicamente cedo, aos 60 anos, alguns anos atrás, e ela faz muita falta. Bem, ela colocou nas minhas mãos *Austerlitz*, que é o trabalho do Sebald, e me disse “eu acho que você vai achar isso interessante”. Ela estava ficando em nossa casa alguns anos atrás, eu imagino que cerca de dez anos atrás, e ela estava certa, e então nós tivemos ótimas conversas... O romance é “Austerlitz” por conta da *gare d’Austerlitz* em Paris. Ele é um escritor bem elíptico, um pouco estranho e que insere – ele é um escritor de ficção – fotografias em seus romances, e não é certo para que servem as fotografias, então o livro fica entre documentário e romance, mas é tudo inventado, e Sebald era um imigrante no Reino Unido, onde ele viveu e morreu, num acidente de carro anos atrás, também muito jovem. Ele viveu no Reino Unido, mas nasceu na Alemanha, e lá no romance existe algo sobre as relações de sua família com os eventos da Segunda Guerra Mundial e o holocausto – particularmente seu avô. Ele deixou a Alemanha como um recém-nascido – em 1940 ou algo assim, eu imagino – e ele não teve, portanto, relação direta com os eventos. Ainda assim, todo seu trabalho é uma reescrita da experiência do pós-guerra.

⁴ O romance foi publicado pela Companhia das Letras em 2008.

⁵ Harris (1989).

⁶ Harris (1982).

⁷ Harris (2000).

R@U: Falando sobre memória, nos diga algo sobre seu trabalho sobre adotados e adoção.

Carsten: Bem, criação na verdade, porque uma das coisas sobre o sudeste asiático é que existe uma taxa muito alta de criação informal, então muitas, talvez um quarto das crianças na aldeia onde eu trabalhei, passam algum tempo em outra casa – frequentemente na casa de outros parentes, mas não na casa dos seus pais, então eu fiquei muito interessada por aquilo, e aquilo também se conecta com substância, o que eu não entendia exatamente. Então eu escrevi um capítulo no meu livro, *Heat of the Hearth*, e um artigo sobre a circulação de crianças e o que poderia ser isso, e porque era importante. E então, de novo, eu não tinha realmente pensado tanto em substância quanto eu deveria, mas eu percebi quando eu terminei a tese que aquela era a lacuna, assim, dos dois capítulos que não estavam na minha tese naquele livro, um é o capítulo da história da migração, e o outro é um capítulo sobre as ideias a respeito de leite e sangue e tudo o mais. Ideias para as quais eu me voltei e sobre as quais comecei a fazer questões que eu não havia perseguido sistematicamente – sobre a conversão de leite e sangue e de arroz e a circulação, e então eu fiquei realmente interessada por aquilo, mas também descobri que existiam paralelos com ideias gregas e árabes antigas, da medicina árabe que, claro, viajaram para o sudeste da Ásia com os comerciantes muçulmanos.

R@U: Mas você também fala sobre adoção no Reino Unido.

Carsten: É, sim, depois eu fiquei interessada nisso, um pouco devido a ter conseguido um trabalho em Manchester em 1989, e então meus pais estavam começando a envelhecer, e em 1994 eu tive uma filha. Ir a campo seria muito difícil, então eu comecei a procurar formas de fazer isso na Grã-Bretanha. Então temos na adoção na Grã-Bretanha o que parece um modelo oposto ao do sudeste asiático, pois as crianças não circulam daquele jeito na Grã-Bretanha, você pode apenas ter determinados conjuntos de parentes, e a parentalidade é construída como relações muito específicas. Bem, eu estava interessada na comparação, e o que realmente me interessou foi a coisa da natureza-criação, do biológico/social, parte através do material malaio e lendo Schneider, e eu pensei que talvez olhar para o que acontecia quando adultos que tinham sido adotados decidiam procurar por seus pais biológicos seria um bom teste da divisão natureza-criação no pensamento sobre parentesco na Grã-Bretanha. Isso se provou não ser muito bem o caso. Aquilo se voltou para memória e performance do parentesco, e o trabalho do parentesco. Isso porque as pessoas não falavam tanto sobre o que elas recebiam do seu ambiente e dos seus laços genéticos, não era assim que elas se expressavam. Elas estavam mais interessadas nas memórias do parentesco e no trabalho do parentesco. Assim, era a noção comparativa [Malásia/ Grã-Bretanha] que enquadrava essas questões.

R@U: Parece ter sido bem difícil escrever sobre isso, era bem emocional.

Janet: Ah, sim, claro. As entrevistas mesmo eram muito intensas, e eu pensei que talvez fosse melhor tentar entrevistar pessoas que tivessem feito essas buscas alguns anos antes, então, você sabe, elas não estariam passando por aquilo naquele momento, eu quero dizer, eu acho que é algo bem frustrante e difícil de se fazer. Alguns deles descobriram que sua mãe biológica poderia ter morrido, talvez apenas alguns meses antes, então eles estavam no caminho e de repente não era mais possível, existiam várias questões não resolvidas. Os relatos na mídia desses tipos de encontros tendem a ser bem romantizados e sentimentais, como um grande encontro, mas geralmente eu acho que não é assim, e é bem difícil, é como uma segunda

rejeição quando eles mal superaram a primeira, e então você tem outra rejeição, porque isso não funcionou. Mas o que acontece, e eu me arrependo um pouco de não o ter perseguido o tema, embora alguém ainda possa... o que é muito mais possível, eu acho, do que a relação com os pais biológicos são as relações com os irmãos biológicos, e existiam indicações naquela pesquisa que eu fiz de que, quando eles encontravam meios-irmãos ou às vezes irmãos de pai e mãe, aquelas relações poderiam ir mais além, mais facilmente que aquelas com os pais biológicos, mas eu não persegui aquilo sistematicamente. Isso pode ser outro grande projeto.

R@U: Seu trabalho apresenta grandes esforços para as substâncias enquanto importantes fontes de simbolismo, metáforas, de imaginários da produção de pessoas, nações e relacionamentos. O sangue tem um papel central em suas reflexões. Conte-nos um pouco sobre esse “investimento” no sangue.

Carsten: Um ponto sobre a antropologia do parentesco mais recente é que dois assuntos ganharam destaque para mim: há um monte de material sobre a doação de órgãos, o que é bastante interessante; e há um monte de material sobre as tecnologias reprodutivas, que é, em parte, sobre a troca e doação, ou o movimento dos gametas. E quando li algumas destas coisas pensei que é estranho uma substância subestimada ser realmente muito pouco estudada na antropologia: o sangue. Você sabe que há um pouco sobre ele na teoria de Schneider, mas ele realmente não desenvolveu tal análise. E quando você pensa nas ideias europeias e norte-americanas e, é claro, em outras partes do mundo, mas apenas pensando sobre o quão importante é o sangue como um conjunto de metáforas, como ideias sobre o corpo e assim por diante, há, estranhamente, pouco trabalho sistemático a respeito. Existem algumas coisas acerca da doação de sangue, o que é mais discutido na literatura da antropologia médica, porém, você sabe, remontam a uma literatura muito mais anterior derivada de Mary Douglas, Lévi-Strauss, Victor Turner, todas essas coisas. Mas ninguém realmente levou a discussão a cabo, eu acho, e gosto bastante da ideia de pensar sobre isso. Quando você discute um transplante de coração, é um negócio relevante, certamente, mas o que envolve a doação de sangue é muito minimizado, e isso a torna bastante interessante. E sobre o sangue, quando você começa a observar, ele está absolutamente em todos os lugares. Foi isso o que me interessou, além de também estar intrigada porque era um tema tão central nas ideias malaias sobre o parentesco, em parte porque parecia tão familiar para mim. Acho que foi por isso que não persegui a ideia em minha pesquisa de doutorado e tive que voltar a ela posteriormente. Me pareceu óbvio o sangue, então fiz uma análise sobre ele.

R@U: E as comparações que você está fazendo com os bancos e bancos de sangue e todo o dinheiro – comecei a pensar sobre o leite materno e a capacidade regenerativa do leite.

Carsten: O leite é outra substância, e há muito sobre leite materno no *The Heat of the Hearth*. Porque as mulheres nas aldeias malaias estavam muito preocupadas com a ideia da possibilidade incestuosa, pois no Islã as crianças que foram alimentadas com leite da mesma mãe – irmãos de leite – não podem casar. Elas estavam sempre falando sobre isso, e nunca entendi o porquê, pois não era como se estivessem casualmente circulando bebês por aí, mas, é claro, eles estavam circulando crianças e, de qualquer forma, era uma preocupação deles, de modo que incorporei a discussão no referido capítulo.

R@U: Em 1995 você editou, junto de Hugh-Jones, um livro sobre o conceito de Casa de Lévi-Strauss. De alguma forma, a leitura do conceito no livro tendeu a retirar a ênfase no formalismo de Lévi-Strauss e destacou a importância de se pensar a Casa como espaço de produção de parentesco. Podemos dizer que o conceito de relacionalidade se vincula a uma leitura do conceito de Casa? Recentemente, em uma análise⁸, você começa o texto com uma homenagem a Lévi-Strauss. Em um contexto de influência das teorias de descendência de parentesco (e sua conotação biologizante), como foi o trabalho da leitura de Lévi-Strauss, com seu foco em afinidade? Conte-nos um pouco sobre a sua relação com o trabalho do autor. Pensando sobre parentesco e o parentesco dentro da casa, assim como num conceito formal de estrutura social e, em seguida, no desenvolvimento do conceito de relacionalidade, podemos ver uma relação entre essas obras?

Carsten: Sim, há certamente uma relação. Quando estava transformando a ideia em livro, procurava por alguns aportes teóricos para sustentá-lo, talvez até mesmo para constituir parte da tese. Foi Maurice Bloch que na verdade apontou as coisas de Lévi-Strauss em minha direção e disse: “você deveria olhar isso”. E uma delas, o primeiro artigo publicado que eu tinha, é um livro editado pelo antropólogo francês Charles Macdonald chamado *De La Hutte Au Palais*⁹. Essa era uma coleção em francês das sociedades de Casa no sudeste asiático. Eu estava pensando sobre a importância das casas, que é muito presente no *The Heat of the Hearth*, acerca do que a casa como uma instituição pode ser e a importância das famílias, assim como a estrutura da casa. O material de Lévi-Strauss foi muito útil para que pudesse começar a pensar no assunto, assim como é também útil para pensarmos no sudeste asiático, pois une as sociedades indonésias orientais, que são bastante diferentes daquelas chamadas de “sociedades centristas” do sudeste asiático – aquelas com parentesco cognático, em oposição aos unilineares com sistemas mais elaborados de troca. Em seguida, trabalhar com Stephen Hugh-Jones foi o que trouxe o material amazônico para essa abordagem, e o livro foi concebido originalmente a partir de uma conferência que organizamos, num modo mais comparativo¹⁰. Tínhamos um *paper* sobre o Tibete e um *paper* sobre a Polônia, mas quando olhamos para eles o conteúdo estava tão desbalanceado que, por conta disso, focamos apenas na América do Sul e no sudeste da Ásia. Esse foi realmente um trabalho bastante divertido, e alguns dos *papers* são muito bons. Mas vocês estão certos em relação ao nosso afastamento da ideia formalista de Lévi-Strauss sobre as sociedades da casa, e nós retiramos apenas o que nos interessava no momento, que era – e em parte pensando sobre casas e hierarquia no sudeste asiático e América do Sul, Amazônia, que era bastante importante – em como a casa pode codificar a hierarquia como parte dela, mas também em casas e gênero. Pois bem, então como isso está relacionado ao conceito de relacionalidade? Isso foi, como vocês disseram anteriormente, a ideia de parentesco sendo produzido nas casas, e o tipo de análise formal de parentesco que aprendi realmente não se encaixava muito bem no caso malaio, portanto, decidi partir do princípio e perguntar o que é parentesco para o povo malaio. E se é produzido em casas, como isso é feito? Bem, é parcialmente através da comida, através das relações entre irmãos e através de todas as coisas que o tornam importante. Então, quando trouxe isso para a segunda coletânea, *Cultures of*

⁸ Carsten (2011).

⁹ Macdonald (1987).

¹⁰ Carsten & Hugh-Jones (1995).

*Relatedness*¹¹, foi, na realidade, uma tentativa de pensar para além do divisor social/biológico, ou para pensar o que esse divisor tinha feito para as análises de parentesco, e em como ir além dele ou como evitá-lo. Esses foram os pontos que unificaram aqueles ensaios de diferentes formas, penso eu.

R@U: Em 1995 você introduziu o conceito de relacionalidade em um artigo sobre o seu trabalho de campo na Malásia. Em 2000 você editou um livro sobre as culturas de relacionalidade. Em 2004, com *After Kinship*, você destacou o impacto deste conceito. Em um artigo de 2013, no entanto, a palavra aparece apenas uma vez, de maneira bastante periférica, enquanto outros conceitos ganham destaque, como “idioma da sociabilidade”. Que análise você faz agora, quase 20 anos depois, da trajetória do conceito de relacionalidade? Como você vê a sua apropriação pela academia? Ele ficou menos importante em suas reflexões recentes^{12?}

Carsten: Sim, acho que fiquei um pouco chateada pela crítica, que era talvez estúpida, mas o problema óbvio com a relacionalidade, que Ladislav Holy¹³ apontou, como tantas outras pessoas, é que não há maneira de definir o que não é parentesco se você usa algo tão inclusivo como relacionalidade. Eu acredito realmente que esses conceitos são apenas úteis pelo que eles podem te ajudar a fazer, então nunca tive um vínculo passional com a ideia de relacionalidade. Nunca me importei muito. Foi uma maneira de fazer um conjunto particular de movimentos na antropologia do parentesco, e isso me ajudou. Mas, você sabe, você não pode, obviamente – e não era o que estava tentando –, jogar fora toda a história da antropologia de mais de 150 anos de discussão sobre parentesco. Não pensava dessa maneira. Assim, o que aconteceu depois é que eu tendia a usar ambos os termos, parentesco e relacionalidade, sem me preocupar muito sobre isso. Mas relacionalidade foi útil, penso eu, e continuava sendo útil quando queria evitar essa dicotomia e tudo o que vinha agregado a ela. Mas, é claro, é verdade que então se torna difícil distinguir os limites. Mas vemos, atualmente, que o último livro de Sahlins¹⁴, que discutirei amanhã, tem como ponto inicial a ideia de “mutualidade do ser”, que tem exatamente esse mesmo problema.

R@U: Não há limites.

Carsten: Não há limites, exatamente, então é o mesmo problema, e fiquei ligeiramente incomodada em descobrir que outras pessoas fizeram algo similar...

R@U: Talvez o ponto não seja o escopo da relacionalidade.

Carsten: Bem, depende do que você está tentando fazer...

R@U: Do ponto de vista de uma abordagem processual, a relacionalidade continua algo bem útil.

Carsten: Bem, eu acho que tem seus usos, mas não há sentido em dizer que esse é o único objetivo do meu trabalho. Eu não o vi dessa forma. Então, se é útil para as pessoas, ótimo, e

¹¹ Carsten (2000).

¹² Carsten (2000, 2004, 2013).

¹³ Holy (1996).

¹⁴ Sahlins (2013).

às vezes tenho ficado um pouco chocada com como as pessoas têm me associado com esse termo dessa maneira. Para o povo malaio, procriação também é importante. Não é como se eles fossem o extremo de pessoas que não enxergam ou não entendem que o pai e a mãe fazem um bebê juntos. Eles entendem isso e falam sobre isso, então a questão sobre alimentar a casa é complementar. Isso é o que é parentesco, e as pessoas com quem conversei tendiam a dizer “ah, bem, a coisa do sexo apenas inicia o nascimento do bebê”; a questão importante é o cuidar no ventre, a alimentação e aquilo que as mulheres fazem. Mas eu estava conversando mais com mulheres, então há um viés de gênero ali. Mas, às vezes, comentários menos cuidadosos assumiam que eu pensava que procriação não é importante, coisa sobre a qual eu tentei ser bastante cuidadosa, particularmente no contexto das pessoas que estudei.

Uma das coisas que eu acho ser realmente importante sobre parentesco, que acho que já disse, mas de qualquer forma eu disse em algum lugar, é que parentesco é, para a maioria das pessoas – contemporâneas, modernas, “tradicionalistas”, rurais, urbanas –, parentesco é realmente onde se produz boa parte do seu material imaginativo. Enfim, é também onde elas vivem suas vidas, mas é onde elas pensam sobre o futuro, o passado, onde elas especulam sobre o que poderia ser se tudo fosse maravilhoso, mas também o que é terrível em suas vidas. Porque as famílias na maioria dos lugares também são fonte de dor, dificuldade e sofrimento. Então eu acho que é o trabalho imaginativo a partir do qual algumas pessoas escrevem romances, pintam quadros e compõem sinfonias. Mas, de forma ordinária, todos os dias as pessoas utilizam muito do seu trabalho imaginativo através do parentesco ou relacionalidade. Em outras palavras, eles pensam sobre os relacionamentos que têm. E isso é realmente uma parte importante disso tudo.

R@U: Nesse sentido, a questão dos limites do parentesco é uma falsa questão.

Carsten: Sim, bem, para mim não é a questão mais interessante. Mas para algumas pessoas, que pensam em termos mais formais, é muito importante entender o que é e o que não é parentesco, e isso é parte de um tipo diferente de projeto, que não é aquele que necessariamente me interessa muito, mas eu posso ver porque às vezes você pode querer fazer esse tipo de trabalho.

R@U: Mas você acha que o conceito de relacionalidade é apenas um fardo agora?

Carsten: Bom, não encaro como um fardo terrível, na verdade, acho que está tudo bem. Acho que esses conceitos estão por aí para serem usados, e se as pessoas os consideram úteis, ótimo. E se não, também está tudo bem – eles podem usar outros. Está bem, de qualquer forma. Foi uma maneira de tentar colocar um conjunto de problemas no horizonte e observar como nós encontraríamos um caminho através desses tipos de problemas, era isso. E também porque estou interessada não apenas nas relações familiares, mas no que as pessoas fazem com suas amizades. Em muitas sociedades ocidentais e “modernas”, pessoas pensam em seus amigos de maneiras análogas ao modo como pessoas que conheci na Malásia refletiam sobre seus parentes. Por exemplo, no vilarejo onde pesquisei, minha mãe adotiva tinha o que eu chamo de amiga numa casa vizinha, de quem ela era bastante próxima, a quem via todo dia, e elas se davam extremamente bem e tinham grandes momentos de diversão. Aquela mulher era parente, mas era apenas uma em um universo de parentes, mas não era a maneira pela qual elas eram parentes que era importante. Era, na verdade, sua conexão emocional – conexões práticas e emocionais –, então pessoas em todos os lugares selecionam em outras pessoas, que

podem ser parentes, ou podem ser amigas em nossos termos, para uma significância especial. Mas o fato de serem parentes ou não pode não ser a parte mais importante disso.

R@U: Nós falamos bastante sobre memória, mas você também recorre às suas próprias lembranças familiares.

Carsten: Eu falei um pouco sobre isso em *After Kinship*, num capítulo sobre casa e memória. E um pouco na introdução de *Ghosts of Memory*¹⁵, que foi uma coletânea específica sobre memória e parentesco, que penso não ter sido muito bem trabalhada. Não tenho certeza se a coletânea o faz, de fato. Ela é, acredito, um bom fracasso. Não tenho certeza que faz seu trabalho adequadamente. E, na verdade, lá uso romances, na introdução, mais do que antropologia, de modo não tão bem-sucedido, mas foi também uma maneira de trazer parentesco e política juntos novamente. Porque eu pensei que memória era uma maneira de pensar sobre a política do parentesco de uma nova forma. E, mais uma vez, é algo que falarei amanhã. Por trás de tudo isso, na verdade, há, como vocês corretamente sugeriram, minha própria experiência familiar. Ambos os meus pais se refugiaram na Inglaterra, e, penso eu, para as crianças daquela geração, se levava um tempo muito longo para digerir a experiência de seus pais de uma maneira diferente de como seus pais a digeriram. E para torná-la sua, e eu sei que meus irmãos ainda estão fazendo isso, de formas bem interessantes. Talvez eu lhes conte tomando um drinque, pois não é algo que necessariamente precisa estar em uma entrevista, mas é muito, muito interessante. Meus pais tinham grande influência em mim e eram ambos historiadores. Meu pai era um historiador bastante notável da Europa Central e Alemanha. E a casa em que cresci, em Londres, era repleta de visitas de intelectuais de todos os tipos. Alguns eram extremamente bem conhecidos, mas para nós eram apenas piadas de família. Crescemos entre essas grandes personalidades, e pude descobrir apenas bem mais tarde que eles eram pessoas importantes. Eles eram apenas as pessoas que vinham nos visitar. Mas era uma daquelas casas que tinham uma vida intelectual bastante forte, e a maneira que meu pai e minha mãe lidavam com suas próprias experiências migratórias eram, na verdade, bastante diferentes uma da outra, embora fossem muito próximos. Meu pai era um grande racionalista e historiador e descobriu como várias coisas tinham acontecido na Alemanha, Áustria e Europa Oriental. Minha mãe tinha, penso eu, uma relação mais emocional com tudo aquilo. E, mesmo assim, quando fui para a Malásia, não tinha ideia, realmente, como tudo aquilo tinha ficado no fundo da minha mente. Mas então, quando terminei de escrever *Heat of the Hearth* e coloquei os agradecimentos, percebi que era um livro sobre migração e parentesco. Descobri muito cedo que tinha deixado uma mãe muito dominadora em Londres por outra num vilarejo malaio, naquela maneira estranha com que antropólogos relembram suas famílias em diferentes lugares. Estava presa por paralelos como aquele, e o trabalho sobre memória, parentesco e sangue europeu certamente estava no fundo de minha mente, às vezes vindo à tona. E apresentei um pouco da história da minha família no texto, e não sei se é uma coisa terrível ou boa para fazer, mas não é muito comum entre os antropólogos que eles de repente introduzam um pouco da sua própria família em algo que eles estão escrevendo. Mas eu gostei de fazer isso e suponho que tenha sido um ensaio para escrever as memórias dos meus pais, que um dia eu talvez escreva, o que seria muito interessante.

¹⁵ Carsten (2007).

Acredito que essa é a beleza da antropologia, pois você vê como realmente funciona em ambas as direções. Que você pode ir para um lugar bem distante para descobrir coisas que você só poderia parcialmente reconhecer sobre sua própria família e parentesco ao norte de Londres ou no Brasil ou em qualquer outro lugar. E você sabe que sempre há aquele diálogo indo e vindo, mas, é claro, funciona e, para mim, faço naquela direção. É claro que, quando leio outros trabalhos, fico presa às comparações indo em vários caminhos diferentes. Mas me refiro ao centro da antropologia que me parece ser a empatia. Empatia humana e, quando isso funciona nas etnografias, temos algo importante.

Tradução de Victor Hugo Kebbe e Bruna Potechi
Revisão de Igor José de Renó Machado

Referências

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

_____. 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2007. "Introduction: ghosts of memory". In: _____. (ed.), *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Oxford: Blackwell. pp. 1-35.

_____. 2011. "Substance and relationality: blood in contexts". *Annual Review of Anthropology*, 40:19-35.

_____. 2013. "Introduction: blood will out". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(S1): S1-S23.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

DURKHEIM, Émile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

FIRTH, Rosemary. 2006. *Malay fishermen*. Londres: Routledge.

HARRIS, Olivia. 1982. "The dead and the devils among the Bolivian Laymi". In: M. Bloch & J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1989. "The earth and the state: the sources and meanings of money in Northern Potosi, Bolivia". In: J. Parry & M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 232-268.

_____. 2000. *To make the earth bear fruit: essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.

HOLY, Ladislav. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Alberta: University of Alberta.

MACDONALD, Charles. 1987. *De la hutte au palais: sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

SAHLINS, Marshall. 2013. *What Kinship is-and is Not*. Chicago: University of Chicago Press.

SEBALD, Winfried Georg Maximilian. 2008. *Austerlitz*. São Paulo: Companhia das Letras.

Caderno de imagens

Apresentação

Luiz Carlos Sollberger Jeolás

Professor do Departamento de Comunicação e Artes
Universidade Estadual de Londrina – UEL

E-mail: n.jeolas@gmail.com

Nélio Pinheiro

Professor da Universidade Federal Tecnológica do Paraná - UFTPR
Campus de Apucarana/PR

E-mail: nelio@utfpr.ed.br

Patrícia de Castro Santos

Professora Adjunta do Departamento de Letras
Universidade Estadual de Londrina – UEL

E-mail: patriciadecastrosantos3@gmail.com.br

Quando recebi o primeiro convite para substituir meu orientador de mestrado e doutorado, Fernando Cury de Tacca/IA-UNICAMP, para selecionar e comentar, em parceria com Elisa Santiago – PPGAS, os ensaios fotográficos do III Seminário de Antropologia UFSCAR/CAPES, novembro de 2014, não imaginei que tal parceria renderia outros desdobramentos. Acredito que o convite para participar da R@U (Revista de Antropologia/UFSCAR), feito por Felipe Vander Velt, teve em vista minhas incursões pela fotografia e pela antropologia visual em suas articulações com os meios digitais. O ensaio fotográfico é acompanhado deste texto de apresentação que busca salientar a aliança entre texto e imagem, atores e personas, sem que para isso eu tenha que referenciá-los em sua forma escrito-literária. Seria, afinal, tudo imagem mesmo? A produção de fotografia de estúdio, assim como a de cinema, quando pressupõe o monopólio da criação apenas ao diretor, mesmo com a recente valorização dos roteiristas de cinema, pode deixar escapar questões fundamentais advindas de outras áreas do saber e fazer fotogr@fico (arro meu) que, se não articuladas, podem diminuir as camadas de leitura do ensaio final, obra ou peça imagética. Sugestões e até mesmo, ingerências dos colaboradores/atores devem ser reveladas e colocadas em pauta mesmo quando se corre contra o tempo. A execução do cronograma não deveria pautar o resultado, muito embora, ele determine. São aqueles diálogos que ajudam a transformar e, por conseguinte, conformar o valor simbólico de uso, de mercadoria ou estético de uma obra. Neste sentido, este legendário/apresentação vem apenas auferir algumas informações e interações

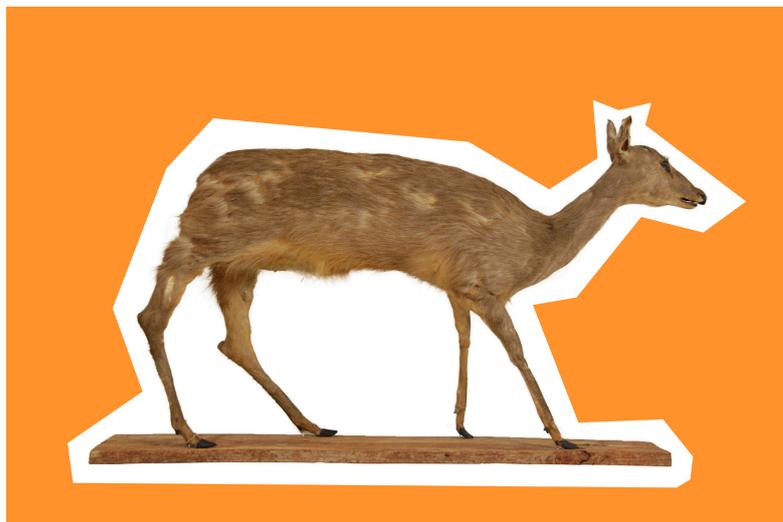


decorrentes dos inúmeros diálogos existidos antes da manufatura final do ensaio fotográfico, que culminou em dois dias seguidos, 38 horas, de fotos internas. Optei a sala de espetáculos não por possuir apenas iluminação e recuo cênicos, mas para acentuar, também, o conceito de atores sociais e o de persona. Será que esses atores encenam papéis com *scripts* predeterminados? Podem, luz, animais empalhados e objetos, assumirem dramaturgias distintas? Não por acaso, a DASC (Divisão de artes cênicas), lugar por excelência da arte corpórea – como se a fotográfica também não o fosse – é também lugar de expressão sonora, cenográfica e de figurino, sem que necessariamente uma subsuma a outra.

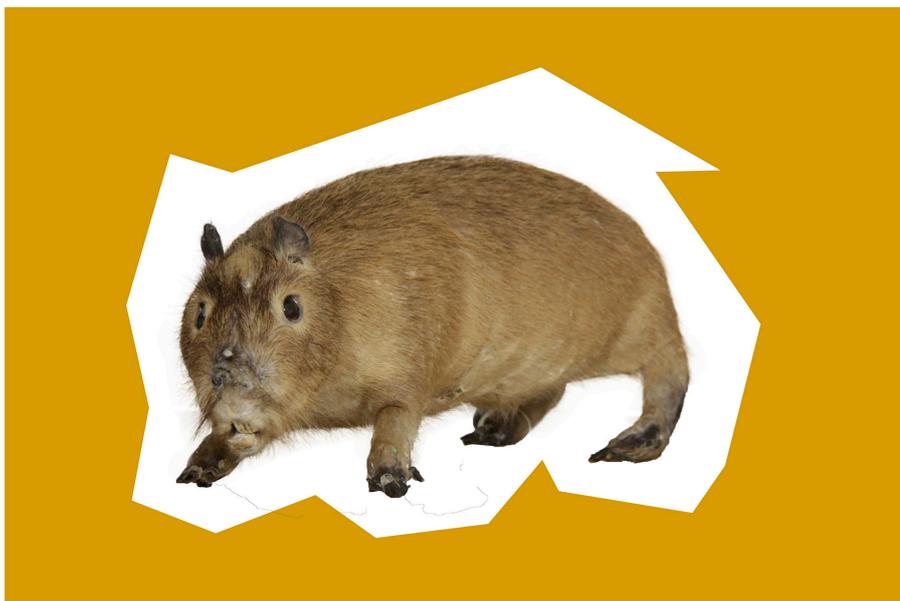
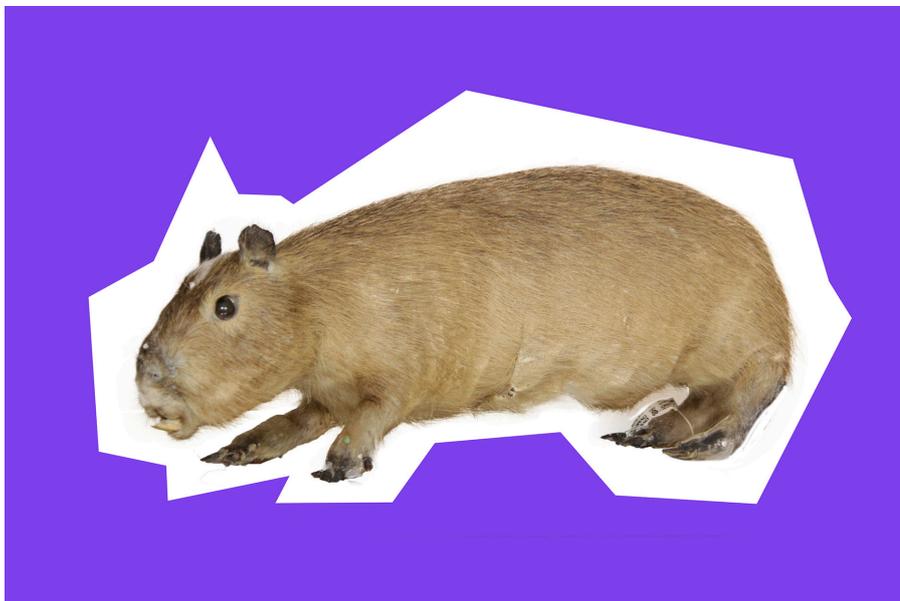
Será que artes visuais lidam mais com a permanência do que as cênicas? Seria esta última mais efêmera do que a primeira? Acho que não, mesmo se levarmos em conta o “lá estive” de Roland Barthes. Supor que as “visuais” detêm a primazia da materialidade seria um contrassenso em épocas digitais, vetórias ou virtuais (*Digital Humanities* em *Between Humanities and the digital- The MIT Press*, 2015). Aliás, há algo anterior a linguagem?



Como trabalho coletivo, percorri junto com o produtor, professor e estilista Nélio Pinheiro (UTFPR) ao menos cinco brechós e bazares, onde compramos algumas peças por 3,00 ou 5,00 reais bem como nos utilizamos de algumas de algumas de suas criações para compor aquilo que, senso comum, denominamos de figurino cênico e ou cinematográfico que se materializa na composição dos personagens, quer sejam eles “reais” e ou ficcionais dos espetáculos. Será que a *performance* utiliza-se de figurino, indumentária, traje, roupa, costume ou moda? Indumentária, também no meu senso comum, consiste nas tradições das vestimentas e ou costumes de povos/comunidades/tribos anteriores à própria ideia de moda conformada no e pelo ocidente. Nélio Pinheiro ressalta, em uma conversa com Luis Jeolás: “[...] busquei reconstruir os atores sociais Patrícia, Carina e Igor de Castro Santos, nos séculos anteriores ao XX, pelos elementos constitutivos tanto da vestimenta como da moda.” Ingerência dos materiais e estilos?



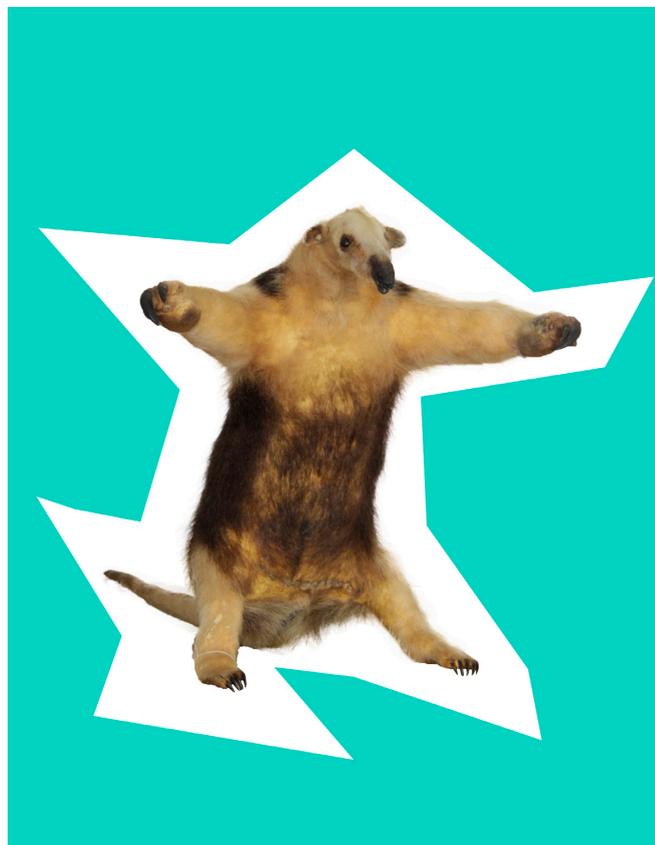
Vale lembrar que esses atores sociais não foram escalados em *castings* de agências de modelos ou tipos. Quando do convite, esbocei, de primeira, uma imagem mental de Patrícia, e seus dois filhos negros adotados. Patrícia é de São Paulo, mas vive e leciona letras na UEL. Eu também, assim como Nélio, o estilista, temos sobrinhos negros adotados. Coincidências das alianças? Pode ser. Mas, mais ainda por uma fala-memória de Patrícia, sobre a ideia de aliança vivida na taba indígena onde: “quem vê é quem cuida” que insisto em alianças extra familiar (tradição e propriedade) e nuclear de um trabalho e ou exercício estético, onde todos se veem e se cuidam. Quando passaremos a assumir e a entender que nossas responsabilidades deveriam ir para além daquilo que denominamos de família? Aliança familiar deveria se dar para além das consanguinidades



matri ou patrilineares e das adoções. Será que as imagens do menino curdo Aylan Kurdi afogado na Turquia e de rosa de Hiroshima não tem a ver com isso?

Mas isso tudo, imagino eu, poderá ser desconstruído e reconstruído pelos colegas mais conhecedores desta edição. Por ora, no exercício da liberdade “artística” a mim (nós) conferido, presto minha homenagem a uma outra mãe que tive: Neide Pinheiro, mãe de Nélio, que veio a falecer uma semana antes de entrarmos em estúdio. Para que eu me tornasse amigo de Nélio e de suas irmãs, foi preciso que Neide Zamuner Pinheiro literalmente me acolhesse no interior de seu coração e de sua Ford Belina nos idos dos anos 1970, quando eu fugia de um grupo de alunos que queriam me pegar, ela me viu correndo entre os carros estacionados em fila dupla na saída do colégio Hugo Simas de Londrina. Abriu e porta e disse-me: “entra, entra e se agacha aí no banco de trás, anda...” Desde então me tornei parte integrante da família. Detalhes que corroboram para a metafísica e para que materializássemos fotográfica e graficamente parentesco/parentalidade, o que, acredito, ter se dado polissêmica e ou literariamente e não literalmente.

Na imagem (imago), com reforço na fotográfica, as informações dos pequenos (1 e 0), e muitas vezes, importantíssimos detalhes, migram, contrabandeiam, ou mesmo importam (importar), detalhes que nos escapam do e no frenesi das imagens cotidianas circulantes. Aqui, como em alguns circuitos responsáveis e irresponsáveis das imagens, com preferência pelo segundo, aposto mais na insignificância dos detalhes do que na tônica dos mesmo. As academias e as licenciaturas em artes que se aproximam sobremaneira das tradições e dos esquematismos formais das belas artes, deveriam se submeter ao exercício da desconstrução metodológica e ao exercício da subversão



(versão) do e com o ensino. Não há para as licenciaturas em artes visuais outra possibilidade, neste momento, que seu próprio questionamento enquanto método e disciplina. Como a de muitas outras áreas do conhecimento, deveria ser, como já sabemos, libertadora.

Caminho sem rota e volta seguras. Está na leitura dos entremeios das camadas e pixels, nas entrelinhas dos textos e dos conceitos, e ainda nas incertezas os detalhes e as hiperpotências que não se dão a ver de imediato. Não nos deixemos iludir. Precisamos parar e pensar o que vemos e o que nos olha. Trabalha-se com a imagem e se vê pouco e mal. A transformação deveria ser do método. Finalizo com as palavras integrais de Patrícia, mãe de Igor e Carina, presentes, mesmo, nas imagens do caderno fotogr@fico.

Pela recusa de qualquer forma única de se definir família e relações de parentalidade

Em primeiro lugar quero dizer que me darei o direito de escrever em primeira pessoa já que tratarei de mim e de minha família.

Parentalidade. Em verdade esta é a primeira vez que sou convidada a falar de parentalidade. Em outras ocasiões fui chamada a falar sobre o processo da adoção e a maternagem... mas sobre parentalidade é a primeira vez. E gostei disso.

O convite primeiro, para tratar da parentalidade, não foi o de escrever ou falar sobre isso. O convite implicava antes de tudo a própria parentalidade, ou seja, participar de ensaio fotográfico, com meus filhos... a imagem do que entendemos por parentalidade. Aceitei sem pestanejar, mas ainda era necessário que meus filhos adolescentes aceitassem o desafio.

O primeiro passo foi pensar a partir da palavra 'parente' que tipo de sentimento eu sentia despertar. O sentimento primeiro foi o de conhecimento de causa. Conhecimento que revela na imagem do abraço de nós três. Acolhimento, segurança, limite, amor, orientação, prumo. Precisava pensar um pouco sobre a questão antes de falar com meus filhos pois, certamente, viria a pergunta: o que é parentalidade?



Que delicioso engano... feito o convite a pergunta não veio, veio apenas o aceite da participação na aventura imaginada. Mas pergunta precisava ser feita, e eu fiz... Vocês sanem o que é parentalidade? E a resposta imediata, sem pestanejar veio... somos nós, nós três! Felicidade inenarrável saber o quanto sabem de si e de nós três.

Nós três:

Eu, Patrícia, mulher, mãe, solteira, descobri-me lésbica aos quarenta anos, branca, doutora, professora universitária...

Karina, filha, adolescente, mulher, estudante, negra, desejando, neste momento de vida, ser bióloga para trabalhar com conservação de golfinhos...

Igor, filho, adolescente, homem, estudante, negro, neste momento de vida desejando ser músico e viajar o mundo...

Neste ponto é necessário falar um pouco de como a parentalidade vem sendo definida e discutida e por fim retomarei a parentalidade no contexto da minha família e no contexto de produção deste trabalho.

Vou começar esta discussão trazendo Levis Strauss para quem a família não é fixa e não é, também, uma entidade em si. A família é o lugar onde se desenvolvem as normas de filiação e de parentesco, construindo sistemas elementares cuja finalidade é ligar os indivíduos entre eles e à sociedade.

Por muito tempo esta construção social, a família, se definia como, instituição que sustenta a sociedade, composta por pai, mãe e filhos. Ao longo do tempo essa instituição sofreu diversas modificações. Não se pode mais falar em um modelo único de família, contudo este ainda é o modelo - heterossexual e monogâmico - que persiste quando se discute as questões da parentalidade.

Em função das diversas transformações que a família sofreu, e vem sofrendo, optou-se por nomear os novos modelos de família em função de como o casal se organiza: monoparental, homoparental e recomposta. Embora estas mudanças sejam reconhecidas como existentes é





necessário reconhecer, também, que o surgimento das famílias homoparentais tem ameaçado o *status quo* da sociedade ocidental.

Mas aqui faço a opção - para minha satisfação de mulher, líder de uma família homo-mono-parental (criação minha) - pelo com o conceito de família proposto por Dubreuil (1998) que faz apelo aos afetos, ou seja, para ele família é um grupo de indivíduos que, por nascimento, adoção, casamento ou engajamento explícito, partilha laços pessoais profundos e têm, mutuamente, o direito de receber e o dever de oferecer, na medida do possível, diversas formas de sustentação, especialmente, em caso de necessidade.

Assim, considerando este conceito de família - que se baseia nos laços de afeto - e no que preconiza a Convenção dos Direitos da Criança (ONU/UNICEF, 1990) - definindo que “[...] é da responsabilidade parental e de outros cuidadores assegurar, de acordo com suas competências e capacidades financeiras, as condições de vida necessárias para o desenvolvimento da criança.” - aqui em casa, como em outras tantas casas tem uma família.

Aqui nesta casa, como em tantas outras, uma família se organiza de modo próprio e cria os vínculos de afeto e responsabilidade implicados no que se chama de parentalidade, ou seja, como parentes... nos escolhemos e nos definimos assim, temos responsabilidades uns para com os outros... eu sobretudo pois sou o adulto na relação e ocupo, por minha opção, o lugar social da mãe e não da ‘pãe’ (forma que costumo rejeitar já que cria uma imagem amalgamada de papéis sociais distintos).

É assim, portanto, que se constitui família e parentalidade, na cumplicidade do olhar, na firmeza das posições, na colocação clara dos limites, na expressão do afeto. E isso não mantém relação alguma como o gênero, com o sexo. Isso diz respeito apenas à ordem do que se quer... “e aqui queremos ser uma família. Queremos ser parentes. E porque queremos, somos!”

Bibliografia

BARROSO, Ricardo G.; MACHADO, Carla. 2011. “Definições, dimensões e determinantes da parentalidade”. *Psychologica*, 52, 211-230.

DUBREUIL, Eric. *Des Parents du même sexe*. Paris: Odile Jacob, 1998.

LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares de parentesco*. 3. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

RODRIGUEZ, Brunella C.; PAIVA, Maria L. S. C. 2009. “Um estudo sobre o exercício da parentalidade em contexto homoparental”. *Vínculo – Revista do NESME*; 6(1)1:13-27.

SVENSSON, Patrik; GOLDBERG, David T. (eds.). 2015. “Digital humanities”. In: _____. (eds.). *Between humanities and the digital*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Recebido em Novembro 16, 2015

Aceito em Novembro 25, 2015



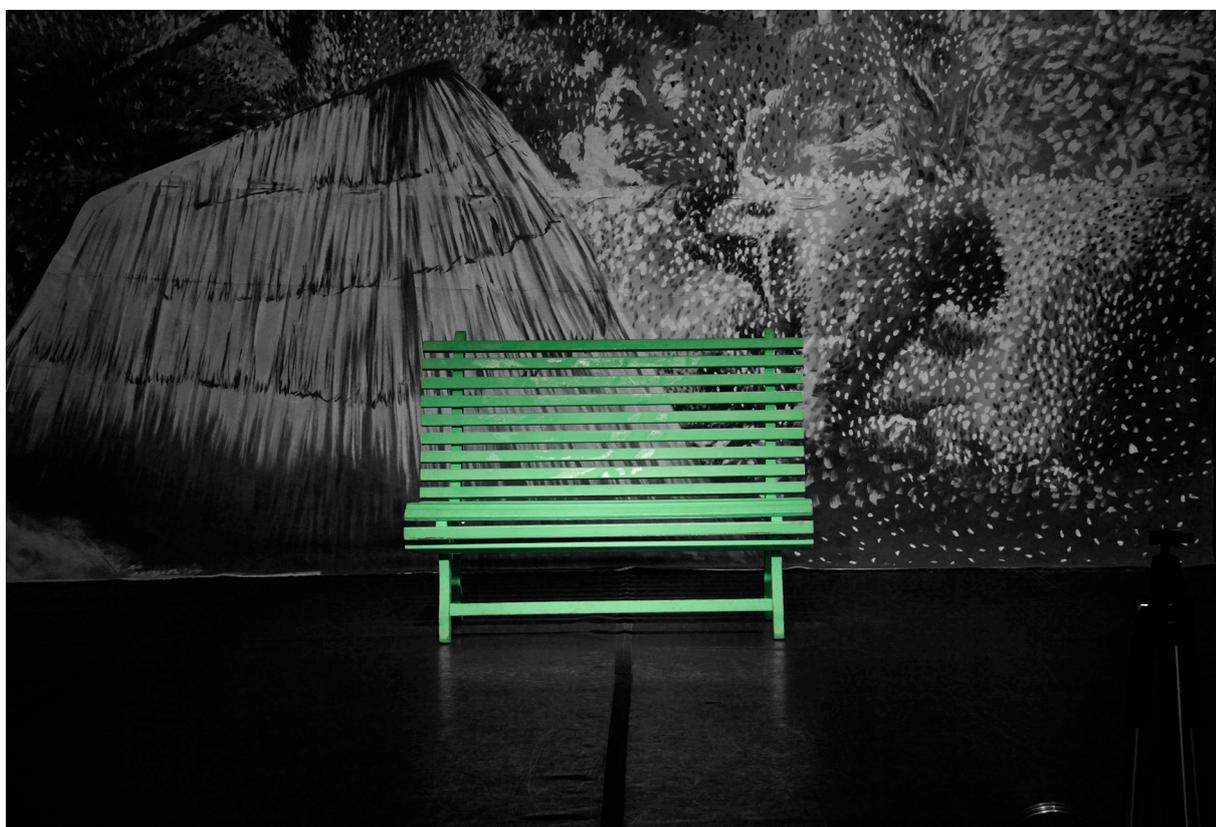








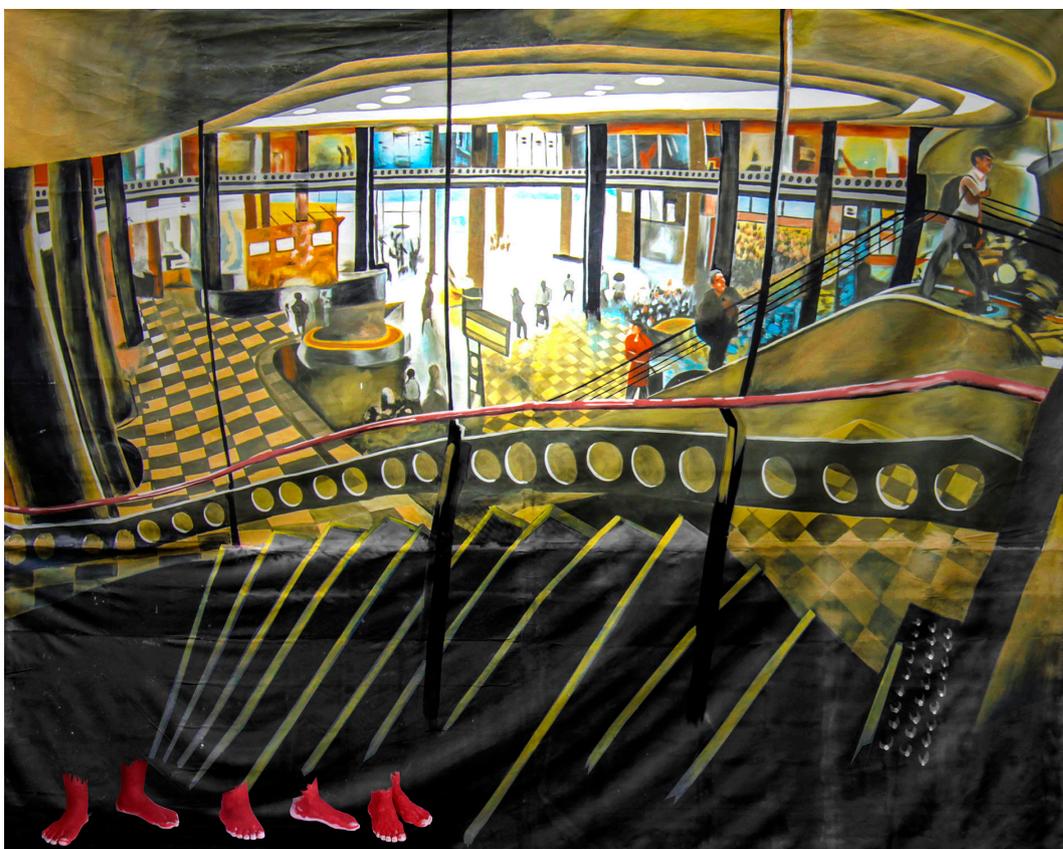


















Resenha

TOTA, Martinho. 2013. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco.

Estevão Rafael Fernandes

Professor

Departamento de Ciências Sociais

Universidade Federal de Rondônia

Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas

Universidade de Brasília

E-mail: estevafernandes@gmail.com

O livro de Tota é, sob vários aspectos, um texto desafiador. Não pelo estilo de escrita – fluido, como poucas obras acadêmicas se permitem ser nos dias de hoje – mas pelas possibilidades que as temáticas enfrentadas em suas páginas apontam. A publicação baseia-se em sua tese de doutorado em Antropologia (defendida no Museu Nacional, em 2012), realizada a partir de pesquisas realizadas entre os índios Potiguara da Baía da Traição, no litoral norte-paraibano sobre a intersecção entre gênero, etnicidade e política naquela região. Como aponta o autor, em princípio seu estudo buscava investigar os indígenas homossexuais entre os Potiguara (PB), Fulni-ô (PE) e Xukuru (PE), mas ainda em sua fase embrionária a proposta enfrentou reações por parte de algumas lideranças, preocupadas com a abordagem em torno dessa temática (retomaremos este ponto adiante). Assim, percursos de ordem pessoal e teórica o levaram a desenvolver sua pesquisa sobre a interseccionalidade de gênero, geração, política, família, classe, escolaridade, sexualidade e etnicidade na Baía da Traição.

Desta forma, em seus primeiros capítulos, o texto se debruça sobre os eixos gênero e geração a partir das formas de associativismo potiguara. Fica claro, desde aí, o estilo de escrita característico da obra: Tota apresenta de forma extensa (mas não excessiva) a biografia de seus vários interlocutores, situando suas falas não apenas diante do contexto etnográfico, mas também a partir do etnógrafo. Assim, por exemplo, ao trazer a história de vida das onze mulheres potiguara em seu segundo capítulo, ou dos vários (cerca de trinta) jovens homossexuais apresentados ao longo do texto, o autor também se [re]apresenta ao leitor, reflexivamente, como um homossexual igualmente criado no interior paraibano. Neste sentido, um achado fundamental de Tota foi haver percebido que a

etnicidade não se inseria nos discursos Potiguara sobre sexualidade e gênero: temas como meio ambiente, classe, prostituição, drogas e emprego eram mais acionados pelos jovens indígenas entrevistados do que, necessariamente, o elemento étnico.

Neste sentido, apontam também os quarto e quinto capítulos, a partir dos quais Tota busca compreender as várias redes e percursos biográficos de seus interlocutores. A família e a religião, apontam o autor, aparece mais como elemento disciplinador das sexualidades fora do modelo heteronormado do que, necessariamente, o fator étnico – diferentemente, por exemplo, do que ocorre entre os Tikuna (AM), como indica Tota: lá, ao contrário dos Potiguara, a homossexualidade se contrapõe a uma “pureza cultural originária”, sendo associada à uma perda cultural advinda do contato interétnico.

Em seu sexto capítulo, o livro retoma a questão “onde e como etnicidade e sexualidade se interseccionam”? Neste ponto do texto Tota traça algumas considerações importantes, tais como expor a especificidade dos índios do Nordeste na etnologia brasileira, bem como traçar um levantamento histórico de como gênero e sexualidade indígenas foram de encontro, muitas vezes, a modelos hegemônicos impostos pela colonização.

As conclusões de Tota vão no sentido de compreender porque o elemento étnico não aparecia nos discursos sobre homossexualidade, acionados por seus interlocutores. Para ele, a etnicidade e sexualidade não poderiam ser compreendidas de forma unívoca, sendo manipulada, obscurecida ou renunciada pelos atores que poderiam, ou não, enfatizar outros aspectos de sua identidade. Ser índio era apenas uma das opções postas diante de um campo de possibilidades mais amplo no tocante a raça, religião, classe etária, entre outras.

O livro e suas problemáticas apontam, direta ou indiretamente, para alguns pontos que ultrapassam os limites do próprio texto, apresentado ao leitor. Um deles, como indica Tota, diz respeito a como os próprios movimentos indígenas lidam com regimes de existência que não se enquadram na imagem arquetípica do “índio hiper-real”, usando-se a expressão cunhada por Alcida Ramos (1995), para referir-se a imagem típico-ideal de um “índio ideal” moldada por organizações para mobilizar esforços e angariar recursos. Neste sentido, a questão “índios do nordeste” se enquadra tanto no trabalho específico analisado aqui, quanto em pesquisas relacionadas a indígenas homossexuais naquela região do Brasil – como os trabalhos de Paulo de Tássio Silva (2012), entre os Pataxó (BA), de Verônica Guerra (2013) e de Silvana Nascimento (2014), também na Paraíba. O que este conjunto de autores aponta é a existência de uma tensão entre discursos que buscam mobilizar em torno de si uma imagem idealizada de indígena e aqueles, a partir dos quais etnicidade é mais uma categoria a ser articulada, juntamente com gênero, sexualidade, família, religião, etc. Neste sentido, a homossexualidade deixa de se enquadrar tanto no que se espera de um “índio” (idealmente viril e guerreiro), passando a ser percebido como perda cultural, ou sintoma do contato interétnico. Tal perspectiva esbarra, entretanto, em relatos como os do cartógrafo neerlandês Elias Herckman, que, em 1639, aponta como origem para o nome do rio Tibery (na região em que Tota realizou sua pesquisa) a palavra *Tibira*, relacionada pelos Tupinambá a práticas homossexuais.

Se houvesse uma ressalva a ser feita, esta seria no tocante a um movimento que o autor ensaia mas, possivelmente dada a multiplicidade de questões geradas pelas interseccionalidades que constrói ao longo de sua argumentação, não chega a desenvolver de modo mais aprofundado. Trata-se, justamente, das perspectivas analíticas abertas ao se indigenizar as perspectivas *queer*.

Tota, como bem demonstra, se articula de forma bastante madura quando traz aspectos das teorias *queer* ao seu texto, mas não demonstra a mesma desenvoltura ao recuperar a literatura mais específica sobre contato interétnico, etnogêneses e identidade. Isso faz com que seu texto não consiga uma articulação mais profunda entre essas perspectivas, privando seu leitor de um experimento analítico que engrandeceria, ainda mais, seu livro, mas sobretudo alargaria os horizontes tanto dos estudos sobre sexualidade quanto os etnológicos, no país. Textos produzidos na última década – como Horswell (2005), Driskill, Finley, Gilley & Morgensen (2011) e Rifkin (2011), por exemplo – tem demonstrado como as teorias *queer* possuem potencial para desestabilizar perspectivas bastante consolidadas nos estudos históricos sobre povos indígenas, recuperando aspectos até então obscurecidos ao longo dos processos de colonização¹.

Neste sentido, as teorias *queer*, quando indigenizadas – o que inclui, além da inclusão de autores consagrados nos estudos etnológicos, também críticas nativas, como as recentemente feitas por pensadoras indígenas brasileiras como Josi Tikuna e Ysani Kalapalo – podem, potencialmente, fornecer uma crítica poderosa à história consolidada das políticas indigenistas no país, das ideologias que as motivaram e consolidaram, bem como da própria formação dos movimentos indígenas no Brasil. Parece pouco provável compreender a heteronormatização compulsória dos povos indígenas no país sem levar em conta tais ponderações, e o diálogo com tais perspectivas certamente traria novas questões e reformularia algumas das antigas.

Evidentemente que a complexidade de tais questões ultrapassa os limites de uma resenha, mas resta deixar claro aqui os diversos desdobramentos desta problemática. Uma delas diz respeito ao espaço que, eventualmente, a agenda de movimentos indígenas dispõe para demandas como gênero, sexualidade e juventude, transcendendo temas tradicionalmente pautados, como tutela, território e meio-ambiente, por exemplo. Além disso, se entre os anos 1970 e 1990 a igreja católica (sobretudo a partir da ação do Conselho Indigenista Missionário, CIMI) foi um ator de destaque no cenário indígena, cada vez mais a influência de igrejas evangélicas (especialmente neopentecostais) tem se feito sentir nas áreas indígenas. Neste sentido – e o livro de Tota demonstra isso claramente – também tem havido um recrudescimento de discursos de cunho conservador e preconceituoso em relação a sexualidade nas aldeias. De que modo, por exemplo, tais transformações se fazem sentir pelos próprios indígenas, homossexuais, ou não? São questões que valem a pena ser aprofundadas em pesquisas futuras, e “Entre as diferenças” parece ser um excelente ponto de partida.

Referências

DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Chris; GILLEY, Brian; MORGENSEN, Scott. 2011. *Queer indigenous studies: critical interventions in theory, politics, and literature*. Tucson: The University of Arizona Press.

FERNANDES, Estevão R. 2015. *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Tese de Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas, CEPPAC, Universidade de Brasília.

¹ Para uma síntese desses posicionamentos, cf. Fernandes (2015).

188 | TOTA, Martinho. 2013. Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico. Rio de Janeiro: Multifoco.

GUERRA, Verônica A. 2013. “Despeitadas’: travestis, da aldeia indígena para o mundo”. In: *Anais da IV Reunião Equatorial de Antropologia/XVIII Reuião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, Fortaleza. Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Culturas corporais, sexualidades e reconhecimentos: novas moralidades em debates.

HERCKMAN, Elias. 1886 [1639]. “Descrição geral da Capitania da Parahyba”. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 5(31):239-288.

HORSWELL, Michael J. 2005. *Decolonizing the sodomite: queer tropes of sexuality in colonial Andean culture*. Austin: University of Texas Press.

NASCIMENTO, Silvana de S. 2014. “Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba”. *Revista de Antropologia*, 57:376-411.

RAMOS, Alcida R. 1995. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10):5-14.

RIFKIN, Mark. 2011. *When did Indians become straight? Kinship, the history, and Native Sovereignty*. Oxford: University Press.

SILVA, Paulo T. B. 2012. “Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?”. In: *Anais do VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura – ABEH*, Salvador.

Recebido em Setembro 29, 2015

Aceito em Dezembro 19, 2015