



Revista de Antropologia da UFSCar

jul./dez. 2017 | v. 9, n. 2
(Suplemento)
ISSN: 2175-4705



Artigos

Edmundo A. Peggion
Jean-Christophe Goddard
Marcos Silva da Silveira
Michael G. Flaherty
Monica Loyola Stival
Rodrigo R. Mora Brusco

Resenhas

André Rocha Rodrigues
Felipe Moreira
Luana Baumann
Pamela Zaparolli Barbosa
Renato Abramowicz Santos

Caderno de imagens

Adriano Godoy

Comissão editorial

Amanda Villa Pereira
Felipe Vander Velden
Gustavo Moreira Ramos
Lucas Alexandre Pires
Paula Bologna
Piero de Camargo Leirner
Sara Regina Munhoz

Conselho editorial

Aaron Ansell (Virginia Polytechnic Institute and State University), Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSEUK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Eduardo Kohn (McGill University), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Maya Mayblin (The University of Edinburgh), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

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

Projeto gráfico e editoração

Amanda Villa Pereira
Gustavo Moreira Ramos

Autora da capa

Amanda Villa Pereira

Imagem da capa

L. H. O. O. Q., Marcel Duchamp, 1919

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Volume 9, Número 2 (Suplemento)

Artigos

- 7 **An Erotics of Time: Toward the Cross-Cultural Study of Temporal Experience**
Michael G. Flaherty
- 29 **Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert**
Jean-Christophe Goddard
- 39 **Clastres e a crítica de Foucault ao conceito de poder**
Monica Loyola Stival
- 47 **O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena**
Edmundo Antonio Peggion
- 63 **Sobre casamentos com índios e não índios em coletivos tupi guarani e guarani-mbya**
Rodrigo Rossi Mora Brusco
- 87 **Um antropólogo diante dos desafios de uma política pública controversa: o caso da bancas raciais da UFPR**
Marcos Silva da Silveira

Caderno de imagens

- 107 **Aparecidas no cotidiano**
Adriano Santos Godoy

Resenhas

- 123 **KHABEER, Su'ad Abdul. 2016. Muslim cool: race, religion, and hip hop in the United States. New York: New York University Press.**
Luana Baumann
- 129 **GILMAN, Sander; THOMAS, James. 2016. Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity. New York: New York University Press.**
Felipe Moreira
- 135 **DEWEY, Susan; ST. GERMAIN, Tonia. 2017. *Women of the street: how the criminal justice-social services alliance fails women in prostitution.* New York: New York University Press**
André Rocha Rodrigues
- 139 **MALLART, Fábio. 2014. Cadeias Dominadas: A Fundação CASA, suas dinâmicas e as trajetórias de jovens internos. São Paulo: Terceiro Nome.**
Pamela K. Zapparoli Barbosa
- 143 **PATERNIANI, Stella. Z. 2016. Morar e viver na luta – movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo. São Paulo: Annablume Editora.**
Renato Abramowicz Santos

Artigos

An Erotics of Time: Toward the Cross-Cultural Study of Temporal Experience

Michael G. Flaherty

Senior Fellow

Aarhus Institute of Advanced Studies

flahermg@eckerd.edu

Abstract

Research in anthropology and sociology has focused on the social organization of time and time reckoning. There is, consequently, an emphasis on cross-cultural differences in the meaning of time. This line of inquiry neglects variation in the perceived passage of time as well as temporal agency. Following a review of extant research in anthropology, I call for cross-cultural research on the perception of time or subjective temporal experience. Using a theoretical framework for the study of social interaction, I point to scattered evidence for cross-cultural uniformity in the perception of time and temporal agency. I conclude with a call for further investigation of these topics.

Keywords: time; temporal experience; agency; ethnography; cultural diversity.

Unfortunately, this paper will not be nearly as exciting as the title might suggest. It is taken from the last line of Susan Sontag's famous essay, *Against Interpretation* (Sontag 1964:14). In this essay, she is critical of intellectual analysis because it obscures and diminishes our sensual experience of art. Her concluding line is a declaration: "In place of a hermeneutics we need an erotics of art".

Something similar can be said about the study of time in the social sciences. Previous research has focused on the interpretation (or "hermeneutics") of cross-cultural differences in the meaning of time. This literature emphasizes the social organization of time and time reckoning. In so doing, it fails to examine how time feels – that is, variation in the perceived passage of time. Paraphrasing Sontag, I call for an erotics of time, which would focus on the cross-cultural study of temporal experience and temporal agency. Moreover, I present scattered evidence suggesting cross-cultural uniformity in these neglected dimensions of temporality.

Prior Research

The people in one society may agree to meet at a certain hour, but in a society without clocks, people may agree to meet when the sun is at a certain point in the sky. Systems of time reckoning represent a fundamental basis for intersubjectivity and interpersonal coordination. They entail abstract conceptions of time and temporal norms. They are byproducts of the social construction of reality, but, once they are established, they are objective facts of life that confront individuals with exteriority and constraint.

In our societies, at least, there is also variation in the perceived passage of time. This variation is often manifest as distortion in our experience of objective or standard temporal units (such as years, months, weeks, days, hours, minutes, and seconds). By "distortion", I refer to the fact that subjectively we may perceive time as passing slowly or quickly relative to the standard temporal units of clocks and calendars. In addition, we may experience a rough synchronicity between subjective and objective time.

In anthropology and sociology, prior research has emphasized cross-cultural differences in the social organization of time and systems of time reckoning while neglecting variation in the perceived passage of time. Durkheim ([1915] 1965) taught us that time is a social institution. In any given society, it is the socially constructed product of particular circumstances. As such, people with different cultural arrangements should be expected to understand time in divergent ways and exhibit unfamiliar temporal practices.

And, of course, the existing research literature confirms this perspective. Beginning with Martin Nilsson's (1920) study, *Primitive Time-Reckoning*, we find a persistent stream of ethnographic research, and the findings are dominated by descriptions of temporal differences. In 1937, Irving Hallowell distinguished between the temporal orientation of Western Civilization and that of the Ojibwa-speaking Indians of Canada. In 1939, E. E. Evans-Pritchard described time-reckoning among the Nuer of Africa. In 1953, Paul Bohannan studied concepts of time among the Tiv of Nigeria. In 1963, T. O. Beidelman observed a distinct system of time reckoning among the Kaguru. In 1969, Alfonso Ortiz examined

conceptions of time among the Tewa. In 1977, Douglas Givens wrote an analysis of Navajo temporality. These studies (from more than six decades of research) documented remarkable differences in time reckoning.

In a related vein, it is useful to consider the politics of punctuality. Iutcovich, Babbitt, and Iutcovich (1979) reported that Pakistani norms concerning punctuality diverge from our own. Likewise, Robert Levine (1997) has described the difficulties he encountered due to unfamiliar punctuality norms in Brazil. In 2000, Elizabeth Devine and Nancy Braganti warned would-be travelers that Latin American practices concerning punctuality differ from those in North America and Western Europe. Moreover, there are multiple examples of one temporal regime imposing its punctuality norms on the people of another culture. E. P. Thompson's (1967) magisterial article, "Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism", revealed the brutality that was endured by a British population not long removed from the less punctual rhythms of agricultural life. In her study of culture and personality under the new Soviet regime, Margaret Mead (1951: 95) noted the ruthlessness with which authorities imposed an unfamiliar system of time reckoning on Russian citizens: "Punctuality has been exceedingly difficult to instill into a population unused to regular hours, and heavy fines and jail sentences have been introduced on a drastic scale – for example, lateness of twenty-one minutes might mean a loss of a third of the salary or a three-month jail sentence." A Navajo woman interviewed by Schulz, Knoki, and Knoki-Wilson (1999: 186) implicates a similar politics of punctuality in North America:

The work world is a lot different from the traditional world of telling time by the sun. You had a lot of tasks to do and as long as you got them done before the sun went down, that was the main thing. Nobody really cared whether you adhered to a particular schedule or what. But now we have to teach [our children] the value of appointments and keeping on time and things like that. Because that's what they need in order to survive in the work world.

One temporal regime would not need to impose its system of time reckoning on the people of another culture were it not for pre-existing differences in punctuality norms.

Eminent anthropologists have discussed temporality, but only from perspectives that differ markedly from my own. Claude Lévi-Strauss ([1962] 1966, [1964] 1969) viewed cognitive systems, such as time reckoning, as locally produced and variable aspects of cultural arrangements. His analysis concerns the temporal structure of various myths and tales, but these texts are imaginary, and they cannot be equated with the actualities of human temporal experience in those societies. Our own stories, for example, routinely depict time in ways that are incommensurate with real temporal experience. In the writings of Lévi-Strauss, we find the analysis of time and narrative, not the sensations of temporal experience.

Unlike Lévi-Strauss, Clifford Geertz (1973: 394) is avowedly concerned with "the Balinese sense of time". Ostensibly, he seeks to understand "the way in which they experience time" (1973: 361), but he *infers* their temporal experience from three quite indirect forms of evidence. First, their "depersonalizing" (1973: 390) terms of address and greeting nor-

ms are supposed to create a “‘detemporalized’ conception of time” (1973: 398). Second, Geertz (1973: 393) observes that their two calendars “don’t tell you what time it is; they tell you what kind of time it is”. Third, there is “the ceremonialization of social intercourse” (1973: 399) via ubiquitous formality and ritualization, which allegedly produces a “particulate” sense of time (1973: 394). Geertz (1973: 398) concludes that, in concert, these factors make for “the immobilization of time”. The problem, however, is that none of this interpretation is based upon asking Balinese people about their temporal experience. Yet this phenomenon is inherently subjective; temporal experience cannot be observed or inferred from that which is observed.

Another anthropologist, Maurice Bloch (1977: 282), is critical of Lévi-Strauss, Geertz, and other “cultural relativists” for claiming “that concepts of time are closely bound to social organization and therefore vary from society to society”. Actually, asserts Bloch (1977: 282), there is little variation: “it by and large boils down to only two notions of time. On the one hand we have concepts rather like our own folk everyday concept of linear durational time and on the other hand a concept of a static notion of time often referred to as cyclic”. Bloch (1977:284) admits that “the Balinese have a non-durational notion of time” in ritual and religious contexts. But simultaneously, argues Bloch (1977: 285), there is a second system of time reckoning that operates alongside the first: “By contrast [moreover] the contexts in which notions of durational time are used are practical activities”. According to Bloch (1977: 285), it is “a recurrent professional malpractice of anthropologists to exaggerate the exotic character of other cultures”. Concentrating on the superstructure of exotic rituals, declares Bloch (1977: 285), “obscures the fact of the universal nature of a part of the cognitive system available in all cultures”. Bloch (1977: 285) believes that all societies have notions of durational time because all cognitive systems are “constrained by nature”.

Bloch (1977: 282) is well aware that his initial assumption is questionable:

In reducing the evidence to two types I am, of course, talking about claims concerning the perception of duration not the ways in which time is divided up, or metaphorically represented. These are, of course, legion but are not relevant to our argument.

With two dubious sentences, he sweeps aside a huge amount of cross-cultural variation in time reckoning. Equally dubious is his assertion (1977: 283) that cross-cultural uniformity in time reckoning reflects an underlying uniformity in the syntax and semantics of all languages. On the contrary, there is strong support for Sapir-Whorf in recent research from linguistics (Deutscher 2010; Evans 2014) as well as economics (Chen 2013).

Bloch is simply wrong. Our own linear or durational time did not arise from nature. For more than fifteen centuries, we have been counting years since the birth of Jesus, and there is nothing natural about that system. Indeed, our current time reckoning was instantiated by the calculations of a monk at the behest of a Pope. In other words, our linear or durational system of time reckoning emerged from a religious superstructure – precisely the context that Bloch identifies as the source of “a non-durational notion of time”. Furthermore, from countless ethnographic studies, we have learned that, where cognitive

systems *are* “constrained by nature”, it is static or cyclical notions of time that emerge. Of necessity, the “practical activities” of hunting and gathering, pastoral, and agricultural peoples are organized around the recurrent cycles of nature: night and day, phases of the moon, and seasons of the year. It should come as no surprise, then, that their notions of time are predominantly static and cyclical, but, contradicting Bloch, this view of time reflects their existential reliance on natural rhythms, not the imagined exaggeration of exotic religious rituals by anthropologists.

Bloch’s argument merits special attention because there are misleading similarities with my own analysis. Both of us are critical of anthropology for neglecting the cross-cultural study of temporality. Both of us acknowledge that certain aspects of temporality differ from one society to the next. And both of us suggest that other aspects of temporality may be universal. In crucial ways, however, our respective analyses are divergent. Bloch (1977: 282) examines how we *think* about temporality: cognition, classification, and “concepts of time”. I explore how time *feels*: variation in the perceived passage of time and our efforts to modify temporal experience. Bloch (1977: 285) believes that some aspects of temporality are universal because they are “constrained by nature”. I contend that variation in the perceived passage of time always and everywhere operates under the same principles because these principles are constrained by generic and immutable properties of society: self, socialization, interaction, and the social construction of reality.

Indisputably, time reckoning and temporal norms differ in other cultures. Is this also true of other dimensions of time and temporal experience?

Theoretical Framework

Prior research has emphasized cross-cultural differences in systems of time reckoning while neglecting variation in the perceived passage of time and temporal agency. We can begin to address this oversight by pursuing an erotics of time that is centrally concerned with our temporal sensations – that is, the study of variation in temporal experience. Doing so does not require that we abandon social science research, but it does necessitate a different theoretical framework.

The sociological version of social psychology presumes that principles governing the self and social interaction are cross-culturally valid. “Every individual is conscious of an inner flow of time”, argue Peter Berger and Thomas Luckmann (1966: 26), because all human beings are characterized by a unique self-awareness of their own existence. As Norman Denzin (1969: 926) puts it, “human affairs, wherever they occur, rest on the same interactional processes”. In his essay, “On Face-Work”, Erving Goffman (1967: 44) adds “that underneath their differences in culture, people everywhere are the same”. What is the basis for this assertion? Goffman responds to this question by invoking neither biology nor psychology but rather the study of self and social interaction:

If persons have a universal human nature, they themselves are not to be looked to for an explanation of it. One must look rather to the fact

that societies everywhere, if they are to be societies, must mobilize their members as self-regulating participants in social encounters. One way of mobilizing the individual for this purpose is through ritual; he is taught to be perceptive, to have feelings attached to self and a self expressed through face, to have pride, honor, and dignity, to have considerateness, to have tact and a certain amount of poise. These are some of the elements of behavior which must be built into the person if practical use is to be made of him as an interactant, and it is these elements that are referred to in part when one speaks of universal human nature.

In this passage, Goffman identifies intrapersonal and interpersonal processes that can be found in every society. Do they serve as a foundation for cross-cultural uniformity in temporal experience?

What I am suggesting is that, beneath the undeniable differences in culture, there are dimensions of temporal experience that are everywhere the same. In other words, these are forms of temporal experience that can be found in every society. As we have seen, this is not the typical line of inquiry one finds in the anthropological literature. Nonetheless, there are some anthropological allies in this seemingly quixotic endeavor.

In their influential textbook, *Personality in Nature, Society, and Culture* (1959: 53), Clyde Kluckhohn and Henry Murray offer an enduring aphorism that avows three levels of diversity in human experience:

EVERY MAN is in certain respects
 a. like all other men,
 b. like some other men,
 c. like no other man.

The universal element (a) in their statement does not refer to only biological or psychological uniformities in our genus and species. As they are quick to point out, much of what is common in human experience is rooted in “societies and cultures” – an abstract phrase to be sure, but one that presumably makes reference to the universal exigencies associated with self, socialization, interaction, and the social construction of reality. I suspect that Anne Line Dalsgård (2004: 138) is in accord with this perspective when, in *Matters of Life and Longing*, she asks the following question: “Can we assume that all human beings possess a need for recognition from other human beings?”

Hoyt Alverson (1994: ix) brings us to the crux of the matter with this question: “Are there universal as well as culturally particular experiences and expressions of time?” He (1994: xii) asserts that “anthropology and other human sciences have overstated the . . . diversity of temporal experience.” Furthermore, his (Alverson 1994: xi) linguistic research demonstrates that terminology concerning the perception of time “could in general be translated quite exactly” between languages as different as English, German, Setswana, Mandarin, and Hindi. This line of inquiry suggests that people in different cultures have the linguistic resources with which to think and talk about parallel temporal experiences.

Theory Construction

In accord with Alverson's position, let us formulate a theory that accounts for variation in the perceived passage of time and then see if this theory is applicable to societies where peoples' lives are quite different from our own. My conceptual and methodological framework is derived from the sociological social psychology of George Herbert Mead (1934), Alfred Schutz (1962), Harold Garfinkel (1967), and Erving Goffman (1967).

As with other facets of social reality, time is taken for granted and, as such, it tends to be invisible from the perspective of natives in any particular culture, including our own. Thus, in order to interview people about their temporal experience, it is best to begin with situations in which they experienced distortion in the perceived passage of time. Using the (objective) time of clocks and calendars as a point of reference, we can observe that, from a subjective standpoint, time can seem to pass slowly, quickly, or synchronically. Individuals experience distortion in the perceived passage of time when they feel that it is passing slowly or has passed quickly.

What happens when you ask 750 people from all walks of life to describe circumstances in which they perceived time to pass slowly? Their responses can be coded into six categories of sufficient causation: suffering and intense emotions, violence and danger, waiting and boredom, altered states of consciousness, concentration and meditation, shock and novelty (Flaherty 1999). The resulting data form a U-shaped curve. This pattern is paradoxical because it indicates that time is perceived to pass slowly when situated stimulus complexity is either extremely low or extremely high. In other words, people experience protracted duration where there is little or no overt activity (e.g., solitary confinement) and where there is a great deal of overt activity (e.g., violence). On the face of it, these circumstances are contradictory, yet they produce the same form of temporal experience. Moreover, this pattern is not caused by the (1) liveliness of the situation, (2) pleasantness of the situation, (3) degree of volition, or (4) personality of the individuals in question.

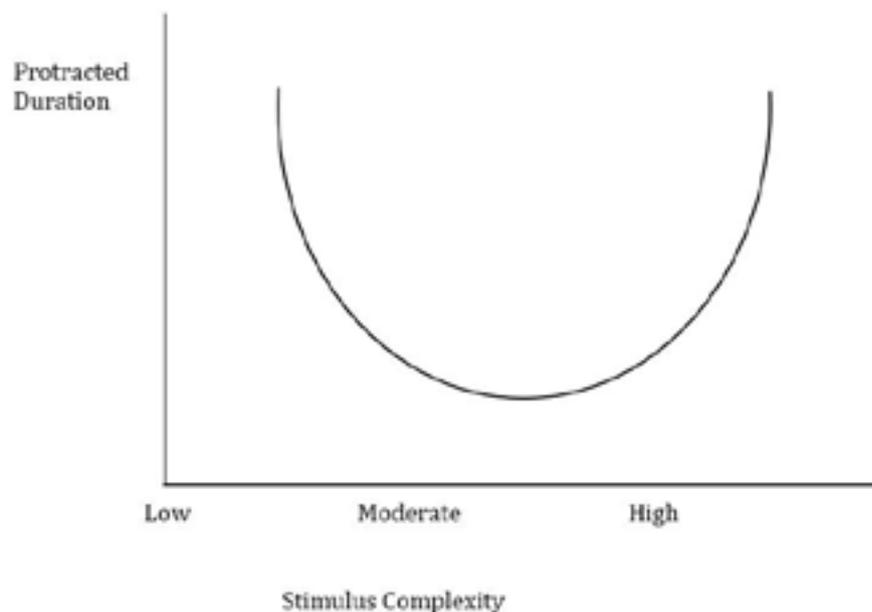


Figure 1: Relationship between Stimulus Complexity and Perception of Time

How, then, are we to resolve this paradox? These empirical materials share an underlying unity that leads to their common effect on the experience of duration. The situations at both ends of the continuum represent severe departures from the more habitual realities of everyday life. Problematic circumstances provoke emotional concern and cognitive involvement with self and situation, thereby increasing perceived stimulus complexity (regardless of whether the situation is “busy” from an overt standpoint). In turn, a heightened level of perceived stimulus complexity increases the density of experience per standard temporal unit (e.g., minutes or days). Thus, time is perceived to pass slowly when the density of information processing is abnormally high.

Now let us turn our attention to the perception that time has passed quickly, or temporal compression. Two different but related processes leave the impression that time has passed quickly. First, some situations demand a great deal of challenging but unproblematic activity (as in a “busy” day at work). Given that one is familiar with, and possibly trained for, the demands of this situation, one can act without much self-consciousness or attention to time itself, thereby reducing the density of experience per standard temporal unit. When one looks back, time seems to have flown by. Second, it is also the case that the erosion of episodic memory reduces the density of experience in almost all remembered intervals, resulting in the nearly universal feeling that “time flies”. If time is perceived to pass slowly when conscious information processing is high, it makes sense that time is perceived to have passed quickly when conscious information processing is low.

And what about synchronicity? How is it possible for one’s subjective temporal experience to be roughly synchronized with the objective time of clocks and calendars? In concert, socialization and the routines of social interaction make for familiarity with the normal density of information processing per standard temporal unit. Under normal circumstances, this familiarity enables one to translate subjective experience into standard temporal units and vice versa. It follows that I can agree to meet with someone in ten minutes, and do so without the aid of a clock, because I have learned what ten minutes “feels like” in terms of subjective experience.

In short, variation in the perceived passage of time reflects the density of conscious information processing occasioned by one’s circumstances. Protracted duration is experienced when the density of conscious information processing is high; synchronicity is experienced when the density of conscious information processing is moderate; temporal compression is experienced when the density of conscious information processing is low. We can summarize this relationship with an S-shaped figure.

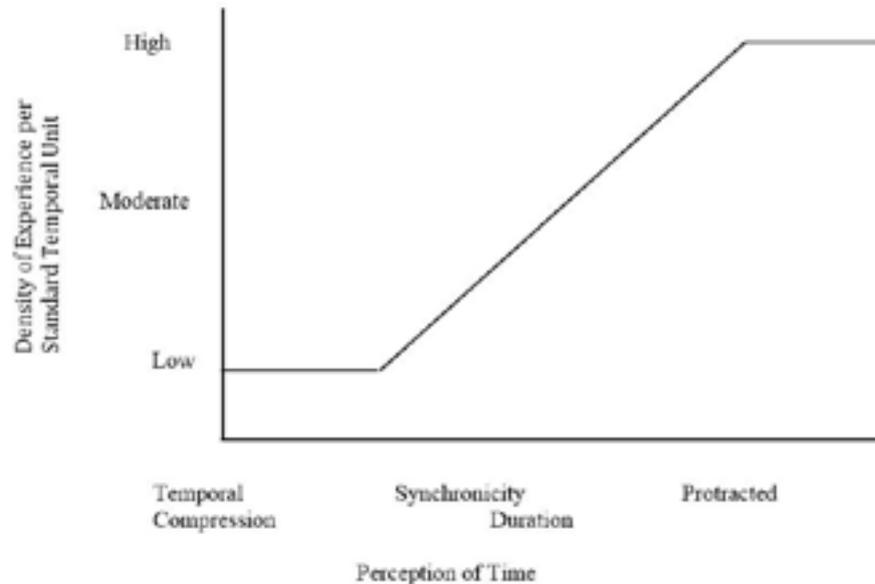


Figure 2: Relationship between Perception of Time and Density of Experience per Standard Temporal Unit

Temporal Agency

As it stands, this theory would seem to assume that one's circumstances shape one's temporal experience in deterministic fashion. For example, let us consider violence and boredom, which represent the opposite ends of our U-shaped curve. We might say that violence or boredom cause one to perceive time as passing slowly. These circumstances appear to be thrust upon passive (indeed, reluctant) subjects. It is against their will that they experience protracted duration.

Yet our data include a number of instances where subjects "choose" or "volunteer" to change the contour of their own temporal experience. Examples include recreational drug use, meditation, and experimenting with a sensory deprivation tank. Even some forms of suffering (such as going to the dentist) are more or less voluntary. In the writings of Erving Goffman (1959: 114) "individuals attempt to buffer themselves from . . . deterministic demands that surround them". How does our understanding of temporal experience change when we assume Goffman's perspective?

There is noteworthy contrast between Pavlov's famous experiment and George Herbert Mead's (1934: 25) description of human intelligence:

Our whole intelligent process seems to lie in the attention which is selective of certain types of stimuli. Other stimuli which are bombarding the system are in some fashion shunted off. We give our attention to one particular thing. Not only do we open the door to certain stimuli and close it to others, but our attention is an organizing process as well as a selective process. When giving attention to what we are going to do we are picking

out the whole group of stimuli which represent successive activity. Our attention enables us to organize the field in which we are going to act. Here we have the organism as acting and determining its environment.

In Pavlov's experiment, the environment determines the organism's behavior; in Mead's conceptualization, the organism is "determining its environment". Mead is theorizing the basis for self-determination in human experience. William James (1890: 402) puts it more succinctly: "My experience is what I agree to attend to". In accord with the writings of James and Mead, Anthony Giddens (1979: 56) has defined self-determination as "agency": "It is a necessary feature of action that, at any point in time, the agent 'could have acted otherwise': either positively in terms of attempted intervention in the process of 'events in the world', or negatively in terms of forbearance". Elizabeth Menaghan (1995: 323) adds that "the individual is increasingly conceived as an active agent who may be more powerful in shaping his or her own trajectory and even in altering social arrangements than prior formulations have recognized".

A tragic example is the recent phenomenon of "suicide by cop". Individuals who want to die but cannot bring themselves to do what is necessary sometimes threaten police officers in an intentional effort to provoke the officers to do the killing for them. Here, we see the individual set in motion events that are designed to loop back on this same individual with a particular effect. There is a linear determinism in classical causal analysis, but, contrastingly, what we see in instances of suicide by cop is a loop of causal circularity or self-determination. One attempts to modify the situation in an effort to modify one's own experience.

What role, if any, does self-determination play in the etiology of temporal experience? Etiology is the study of causes, origins, or reasons. When we bring this line of inquiry to bear on our experience of time, we ask questions about its causation, about why we have a particular form of temporal experience. Is it due to determinism – that is, the causal impact of situated factors beyond our control, such as those that emanate from nature and social organization? Or is it a product of self-determination – the individual choosing to arrange circumstances such that they act back upon him or her to make for a desired form of temporal experience? There is a fundamental difference in the etiology of homicide and suicide. Is temporal experience more analogous to murder (where the outcome is imposed on the individual) or suicide by cop (where the individual arranges and desires the outcome)?

Our experience of time reflects desires as well as circumstances. By weaving our desires and circumstances together, we create much of what we experience as the textures of time. We need a concept that sensitizes us to the ways in which we try to modify our own temporal experience or that of others. By "time work" I refer to intrapersonal and interpersonal effort directed toward provoking or preventing various forms of temporal experience (Flaherty 2011). This temporal agency implicates the micromanagement of one's own involvement with self and situation. As such, time work is the self-selected cause of one's temporal experience.

To examine this concept empirically, I have asked 406 people from all walks of life to describe the ways in which they attempt to control, manipulate, or customize their own

experience of time or that of others. In effect, my informants ask themselves, “What kind of temporal experience do I want to have?” Then, having answered this question, they employ folk theories and practices (which I call “time work”) to bring into being circumstances that provoke the desired form of temporal experience. They have constructed their own circumstances and have done so, moreover, with the intention to modify their experience of time. Rather than be at the mercy of forces beyond their ken or control, these people exercise a measure of self-determination or temporal agency.

Time is a multidimensional phenomenon. Not surprisingly, then, our efforts to modulate temporal experience are heterogeneous but not endlessly so. Common features in my data track related forms of attention to particular dimensions of time, thereby serving as the basis for a classification of these practices into several broad themes that represent different types of time work.

To begin with, there are efforts to influence perceived *duration*; that is, many respondents report trying to make an interval seem longer or shorter than its objective length as measured by the clock or calendar. Other respondents focus on the manipulation of *frequency* by deciding how often something happens per standard temporal unit, thereby exercising control over the rate at which they experience it. Every event transpires within a temporal *sequence*; that is, some things precede it while others follow. Hence, a number of respondents try to customize the order or succession (first, second, third, etc.) of their activities or experiences. It is also possible to seek the optimal *timing* of an event, which involves choosing when something should happen (for example, deciding what day of the week is best for a certain activity or experience). In addition, there are efforts to determine the *allocation* of time. Many of us recognize that, unless we set an hour or day aside, there may be no time left for purely personal experiences, once our various duties have been discharged. And some respondents admit stealing or *taking time* for themselves while they are ostensibly “on the clock” at work.

How do we recognize time work in everyday life? Let us examine some empirical instances.

For centuries, students and employees have developed ingenious ways to accelerate the perceived passage of time. Students doodle in their notebooks, text one another, and carry on private conversations with those sitting nearby. If only they were this diligent with their schoolwork! Meanwhile, their parents at the automobile factory have invented a game they call rivet hockey. The ostensible goal of this game is to hurt a fellow worker by kicking a rivet in such a way that it hits him in the shin, but the actual goal is to make time at work seem to pass more quickly. In contrast to these forms of temporal agency, a young woman may try to decelerate the perceived passage of time:

When I’m out with my boyfriend, especially when we take walks on the beach, I try to keep his mind, as well as my own, off the end of the school year when we have to separate for the summer. I talk about present problems with classes, past times, anything but the future. I try to keep him laughing to forget about leaving. I try to make the time we spend together seem longer.

She is attempting to slow the perceived duration of temporal experience so that she can savor time with her boyfriend.

For others, time work is directed toward the modification of frequency. Identity is related to frequency. If, for example, you wish to think of yourself as a writer, how do you motivate yourself to write more often?

I have the free will to sit down at any time to write. Unfortunately, this does not occur on my own, mostly because I have come to rely on one of two things to lead me to write. The first I call “inspiration”. It could be a mood, an event which sends my creative wheels spinning, or something from my past suddenly seeming more significant than it once did. The other way in which I sit down to write is when I have a creative writing assignment due. Though I do not set the dates on which my writing is due, I do force myself to take creative writing classes so that I will write more often.

Repeatedly, time work is manifest as a causal loop. As in the case of suicide by cop, one arranges circumstances to which one must then respond and, ultimately, this response entails the modification of one’s own temporal experience. In the previous excerpt, the young man writes more often; that is the effect, but what is the cause? It would be absurd to say that the increased frequency of his writing is “caused” by assignments in courses he does not have to take. He takes creative writing courses knowing that, by doing so, he brings about a particular set of external demands on his time.

While the previous young man attempts to increase the frequency with which he writes, another young man tries to maintain the frequency with which he sees his girlfriend:

I work all week and I like to have the nights to myself to do my work and rest. My girlfriend would like to see me more often, but when she’s around I can’t concentrate. So, I tell her she can only come over on the weekends, which she doesn’t really like, but it has to be that way so I can get my work done. I’d like to see her more often, too, but it’s more convenient this way.

He wants to ration the time he spends with his girlfriend, not maximize it. By the same token, however, his success in maintaining the rate at which they socialize marks her failure to increase it. In addition, this excerpt epitomizes the intriguing and uniquely human possibility that we may look upon *enjoyable* conduct or experience as “bad for us” – at least beyond a particular frequency. Consider the following example:

I specifically will not go places where I know he is at because I don’t want him to think I’m some obsessed crazy girl who can’t get enough of him. So I will usually switch my plans or the order of them so I won’t end up

seeing him at certain places when we don't plan to meet.

This person moderates the frequency of a desirable experience, albeit to manage her identity in the eyes of an unwitting boyfriend.

The concept of temporal agency helps us to understand our compliance with traditional timing. While spending a semester abroad in Spain, a young woman made it a point to accommodate the unfamiliar schedule of her host, a sixty-two-year-old woman: "Every day, we made sure that we were home at 2:30 to eat the big meal of the day together." It may seem that her use of the plural, "we", is affected; after all, she is the one who is adapting to a foreign schedule. Yet the student's effort at adaptation illustrates an important insight: choosing to conform with temporal expectations (here or abroad) is a species of temporal agency. Indeed, it is crucial to see that the host's conduct emerges from comparable effort – albeit to sustain a familiar routine.

Employers and employees have been engaged in stealing time from each other since the dawn of industrial manufacturing. Today, an employee who seems to be busily at work may actually be playing a computer game with someone in Belgium. Employers counter this problem with keystroke programs that monitor what employees do with their computers. Employees counter this effort to control their behavior by getting up from their desks to wander around for a while, but employers in Norway use a software program that alerts them when an employee has been away from his or her desk for more than ten minutes. Corporations steal time from employees when they demand that people work "off the clock" or fail to pay them at overtime rates. Perhaps the most extreme example from the employee side of this contest is a computer programmer in California who paid a man in China to do all of his assigned work for one-fifth of his US\$250,000 salary, thereby re-appropriating a great deal of his time.

There is, then, a wealth of evidence in support of the idea that we attempt to control, manipulate, or customize our experience of time. Instead of passively allowing time to happen to us, we try to modify the contours of our temporal experience. However, is this concept applicable to other societies, especially those that are quite different from ours?

In her ethnography, *Matters of Life and Longing*, Anne Line Dalsgård (2004: 67) is struck by the contrast between Denmark and Brazil, the site for her research: "I had entered a world remarkably different from the middle class world I inhabit in Denmark. Scarcity, physically arduous work or, for the unemployed, lots of spare time – these were the characteristics of life in the neighborhood". She observes (2004: 177) that "the experience of time as flexible was familiar to the women I knew, but a constant source of wonder to me. Time was not a rigid structure, as few things had to be done at a fixed hour". Yet, despite these differences, she also describes (2004: 145) a form of time work that is quite familiar:

I remember meeting Sonia in the street one evening; I was tired and on my way home, she excited, with a box of domino pieces and a packet of cigarettes. "Where are you going?" I asked. She said: "To Maria's house. Dominó! In order not to feel the time pass".

The use of a game to distract oneself from the perceived passage of time is a tactic that would be just as easy to find in Denmark.

Less familiar forms of time work are evident in a revealing study by Tea Torbenfeldt Bengtsson (2012), a Danish sociologist. She has examined the relationship between boredom and risk-taking behavior among juvenile delinquents in Denmark. These young men confront the problem of boredom (or nothing to do) when they are in juvenile detention centers as well as when they are at liberty on the streets. In confinement, they seek to alleviate boredom by means of resistance to institutional rules. On the streets, they avoid boredom by participating in various types of petty crime. With Bengtsson, we must view both lines of action as time work, and we must also acknowledge some degree of irrationality in these endeavors. Resisting institutional rules can lengthen one's sentence in secure care; engaging in petty crime can get one sentenced to secure care. Either way, one spends more time in boring circumstances. Yet this rational calculus is less compelling for these young men than is *making their time* (in confinement or on the streets) more exciting, albeit temporarily so. We witness similar dynamics in Martin Frederiksen's (2013) book, *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia*.

Happily, a number of scholars at Aarhus University are finding the concept of temporal agency (or time work) useful in their own research. There is great intellectual progress where there is a spirit of collaboration and mutual inspiration. That spirit is epitomized by a recently published book, *Ethnographies of Youth and Temporality: Time Objectified* (Dalsgård, Frederiksen, Højlund & Meinert 2014). The chapters in this book examine how youth in various societies confront time as a problematic fact of life as well as the strategies they have devised to deal with troublesome temporal experience. From Lotte Meinert and Nanna Schneidermann's (2014) chapter, we learn that traditional naming practices in Uganda condense time by linking one's identity to the present (i.e., the circumstances of one's birth) or the past (i.e., one's predecessors in the kinship system). More recently, young men have been renaming themselves. Like the traditional system, self-naming condenses time, but, with self-assertive and insurrectionary intent, it does so by linking one's identity to a hoped-for future as a pop musician. Both of these naming practices represent temporal agency, but the former reproduces the status quo while the latter challenges it.

Time work is also apparent in a recently published book, *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*, edited by Dorthe Refslund Christensen and Rane Willerslev (2013). The chapter by Murray Last (2013) presents compelling evidence that the people of Northern Nigeria are timing their deaths to coincide with important religious holidays. As he puts it, they are dying on time. In the chapter by Christensen and Kjetil Sandvik (2013), they show us how Danish parents use time work to mourn the deaths of infants and stillborn children. These parents use an online memorial site to structure their ritual performance of grief. Their children did not live long lives, but by means of this commemoration, these parents stretch the time of these children to ensure that their memory endures. Consider, for example, this inscription: "You gave us a day which lasts forever".

It is tempting to celebrate time work as the existential triumph of individuals in difficult circumstances, but we must remember that corporations and political regimes also engage in temporal agency. In his article, "Patients of the State: An Ethnographic Account

of Poor People's Waiting", Javier Auyero (2011) describes how the political regime in Argentina makes the urban poor of Buenos Aires wait for all manner of social services, thereby creating a sense of subordination and political resignation.

The Cross-Cultural Question

So, it would seem that people who live in very different societies (the USA, Denmark, Cameroon, the Philippines, Nigeria, the Republic of Georgia, Brazil, Nepal, Romania, Uganda, and Argentina) engage in time work. In some cases, their motives and strategies differ, but we recognize what they are doing as parallel forms of temporal agency. Now let us ask ourselves if this is also true of variation in the perceived passage of time.

Do people in very different societies experience the passage of time in parallel ways? As we have seen, the evidence suggests that in societies like our own variation in the perceived passage of time is determined by the volume of conscious information processing per standard temporal unit. Protracted duration is experienced when the density of conscious information processing is high; synchronicity is experienced when the density of conscious information processing is moderate; temporal compression is experienced when the density of conscious information processing is low. Is this theory applicable to societies that differ from our own?

There is ample evidence in support of the assertion that various societies have created unique and divergent forms of time reckoning. This assertion seems irreproachable, however, only at a rather distanced and abstract level of analysis. Aside from the study of time work, the existing research literature tends to intellectualize temporality by emphasizing formal and definitional matters – such as systems of time reckoning, cosmology, and different ways to speak or refer to time – which are likely to reflect cultural differences. In so doing, we neglect variation in the perceived passage of time – in other words, the erotics of temporal experience.

In our own societies, variation in the perceived passage of time is typically recognized as distortion of standard temporal units. Someone may say, "I know that traffic accident only took seconds, but it felt like hours". What we witness in statements of this type is the individual struggling to translate deviant experience into standard temporal units. Alternatively, our subjects may take poetic license with their temporal experience. Attempting to describe his months of solitary confinement, Arthur Koestler (1960: 120) writes, "Time crawled through this desert of uneventfulness as though lame in both feet". Is it possible to recognize such distortion in a society without clocks or calendars?

Is it possible, moreover, to recognize such distortion in a society that lacks the linguistic resources we have for describing variation in the perceived passage of time? Benjamin Lee Whorf (1956: 58) observed that "the Hopi language contains no reference to 'time', either explicit or implicit". Can you experience distortion in the perceived passage of time if your society has no word for "time"? It is not sufficient to leave the analysis at the level of linguistics, for we have seen how individuals such as Arthur Koestler can work around the impediments of language when trying to describe an uncanny temporal experience

(uncanny precisely because one lacks the linguistic resources with which to articulate it easily). In Somalia, there are at least forty-three words relating to camels, including “nakhur”, which is a camel that will not give milk until her nostrils are tickled (Jacot de Boinod 2006: 152). It must be very convenient for the people of Somalia to have such a word, but, despite lacking an English equivalent, one has no great difficulty with representing the concept.

Do human beings, always and everywhere, experience and express the perception that one thing is longer (or shorter) than another? What circumstances could serve as the existential basis for a cross-cultural theory that accounts for variation in the perceived passage of time? We can begin to address this question, at least in speculative fashion, if we consider the following scenario from a short story by Italo Calvino (1969:95):

I have the impression this isn't the first time I've found myself in this situation: with my bow just slackened in my outstretched left hand, my right hand drawn back, the arrow A suspended in midair at about a third of its trajectory, and, a bit farther on, also suspended in midair, and also at about a third of his trajectory, the lion L in the act of leaping upon me, jaws agape and claws extended.

Let us assume that Calvino's narrator is not someone whose life is regulated by our standard temporal units. Is it not still reasonable to assume that, like someone from our own societies, he will define this situation as one of problematic circumstances? It seems equally reasonable to think that emotional concern and cognitive involvement will be heightened, thereby intensifying stimulus complexity and the density of experience (per ordinary moment, in this case), which, in turn, will bring about the feeling of protracted duration. Indeed, the ensuing events may seem to transpire in slow motion.

If the foregoing scenario seems unrepresentative of daily life, then let us consider a more familiar problem. The folk saying, “a watched pot doesn't boil”, refers to another situation in which there is the perception that time is passing slowly. In this case, however, there is too little happening instead of too much. But, once again, there is no need for recourse to clocks or calendars. Together, these scenarios imply that the people of divergent cultures could conceive of time in dissimilar ways even while experiencing its passage in much the same way. Is it possible, then, to specify a minimal model for the experience and expression of protracted duration? The prototypical statement could be phrased in the following fashion: “That day felt like a year”. Only three conceptual elements are requisite, and they would seem to be universal, regardless of how divergent temporal systems might be otherwise. The individual in question would need a term for “day”, a term for “year”, and a term for “felt like”. It is noteworthy that this individual would *not* need a term for time. If future research can show that these conceptual elements are found in all cultural contexts (especially, of course, those that are quite different from our own), then there is reason to believe that people everywhere have the linguistic resources with which to experience and express the perception that events are transpiring slowly.

Again, however, we cannot leave the argument at the level of linguistics. Even if people in other cultures can be said to have the minimally necessary linguistic resources, is there any evidence that they make use of them? With the assistance of two sociologists at the University of Buenos Aires, I have conducted research on how people in Argentina perceive variation in the passage of time (Flaherty, Freidin & Sautu 2005). Despite having a very different sense of punctuality than we do in North America, the data suggest that people in Argentina and in the United States experience the passage of time in much the same way. By itself, however, this study is not terribly convincing. Argentina has been heavily influenced by colonialism and neocolonialism, so let us examine some bits and pieces of evidence from widely scattered times and places.

Consider, for example, the great westward migration of settlers in the United States during the middle of the nineteenth century. Their journey was not organized on the basis of a contemporary concern with precise punctuality, although calendars and seasons certainly figured in their calculations. Still, on Monday, September 15, 1862, Jane Gould (Schlissel 1982: 228) made the following entry in her diary:

The road is the worst I ever saw. Lou and I walked the whole ten miles, till we came to within a mile of Ragtown. We saw the trees on Carson River and thought we were almost there but we kept going and going and it seemed as if I never could get there.

Clearly, this woman is experiencing and expressing protracted duration, but neither the experience nor the expression relies on the standard temporal units of our clocks and calendars. This woman's diary takes us back to an era before behavior and experience were organized on the basis of clocks, but she is obviously a product of European heritage.

For greater cultural contrast with our own societies, let us re-visit one of the earliest contributions to the anthropological study of time. In his book, *Primitive Time-Reckoning*, Martin Nilsson (1920: 42) observes that for the people of Madagascar, "‘rice cooking’ often means half an hour, ‘the frying of a locust’, a moment". Regrettably, he does not report anyone using these terms in an effort to translate uncanny temporal experience into terms a listener might understand (i.e., "I know it only lasted as long as the frying of a locust, but it felt like rice cooking"). Back in the United States, and back in the nineteenth century (1867), thousands of Native Americans massacred General George Armstrong Custer and all 209 of the soldiers under his command at the Battle of the Little Big Horn. Soon afterward, those investigating the massacre asked one of the warriors how long the battle lasted (Ward 1996: 302). "The fighting", he remembered, "had lasted no longer than a hungry man needed to eat his dinner". Here, one may object that in this instance a person from a European heritage posed an etic or outsider's question to the native member of a culture in which that question might not have arisen otherwise, but it is clear that the warrior in question understood the question and answered it clearly.

Finally, we can turn to rural China – a part of the world where the rhythms of activity were governed by little more than the rising and setting sun and the changing seasons. Yet, when a wedding separates two sworn sisters (Yao 1993: 26), one writes to the other

of her sorrow in words that concern distortion in the perceived passage of time: “Elder Sister being gone three whole days, feels like years”. In our own societies, we know that suffering and intense emotions (e.g., loneliness and longing) can make for the experience of protracted duration. Here, in a culture quite different from our own, we find the minimal model in pristine form.

Conclusion

Is the S-shaped model for variation in the perceived passage of time only applicable to our own culture? Do people in very different cultures engage in comparable forms of temporal agency? As we have seen, there are eloquent arguments on both sides of these issues. Ultimately, of course, arguments do not suffice, however sophisticated they might be. These are, after all, empirical issues, and they will be resolved only as a result of systematic observation.

It is the responsibility of anthropologists to do the necessary research. To date, anthropological research has concerned time reckoning and the social organization of time. Not surprisingly, this line of inquiry concludes that the people in various cultures conceive of time in very different ways. We need a new line of anthropological inquiry – what I have called an erotics of time – that concerns temporal experience and temporal agency. These dimensions of time may be cross-culturally uniform even in societies that conceive of time in very different ways.

For now, we do not have much data with which to test this hypothesis. There are just bits and pieces of evidence from widely scattered sites. In concert, however, these glimmerings of data suggest that variation in the experience of time occurs not because there are different kinds of people, but because people find themselves in different kinds of circumstances.

References

- ALVERSON, Hoyt. 1994. *Semantics and Experience: Universal Metaphors of Time in English, Mandarin, Hindi, and Sesotho*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- AUYERO, Javier. 2011. "Patients of the State: An Ethnographic Account of Poor People's Waiting". *Latin American Research Review*, XLVI: 5-29.
- BEIDELMAN, T.O. 1963. "Kaguru Time Reckoning: An Aspect of the Cosmology of an East African People". *Southwestern Journal of Anthropology*, XIX: 9-20.
- BENGTSSON, Tea Torbenfeldt. 2012. "Boredom and Action – Experiences from Youth Confinement". *Journal of Contemporary Ethnography*, XLI: 526-553.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. 1966. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor.
- BLOCH, Maurice. 1977. "The Past and the Present in the Present". *Man*, XII: 278-292.
- BOHANNAN, Paul. 1953. "Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria". *Southwestern Journal of Anthropology*, IX: 251-262.
- CALVINO, Italo. 1969. *t zero* (translated by William Weaver). San Diego: Harcourt, Brace Jovanovich.
- CHEN, M. Keith. 2013. "The Effect of Language on Economic Behavior: Evidence from Savings Rates, Health Behaviors, and Retirement Assets". *American Economic Review*, CIII: 690-731.
- CHRISTENSEN, Dorte Refslund & SANDVIK, Kjetil. 2013. "Sharing Death: Conceptions of Time at a Danish Online Memorial Site". In: D. F. Christensen & R. Willerslev (eds.), *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Surrey: Ashgate. pp. 99-118.
- CHRISTENSEN, Dorte Refslund & WILLERSLEV, Rane (eds.). 2013. *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Surrey: Ashgate.
- DALSGÅRD, Anne Line. 2004. *Matters of Life and Longing: Female Sterilisation in Northeast Brazil*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- DALSGÅRD, Anne Line; FREDERIKSEN, Martin Demant; HØJLUND, Susanne & MEINERT, Lotte (eds.). 2014. *Ethnographies of Youth and Temporality: Time Objectified*. Philadelphia: Temple University Press.
- DENZIN, Norman K. 1969. "Symbolic Interactionism and Ethnomethodology: A Proposed Synthesis". *American Sociological Review*, XXXIV: 922-934.
- DEUTSCHER, Guy. 2010. *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*. New York: Metropolitan Books.
- DEVINE, Elizabeth & BRAGANTI, Nancy L. 2000. *The Traveler's Guide to Latin American Customs and Manners*. New York: St. Martin's.
- DURKHEIM, Emile. [1915] 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.

- EVANS, Vyvyan. 2014. *The Language Myth: Why Language Is Not an Instinct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1939. "Nuer Time-Reckoning". *Africa*, XII: 189-216.
- FLAHERTY, Michael G. 1999. *A Watched Pot: How We Experience Time*. New York: New York University Press.
- _____. 2011. *The Textures of Time: Agency and Temporal Experience*. Philadelphia: Temple University Press.
- FLAHERTY, Michael G.; FREIDIN, Betina & SAUTU, Ruth. 2005. "Variation in the Perceived Passage of Time: A Cross-National Study". *Social Psychology Quarterly*, LXVIII: 400-410.
- FREDERIKSEN, Martin Demant. 2013. *Young Men, Time, and Boredom in the Republic of Georgia*. Philadelphia: Temple University Press.
- GARFINKEL, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- GIVENS, Douglas R. 1977. *An Analysis of Navajo Temporality*. Lanham, MD: University Press of America.
- GOFFMAN, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Anchor.
- _____. 1967. *Interaction Ritual*. Garden City, NY: Anchor.
- HALLOWELL, A. Irving. 1937. "Temporal Orientation in Western Civilization and in a Pre-Literate Society". *American Anthropologist*, XXXIX: 647-670.
- IUTCOVICH, Mark; BABITT, Charles E. & IUCOVICH, Joyce. 1979. "Time Perception: A Case Study of a Developing Nation". *Sociological Focus*, XII:71-85.
- JACOT DE BOINOD, Adam. 2006. *The Meaning of Tingo and Other Extraordinary Words from Around the World*. New York: Penguin.
- JAMES, William. 1890. *The Principles of Psychology*, vol. 1. New York: Dover.
- KLUCKHOHN, Clyde & MURRAY, Henry A. 1959. "Personality Formation: The Determinants". In: C. Kluckhohn; H. A. Murray & D. M. Schneider (eds.), *Nature, Society, and Culture*, 2d ed. New York: Alfred A. Knopf. pp. 53-67.
- KOESTLER, Arthur. 1960. *Dialogue with Death*. New York: Macmillan.
- LAST, Murray. 2013. "Dying on Time: Cultures of Death and Time in Muslim Northern Nigeria". In: D. F. Christensen & R. Willerslev (eds.), *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual*. Surrey: Ashgate. pp. 247-264.
- LEVINE, Robert. 1997. *A Geography of Time*. New York: Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____. [1964] 1969. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper & Row.
- MEAD, George Herbert. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEAD, Margaret. [1951] 1966. *Soviet Attitudes Toward Authority: An Interdisciplinary Approach to Problems of Soviet Character*. New York: Schocken Books.
- MEINERT, Lotte & SCHNEIDERMAN, Nanna. 2014. "Making a Name: Young Musicians in Uganda Working on the Future". In: A. L. Dalsgård; M. D. Frederiksen; S. Højlund, & L. Meinert (eds.), *Ethnographies of Youth and Temporality: Time Objectified*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 153-174.
- MENAGHAN, Elizabeth G. 1995. "Social Psychology: Interpreting the Data". *Social Psychology Quarterly*, LVIII:321-325.
- NILSSON, Martin P. 1920. *Primitive Time-Reckoning*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- ORTIZ, Alfonso. 1969. *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHLISSEL, Lillian. 1982. *Women's Diaries of the Westward Journey*. New York: Schocken Books.
- SCHULZ, Amy; KNOKI, Faye & KNOKI-WILSON, Ursula. 1999. "How Would You Write About That? Identity, Language, and Knowledge in the Narratives of Two Navajo Women". In: M. Romero & A. J. Stewart (eds.), *Women's Untold Stories: Breaking Silence, Talking Back, Voicing Complexity*. New York: Routledge. pp. 174-191.
- SCHUTZ, Alfred. 1962. *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff.
- SONTAG, Susan. 1964. *Against Interpretation*. New York: Delta.
- THOMPSON, E.P. 1967. "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism". *Past and Present*, XXXVIII:56-97.
- WARD, Geoffrey C. 1996. *The West: An Illustrated History*. Boston: Little, Brown.
- WHORF, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge, MA: M.I.T. Press.
- YAO, Ping. 1993. "Power, Resistance, and Accommodation: Affect in a Women's Writing System in Jiangyong, China". Unpublished manuscript, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Recebido em 1 abr. 2017

Aceito em 21 out. 2017

Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert

Jean-Christophe Goddard

Professor da Universidade Toulouse - Jean Jaurès

jean.christophe.goddard@gmail.com

Résumé

“*La chute du ciel* co-écrit par le chaman yanomami Davi Kopenawa et lethnologue français Bruce Albert est le premier grand ouvrage d’anthropologie amérindienne des Blancs - une anthropologie qui inverse le rapport asymétrique de l’anthropologie européenne à ses informateurs et fait entendre une critique de la civilisation occidentale de la marchandise menée exclusivement du point de vue amazonien - c’est-à-dire du point de vue de la Forêt. Jean-Christophe Goddard oppose ici à la tentation d’une appropriation livresque, théorique ou spéculative, des savoirs amérindiens en contexte européen la critique radicale proférée par Davi Kopenawa à l’encontre de l’écriture et de l’épistémè coloniale du Livre dont il dénonce le caractère foncièrement xénophobe et narcissique. Au comparatisme ou au syncrétisme en vogue, il oppose *La chute du ciel* comme un acte de guérilla ontologique perpétré dans le monde blanc par un homme désigné par son peuple pour être son porte-parole d’abord en raison de la colère qui l’habite».

Les mots clefs: Kopenawa; colonialité du savoir; reverse-anthropology; chamanisme; culte du Cargo.

Resumo

A queda do céu, escrito em coautoria pelo xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert, é a primeira grande obra de antropologia ameríndia dos brancos – uma antropologia que inverte a relação assimétrica entre a antropologia europeia e seus interlocutores, permitindo-nos ouvir uma crítica à civilização mercadológica ocidental articulada exclusivamente de um ponto de vista amazônico, ou seja, da perspectiva da floresta. Jean-Christophe Goddard opõe, aqui, à tentação de uma apropriação livresca,

teórica ou especulativa, dos saberes ameríndios em contextos europeus, a crítica radical proferida por Davi Kopenawa ao encontro da escritura e da episteme coloniais do Livro, denunciadas por ele como fundamentalmente xenófobas e narcisistas. Ao comparativismo ou ao sincretismo em voga, ele contrasta A queda do céu como um ato de guerrilha ontológica perpetrada, no mundo dos brancos, por um homem designado por seu povo para ser seu porta-voz acima de tudo em razão da cólera que o habita.

Palavras-chave: Kopenawa; colonialidade do saber; antropologia reversa; xamanismo; culto de carga.

Permanecerá difícil a quem, como eu, foi educado nos livros impressos, e ano após ano por eles, de se libertar sem ser por um livro. Somente um livro, e um livro único, pode ainda libertar desse apego à episteme desastrosa do livro impresso que Tim Ingold, em *Une breve histoire des lignes*, remarcavelmente descreveu e denunciou para desaprender a tessitura de um texto vivo e que pela força das armas e dos conceitos coloniais ampliou o domínio da ignorância em quase toda a superfície da Terra. *A queda do céu*, publicado em 2010, é um dos livros da nomeada, pelo próprio Jean Malaurie, « Biblioteca Indígena da Terre Humaine ». Inteiramente escrito em primeira pessoa - na língua e com a ajuda do etnólogo francês Bruce Albert - pelo líder e xamã yanomami Davi Kopenawa, ele é o primeiro, senão o mais completo dos textos contra-antropológicos dirigidos aos leitores europeus.

Um livro único, que libera da ilusão do livro, simplesmente pelo fato de falar em voz alta dessa voz que o livro impresso está determinado a sufocar pela leitura silenciosa e privada que ele induz. Uma palavra contra antropológica pois que apenas a palavra viva é contra-antropológica. A antropologia dos povos indígenas pelo homem urbanizado que, como diz o escritor marroquino Driss Chraïbi, começa a escrever porque não vive, e escreve sobre o homem que não escreve, o homem das florestas, dos desertos e dos jardins, o homem que vive, a contra-antropologia substitui a antropologia oral, constrangida e crítica, do homem branco pela do indígena. Uma palavra antropológica que não pode apenas ser ouvida e guardada em pensamento como essas palavras distantes dos seres do céu e da floresta sobre os quais os yanomamis não « desenham nenhum discurso ».

Um livro único, então, na medida em que não pode ser lido como um livro, nem ser o conteúdo de algum livro. A questão, colocada às vezes, de saber o que a gente poderia escrever como filosofia com a contribuição do pensamento ameríndio é uma questão idiota - no duplo sentido da idiotia: ela é a questão de um ignorante privado de inteligência pelo próprio fato de sua disposição antropológica particular, que é, estranhamente, não ou não mais viver. A incompatibilidade epistêmica é aqui total. Se para Davi Kopenawa os Brancos ignoram todas as palavras da floresta, é porque eles « não cessam de fixar seus olhos sobre os desenhos de seus discursos e de os fazer circular entre eles, colados sobre peles de papel », e, assim, « não examinam nada além do que seu próprio pensamento e não conhecem nada além do que está no interior deles mesmos », « ignoram as palavras distantes de outras pessoas e de outros lugares » e não sabem mais sonhar com nada além deles mesmos. Necessariamente introspectivo, o livro é fundamentalmente xenófobo, no sentido onde, substituído pela visão e pela audição sensível das entidades que populam

o céu e a floresta, ele não conhece nem admite nada que seja estrangeiro ao pensamento daquele que escreve e daqueles que lêem. A introspecção sendo assim a própria forma que toma o etnocentrismo branco.

Essa xenofobia profunda dos Brancos « fixa sobre seus próprios vestígios » é o fato contrantropológico primeiro distinguido por Davi Kopenawa. O fato que concentra toda sua idiotia. O que faz deles, segundo sua expressão, « gente outra » que não Índios. Que eles sejam yanomamis ou não. Pois o outro Índio, o Índio estrangeiro, é a princípio aquele que apresenta seus próprios estrangeiros, seres jamais antes vistos, jamais ouvidos. O estrangeiro indígena, e assim o Índio, se define por essa xenofobia generosa. Portanto, deixando de ser suficientemente à si mesmos, os Brancos « não são verdadeiros estrangeiros ». A questão idiota, de saber o que a gente poderia escrever como filosofia contra antropológica_ ou seja, indígena_ é uma questão xenófoba. A antropologia invertida dos Brancos conduzida por seus antigos informantes não permitirá a nenhum de nós progredir na compreensão de si mesmo, de explorar mais adiante as subestruturas de seu pensamento. Se ela o permitisse ela revelaria de si mesma apenas isso que é aos idiotas, perfeitamente capazes de encontrar por si mesmo.

Se, segundo a palavra de Darcy Ribeiro, os homens do Império ampliam suas colônias pelos livros, porque eles fazem pelos livros, eles o fazem com a cabeça baixa, os olhos mergulhados em si mesmos, e, se ampliando suas colônias, eles destroem pelas armas a floresta e os homens, notando a pena sua existência, aniquilando negligentemente imensas civilizações humanas, vegetais, minerais ou animais, é porque eles avançam com a cabeça abaixada, os olhos cravados em seus livros, levantando-os apenas quando se inquietam em saber se subsiste sobre a Terra que eles acabam de devastar, alguma coisa que possa ainda servir à seus livros _ quer dizer, a pensar.

A Universidade que comanda a escrita instrospectiva pertence, nesse sentido, ao Império. Ela não é apenas uma instituição de apoio à isso que Walter Mignolo chama « a colonialidade do saber » _ o lado mais obscuro da modernidade. Ela é o mestre da obra. Não podemos dar todo seu sentido e seu alcance crítico _ é ela quem comanda a ação _ à afirmação de Eduardo Viveiros de Castro segundo a qual « a metafísica ocidental é realmente o fons e origo de todos os colonialismos » que à condição de compreender por « metafísica ocidental » essa ordem epistémica monotípica perfeitamente autoreferencial instituída pela filosofia universitária européia que reduziu a relação ao ser ao único escrito do ser, isto é, a sua construção na obra escrita, e a discussão sobre o ser à conversa bibliográfica sobre as ontologias escritas, referidas, elaboradas no livro como possibilidades de nosso próprio pensamento. O mundo analfabeto permanecendo totalmente estrangeiro a essa conversa silenciosa que, para citar ainda Chribi, desde então « sobrevoava a vida, bem alto acima dos vivos e que davam como exemplo heróis arquetípicos ao invés de descer em direção à milhares de anônimos ». Nenhuma « outra metafísica », nenhuma ruptura epistémica, inventada no interior dessa ordem monotípica _ quer dizer desenhadas sobre peles de papel para fazer os homens baixar os olhos _ não alcançará nada além do que reacender a mesma fons e origo.

Qual seria uma melhor introdução a isso que poderia ser uma descolonização da escrita e da metafísica do que a leitura do Catatau do poeta brasileiro Paulo Leminski ? Um livro ilegível escrito na primeira pessoa por Descartes começando suas meditações metafísicas

no calor dos trópicos e conseguindo apenas articular um discurso zoopsico em uma língua afro-indígena, luso-asiática, totalmente inventada, sem sintaxe, por que _ para falar a língua de Gilles Deleuze que, próximo da morte, descreveu com a maior precisão isso que teria sido fazer (de escrever) da filosofia toda a sua vida _ o traçado do plano de imanência sobre o qual consiste o cógito, é constantemente fracassado. A fonte de todos os colonialismos resseca. O sobrevô da vida impedido por esse emaranhado no próprio campo da escrita. Uma pura catástrofe literária sobre 200 páginas. O escritor congolês Sony Labou Tansi conta em *L'anté-peuple* a lenda segundo a qual os macacos eram outrora os membros de uma tribo massacrados por impostos de um governo impiedoso e foram transformados em macacos por seus ancestrais para os preservar do mal. Não apenas a um macaco, ninguém pede seus papéis à um louco, enquanto esse erra nu pela rua com sua única esteira embaixo do braço. Vir a ser um macaco talvez seja uma boa linha de fuga para um escrito. Ou um louco, que escreveria uma língua quase privada, nesse ponto indecorosa, excepcional, que liberaria definitivamente o escritor do imposto do sentido escrito, do conceito marcado, da exceção convencionalizável que reivindica, para constantemente se reinventar, a cultura urbana, ocidental, moderna, a qual ele foi educado. Catatau é nesse sentido, talvez, o livro de um macaco, que deixamos subsistir num canto da prateleira como a evidência que nos seria ainda possível desviar nossos olhos de toda biblioteca.

Do mesmo modo, sob uma forma diferente, *A queda do céu*. Ela participa dessa reviravolta descolonial que dá acesso aos danados da modernidade à expressão escrita de uma memória onde a forma exclusivamente corporal, sonora e visual, que por muito tempo apenas se fazia ouvir no estado de rumor. Graças a Bruce Albert, a voz do povo yanomami e de seu mensageiro, Davi Kopenawa, se faz, distintamente, ouvir. A queda do céu é um livro lisível. Mas ele não é conquanto menos destrutivo que a auto-fixação cartesiana do Catatau. Se ele pode parecer, como teme Jean Malaurie, « fantasmagórico », e se Kopenawa, por vezes, erra nu, inofensivo, sua esteira embaixo dos braços nas ruas de Paris ou de Nova York, não devemos nos enganar : a esteira dos loucos, a qual não julgamos necessariamente controlar os papéis e que permitimos chegar muito perto dos homens de poder, pode também esconder uma arma .

A queda do céu não é o alarme que avisa : a guerra está há muito tempo declarada. Ele é um ato de guerra, dessa « guerra ontológica » que falava Eduardo Viveiros de Castro em 2014 em sua conferência em Cambridge (Who is afraid of ontological wolf?), verdadeira « guerra dos mundos » encaminhada desde o fim da Idade Média – isto é, desde a invenção da Idade Média pelos Modernos – na Europa e em todo lugar, pela Igreja e pelos Proprietários, contra os povos indígenas, os proletários, os loucos e as bruxas (as mulheres), e seus estrangeiros, entidades e objetos ativos e reativos à partilha da matéria e do espírito, do humano e do não humano, uma guerra que nunca acabou e que se confunde com a história do Império. Uma guerra ontológica que não tem nada a ver com o conflito afetado dos ontologistas universitários : uma guerra real, que rouba vidas, viola e assassina os corpos. Antes mesmo de abrir *A queda do céu*, estaremos atentos à fotografia de Davi Kopenawa publicada na capa do livro onde ele aparece armado com um facão, rosto e corpo preenchido por suas pinturas de guerra... Pois « Kopenawa » é um nome de guerra : nome dos espíritos agressivos dos marimbondos Kopena alimentados do sangue de um grande guerreiro dos primeiros tempos. Um nome que foi dado à Davi por seus espíritos xapiri, « em razão da raiva que estava (nele) para afrontar os

Branco ». Impossível de realmente ler *A queda do céu* sem ser agredido, picado e envenenado por um enxême de marimbondos.

Nos Trópicos, seja sob a pluma de Leminski, ou sob a coléra de Kopenawa, os grandes homens europeus falam uma língua complicada e parecem exceções muito pobres. É que o « grande homem » yanomami se distingue por seu desapego em relação aos objetos e mercadorias que oferece aos outros logo que essas as foram dadas, se esforçando assim em apagar seus próprios traços enquanto o « grande homem » branco se dedica em os acumular. Pois é a a mesma coisa que o acúmulo de bens e o acúmulo de vestígios, uma mesma interminável acumulação primitiva como aquela de objetos materiais e aquela das linhas de escrita impressa. Um capitalismo da escrita indissociável da empresa colonial. O escritor branco se dedica, com a ajuda de seus editores e a benção ávida da Universidade, em acumular os traços de sua existência exemplar até edificar o monumento, ou mais precisamente, como dizem os alemães, a Denkmal, a trace (Mal) que o fará pensar (denken) , pois que pela escrita ele estará necessariamente dedicado à introspecção, a vasculhar e a curar o fundo egológico que constitui o fundo da identidade do capitalismo branco, a quem pensar quer dizer apenas pensar em si. Um fundo abissal do nada, « zeropeu » diz Chraïbi, que em refletindo, forma a aparência de um mundo.

O que os grandes criadores de filosofias, Descartes, Platão, Kant, e o Cristo dos Filósofos, Spinoza (e seus apóstolos) _ para retomar a lista exemplar que dão Gilles Deleuze e Felix Guattari em *O que é a Filosofia ?* _ tem a ver com os garimpeiros que assassinam os Índios na floresta amazônica ? Tal é, precisamente, a questão contra-antropológica que se coloca Kopenawa, contrangido de colocá-la pelo massacre de Haximu em 1993 : Que grandes homens têm então essa gente que mata as mulheres e as crianças de seu povo ? Como falam seus grandes homens para que eles possam ser como tais ? Não se trata de uma questão de responsabilidade ética ou política, mas de uma questão antropológica, de uma uniqueness de perspectiva : como esses « comedores de terra », esses outros, como eles pensam, como eles refletem esses homens ? Como eles distinguem seus grandes homens ? É preciso saber o que fazem seus homens de excessão, para compreender como os mineiros matam os outros homens. Não para vingar seus irmãos, pais e mães que acabam de morrer, mas por mercadorias e palavrões. Ao modo que « eles matam mesmo as mulheres e as crianças ». Ainda um caso de apropriação e de acumulação de objetos, de palavras, de vestígios, brilhantes e espólios, de capitalização de tudo que fará pensar neles. Uma introspecção, um inventário feroz, monopolizante, de tudo que lhe diz respeito. Virando, cavando, contaminando a terra como eles fazem com seu próprio nada, para extrair um fragmento de ser. Um transcendentalismo grosseiro, mas igualmente tão eficaz quanto aquele dos homens de letras, quer dizer paralelamente ilusório : um mesmo interesse por si.

Ao contrário desse acúmulo frenético, interminavelmente primitivo, porque imediatamente precavido contra ele, o grande homem yanomami pensa sem escrever seu pensamento, canta e dança sem registrar ou transcrever seu canto e sua dança. Com sua morte, seus objetos pessoais serão dispersos, todo vestígio de sua existência apagada, até o seu nome que não será nunca mais pronunciado. E mesmo que ele tenha sido um « grande homem », um homem generoso que tenha ele mesmo trabalhado para não deixar vestígios _ mas simplesmente viver. Compreendemos a raiva de Kopenawa diante das vitrines do Museu do Homem parisiense, preenchidas de objetos que pertenceram à homens vivos. E a perplexidade diante dessa raiva dos antropólogos brancos habituados a conservar e

a contemplar sem tristeza os vestígios de seus grandes homens : livros, imagens, objetos, roupas, móveis, casas... tudo que lembra sua existência e que estranhamente não os deixa tristes, como se seu luto tivesse começado muito antes da morte biológica pela acumulação dos vestígios. É que na realidade, o grande homem branco consagrou sua vida a fazer o luto de si próprio contruindo dia após dia o monumento, a obra, que fará pensar nele sem tristeza _ com excessão, talvez, de seus próximos, os rejeitados da obra, se houver, aqueles que terão produzido a vida por ele. Quantos amigos nós perdemos assim ?

Em 1975, em *A invenção da cultura*, onde ele formava o projeto de uma antropologia que não olharia « de viés em direção a nossa própria imagem de nós mesmos », Roy Wagner se interrogava sobre a possibilidade de uma « antropologia invertida », ou, para para retomar o termo de Eduardo Viveiros de Castro, de uma « retro-antropologia », que interpretaria a civilização industrial moderna do ponto de vista de uma sociedade tribal. Wagner evocava como uma realização dessa antropologia inversa o culto melanésio do cargo : o modo pelo qual os aborígenes interpretam, na ordem da vida e das relações humanas as ordens estéreis da técnica e da produção capitalista, metaforizam como bens espirituais permutáveis, no quadro de uma economia do dom, as cargas de mercadoras dos aviões europeus produzidas unicamente com fim de produção. Não é difícil de ver nas páginas que Wagner consagra ao Cargo uma prefiguração da palavra de ordem lançada em 1991 por Bruno Latour de uma antropologia simétrica (*Nous n'avons jamais été modernes*) que demonstraria que no fundo os modernos fizeram sempre a mesma coisa que fazem os indígenas, que sua cultura material e técnica não é, como tal, exclusivamente e assepticamente material (capitalista), mas opera também positivamente na ordem das relações sociais e espirituais. A contribuição mais significativa dessa retro-antropologia seria uma reforma completa do estatuto ontológico e do objeto industrial, que veio a ser indistintamente objetivo e subjetivo, natural e cultural (social), técnico e mágico. O ontologista europeu, preocupado em melhor apresentar (e promover) a metafísica de seus engenheiros, poderia assim se apoiar sobre a representação e a adaptação de seu pensamento que os outros povos propõem à eles próprios.

É omitir uma coisa : que os melanésios, engajados nesse caso com seu corpo, defendendo, apreendiam o cargo como um desvio, uma captura disso que já era deles, se esforçando em construir por sua vez, com bambus, postes de rádios, torres de controle de todos os aeroportos, para tentar trazer à eles os aviões dos brancos, observando o céu dias inteiros, mesmo as mulheres e as crianças, abandonando a vida, a sua própria vida, para se entregar exclusivamente à essa absurda espera milenarista. Aby Warburg estava claramente consciente : em roubando a potência do briho no meio da serpente de cobre de Edison, o tio Sam, o herdeiro do pesquisador de ouro, bondosamente teria eliminado « o Índio ». O cargo não é uma imagem invertida da cultura ocidental susceptível de atualizar seu aspecto tribal, aquele pelo o qual ela escaparia aos únicos princípios da modernidade que ela proclama : ele é antes de tudo uma simples e desoladora imagem da colonização, ou seja, da aniquilação das populações indígenas. A Accra, o culto dos Haouka, essa religião africana dos deuses da Cidade e da Técnica tem apenas como resultado, como destaca Jean Rouch que, em *Les Maîtres fous*, filme e ritual _ a possessão de um Negro pelo Haouka « Guarda Militar », de um outro pelo Haouka « Condutor de locomotiva », de ainda um outro pelo Haouka « Mulher do doutor »... _ tornar seus adeptos mais dóceis ao trabalho

que os exige a sociedade colonial. De aniquilar a sua raiva. Em nenhum caso a « antropologia invertida » dos Haouka não saberia servir como acredita curiosamente Deleuze em *Cinema 2* do paradigma à invenção do povo porvir.

Convidado uma noite pelos Brancos que o acompanhavam em sua viagem para admirar a Torre Eiffel, Kopenawa é, brevemente, tentado pela contra-antropologia do Cargo : « mesmo que todos ignorem, essa construção é em todos os pontos parecida com a imagem das casas de nossos xapiris, envolvidas em todos os cantos por uma multitude de caminhos luminosos. É verdade ! Essa claridade cintilante é bem aquela do metal dos espíritos ! Os Brancos dessa terra provavelmente capturaram a luz dos seres brilhantes yãpirari para os trancar nessa antena ! ». Ele permanece um tempo perplexo, em seguida se recompõe, quer dizer retoma o fio de sua raiva que dita que a antropologia dos Brancos à qual ele se entrega não oferece apenas uma imagem invertida, indígena, disso que pensam eles mesmos (a imagem deles mesmos num espelho indígena), mas que seja a mais exata possível , do ponto de vista da epistême indígena (onde os espelhos não refletem, mas mostram) : « apesar de sua semelhança, a luz dessa casa de ferro parecia sem vida » (sem metaforização da técnica como vida) , « ela não emanava nenhum som. Se ela fosse viva como é uma verdadeira casa de espíritos, nós ouviríamos surgir a partir de sua luminosidade o estímulo incessante dos cantos de seus ocupantes. Sua cintilância propagaria suas vozes. Mas não era o caso. Ela permanecia inerte e silenciosa ». A epistême do sonho, do psicotrópico chamânico, vegetal, é a única ferramenta dessa contra-antropologia anti-Cargo. Ligando inseparavelmente na visão da luminosidade e do canto – vendo apenas luzes cantantes -, ela interdita que vejamos na Torre Eiffel brilhante de mil fogos (a Torre Eiffel sideral?) outra coisa além de um exemplo dessas inumeráveis celebrações narcisistas dos Brancos de sua engenhosidade e graça a qual seremos tão breve em dívida por habitar um planeta inviável. Quer dizer, uma prova suplementar de sua ignorância.

Recebido em 28 out. 2016.

Aceito em 28 out. 2016.

Apêndice

Suicídios e cosmocídio na Guiana francesa

Por Jean Christophe Goddard

Um recente relatório parlamentar francês¹ estima o agravamento do número de suicídios dos jovens indígenas guianenses bastante « escandalosa » para precisar de medidas urgentes de acompanhamento das populações. Louvável atenção da República aos seus indígenas. Ainda é preciso saber do que, afinal, falamos. Pois, estritamente falando, ou seja, falando as línguas as quais os indígenas se suicidam *nenhum indígena se entrega à morte*. Cada suicídio é, na realidade, um assassinato perpetrado pelos espíritos maléficos e famintos, os quais são nomeados pelos *Wayana* de *itupon*, os seres da floresta (itu), onde as etnias *tupi-guarani* e *carib* da Guiana estavam, no entanto, historicamente (Chapuis & Rivière 2003) protegidas ganhando as margens dos rios para contruir suas vilas nômades, e cultivar sabiamente a terra, sob brasa e pesca em abundância de gigantescos peixes *pirarucu* e *piraíba*.

Pois é somente às margens do Oyapock e do Maroni e sua escassa vegetação rasteira, a favor desses verdadeiros roubos de energia solar que provocam os rios no coração da floresta arquetípica densa e sombria – espaço por excelência da dissimulação, das formas indistintas e instáveis, da agressão guerreira e fantástica por invisíveis estrangeiros – que os humanos alcançam, segundo a cosmologia *wayana*, na plena presença de seus corpos individuados e pesados, às formas definitivamente presas e opacas. Sua existência ribeirinha sendo assim idêntica à sua existência fotográfica, no sentido literal do termo : a luz das margens sendo o único lugar onde se pode traçar uma imagem definida, atual, deles mesmos – onde eles possam estar seguros de si mesmos.

Por contraste, a floresta é o mundo do sonho onde o humano, escapando de sua atualidade, no tempo presente dos corpos pesados, pode ; através da visita dos espíritos antropomórficos que nela ainda habitam (e que ele se transforma pelo sonho) ; entrar em contato com esse tempo primordial da indistinguibilidade do humano e do animal o qual falam todos os mitos ameríndios segundo Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Éribon 1988; Viveiros de Castro 2009). O tempo (que é também um espaço) das origens onde todos os seres se encontravam irresistivelmente articulados em um fluxo incessante de metamorfoses sem conseguir se separar em tipos ou em espécies distintas. Também a floresta é ela uma outra margem, uma outra linha de contato – mas diferente do que são as margens do Oyapock e do Maroni. Ela é a margem onde a humanidade transformada, decidível e decidida (igualmente decidida como são os jovens indígenas fotografados), pode entrar em relação com esse fundo tempestuoso de transformações contínuas onde on *itupon*, indistintamente humanos e não-humanos, testemunham que está ainda ativo sob a aparente divisão das espécies.

Margem de um rio, a margem do Oyapock é também, e talvez sobretudo, a margem

1 *Relatório sobre o suicídio dos jovens Ameríndios na Guiana francesa*, por A. Archimbaud e M. -A. Chapdelaine, 30 de novembro de 2015.

da floresta. A borda da floresta-margem. A margem do espaço-tempo do sonho onde o mundo instaurado dos humanos reencontra seu passado caótico e turbulento. Entrar na floresta, é assim ir de uma margem à outra. Da margem luminosa, fotográfica, onde cada um está certo de ser isso que é, à margem obscura dos primeiros tempos onde toda identidade é rigorosamente indiscernível. Uma passagem muito mais perigosa, mas também bem mais indispensável que aquela do cruzamento das águas, pois que o mundo ribeirinho das vilas e da pesca abundante não é certo e não é, estritamente falando, um mundo que à condição de ser constantemente recriado através do calvário sempre improvisado e incerto do caos de onde ele emergiu. Pois apenas a floresta ensina ao Pajé, verdadeiro passante das margens, o rito, os cantos e as dansas, necessárias à recriação dos corpos no que reside sua medicina.

Mas as margens do Oyapock e do Maroni são também as margens dos rios pelos quais os indígenas entram em contato com estrangeiros muito mais duvidosos do que « esses da floresta » : os *Palasisi* quechegamde barco para sedentarizar as vilas, expor os humanos à voracidade da mercadoria global comedora de vidas (o ouro, a prata, o álcool, as armas de fogo...), levar por pirogas motorizadas as crianças e os constranger à escola numa língua arrogante e ignorante que os educa a depender dos objetos, provocando assim, nos povos da Amazônia, movimentos aberrantes de recuada fugitiva para a floresta (como outrora os *Wayãpi* (GRENAND, GRENAND & OUHOUD-RENOUX 1999)) ou de ruptura total com ela (como os *Wayana*), destruindo assim as passagens cosmogônicas da floresta ao rio, do rio à floresta, de margem à outra, graças aos quais os humanos asseguravam, até esse fatal encontro, a passagem de seu mundo. Não nos espanta, portanto, que os últimos *Pajés* do Alto-Oyapock e do Alto-Maroni vejam espíritos maléficos rondar nas vilas em torno dos cadáveres dos suicidados. Por trás de cada suicídio, está um mesmo cosmocídio. O cosmocídio perpetrado há cinco séculos pelas potências coloniais européias que por força das certezas imbecis, transformaram o espaço-tempo da certeza ribeirinha indígena tão incerta, labial (oral) e metamórfica, como era desde os primeiros tempos, invertendo assim a ordem da luz e da obscuridade pela importação à Pindorama do obscurantismo das Luzes européias.

As poses padronizadas dos ribeirinhos indígenas fotografados por Michel Dewever-Plana entre 2013 e 2015 (Dewever-Plana 2016) na vestimenta global da subjetivação ocidental (jeans desbotado, camiseta « étnica », vestimenta de marca...) testemunham essa labilidade. Mas sua nudez brilhanteno costume cerimonial (um avental (*weju*) ou um cinto(*panti*) longa e pacientemente tecidos por uma velha mulher), restaura a verdade, e a dignidade, indígena : a única roupa que singularisa um ser, que marca sua diferença, não apenas fisiológica mas cosmológica, é seu corpo. Apenas ele condensa tudo que pode um ser e o restitui sua gravidade. A benevolente atenção dos parlamentares franceses, pois ela quer de coração cuidar da alma ameríndia, não alcançará, intensificando a captura escolar e o cuidado psicoterapêutico, nada além do que agravar as coisas. É preciso escutar a mensagem do yanomami Davi Kopenawa : a melhor maneira para os Brancos de vir ajudar os habitantes da Amazônia é os deixar viver longe das cidades – e longe deles. Possa ele nos incitar a reencontrar isso que o escritor congolês Sony Labou Tansi chamava « a terceira França »² que não é nem a França do orgulho e da vaidade , nem a França do homem fácil de se jogar fora, mas aquela « dos franceses que pouco se importam em ser franceses, pois eles compreenderam que depois do ocidente isso não era forçosamente um dilúvio ».

2 La troisième France.

Tradução

Suzana Piscitello

Revisão

Felipe Vander Velden

Paula Sayuri Yanagiwara

Referências

- CHAPUIS, Jean; RIVIÈRE, Hervé. 2003. Wayanaeitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana. Cayenne: Ibis Rouge Editions
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Editions de Minuit.
- DEWEVER-PLANA, Dewer. 2016. "Portfolio D'une rive à l'autre". *Une saison en Guyane*, 17: 110-117.
- GRENAND, Pierre; GRENAND, François; OUHOUD-RENOUX, François. 1999. "Entre fleuve e forêt : Stratégies adaptatives du peuplement wayãpi depuis le 18^{ème} siècle. *L'homme et la forêt tropicale (Travaux de la Société d'Ecologie Humaine)*.
- INGOLD, Tim. 2013. *Une brève histoire des lignes*. Traduction par Sophie Renaut, Bruxelles: Zones Sensibles
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. *La chute du ciel*. Paris: Plon.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Editions La Découverte.
- LEMINSKI, Paulo. 2011. *Catatau*. São Paulo: Editora Alluminuras
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ÉRIBON, Didier. 1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- TANSI, Sony L. 1983. *L'anté-peuple*. Paris: Editions du Seuil.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "Perspectivismo indígena". In: B. Ricardo & M. Antogiovani (ed.), *Visões do rio Negro*. São Paulo: ISA. pp. 83-92.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- WAGNER, Roy. 2014. *L'invention de la culture*, traduction Philippe Blanchard. Bruxelles: Zones Sensibles.

Clastres e a crítica de Foucault ao conceito de poder¹

Monica Loyola Stival

Professora do Departamento de Filosofia e Metodologia da Ciência (DFMC)
da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

stivalmonica@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo não é comparar Michel Foucault e Pierre Clastres a partir do conceito de poder. Trata-se antes de sugerir que a operação conceitual levada a cabo por Foucault em seus trabalhos, por meio da qual ele abandona o conceito de poder em favor da noção de governo, pode ser interessante para pensar o uso do termo “poder” em Clastres. Isso porque Clastres apresenta a unidade política de “sociedades primitivas” utilizando o termo “poder”, criando certo impasse para a compreensão dessa unidade. Portanto, trata-se aqui de refletir sobre o refinamento conceitual operado por Foucault, do poder ao governo, mostrando como ele permite discutir o significado do conceito de poder na etnografia de Clastres.

Palavras-chave: Foucault; Clastres; poder; unidade política; governo.

Abstract

The aim of this article is not to compare Michel Foucault and Pierre Clastres based on the concept of power. It is rather to suggest that Foucault’s conceptual operation, whereby he abandons the concept of power in favor of the notion of government, may be interesting to think about the use of the term “power” in Clastres. This, because Clastres presents the political unity of “primitive societies” using the term “power”, creating a certain impasse for understanding this unity. Therefore, it is a question in this article reflecting on Foucault’s conceptual refinement, from power to government, showing how he allows to discuss the meaning of the concept of power in the Clastres’ ethnography.

Key words: Foucault; Clastres; power; political unity; government.

1 Este artigo é parte dos resultados da pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio do Edital Universal 14 / 2014. Agradeço a Aline Iubel e a Piero Leirner a leitura do texto e os comentários.

I

Em “sociedades primitivas”, segundo Clastres, “*o poder não está separado da sociedade*” (Clastres 2004: 146). O que é poder, nesse caso? Certamente, não se trata de *potestas*, que é o aspecto jurídico do poder moderno, pois em tais sociedades o vínculo essencial entre poder e sociedade é a condição de existência de uma sociedade contra o Estado. Já para as sociedades europeias, desde Hobbes, o Estado moderno é a encarnação da *potestas*², isto é, define-se como poder juridicamente estabelecido, forma legal que estrutura o Estado (Leviatã), e que não se reduz, por isso, a um poder puramente físico ou coercitivo. A representação jurídica estabelece o Estado como princípio da unidade política, mas essa instância de representação jurídica, o Soberano, não se confunde com a “sociedade”. Assim, por oposição à sociedade com Estado, as sociedades primitivas são sociedades contra o Estado. Logo, o poder de que se fala quando se considera tais sociedades não é *potestas* e se define como seu contrário exato. O poder, que em sociedades primitivas pensadas por Clastres³ não está separado da sociedade, é a própria recusa da *potestas*, ou, em outro sentido, o poder é a dissolução da *potestas* no corpo social, pelo menos em certos mecanismos do corpo social. Segundo Clastres, “as sociedades primitivas são as sociedades sem Estado, são as sociedades cujo corpo não possui órgão separado do poder político” (Clastres 2004: 145).

O “poder” que não está separado da sociedade também não é *dominus*, entendido como domínio arbitrário de um homem sobre os demais (*dominus* = “senhor”). Aquele poder define-se na recusa deste conceito moderno de poder, agora em seu sentido weberiano: “A dominação é, segundo Max Weber, “[...] ‘a probabilidade de que uma ordem com um determinado conteúdo específico seja seguida por um dado grupo de pessoas.’” (Lebrun 2007: 13). A dominação, entendida como possibilidade de impor a própria vontade, depende de que haja certa vontade própria, distinta da “vontade geral” ou da vontade de outrem, cuja imposição depende da força ou do status desse que goza de vontade própria. É o caso também do soberano hobbesiano, que goza de um status capaz de legitimar antecipadamente sua vontade – essa “vontade radical”, nas palavras de Foucault. A afinidade conceitual entre *potestas* e dominação está na independência da vontade. Em todo caso, o soberano moderno é previamente autorizado a impor sua vontade, em uma dominação legitimada pela forma jurídica do Estado. Ao contrário, assegura Clastres, “o líder primitivo nunca toma decisões em seu nome, para depois impô-las à comunidade” (Clastres 2004:148). Se sociedades primitivas são sociedades contra o Estado, é precisamente porque “recusam a divisão do corpo social em dominantes e dominados” (Clastres 2004: 150). Assim, o po-

2 Discuti o sentido jurídico do poder moderno em dois artigos anteriores, dos quais este artigo é uma continuidade: “Foucault e o fim do poder moderno” e “Governo e Poder em Foucault”. Sobre esse assunto, conferir ainda: Limongi, M. I. “*Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*” e Foisneau, L. *Le vocabulaire du pouvoir*.

3 Este artigo considera particularmente dois textos de Clastres: “A questão do poder nas sociedades primitivas” e “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”. Não são relevantes para nosso propósito as críticas, contraexemplos ou correções propostas a sua etnografia.

der em questão nas sociedades primitivas não é *dominus*; ele não envolve autoridade nem dominação, definindo-se antes como recusa da dominação.

Portanto, nem *potestas*, nem *dominus*. Então, por que caracterizar a unidade de uma sociedade como espaço de “poder”? Uma noção como a de “governo” não seria analiticamente mais fecunda? Há um refinamento conceitual que leva Foucault à noção de governo, pois, segundo ele, esta “parece ser muito mais operatória que a noção de poder” (Foucault 2012: 13). Ao que parece, a noção de governo tem a vantagem de situar a análise de sociedades específicas fora da estrutura moderna de representação política que forja um Estado, necessariamente vinculada ao conceito moderno de poder. Com isso, ela permite pensar a unidade política a partir de uma ascendência de outro tipo, diferente da representação jurídica. Como pretendo mostrar ao final deste artigo, desvencilhar-se do conceito de poder permite explicitar a unidade política como uma espécie de mito, como resultado da imagem que uma sociedade constitui para si própria.

II

Ao descrever a unidade indivisa de uma “sociedade primitiva” como poder que não está separado da sociedade, Clastres tem em vista o *exercício* de certo poder, próximo da *dunamis* clássica. “Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce” (Clastres, 2004: 150). Aqui aparece a ambiguidade da posição do chefe: ele não exerce poder sobre a sociedade, a sociedade exerce poder sobre ele. Esse exercício de restrição e controle da sociedade em relação ao chefe demarca o poder pela *medida* que ela assegura entre o prestígio do chefe, como parte da sociedade, e o poder do chefe, como elemento externo a ser, nesse caso, aniquilado. “O chefe está sob a vigilância da tribo: a sociedade cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder” (Clastres 2004: 151). Ora, “poder” implica aqui exterioridade, distinção. “O destino de toda sociedade é sua divisão, é o poder separado da sociedade, é o Estado como órgão que sabe e diz o bem comum a todos, que ele se encarrega de impor” (Clastres 2004: 149). O poder separado da sociedade compromete a unidade política ao invés de constituí-la. Por outro lado, no modelo moderno de representação política, a exterioridade permite constituir uma unidade política, como se vê em Hobbes.

Porém, há ainda o poder *da* sociedade. A *potência*, no seu sentido clássico e político, designa “uma capacidade determinada, que está em condições de exercer-se a qualquer momento”, e não simplesmente “uma virtualidade” (Lebrun 2007: 11). Este seria o poder da própria sociedade, e apenas nesse sentido Clastres poderia insistir que o poder não está separado da sociedade em sociedades primitivas. O poder seria idêntico à unidade política formada por essas sociedades (e *como* essas sociedades). Com isso, o conceito de poder usado por Clastres flutuaria entre a capacidade da sociedade em desempenhar algum ato como unidade política, ainda que não passasse a ele (*potência*), e a qualidade que tornaria o chefe independente, exterior à sociedade. Haveria um “poder” como qualidade da unidade social⁴ e um “poder” como risco permanente de cisão.

4 A unidade social é entendida como independência que não exclui heterogeneidades internas, assim

Todavia, Clastres não descreve uma capacidade determinada da sociedade que estaria permanentemente em condições de exercer-se, mas descreve a natureza de uma relação de ascendência na qual não se estabelece uma alteridade propriamente dita, na qual não há vontade independente. Assim, o poder que tem sentido positivo – esse poder partilhado pela sociedade e equivalente a sua unidade – define-se como capacidade de manter o valor da igualdade como verdade do sistema social, enquanto o poder que tem sentido negativo – o poder que o chefe eventualmente poderia visar, esse poder que dissolveria a unidade política – é a permanência virtual, na etnografia de Clastres, do conceito jurídico de poder.

O poder da sociedade, do qual o chefe não participa (ou, no máximo, participa como contraditório), é poder político. O poder que criaria a divisão seria a transferência do poder político a uma vontade independente (*dominus* ou *potestas*). Em sociedade primitivas, o chefe não pode ser o senhor ou o soberano, pois “os que são chamados líderes são desprovidos de todo poder, a chefia institui-se no exterior do exercício do poder político” (Clastres 2004: 147).

Entretanto, a identificação de poder e política é própria do conceito jurídico e moderno de poder. Quando Clastres procura mostrar que ausência de Estado não é ausência de política, ele afirma a presença insuspeita do poder em sociedades primitivas. Mas a política, na medida em que prescindem do Estado ou o conjura, ela prescindem do poder ou o conjura. Afinal, como nota Leo Strauss, o poder só se tornou pela primeira vez *ae nomine* um tema central com Hobbes, e ali poder político e Estado mantêm um vínculo íntimo.

Tirar esses conceitos correspondentes do centro das análises política tem a vantagem de historicizar o político. Reencontramos na etnografia de Clastres, assim como nos trabalhos de Foucault dos anos 1980, a guerra historiográfica contra a qual Hobbes se coloca? Foucault mostra como Hobbes estrutura sua ciência política com a finalidade de cessar a guerra. Essa é, em Hobbes, a função máxima do Estado. Por isso Foucault nota que a guerra, para Hobbes, é “anterior ao Estado e que o Estado está destinado, em princípio, a [fazê-la] cessar” (Foucault 1997: 77). Com essa finalidade em vista, a ciência política hobbessiana coloca em cena a imagem de uma unidade absoluta, cuja força é signo de poder, capaz de contrapor-se à guerra, ou seja, à desunião, à falta de unidade, à igualdade. A imagem do Estado é aqui o resultado alcançado por meio das normas de paz e permite conjurar a imagem da guerra (que, contudo, permanece sempre presente) porque identifica Estado e poder soberano (*potestas* e *potentia* a um só tempo).

Talvez pareça pouco aproximar, pela recusa daquele modelo, as práticas teóricas de Foucault e Clastres. Outras tantas maneiras poderiam ser desenvolvidas. Clastres e Foucault compartilham diversas questões e temáticas, como a recusa do materialismo dialético, ou do etnomarxismo, a recusa íntima do estruturalismo, a preocupação com o plano da “intencionalidade política”. Mas essas abordagens fogem de nosso propósito. De todo modo, a descrição que Viveiros de Castro faz de Clastres bem poderia ser transposta a Foucault: “Clastres é o pensador da ruptura, do acidente, da contingência radical, do evento como ‘mau encontro’” (Viveiros de Castro 2011: 302). Porém, o que importa aqui não é aproximar os autores, mas testar o interesse do refinamento conceitual de Foucault, questionando o uso que Clastres faz do termo “poder”.

como a unidade política “ocidental” também não exclui. A noção de “unidade política” não deve ser confundida com homogeneidade.

Se o conceito de “governo”, em seu sentido largo apresentado por Foucault, não está vinculado à forma administrativa do Estado, então o modo como sociedades primitivas funcionam – no elemento absoluto da igualdade – não subentende uma dimensão metafísica do poder que pode exercer-se, uma capacidade determinada de imposição da vontade. A sociedade, nesse caso, não precisa impor sua vontade indivisa ao chefe para manter a medida de seu pertencimento, evitando a exterioridade fatal. Isso seria supor certa dominação social do chefe, reduzido a dominado. O chefe simplesmente encarna a “intencionalidade política” da sociedade. Ao invés de agir e falar pelos outros, como no modelo da representação jurídica – pois é isso que o soberano de Hobbes está autorizado a fazer –, o chefe fala e age *como* sociedade (ainda que seja uma espécie de alteridade interna), como seu “porta-voz”. Ele concentra em sua fala a racionalidade posta em jogo nessa sociedade, definida pelo elemento irreduzível da indivisão.

Por não pressupor a necessidade da forma estatal, por não amarrar a reflexão sobre o poder e sobre a verdade à estrutura administrativa do Estado, Foucault abre a possibilidade de pensar qualquer organização social como desenvolvimento de uma “arte de governar”, como “racionalidade de governo”, sem hierarquia marcada por alguma “filosofia da história”. Por isso, Foucault analisa exemplos distintos de governo, como, por exemplo, “o nascimento da razão de Estado no século XVII, entendida não como teoria ou representação do Estado mas como arte de governar, como racionalidade elaborando a própria prática do governo”, ou ainda “o liberalismo contemporâneo, americano e alemão (...), o liberalismo entendido, aqui também, não como teoria econômica ou como doutrina política mas como certa maneira de governar, certa arte racional de governar” (Foucault 2012: 14). Contra os pressupostos da dialética pacificadora, Foucault pode analisar diferentes artes de governar sem hierarquia, permanecendo muito longe da “concepção tradicional” que, segundo Clastres, em seu texto de 1976, seria “quase geral”, concepção segundo a qual “a ausência do Estado marca sua incompletude [das sociedades primitivas], o estágio embrionário de sua existência, sua a-historicidade” (Clastres 2004: 150).

A noção de governo, desenvolvida por Foucault na passagem dos anos 1970 aos anos 1980, procura analisar a constituição social das relações de poder, logicamente aquém, portanto, da maneira como elas aparecem em funcionamento em uma sociedade determinada. Governo é a ação de uns sobre outros, é a produção de relações por parte dos sujeitos e segundo a racionalidade atual naquele tempo e geografia. Essa noção está aquém dos conflitos ou disputas de uma sociedade em que as relações de poder se determinam como conflito, pois nessa dimensão produtiva a determinação é uma possibilidade, não uma necessidade antropológica. Governo é “a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos” (Foucault 2001: 1056), e isso em sentido amplo, o que permite constituir uma racionalidade específica (quadro de referência contingente do que é verdade, do que é justo, legítimo, bom etc.).

Ao que parece, a maneira como Foucault analisa o governo permite estabelecer um solo comum às sociedades com Estado e às sociedades contra o Estado, deixando a diferença na ordem da contingência histórica e não na ordem de uma distinção ontológica. De todo modo, pode-se notar, no mínimo, que Foucault e Clastres pretendem olhar a questão do poder sem transformá-lo em critério de composição de uma “filosofia da história” ou

em instauração e manifestação da verdade pelo Um. Não sendo simples fruto de um poder político unificador, nem mero acaso ou acidente sem enredo, a organização social aponta para a atividade constitutiva dos homens (governo) como dimensão própria da intenção que lhe dá sentido. A função política e a autoridade, como diz Clastres, não estão separadas por acidente, mas porque as sociedades assim o quiseram – é resultado do governo. Quer dizer, para os dois autores, “recusar a perspectiva do acidente leva a supor uma certa necessidade inerente ao próprio processo, a procurar no nível da *intencionalidade* sociológica – lugar de elaboração do modelo – a *razão* última do resultado” (Clastres 2012: 62). É exatamente esta dimensão que a noção de governo alcança.

No modo moderno e europeu de pensar o poder, ao contrário, a lei é o sentido fundamental do poder. E a lei não precisa ser a lei civil determinada pelo Estado. Pode-se refletir sobre o poder considerando a lei do incesto, por exemplo, trazendo para a estrutura social ou psíquica o mesmo elemento de proibição que funciona no Estado. O conceito jurídico do poder se espalha em diversas análises sociais e psíquicas dessa ampla modernidade, que vai do século XVII aos nossos dias. Psicanalistas procuraram desfazer-se do conceito moderno de poder insistindo no estatuto do instinto, da pulsão, do desejo. Com isso, diz Foucault, “eles mudam talvez a concepção do desejo, mas eles absolutamente não mudam contudo a concepção do poder” (Foucault 2001: 1002). É preciso pensar o poder sem amarrá-lo à dimensão da lei e da proibição, pois apenas assim as relações de poder podem ser tomadas como relações que produzem sujeitos positivamente – o poder não simplesmente impede algo ou impõe alguma vontade. “Nós encontramos frequentemente nos psicanalistas, nos psicólogos e nos sociólogos essa concepção segundo a qual o poder é essencialmente a regra, a lei, a proibição, o que marca o limite entre o que é permitido e o que é interdito” (Foucault 2001: 1002).

Essa espécie de concepção comum parece ser causa do dilema a que se refere Clastres ao considerar o modo como a etnologia falara até então do poder em sociedades primitivas. Trata-se do dilema entre ausência e excesso, o dilema da *medida* do direito. “Tudo se passa então como se as sociedades primitivas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico” (Clastres 2012: 46). Esse tipo de caracterização toma a organização política a partir do problema da medida ideal ou adequada do poder, que não poderia ser nem excessivo, nem ausente, de modo que tais sociedades insistiriam, para qualquer lado da balança, “em negar a ‘justa medida’ do poder político” (Clastres 2012: 46). É o conceito moderno e jurídico de poder que orienta esse modelo de análise social. “Nós fazemos sempre, então, para nossa sociedade, uma sociologia jurídica do poder, e, quando nós estudamos sociedades diferentes das nossas, nós fazemos uma etnologia que é essencialmente uma etnologia da regra, uma etnologia da proibição” (Foucault 2001: 1003).

Nesse sentido, para Foucault, os trabalhos de Durkheim e Lévi-Strauss permanecem vinculados ao conceito jurídico de poder. Isso porque Foucault vê em seus estudos etnológicos “o problema que reaparece sempre, perpetuamente reelaborado: um problema de proibição, essencialmente de proibição do incesto” (Foucault 2001: 1003). Que a sociedade funcione conforme essa concepção moderna de poder não significa que ela seja necessária, natural ou estrutural. “Foi preciso esperar os anos mais recentes para ver aparecer novos pontos de vista sobre o poder, seja um ponto de vista estritamente marxista, ou

seja, um ponto de vista mais afastado do marxismo clássico. De todo modo, nós vemos a partir daí aparecer, com os trabalhos de Clastres, por exemplo, toda uma nova concepção de poder como tecnologia, que tenta se emancipar do primado, desse privilégio da regra e da proibição que, no fundo, havia reinado sobre a etnologia desde Durkheim até Lévi-Strauss” (Foucault 2001: 1003).

Para pensar as relações de poder na dimensão da intencionalidade política e emancipar-se do primado da regra e da proibição, não seria mais operatório falar em “governo”, ao invés de “poder”? Aparentemente, não resta sentido positivo para o termo “poder” na etnografia de Clastres. Sem essa amarra, talvez seja possível descrever a unidade política sem referência negativa à sociedade estatal, sem defini-la pela recusa, como uma espécie de unidade contra o Estado; porém, mantendo a imagem determinante da recusa da cisão, pode-se falar em unidade política contra a divisão. Afinal, a imagem que conjura o Estado não conjura, com ele, o poder?

III

Aceitar um poder externo é ser governado (ou dominado). As sociedades primitivas descritas por Clastres contrapõem-se a esse princípio de cisão. Tomar a sério essa forma de oposição à alienação do poder político permite diluir certa distinção ontológica entre sociedades que, embora não estejam dispostas em uma “filosofia da história”, permanecem dispostas em uma distinção fundamental entre sociedade “com” ou “contra” o Estado – este último funciona como elemento universal, pelo menos enquanto se define a política pela efetividade ou virtualidade dessa condição estatal.

Na unidade política que recusa a forma do Estado moderno trata-se, mostra Clastres, de uma imagem do mundo, para o que vale considerar, como ele fez, “a imagem com a qual o outro faz *um* mundo” (Viveiros de Castro 2011: 317). E com que imagem “nós”, ocidentais de racionalidade europeia, compusemos *um* mundo? Ao que parece, ao menos desde o início da modernidade, o que dá forma à unidade social é o poder Unificador: nossa unidade sobrevive e se mantém por meio da recusa da imagem da Guerra – essa guerra de todos contra todos que apenas o Direito poderia supostamente impedir (daí o privilégio moderno da *potestas*). Essa imagem é unidade política porque pressupomos a divisão como essência das relações humanas, exigindo um poder unificador externo, enquanto a imagem recusada por sociedades primitivas é a cisão, o poder externo é dispensado para qualquer unificação porque, afinal, ele cria – ao invés de impedir – a divisão.

Portanto, o pressuposto antropológico ou a compreensão que cada agrupamento social tem de si próprio fornece sentido positivo ou negativo ao poder político *entendido em seu sentido moderno europeu*. Recusar este sentido, mas ao mesmo tempo manter – com Clastres – o termo “poder” como referência positiva para predicar a sociedade que o faz, pode levar, ao que parece, a ambiguidades ou até mesmo ao esvaziamento completo da função analítica do conceito. Afinal, se o poder é mobilizado para caracterizar a intencionalidade sociológica que constitui a imagem (unidade) própria da sociedade, parece que “governo” pode ser uma noção mais operatória.

Referências

- CLASTRES, Pierre. *A questão do poder nas sociedades primitivas*, In: *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, tradução de Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. Troca e poder: filosofia da chefia indígena, In: *A sociedade contra o Estado*, tradução de Theo Santiago, São Paulo, Cosac Naify, 2012.
- FOISNEAU, Luc. *Le vocabulaire du pouvoir*, In: Zarka, Y. (org.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1954-1988)*, 2 v. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.
- _____. *Sécurité, territoire et population: Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2004.
- _____. *Du gouvernement des vivants (1979-1980)*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.
- _____. *Subjectivité et vérité (1980-1981)*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2008.
- GOLDMAN, Márcio. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v 54, n. 2, 2011.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva a partir da edição organizada por Richard Tuck, São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LEBRUN, Gerard. *O que é poder*, tradução de Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara, São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LIMONGI, Maria Isabel. 2013. “*Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*”, *Revista DoisPontos*, vol. 10, n. 1, abril.
- STIVAL, Mônica. “Foucault e o fim do poder moderno”, *Revista DoisPontos*, v. 13, n. 02, 2016.
- _____. “Governo e Poder em Foucault”, *Revista Trans/form/ação*, v. 39, n. 04, out./dez. 2016.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*, tradução de Bruno Simões, São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O intempestivo, ainda* (posfácio a P. Clastres, *Arqueologia da violência*), São Paulo: Casac Naify, 2011.

Recebido em 23 maio. 2017

Aceito em 4 set. 2017

O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena¹

Edmundo Antonio Peggion

Professor Adjunto da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp)

Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos (PPGAS - UFSCar)

edmundopeggion@gmail.com

Resumo

Pretende-se com este artigo refletir sobre a educação escolar indígena e a formação de professores e intelectuais indígenas. O ponto de partida é uma consideração sobre a antropologia e sua relação com a alteridade. No pressuposto relacional inerente ao pensamento antropológico, nota-se que há possibilidades analíticas que são assimétricas ou simétricas. A partir de tais considerações faz-se um percurso geral das principais implicações nos processos de educação escolar indígena que transcorreram no Brasil desde os anos de 1990. A iniciativa de formar professores indígenas para atuarem nas escolas das aldeias levou à luta pelo direito ao ensino superior. Cada vez mais os professores indígenas estão inseridos em contextos universitários. Do ensino fundamental e médio para o ensino superior e a pós-graduação, os intelectuais indígenas estão mediando uma relação entre distintos contextos simbólicos. De certo modo estão fazendo algo relacionado ao que fazem aos antropólogos, mas com alguma torção.

Palavras-chave: educação escolar indígena; intelectuais indígenas; antropologia simétrica; etnografia.

Abstract

This paper aim is to reflect on indigenous education, and training of indigenous pro-

1 Este artigo resulta de algumas apresentações ao longo dos anos. De maneira bastante preliminar na Tavola Rotonda L'educazione popolare tra Italia e Brasile, na Università degli Studi di Padova em 2008, no I Seminário Internacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia em 2012 e na Aula Magna realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Grande Dourados em 2014. Parte da reflexão foi elaborada como Relatório do Observatório da Educação Escolar Indígena da Universidade Federal de São Carlos coordenado pela profa. Dra. Clarice Cohn.

fessors and intellectuals. We will start considering anthropology and its relationship with the otherness. In the relational assumption inherent from anthropological thought, we can note that analytical possibilities can be asymmetrical or symmetrical. After that considerations we will see the main implication on the Brazilian indigenous education process since the 1990s. The initiative to train indigenous professors to work at indigenous school provoked endeavor for the right to higher education. More frequently the indigenous professors are in university context. From basic and high school to undergraduate and graduate courses, the indigenous intellectuals are mediating a relationship between different symbolic contexts. In a particular way, indigenous intellectuals are doing something related to what they do to anthropologists but with some modification.

Key words: indigenous education; indigenous intellectuals; symmetrical anthropology; ethnography.

O tema

A etnografia trata, dentre outras coisas, do registro de vivências ou de narrativas das circunstâncias experimentadas por um pesquisador em situação de campo. Há quem diga, como Clifford Geertz, que o trabalho de campo é fator determinante que diferencia a antropologia das outras ciências humanas. Não que as outras áreas das humanidades não façam pesquisa de campo, mas, no caso da antropologia, esse é um exercício central da disciplina (Geertz, 2001: 89). A ele dedicamos muito método e, em última instância, é o campo que acaba por definir nossos conceitos. É assim que cada continente é visto como local de onde surgiram diversos deles – da Austrália, por exemplo, veio o Totemismo e da África vieram as linhagens e a noção de descendência. As terras baixas da América do sul, por sua vez, permitiram uma reflexão sobre a noção de pessoa articulada à ideia da corporalidade (Seeger, Damatta, Viveiros de Castro, 1979).

Seja como for, o registro etnográfico opera sempre na perspectiva do passado. Ele é a elaboração feita a posteriori pelo antropólogo, que se inspira em seu diário de campo para redigir uma narrativa severamente entrecortada por normas e técnicas estabelecidas por um universo acadêmico (Strathern, 2014). E por tratar de contextos e circunstâncias passadas e se basear em registros e notas feitas anteriormente é que podemos dizer que a etnografia é também, se não principalmente, um exercício de memória.

Muita tinta acadêmica se gastou para refletir sobre tal questão. Talvez, a reputação mais atingida por expor o hiato entre a experiência etnográfica e o texto acadêmico tenha sido Bronislaw Malinowski. Como é de conhecimento de todos, após sua morte sua esposa resolveu publicar um diário escrito em polonês no qual Malinowski expunha toda a sua insatisfação e sofrimento ao estar entre os nativos da Nova Guiné (Malinowski, 1997). Percebe-se a diferença entre o registro pessoal no calor do momento feito no diário e o filtro da escrita presente na redação do livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) (Malinowski, 1976). Essa passagem rendeu muito debate e produziu toda uma escola na antropologia americana. Nessa geração dos anos de 1980 da antropologia americana Malinowski tornou-se, ele próprio, o campo etnográfico de onde partiram algumas das

principais escritas da época. Malinowski foi praticamente dissecado pelos críticos de sua escrita (Geertz, 2002; Clifford, 1988). Foi o vilão que achou que se poderia passar pelo nativo ou que via o nativo como incapaz de ter um pensamento sistematizado. E foi também o herói que fundou a chamada antropologia moderna.

Gostaria de afirmar aqui que a etnografia é de fato definidora da antropologia. E que o argumento antropológico é vinculado a uma relação que pode ser simétrica ou assimétrica. Tal relação é aquela que se realiza entre nós – antropólogos e os nossos outros – conhecidos também como “nativos”.

A se pensar a antropologia como a disciplina que se realiza no contexto inter-relacional podemos compreender as mais diferentes escolas. Vou me ater, como exemplo, ao interpretativismo de Clifford Geertz e algumas proposições recentes tais como aquela de Eduardo Viveiros de Castro, que propõe levar a sério os nativos. Certamente que todos os antropólogos levam a sério seus informantes. No entanto, nessa proposta, “levar a sério” é uma perspectiva, é um conceito. Por fim pretendo lançar algumas ideias sobre o processo inverso. Em outras palavras, pensar o movimento que tem levado representantes indígenas para as universidades. Os intelectuais indígenas, independente da formação que escolheram, estarão fazendo antropologia, antropologia reversa? E o estatuto dos conhecimentos?

A interpretação

Clifford Geertz (1978, 1997, 2001, 2002) não tem dúvidas de que as culturas que o antropólogo estuda se realizam por conceitos da mesma maneira que a sua. Para ele, talvez tenhamos um único universal humano (embora abomine tal consideração) que é a cultura. A cultura, nessa perspectiva, é semiótica, colocando o homem como um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu. A antropologia buscaria os significados de tais culturas através da interpretação. A busca pela interpretação acontece durante a realização da pesquisa de campo, ou seja, na realização da etnografia. Para Geertz, a etnografia não pode ser definida pura e simplesmente na elaboração de genealogias, notas de campo e etc., mas no risco elaborado de uma descrição densa (Geertz, 1978).

No entanto, como fazemos para atingir a tal descrição densa? Para Geertz, a etnografia deve produzir uma hierarquia de estruturas significantes em termos das quais as ações e reações são percebidas e interpretadas. No entanto, tais interpretações dizem respeito aos nativos que vivenciam a experiência da vida. O antropólogo, por sua vez, deve olhar “por sobre os ombros dos nativos” e produzir a sua própria interpretação que seria ela própria, um dado de reflexão muito mais aprofundado do que a sensação e expressão da vida dada pelo nativo (Geertz, 1997). Devemos sempre ter claro que, para Geertz, estruturas mentais inconscientes e regulares que formariam o espírito humano não existem. Sabemos que ele gastou boa parte de seu tempo a contestar Claude Lévi-Strauss, quase para além de produzir a própria análise. No final das contas, em alguns momentos, podemos dizer que tentou definir seu método e sua teoria num processo de contraposição à obra de Lévi-Strauss (Azzan, 1993).

No caso das informações dos nativos, Geertz não nega que eles pensem por conceitos. A diferença é que a reflexão de qualquer informante sobre a própria vida opera sempre no

plano particular e não permite a generalização necessária que condiz com uma reflexão antropológica (Geertz, 1997).

Para Geertz (1997: 86-88), há duas instâncias de elaboração conceitual. Aquela do informante, que é a da experiência próxima e aquela levada a cabo pelo antropólogo com e sobre os conceitos dos nativos, que é um exercício de experiência distante:

Um conceito de "experiência próxima" é, mais ou menos, aquele que alguém - um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante - usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira. Um conceito de "experiência distante" é aquele que especialistas de qualquer tipo - um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista - utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos (Geertz, 1997: 87).

Embora Geertz (1997) enfatize que não se trata de uma oposição extrema, mas apenas "de grau", percebe-se que há uma assimetria na base de uma reflexão dessa natureza. (se o informante fala em sua relação com deus, o antropólogo falará sobre o contexto religioso).

Segundo Celso Azzan (1993), a antropologia hermenêutica feita por Clifford Geertz tem seu sentido e consequência na relação com a antropologia estrutural feita por Lévi-Strauss. No entanto, em tempos recentes a etnologia brasileira, articulada a um movimento que vem da antropologia estrutural - ou, melhor dizendo, pós-estrutural - tem feito uma reflexão que problematiza profundamente a relação entre nós e os outros. Tal reflexão, levada a cabo por Eduardo Viveiros de Castro (2002a; 2002b) parte da antropologia estrutural de Lévi-Strauss e dialoga com Roy Wagner (2010), Marilyn Strathern (2006) e com a filosofia de Gilles Deleuze e Felix Guattari. Pretendo apresentar aqui, em linhas gerais, a implicação de tal reflexão ao exercício da etnografia.

A relação

Como no caso da antropologia geertziana, Viveiros de Castro (2002a, 2002b) considera que o pensamento nativo opera por conceitos. No entanto, tais conceitos não se relacionam com os nossos por uma diferença de grau. Para o autor, conceitos dados em um mundo explicam este mundo e podem se relacionar com os nossos de uma maneira diversa (Viveiros de Castro, 2002a). Nesse caso, é possível pensar numa simetria na relação conceitual que coloca em dúvida a tradução literal dos conceitos como convencionalmente se faz na antropologia. Em algum momento, Viveiros de Castro afirmou que a antropologia seria a teoria do equívoco, na medida em que as conexões conceituais são muitas vezes torcidas por sentidos outros que não se coadunam com o pressuposto conceitual literal.

Mas, acima de tudo, tal proposição considera importante levar a sério o que o outro diz ao antropólogo. O que significa, afinal, esse levar a sério? Quando estamos em campo nos havemos como uma diferença radical de experiência. Vivenciamos o que Roy Wagner chama de "choque cultural" (2010: 34), que nos faz perceber que também fazemos parte

de uma cultura.

Nosso sucesso e a efetividade de nossa condição de pessoas se baseiam nessa participação e na habilidade de manter a competência controladora na comunicação com os outros. O choque cultural é uma perda do eu em virtude da perda desses suportes. Calouros e recrutas logo estabelecem algum controle sobre a situação, pois afinal de contas se encontram num outro segmento de sua própria cultura. Para o antropólogo em campo, porém, o problema é ao mesmo tempo mais urgente e mais duradouro (Wagner, 2010: 34).

Nesse caso, temos duas situações a se considerar. Se nascemos em uma cultura particular e partimos para conhecer uma outra (e também porque não há um humano sem a experiência da cultura), podemos dizer que toda objetividade antropológica é relativa. Além disso, se as culturas são diversas, temos também que considerar que a reflexão do antropólogo opera no plano de uma relatividade cultural. (Wagner, 2010: 27-29). O antropólogo, quando faz sua pesquisa de campo está envelopado em seu próprio universo de significados e poderá compreender os conceitos do outro por analogias. Nesse caso, segundo Roy Wagner (2010), o antropólogo inventa a cultura particular daqueles que estuda e ao mesmo tempo contribui para a renovação do conceito geral de cultura, que define a cultura humana.

O que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo (Wagner, 2010: .40).

Objetividade relativa e relatividade cultural fazem da antropologia a arte de comparar o incomensurável, o instrumento que constitui a natureza mesma da relação. Nesse caso, para sabermos construir uma relação com nossos “outros” precisamos antes saber o que é propriamente uma relação para eles. Para Roy Wagner, a relação se dá entre entidades equivalentes ou pontos de vista, perspectiva melhor do que análise ou exame com suas pretensões de absoluta objetividade (Wagner, 2010). Em que pesem as equivalências e possibilidades analógicas, as coisas são bem mais complicadas, pois há dois modos distintos de produzir a relação:

Se a urgência de uma tradição coletivizante é controlar um universo soberajamente incidental racionalizando e construindo conhecimento, então a de uma tradição diferenciante é a necessidade premente e muitas vezes terrível de evitar uma coletivização adversa – um estado indesejável, um destino funesto comum (Wagner, 2010: 150).

Para Viveiros de Castro (2002a), os discursos, do antropólogo e do nativo não são ne-

cessariamente textos, mas práticas de sentido (embora o antropólogo produza textos). Nesse caso, o essencial é que o discurso do antropólogo estabeleça certa relação com o discurso do nativo. No caso da antropologia, seu discurso se pretende científico e sua relação com o pensamento do nativo é uma relação de conhecimento (Viveiros de Castro, 2002a).

O suposto conhecimento antropológico tradicional estabelece uma relação entre as duas relações já que uma está no domínio do objeto e outra no domínio do sujeito (Viveiros de Castro, 2002a). É assim que transparece a argumentação de Clifford Geertz (1997), por exemplo, ao afirmar que a antropologia necessita fazer o exercício de experiência distante ao se apropriar de reflexões nativas que se dão no plano da experiência próxima. A reflexão local estaria dada em um plano no qual sua dimensão ainda é senso comum e não tem condições suficientes para explicar um mundo. Como diz Viveiros de Castro, fazendo a crítica à antropologia convencional, enquanto o nativo tem uma relação natural, intrínseca e espontânea com sua cultura, o antropólogo exprime a sua culturalmente, de maneira condicional e consciente. É como se o antropólogo tivesse uma vantagem epistemológica sobre o nativo (Viveiros de Castro, 2002a).

O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido — ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido. De fato, como diria Geertz, somos todos nativos; mas de direito, uns sempre são mais nativos que outros (Viveiros de Castro, 2002a: 115).

A partir de tal constatação, Viveiros de Castro propõe uma nova forma de fazer antropologia, na qual se recusa esta vantagem epistemológica. A intenção do autor é fazer o discurso do nativo produzir no discurso do antropólogo um efeito de conhecimento. Em outras palavras, estabelecer uma igualdade de direito entre os discursos. Em síntese, fazer antropologia simétrica (Viveiros de Castro, 2002a).

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a dispa-

ridade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? (Viveiros de Castro, 2002a: 115).

As generalizações analíticas, diferentemente daquilo que estava proposto por Geertz (1997) na experiência distante devem ser obtidas por outros meios, nos termos de produzir um deslocamento entre dois pensamentos diferentes. A tarefa, segundo Marilyn Strathern (2006) é transmitir a complexidade dos conceitos nativos tendo como referência o contexto particular em que são produzidos. Para Strathern (2006: 35), não se pode assumir que as culturas sejam equivalentes de alguma forma reconhecível.

A etnografia seria um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo – no caso o texto escrito – que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade. A linguagem escrita funciona, ao mesmo tempo, como um recurso e uma limitação (Strathern, 2006; 2014).

A simetria

Os princípios de simetria definidos por Bruno Latour em seu livro *Jamais Fomos Modernos* não são exatamente como tratados aqui (Latour, 1996) Nesta obra, Latour afirma que há dois princípios de simetria. O primeiro é aquele que explica os acertos e os erros da ciência com os mesmos pressupostos. O segundo é aquele que permite à antropologia mergulhar no coração do pensamento ocidental e estudar a ciência (Latour, 1996). Não é exatamente dessa forma que a noção de simetria vem sendo tratada aqui.

Mas vem de Latour o que se poderia dizer que estabelece um dos pressupostos mais importantes da antropologia simétrica. Ao narrar como uma fábula o primeiro encontro entre portugueses e africanos, no qual ambos têm seus deuses fetiches, Latour faz uma reflexão sobre a noção de crença (Latour, 2002). E diz que a crença não é um estado mental, mas o efeito da relação entre os povos. Em outras palavras, o ocidente, que criou a antropologia “sabe” e sabe que os outros “acreditam”. Ao tratar das afirmações de nossos informantes entramos sempre no dilema da crença, justamente ela que não deveria se apresentar numa situação como essa.

É desse pressuposto que Eduardo Viveiros de Castro cunha a noção de “levar a sério” os nossos informantes. Levar a sério não significa acreditar e nem tampouco menosprezar e duvidar usando a noção de crença (algo como “eles acreditam”). Levar a sério é pensar, segundo Viveiros de Castro (2002), que os conceitos que os outros se dão criam um mundo que é diverso do nosso. A minha reflexão só será possível quando eu conseguir estabelecer uma relação entre o meu pensamento e o pensamento do outro. Nesse caso, segundo Viveiros de Castro, os conceitos antropológicos são sempre produzidos na relação entre dois pensamentos.

No entanto, para que isso ocorra é preciso se levar menos a sério e passar a olhar para nossas verdades como aspectos de uma cosmologia. Não duvidar deles, não duvidar de nós. Pensar na constituição de dois pensamentos diversos, que produzem mundos diversos. Dois mundos possíveis, nos termos de Gabriel Tarde (2007). Talvez os novos tempos

nos sejam determinantes para uma nova antropologia.

Tomando como parâmetro os argumentos acima desenvolvidos, pretendo pontuar algumas questões relativas ao movimento inverso àquele feito pelo antropólogo. Imaginemos, por exemplo, o fenômeno da educação escolar indígena. Nesse caso, os professores e intelectuais indígenas também tem que lidar os pressupostos de dois pensamentos distintos, mas, diferentemente dos antropólogos, fazem-no à partir de seus referenciais simbólicos. Desde os anos de 1990 as políticas públicas têm incentivado a formação de professores indígenas para darem aulas nas aldeias. Depois dessa primeira formação começaram as reivindicações de formação de nível superior e no atual momento há diversos representantes indígenas fazendo pós-graduação. No começo, o exercício da escrita levava os jovens professores a procurarem seus velhos para registrar narrativas sobre a cosmologia do povo para serem registradas. Tais registros se confrontavam, seja no estilo, seja em seus fundamentos, com o pensamento linear instituído pela história ocidental. A divisão perversa entre um pensamento verdadeiro e o verdadeiro pensamento acabou por tornar tais professores intelectuais que refletem na interface entre dois mundos. Em outras palavras, de algum modo e em todas as áreas de conhecimento, estão eles também, pensando a questão da relação.

O nível superior e, agora a pós-graduação, trazem à tona o quão difícil será para estes intelectuais a reflexão em torno de universos que simbolizam de modo distinto. No entanto, poderá advir deles as novas proposições que irão renovar, mais uma vez, o pensamento antropológico. Vou fazer uma digressão ao momento em que as alternativas ao nível superior são abertas aos intelectuais indígenas. Considero os anos de 1990 um momento importante da luta indígena em algumas regiões e que produziu um importante efeito nos processos educativos. Por incrível que pareça, ainda hoje esse processo está em curso e, se sabemos que há diversos representantes indígenas em universidades, ainda há comunidades onde o professor sequer é indígena. Não vou entrar no mérito das proposições atuais relativas aos Territórios Etnoeducacionais, mas vou me focar na formação de professores conforme concebida nos anos de 1990, período em que participei ativamente dos processos. Este artigo está voltado, principalmente para o processo que antecede a produção propriamente indígena for a dos cursos de formação de professores e que ganha corpo substancial no debate atual. Justamente em razão de sua importância deverá ser tematizado em artigo a ser redigido em um futuro próximo.

Os intelectuais indígenas

A formação de professores surgiu como alternativa para estimular a busca de autonomia dos povos indígenas. Os métodos pedagógicos utilizados sempre tiveram como horizonte o que se convencionou definir como a busca de “processos próprios de aprendizagem”. Diversos artigos apontaram para a questão de considerar os professores intelectuais, que realizam um trânsito de informações entre duas culturas diferentes, selecionando e reelaborando elementos exógenos para serem inseridos em seu universo cultural (Monte,

1996; Peggion, 1997). Além disso, o surgimento dos professores instituiu uma relação de status dentro das comunidades indígenas, uma vez que, em geral, os professores recebem salários mensais e dominam códigos cada vez mais necessários à sobrevivência da comunidade (Gow, 1991; Franchetto, 1994: 417). Além disso, o domínio da escrita pode carregar consigo noções de poder e perigo (Goody, 1988; Gow, 1991; Ong, 1998).

Estas novas perspectivas, que adotam a busca da autonomia dos povos indígenas através de ação de que eles mesmos possam assumir os seus destinos surgiu nos movimentos organizados dos povos indígenas e da sociedade civil e foram incorporados pelas políticas públicas oficiais nos anos de 1990. Houve, neste sentido, um encaminhamento que se generalizou em vários projetos já realizados e em realização que pode apontar para a caracterização de um novo momento da situação de contato dos povos indígenas com a sociedade nacional. Entretanto, diferentemente das análises que tomam a perspectiva do que faz o contato aos povos indígenas, é preciso compreender e avaliar como os povos indígenas veem a questão do contato. Neste sentido, as implicações são outras e outros são os objetivos estabelecidos, ou seja, o que se espera dos índios e o que os índios esperam das políticas públicas em educação?

Em diferentes pontos do país, a formação de professores indígenas ocorreu e ainda ocorre de acordo com um modelo que foi construído historicamente. Neles, estes professores são convidados a participar de etapas de formação que variam entre semanas e meses, em geral, com disciplinas ministradas pelos referidos especialistas ou docentes com formação nas respectivas áreas do conhecimento. Além de tentar trazer discussões atuais da pedagogia (metodologia construtivista, interdisciplinaridade, etc.), os cursos enunciam “processos próprios de aprendizagem”, com uma formação “específica, diferenciada, bilíngue e intercultural”.

Muito se tem dito acerca destes processos educativos escolares das populações indígenas. Escola, espaço do ensino formal, é uma instituição eminentemente ocidental, e, pode-se dizer, presta-se a reproduzir, de alguma maneira, a nossa sociedade (Durkheim, 1967; Silva, 1993). Dadas as circunstâncias, ocorre que há a necessidade premente de que as populações indígenas dominem determinados códigos para que possam transitar em uma cultura que não é a sua. Conseqüentemente, o caminho é a inserção do ensino formal em sociedades que primam pela educação que tem como base processos de observação e onde a passagem para a vida adulta dá-se através de rituais de iniciação (Lévi-Strauss, 1986: 381-382). Desta forma, quando as populações indígenas adotam a educação escolar, não é possível pensar que haverá um domínio da escola sobre elas, mas uma contingência, que fará com que as mesmas se adaptem ao modelo escolar ou este se adapte às populações indígenas.

Felizmente, em tempos recentes, as sociedades indígenas têm conseguido transformar os processos educativos em um instrumento a serviço delas mesmas. Entretanto ainda existem muitos entraves. A normatização, através da Constituição Federal e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB, entre outras, espelham um modelo, mas que, no nível local não tem sido seguido. Os professores indígenas, quando partem para a prática em suas aldeias, muitas vezes sofrem pressões de técnicos das secretarias de educação para que sigam rigorosamente modelos didáticos e pedagógicos ultrapassados. As soluções encontradas pelos professores sempre foram deveras interessantes, adotando uma perspectiva

que responde aos anseios burocráticos e, simultaneamente, produzindo com seus alunos aquilo que acreditam ser a medida certa.

O que os professores consideram a medida certa é que é a questão. Evidentemente, o modelo escolar esperado pelos povos indígenas tem variado muito, desde um discurso que adota a educação escolar como reprodução tradicional do grupo até os que veem a escola como espaço onde se deve aprender coisas que não fazem parte do universo indígena. Esta não é uma questão sem importância, pois corresponde propriamente aos projetos de futuro de cada coletivo.

Em uma ocasião foi-me narrada a seguinte história: quando um técnico municipal chegou em uma aldeia do povo Nambikwara, no interior do Estado do Mato Grosso encontrou apenas um velho. Questionou, então, a ausência, principalmente do professor e dos alunos. O velho, espirituoso, respondeu que estavam todos em viagem de caça e pesca e emendou: “- mas não se preocupe, pois eles levaram o quadro negro...”

A escrita

Um dos pontos centrais dos cursos de formação de professores é a produção de material escrito na língua nativa ou em português versando sobre o universo indígena e sua relação com o mundo não indígena. Como não poderia deixar de ser, estas produções contam com o estímulo dos especialistas e caracterizam um perfil que resulta da interação entre estes diferentes agentes.

A produção de material didático é vista como numa necessidade urgente, uma vez que é preciso que haja concretamente textos escritos para estimular o uso da língua nativa.

A maioria destes produtos, ricamente ilustrados e acabados, tornou-se referência que extrapola o próprio objetivo inicial do povo que os produziu, característica, aliás, de qualquer livro editado. Neste sentido, dada a quantidade e a especificidade, será possível, no futuro, uma análise deste material, com vistas a pensar em algumas implicações que podem resultar desta produção.

Aqui, nesta análise, um dos pontos diz respeito à consideração de que as línguas indígenas são originalmente ágrafas. Em sociedades que operam através da oralidade, há necessariamente a comunicação através de uma recepção da fala, o ouvinte. Aquele que fala sempre dirige seu discurso a um determinado público que o ouve. Os discursos baseados na oralidade constantemente trazem à baila questões inerentes à vida do povo. Não há a necessidade da construção de novas histórias, mas é primordial a administração de uma interação com a audiência (Ong, 1998: 53).

Quando pensamos nestes povos adotando a expressão escrita não podemos supor que tal fato ocorra através de uma transposição imediata, mas de um processo gradativo, que pode trazer elementos de um e outro sistema. Neste sentido, podemos considerar que o material didático é elaborado para “ouvintes/leitores” que, possivelmente, não são membros da comunidade nativa *stricto sensu*. O que quero dizer é que os primeiros materiais didáticos produzidos pelos povos indígenas resultam de uma complexa interação estabelecida nos cursos de formação de professores. Tal fato leva-nos a considerar que somente em tempos recentes começou a surgir uma produção autônoma, que contem em si um

perfil indígena e que se destina aos povos em questão.

Não pretendo com estas afirmações desmerecer a produção anterior, uma vez que também participei de cursos de formação de professores, mas considero importante discuti-la, caminhando para um refinamento cada vez maior de uma educação escolar indígena.

Poderíamos dizer que o professor indígena pretende inscrever sua cultura. Gravar no registro escrito algo que já existe no universo oral. Esta atitude, vista como uma necessidade pelos povos indígenas, deve-se ao fato de que a sociedade ocidental não aceita outro tipo de marca. Conseqüentemente, os pensamentos memoráveis, a fluência e a loquacidade podem dar lugar à concisão. Na medida em que os livros passam além dos domínios de quem os produz, começa a ocorrer a separação entre aquele que conhece daquilo que é conhecido (Ong, 1998). O discurso, originalmente ligado ao real e ao ouvinte ganha um estatuto de algo cristalizado e sua interpretação caberá exclusivamente ao leitor.

Por esperar dos povos indígenas a inscrição efetiva de sua cultura, nossa sociedade caracteriza o aporte que deve ser dado àquilo que é produzido dentro do mesmo perfil. Segundo Michel de Certeau (1994: 224-225):

“Oral” é aquilo que não contribui para o progresso; e, reciprocamente “escriturístico” aquilo que se aparta do mundo mágico das vozes e da tradição. Com tal separação se esboça uma fronteira (e uma frente) da cultura ocidental. Da mesma forma, também se poderiam ler, nos frontões da modernidade, inscrições como: “Aqui, trabalhar é escrever” ou “Aqui só se compreende aquilo que se escreve”. Esta a lei interna daquilo que se constituiu como “ocidental” .

Com base em tais considerações, é possível observar que, muitas vezes, é necessário refletir sobre nossa sociedade antes de propor modelos de educação escolar para povos culturalmente diferentes. Estaríamos nós, preparados para conhecer e entender materiais exclusivos, produtos da reflexão nativa sobre questões interculturais?

Estas produções, bem como outras, devem, necessariamente, ser elaboradas através da escrita? Estas questões são adequadas para uma reflexão acerca da alteridade, que, no caso da educação escolar indígena possui muitas faces.

Fundamental será estimular, em um futuro próximo, produtos elaborados pelos professores e seus alunos nas aldeias indígenas, sem influência direta dos cursos de formação. Deve haver autonomia suficiente para que os professores indígenas construam seus currículos e que estes sejam integralmente aceitos pelos poderes locais, apontando para uma escola indígena verdadeiramente autônoma.

Considerações finais

É sempre muito difícil considerar a complexidade em que se desenvolvem as questões acima colocadas. Associações indígenas, secretarias de educação, consultores acadêmicos, lideranças indígenas, burocracia, rituais, culturas, universidades. Entretanto, é preci-

so apostar no que se denuncia.

Apesar de toda a conjunção de perspectiva existente na produção de textos nas línguas indígenas há uma tendência a produções inovadoras. Muitas vezes as discussões são pautadas por pesquisas realizadas pelos professores, que depois discorrem sobre suas experiências no papel. O estímulo à criação de textos na língua materna, somado à vivência dos velhos que narram suas histórias a jovens pesquisadores indígenas pode levar ao surgimento de obras marcantes.

Diferentemente de nossa sociedade, que classifica os livros e os coloca em seus devidos compartimentos, a produção indígena apenas inicia a criação de uma tradição e, neste sentido, seus livros são inclassificáveis. São produzidos por professores, mas não são simplesmente didáticos. Estes professores são autores dos textos escritos, mas as narrativas são da sociedade. Os livros, embora usados nas escolas, não respondem especificamente pelas disciplinas da maneira como as entendemos. Tratam dos seres vivos, da construção de casas, de geografia, matemática e cosmologia. Muitas vezes no mesmo livro, muitas vezes no mesmo texto.

É possível notar que os professores veem a escola como a dobradiça que articula a sociedade e seu futuro. Creem ser preciso conhecer a linguagem escrita, pois através dela poderão fazer seu registro, recriando suas trocas, num novo momento cultural e econômico. A sobrevivência dos coletivos é indissociável das alternativas econômicas que elas próprias assumem. Cientes disto, professores e lideranças têm buscado definir para suas comunidades um conjunto de instrumentos que permitirá estabelecer uma nova relação com suas alteridades – no caso, nós. Resta saber se teremos condições de aceitar que outros processos de aprendizagem possam ter o mesmo estatuto que o nosso. Será um bom momento também para – sendo outros de outros – pensarmos sobre nossas práticas educativas.

O exercício da educação nos leva sempre ao confronto com a diferença. A arte está em saber tratá-la como ação criativa e não como oposição desigual. Os professores indígenas vivem seu cotidiano pautado pelo inevitável confronto cultural. Diante de um saber tradicional que lhes é próprio devem juntar um conhecimento assoberbado de si. A escola surge nesta interface e somente nela justifica-se, pois a sociedade indígena pode reproduzir-se tranquilamente sem o ensino formal.

Duas situações são bastante ilustrativas das estratégias vivenciadas nos processos educativos pelos professores indígenas. Certa vez, num curso de professores Parintintin, um povo indígena do sul do Amazonas, havia um rapaz tímido que não participava da leitura dos trabalhos na sala de aula. Apesar disso era dos mais assíduos participantes não perdendo uma única aula. Posteriormente vim a saber que ele era o professor das caçadas e que não sabia escrever. Sabendo de sua importância pelas circunstâncias daquele momento, o professor de caçadas tomava o curso de maneira muito séria e não havia, por parte de seus colegas letrados, qualquer menosprezo. Num outro curso de professores recebi um desenho de um professor Xavante, povo que vive no Brasil Central. Era uma conta de dividir ilustrada pela figura de alguns índios. A conta era: “dois divididos por um é igual a dois”. Até aí nada de mais, pensei em Paulo Freire e os valores específicos de cada proposta, flechas e índios no lugar dos tijolos dos operários.

Entretanto fiquei encantado quando me dei conta de que a conta de dividir era muito mais do que isso. Ela ilustrava diversos aspectos cosmológicos da sociedade Xavante, ilustrando hierarquias, rituais de iniciação e relações de parentesco. A leitura mínima seria “dois garotos iniciados divididos por um padrinho ritual resulta em dois garotos antes da iniciação”. Isso para mim foi uma obra de arte, a síntese absoluta.

Hoje existem representantes indígenas em muitas universidades pelo país afora e até no exterior. A metodologia da pesquisa pode permitir que não se caia no frequente equívoco do tratamento genérico de “indígenas” para a diversidade cultural existente no país. Entretanto, a premissa básica de qualquer ensino instituído por políticas públicas é quase inescapável: o ponto de partida é preexistente e tem pressupostos classificatórios diversos dos princípios indígenas. A especialização de nosso conhecimento é tida como fundamento; é, por assim dizer o princípio de onde se parte. O conhecimento indígena deve confrontar-se com essa especialização e, além disso, construir um aporte que permita uma relação equitativa. Senão acabará por estimular uma premissa perversa: um é o verdadeiro conhecimento (o tradicional, “o conhecimento dos velhos”), o outro o conhecimento verdadeiro (a ciência).

Se conseguirem apartar-se da oposição que estabelece que a escrita rompe com o mundo mágico das vozes e da tradição, os professores indígenas poderão desencadear um novo estilo narrativo compósito sem, contudo, abandonar a oralidade e seus valores mais importantes.

No entanto, há aqui uma dimensão muito mais complexa. Não farão antropologia reversa (Wagner, 2010), mas certamente vão confrontar a assimetria característica de nosso modelo de conhecimento (Viveiros de Castro, 2002a, 2002b). O que se configura na produção intelectual indígena provavelmente é algo novo, algo que ainda não tem nome.

Referências

AZZAN Jr. Celso. 1993. *Antropologia e Interpretação: Explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas: Editora da Unicamp.

CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes.

CLIFFORD, JAMES. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ.

DURKHEIM, Emile. [1922] 1967. *Educação e Sociologia*. São Paulo, Edições Melhoramentos.

EM ABERTO / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais. Brasília, v. 20, n. 76, fevereiro de 2003.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. 1998. *Madikauku: Os dez dedos das mãos*. Brasília: MEC/SEF.

FRANCHETTO, Bruna. 1994. *O papel da Educação Escolar no processo de domesticação das línguas indígenas pela escrita*. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Vol. 75, nº 179/180/181. Brasília, janeiro-dezembro. Pp: 409-421.

GEERTZ, Clifford, 2001. *A situação atual. Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

GEERTZ, Clifford. 1997. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. *O saber local. Novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

GEERTZ, Clifford. 2002. *Obras e Vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

GEERTZ, Clifford. 1978. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

GOODY, Jack. 1988. *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Editorial Presença.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

KAHN, Marina & FRANCHETTO, Bruna. 1994. *Educação indígena no Brasil: conquistas e desafios*. In: Em Aberto. Tema: Educação Escolar Indígena. Brasília: MEC/Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, ano 14, nº 63.

LATOURETTE, Bruno. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *Palavras retardatárias sobre a criança criadora. O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Os Argonautas do pacífico ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1997. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Editora Record.

- MEC/SEF. 1998. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SEF.
- MONSERRAT, Ruth. 1989. *Conjuntura Atual da Educação Indígena*. In: Loretta Emiri & Ruth Monserrat (org.) *A conquista da Escrita - Encontros de Educação Indígena*. OPAN. São Paulo: Iluminuras.
- MONTE, Nieta Lindenberg. Escolas da Floresta. 1996. *Entre o passado oral e o presente letrado*. Rio de Janeiro: Multiletra.
- OLIVEIRA, Gilvan Müller. 1998. *O que quer a lingüística e o que se quer da lingüística na pedagogia da diferença? A delicada questão da assessoria ao movimento indígena*. In: Ameríndia: tecendo os caminhos da Educação Escolar. Secretaria de Estado da Educação/ Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso. Cuiabá: RGA Editora.
- ONG, Walter J. 1998. *Oralidade e Cultura Escrita*. Campinas, SP: Papirus.
- PEGGION, Edmundo A. 1997. *Notas sobre o papel do professor na Educação Escolar Indígena*. In: Secretaria de Estado de Educação/Conselho de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso - CEI/MT. *Urucum Jenipapo e Giz: a educação escolar indígena em debate*. Cuiabá: Entrelinhas.
- RICARDO, Carlos Alberto (Editor). 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: Boletim do Museu Nacional. Antropologia n. 32, Rio de Janeiro, Maio.
- SILVA, Márcio. 1994. *A conquista da escola: educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil*. In: Em Aberto. Tema: Educação Escolar Indígena. Brasília, MEC/ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, ano 14, nº 63.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva. Problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TARDE, Gabriel. 2007. *A variação universal*. In: *Monadologia e Sociologia*. SP: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *O Nativo Relativo*. Mana, vol. 08, no. 01. RJ. Abril.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

Recebido em 01 nov. 2017

Aceito em 11 jan. 2018

Sobre casamentos com índios e não índios em coletivos tupi guarani e guarani-mbya¹

Rodrigo Rossi Mora Brusco

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

rodrigrossi_10@hotmail.com

Resumo

A temática dos casamentos com não índios por populações indígenas, prática por vezes associada ao conceito nativo de *mistura* por coletivos tupi guarani, é o foco deste artigo. Mais especificamente, me interesse em criar uma reflexão comparativa sobre as valorações contrastantes que, segundo a literatura especializada, duas populações categorizadas como “parcialidades” guarani (os Tupi Guarani e os Mbya) conferem a esse tipo de aliança matrimonial. A comparação de três exemplos (Guarani-mbya de Araponga e Parati Mirim, Tupi Guarani de Piaçaguera e Guarani-mbya de Tekoa Mbo’y ty), controlada pelo caso dos Piro do Baixo Urubamba, demonstrará versões de um mesmo esquema relacional em constante transformação no tempo e no espaço. Proponho que, neste esquema, diferentes estratégias (ou escolhas) tomadas na história levam a articulações diferenciais entre distância socioespacial e cálculo genealógico na definição dos afins possíveis.

Palavras-chave: parentesco; transformação; mistura.

Abstract

The theme of marriages between indian and nonindian populations is the object of this article. More specifically, my aim is to create a comparative reflection about contrasting valuations that two different populations (Tupi Guarani and Mbya, both of them categorized as guarani “partialities” by the literature) confer to this modality of matrimonial alian-

1 Versões deste trabalho foram apresentadas na I Jornada de Antropologia/USP e nas Jornadas de Antropologia John Monteiro (UNICAMP). Agradeço a Antônio Guerreiro e Adriana Testa pelos comentários. Agradeço também a Marina Vanzolini, Valeria Macedo, Morgane Avery e Adriana Miranda pelas leituras atentas e a Amanda Danaga e Levi Marques Pereira pelos pareceres ao artigo. Este trabalho é fruto de duas pesquisas financiadas pela FAPESP, a qual agradeço. Eventuais erros e imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

ce. The three examples to be compared (Guarani-mbya of Araponga and Paraty-Mirim, Tupi Guarani of Piaçaguera and Guarani-mbya of Tekoa Mbo'y ty), controlled by the Piro example, will be treated as versions of a common relational scheme in perpetual transformation through time and space. In this scheme, different strategies (or choices) made in history lead us to differential articulations between socioespacial distance and genealogic calculus in the definition of possible affines.

Keywords: kinship; transformation; mixture.

A classificação etnológica busca há tempos a estabilização de grupos através de distintos etnônimos, responsáveis por sinalizar as particularidades inerentes a diferentes coletivos indígenas mundo afora. Por vezes, à maneira da morfologia taxonômica, procura agrupar elementos dessemelhantes, mas parecidos, em alguma classe ou ordem englobante. Tal método classificatório fica especialmente latente nos casos dos “subgrupos”, ou “parcialidades”: através de similaridades linguísticas e sociocosmológicas, distintos coletivos são aproximados a partir da mútua pertença a uma categoria superior. No caso que aqui nos interessa, grupos tupi guarani² e mbya-guarani³ são ambos classificados como parcialidades⁴ guarani (cf. Schaden [1962] 1974; Pissolato 2006), o que deveria atestar alguma semelhança entre essas populações. Meu objetivo neste trabalho é complicar esse tipo de equação a partir de um exame de diferentes sistemas de parentesco tupi guarani e mbya-guarani, orientado por uma problemática que, segundo a literatura especializada, diferenciaria estes distintos subgrupos: as valorações díspares concedidas aos casamentos com não indígenas.

Diversos autores que trabalharam com coletivos guarani têm apontado para essa interessante característica: de um lado, que populações mbya recusam o casamento com os chamados *jurua* (não índios, em mbya-guarani), expulsando das aldeias aqueles que efetuam alianças matrimoniais com não indígenas (cf. Ladeira 2007; Pissolato 2006, 2012; Macedo 2009; entre muitos outros). Por outro lado, que alguns coletivos tupi guarani aceitam essa modalidade de casamento, frequentemente acompanhada de enunciados sobre a *mistura* da população (cf. Mainardi 2010, 2015; L. Almeida 2011, 2016; Danaga 2012, 2016). A partir dessas diferentes valorações, buscarei realizar, em escala reduzida, aquilo que a prática etnológica faz para agrupar os tais “subgrupos”: uma comparação. Para tanto, irei apresentar e comentar três exemplos de populações guarani que têm diferentes atitudes face ao

2 População indígena que vive espalhada por todo o estado de São Paulo, ocupando pelo menos doze terras indígenas (TIs) do estado. Ficaram conhecidos como Guarani Nhandeva na literatura etnológica e no indigenismo. Entretanto, mudaram sua autodenominação recentemente. Não há dados precisos sobre sua população, mas penso que o número de indivíduos tupi guarani deve ser um pouco menor que os 902 indígenas Guarani Nhandeva mapeados no Censo 2010 na região Sudeste. Sigo aqui a grafia das autoras que trabalharam com tal população, diferenciando “Tupi Guarani”, sem hífen, da família linguística “tupi-guarani”.

3 População indígena espalhada pelas regiões Sul e Sudeste do Brasil, e também pela Argentina, Paraguai e Bolívia. No Brasil, segundo o Censo de 2010, há 8.026 indígenas.

4 Levi Marques Pereira, em parecer a este artigo, lembra que essa designação foi aplicada desde os primeiros séculos da invasão europeia para diferenciar grupos guarani, transformando-se posteriormente numa designação de tipo “étnica”. Infelizmente, faltam-me espaço e competência para discutir as transformações dessas designações, algo que poderia enriquecer a discussão que aqui se efetua.

casamento com não índios, para então toma-los como versões uns dos outros e refletir sobre transformações em sistemas de parentesco no tempo e no espaço⁵. Tomo ainda o caso dos Piro do Baixo Urubamba (Gow 1991) como um controle à empreitada.

Antes de acompanharmos com calma os diferentes exemplos etnográficos, será importante derramar alguma tinta sobre a maneira como a etnologia americanista tem lidado com aquilo que chama de “parentesco”.

De próximos e distantes

Ao demonstrar, em sua análise do parentesco norte-americano, como a definição “biogenética” do parentesco (Schneider, [1968] 1980: 21) é ela mesma um artefato da cultura norte-americana, David Schneider avança numa importante crítica aos estudos de parentesco. O que era antes entendido como simbolização culturalmente variável de um mesmo dado biológico (o parentesco “de sangue”), passa a ser então reconhecido como construção puramente simbólica. Schneider chega mesmo a afirmar, num artigo sobre o tema, que o parentesco, enquanto objeto de análise antropológica, “não existe em qualquer cultura conhecida ao homem” (Schneider [1972] 2004: 271; cf. comentários a este ponto em Sahlins 2011: 8), colocando-o, ao lado da economia, política e religião, no “quarteto das instituições ou domínios” fundamentais para a história da antropologia, mas que não se sustentam se tomadas como ferramentas analíticas para demonstrar “funções ou tipos de atividade universalmente vitais” (Schneider 1984: 184).

De fato, a crítica de Schneider (1984) foi fundamental para que se abandonasse a ideia do parentesco como categoria transcultural e, sobretudo, o paradigma genético como norma e base comparativa. Contudo, e tendo a crítica schneideriana como pano de fundo, não parece ser preciso abandonar completamente o parentesco enquanto artifício analítico antropológico, como demonstram diversas pesquisas atuais.

No campo da etnologia americanista, a incorporação da crítica de Schneider aos estudos de parentesco rendeu importantes frutos. De modo geral, todas as análises recentes concordam com a necessidade de entender as concepções *indígenas* do parentesco⁶, o que implica estudar os conceitos nativos de pessoa, humanidade, relação, etc. Ora, foi somente com uma boa quantidade de estudos que buscavam apresentar teorias indígenas do parentesco em mãos que Eduardo Viveiros de Castro (2002a) pôde propor uma importante síntese para a etnologia americanista, a que deu o nome de “dravidiano amazônico”. O modelo⁷ do autor será o ponto de partida para a comparação que aqui proponho.

5 Remeto o leitor ao recente trabalho de Valeria Macedo (2016), no qual a autora realiza uma comparação complementar, partindo das teorias da pessoa tupi guarani e mbya. Para uma comparação entre sistemas de parentesco de um ponto de vista terminológico, cf. Taylor (1998).

6 A postura teórico-epistemológica assumida por Vanzolini face ao parentesco, por exemplo, é interessante: “parentesco é, nesse caso, apenas o nome de que disponho, em minha linguagem, para tratar daquilo que, entre eles [os Aweti], envolve por direito, se não de fato – pois apenas esse direito à diferença confere sentido à etnografia – elementos completamente distintos” (Vanzolini 2015: 27).

7 O conceito de modelo que aqui utilizo é aquele de Lévi-Strauss, que propõe um “método que permite demonstrar que elementos aparentemente disparatados não o são necessariamente e que, por detrás da desnordeante diversidade dos fatos que se oferecem à observação empírica, podem se ocultar algumas propriedades invariantes diferentemente combinadas” (Lévi-Strauss [1960a] 2012: 96).

Viveiros de Castro (2002a) propõe que grande parte dos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul são ordenados segundo uma terminologia de tipo dravidiana, reconhecendo a separação terminológica entre duas seções – consanguíneos e afins. Ou seja, os coletivos indígenas da região estabelecem uma separação clara do universo relacional de uma pessoa entre consanguíneos e afins, o que os caracteriza como sistemas prescritivos (o termo é de Lévi-Strauss [1949] 2012), nos quais se marca, terminologicamente, com quem se pode e com quem não se pode casar. Ali, contudo, como aponta Viveiros de Castro, e contrariando o que seria esperado de um sistema dravidiano “modelar”, essa separação não é exaustiva, já que a essa distinção de caráter genealógico soma-se uma de caráter *sócio-geográfico*: nas terras baixas, a proximidade escalar também determina com quem se pode ou não se pode casar. Dessa forma, recuperando dados de uma série de etnografias sobre povos da região, Viveiros de Castro argumenta que, para além do cálculo terminológico, esses sistemas de parentesco são atravessados por considerações sobre a distância socioespacial envolvida nas relações. Evidencia-se que, apesar do caráter prescritivo associado a sistemas dravidianos, podemos observar funcionamentos performativos nos sistemas de parentesco das terras baixas da América do Sul.

Viveiros de Castro (2002a) constrói assim um modelo que relaciona duas ordens de fenômeno: de um lado, a conceitualização terminológica do mundo entre consanguíneos e afins e, de outro lado, a importância da *cognação* e *não-cognação* (categorias de ordem geográfico-escalar) para a definição das relações. Esse modelo, construído a partir da relação entre terminologia e gradiente genealógico e socioespacial, dá lugar a uma infinidade de atualizações possíveis. Vejamos como o próprio Viveiros de Castro coloca essa questão:

O ponto a sublinhar não é simplesmente a existência de uma indeterminação, mas o de uma *interferência* entre o diametralismo digital e diatônico da grade terminológica e a estrutura analógico-escalar, cromática, da oposição entre o próximo e o distante, de disposição concêntrica. Tal interferência impede que se pense a pragmática social em termos de uma subordinação à sintaxe terminológica (Viveiros de Castro 2002a: 121-122; grifo no original).

As observações do autor sobre a interferência entre um sistema diametral de caráter terminológico e um sistema concêntrico de caráter escalar nos permitem observar que aquilo que comumente é glosado por “parentesco” excede em muito o domínio das relações entre consanguíneos, se relacionando necessariamente com elucubrações sobre sujeitos que estão fora do domínio das relações de proximidade. Nesse sentido, o modelo do autor é um bom artefato para pensarmos a inserção de não indígenas em esquemas relacionais desse tipo⁸.

O interessante do modelo de Viveiros de Castro, contudo, é que ele se apresenta como aberto e, por isso, contra-modelar, em algum sentido, estando em compasso com a “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1991: 16) característica das socialidades ameríndias.

8 Ainda sobre esse tema, é importante observar a distinção proposta por Viveiros de Castro entre “afinidade efetiva”, “afinidade virtual” e “afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002a: 128), distinguidas terminologicamente ou não. Em poucas palavras, a primeira categoria seria composta pelos afins de

Mais recentemente, Peter Gow (2014) propôs um desdobramento interessante dessa problemática, se perguntando o que ocorre com o parentesco quando cruzamos um “limiar cultural e linguístico” (cf. Lévi-Strauss [1971b] 2012) que separa grupos distintos. Tomando como base a análise mitológica lévi-straussiana e o modelo de Viveiros de Castro, o autor observa que, nas *Comunidades Nativas* do Baixo Urubamba (localizadas na Amazônia Peruana, cf. Gow 1991), há grande ênfase em marcar diferentes versões de mitos, ligando-as às origens de cada narrador. O mesmo não ocorre, contudo, com o parentesco: quando se passa de um falante piro a um falante asháninka, não há preocupação em ressaltar diferentes entendimentos sobre maneiras adequadas de se relacionar com parentes e não parentes. Há, espalhada pela região, uma ênfase no “viver bem” que atravessa distintas populações com línguas diferentes, de modo que

As pessoas locais agem como se as dramáticas diferenças estruturais entre terminologias de parentesco em Piro, Asháninka e espanhol Ucayali não existissem, e eu nunca consegui que alguma delas se engajasse em uma discussão deste problema aparentemente óbvio (Gow 2014: s/p.).

Enquanto Gow (2014) consegue aplicar a fórmula canônica do mito para compreender as duplas torções encontradas nas narrativas de falantes de línguas distintas, o autor é incapaz de fazer o mesmo quando o problema é o parentesco. O foco no “viver bem” borra, para os nativos, qualquer diferença associada aos sistemas de parentesco que cruzam os limiares culturais e linguísticos existentes entre Piro, Asháninka e Yanesha. Ali, ao contrário dos mitos, é como se o parentesco não se invertesse quando cruza o limiar cultural e linguístico.

Partindo do modelo de Viveiros de Castro (2002a) e me inspirando na discussão de Peter Gow (2014), desejo demonstrar que, na Mata Atlântica brasileira, distintas versões de parentesco são encontradas e ressaltadas por indígenas tupi guarani e mbya. As valorações contrastantes associadas aos casamentos com não índios, sugiro, é um bom ponto de partida para avançarmos numa compreensão das transformações entre diferentes sistemas de parentesco. Como Gow (2014), e à maneira da análise estrutural do mito, pretendo tomar os diferentes exemplos que aqui explanarei como versões uns dos outros, ressaltando diferentes possibilidades de interferência da oposição entre o próximo e o distante nas conceitualizações dos sistemas de parentesco indígenas.

Três exemplos etnográficos guarani serão mobilizados: os Mbya de Araponga e Parati-Mirim (Pissolato 2006), os Tupi Guarani de Piaçaguera (Mainardi 2010, 2015) e os Mbya da Tekoa Mbo’y ty (Migliora 2014). Para seguirmos de perto um diálogo com Gow, utilizarei o exemplo dos Piro do Baixo Urubamba como uma espécie de caso-controle, que deverá demonstrar a pertinência do tipo de procedimento que aqui adoto para comparações entre versões geograficamente distantes.

ego (cunhadas e cunhados, sogras e sogros, etc.), a segunda por aqueles que podem vir a se tornar afins efetivos e a terceira por aquelas figuras que usualmente se encontram no exterior (como inimigos, espíritos, donos, brancos, etc.) com quem o casamento costuma ser interdito. Para um balanço posterior dessa distinção entre as três afinidades, ver Viveiros de Castro 2002b.

Mobilidade e casamento

Em sua tese de doutorado, Elizabeth Pissolato (2006) apresenta uma brilhante análise da maneira como os Mbya de Araonga e Parati-Mirim (RJ) concebem suas relações. De saída, a autora demonstra que há uma distinção feita pelos próprios Mbya entre parentes e não parentes, marcada tanto no contexto local quanto no supralocal. Assim, quando uma pessoa mbya lista seus “parentes verdadeiros” (*-etarã ete*), inclui tanto pessoas que moram na mesma localidade quanto pessoas espalhadas por outras aldeias mbya no Brasil e alhures. Usualmente, aponta-se o vínculo com esses parentes a partir da ligação com a mãe ou com o pai. Entretanto, Pissolato (2006: 153) aponta que muitos Mbya não sabem (ou não se interessam em) apontar o “vínculo efetivo que possuem com vários destes parentes”. Isso tem íntima relação com a prática observada pela autora nas aldeias mbya: costuma-se chamar as pessoas pelo nome próprio, e não por terminologias específicas (o que não implica, desnecessário dizer, a inexistência de termos específicos para diferentes vínculos. Sobre esse ponto, é interessante observar o vocabulário do parentesco mbya oferecido pela autora [Pissolato 2006: 149]).

O que nos interessa, sobretudo, é a relação que Pissolato estabelece entre mobilidade e prática matrimonial. De acordo com a autora, ao esquematizar todos os parentes consanguíneos (*-etarã*) com quem não se pode casar, um indivíduo mbya estabelece um mapa de deslocamentos possíveis. Em outras palavras, é a existência de parentes consanguíneos em outra localidade que permite a mobilidade de uma pessoa mbya. Na imensa maioria dos casos, só se desloca para onde há parentes consanguíneos. Isso tem implicações matrimoniais, segundo Pissolato: quando se visita um *-etarã*, há sempre a possibilidade de se encontrar um afim com quem se poderá casar. Nas palavras da autora,

A partir de um grupo restrito de parentes com os quais não se pode casar, abre-se um campo vasto de possibilidades de parcerias sexuais mais ou menos duradouras, isto é, de casamento (*-menda*). Este grupo interdito ao casamento inclui aqueles relacionados entre si pelos termos “pai”/“filha”, “mãe”/“filho”, “avô”/“neta”, “avó”/“neto”, “tio” (materno ou paterno)/“sobrinha”, “tia” (materna ou paterna)/“sobrinho” e “irmão”/“irmã” (categorias que incluem os primos paralelos e cruzados) (Pissolato 2006: 156).

Dessa maneira, notamos um movimento que segue a seguinte dinâmica: a visita a parentes consanguíneos abre a possibilidade da efetivação de novas relações, o que potencialmente gera novos afins efetivos. Assim, se a busca dos consanguíneos parece ser a inspiração da mobilidade, ao mesmo tempo, essa inspiração logo se desloca para a atualização de relações de afinidade pelo matrimônio.

Após esta apresentação esquemática, que busca dar inteligibilidade às estruturas multilocais mbya, façamos alguns comentários. Em primeiro lugar, é importante atestar que o sistema terminológico, ao marcar os *-etarã* que são a causa primeira do desloca-

mento, tem um papel fundamental para o estabelecimento de relações matrimoniais, já que permite que uma série de novas ligações de afinidade virtual se atualize. O que não exclui a relevância do gradiente socioespacial para a definição do parentesco mbya. Podemos entrever isso através do caso, citado por Nogueira da Silva (que fez trabalho de campo na Terra Indígena Jaraguá, no estado de São Paulo) em sua tese de doutorado, de um casamento entre primos que, apesar de costumeiramente ser bastante reprovável, termina sendo aceito. Sigamos a descrição do autor:

Não registrei, nesta pesquisa, um matrimônio entre primos, no entanto, segundo algumas lideranças, isso já havia acontecido e, sem revelar os nomes, disseram que o modo correto de lidar com isso é avisar o casal sobre o grau de parentesco que compartilham e, se mesmo assim mantiverem a união, devem ser orientados da mesma forma que outros casais o são: manter o respeito, não brigar ou ficar bravos um com o outro, não se relacionar fora do casamento etc. Há a necessidade de informar o casal sobre seu parentesco porque, segundo essas lideranças, o casal se conheceu numa aldeia longe das respectivas aldeias de seus pais, portanto eles não se conheciam nem cresceram juntos. Dessa forma, a coresidência em uma mesma aldeia ou núcleo, da mesma forma que entre os Kaiowá, é fator importante no reforço da interdição para o matrimônio (Nogueira da Silva 2015: 31).

Ora, apesar da interpretação do autor se dar a partir da negativa – notando que a coresidência é fator para a interdição do casamento –, podemos também ler o caso a partir da asserção positiva: a distância socioespacial pode viabilizar um casamento considerado genealogicamente impróprio. Em ambos os casos, vemos aqui também uma interferência (Viveiros de Castro 2002a: 122) do gradiente socioespacial sobre o sistema terminológico de tipo dravidiano.

O ponto central, neste trabalho, diz respeito ao local dos não indígenas dentro dos sistemas de parentesco mbya. Segundo diversos autores, os casamentos com *jurua* são “interditos” para os Mbya. Em texto recente, Pissolato (2012: 106) relativiza essa observação, ao demonstrar que, na prática, essas uniões ocorrem. No entanto, elas têm duas implicações, segundo a autora: a) a expulsão da aldeia e, conseqüentemente, da vida entre parentes, de quem se casou com o não indígena; b) risco para saúde e integridade da pessoa (cf. Macedo 2009). Assim, Pissolato (2012: 106) pontua que o casamento com não indígenas é uma “matéria arbitrada pelo coletivo, havendo, ao menos em tese, o consenso de sua ‘proibição’ e da ‘expulsão’ da aldeia dos/as que nele se envolvem”.

Vejamos agora como Camila Mainardi interpreta os casamentos com não indígenas efetuados pelos Tupi Guarani de Piaçaguera.

Casar perto, casar longe

Camila Mainardi, em sua tese de doutorado, apresenta uma etnografia dos Tupi Guarani de Piaçaguera, reservando um bom espaço de seu trabalho para a discussão de como se atualizam alianças matrimoniais para esses índios. Em primeiro lugar, podemos perceber uma forte presença do elemento espacial na cosmologia tupi guarani. Mainardi (2015: 38) afirma haver um ideal, segundo os Tupi Guarani, de casamento com aqueles que moram perto. Assim, notamos que o casamento costuma ser antecedido por um processo de identificação a partir da residência próxima. Observa-se um duplo processo: casa-se com quem já se construiu algum tipo de identificação pela proximidade e o próprio casamento age como vetor de identificação. Desse modo, segundo Mainardi (2015: 81), o convívio é o que transforma pessoas em possíveis cônjuges, para, depois, transformá-las em cônjuges de fato⁹.

Essa dinâmica parece influenciar diretamente os cônjuges não indígenas que passam a morar na aldeia com os Tupi Guarani. Vejamos a fala de um interlocutor de Mainardi:

Tem alguns brancos que já moram dentro da aldeia, mas eles são como qualquer índio. Já são anos de convivência. Eles são melhores até, no artesanato. Que nem meu pai mesmo, a Maria, o Nando, o Olavo que trabalha pra caramba. Mas tem uns que estão deixando a desejar mesmo, não quer aprender o artesanato, não ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas (Gleison *apud* Mainardi 2015: 71; ênfases minhas).

Como a fala de Gleison explicita, a proximidade estabelecida durante anos, levando ao aprendizado de uma série de comportamentos, pode embaralhar o estatuto ontológico da pessoa. Em outras palavras, a etnografia de Mainardi sugere que os Tupi Guarani veem na aliança matrimonial com os brancos a possibilidade de efetivação de uma identificação, que pode fazer com que pessoas anteriormente consideradas não-índios virem índios, podendo ser até *mais índios* que pessoas cujos pais são identificados como indígenas¹⁰.

Essa ideia de domesticação parece estar intimamente relacionada à vontade pessoal do cônjuge branco: é preciso que este deseje se *acostumar* (Mainardi 2015: 72) ao modo de vida indígena. Dessa forma, notamos um duplo processo: de um lado, há um investi-

9 Essa observação permite aproximar o caso tupi guarani de outros exemplos ameríndios em que se observa um processo de “consanguinização” dos cônjuges (cf. Overing 1975 para citar apenas um exemplo). Todos eles apontam para o fato de que a convivência entre cônjuges pode ter por efeito a produção de um corpo similar, atestando que o viver junto promove um processo de identificação, promovido também pelo ideal mascaramento da diferença pretérita que marca a relação entre afins. Nesse ponto, a concepção dos Tupi Guarani de Piaçaguera parece contrastar com aquela dos Mbya de Araponga e Parati Mirim, para os quais os cônjuges não são consanguinizados, ou “consustancializados”, segundo Pissolato (2012: 103).

10 A ideia de que não índios podem, com o matrimônio, se *acostumar* e virar índio também está presente entre os Tupi Guarani de Ywy Pyhaú, etnografados por Lígia Rodrigues de Almeida (2016). Na aldeia Renascer, onde Amanda Danaga (2016) também encontrou alianças matrimoniais de pessoas tupi guarani com não índios, o cacique da aldeia parece ser mais crítico à possibilidade de que os *jurua* virem índios. Reservo uma comparação mais atenta aos materiais tupi guarani para outra oportunidade.

mento dos Tupi Guarani em domesticar os não indígenas através do matrimônio. Mas é preciso que esses não indígenas tenham a disposição pessoal para serem domesticados, isto é, gostem de fazer artesanato, desejem viver no mato, e, o mais importante, tenham interesse em construir uma vida baseada em condutas consideradas adequadas para quem vive em comunidade, especialmente o cuidado e a confiança. Ora, a dependência dessa disposição pessoal dos não indígenas representa um perigo no processo de domesticação de brancos: como existem aqueles que, segundo Gleison, “estão deixando a desejar”, há sempre a possibilidade de que o processo de domesticação falhe e os próprios Tupi Guarani sejam, de algum modo, transformados em brancos, se “*capturados* para o lado de lá” (Mainardi 2015: 81; grifos no original). Por ser um processo de mão dupla, o vetor a ser atualizado dependerá das disposições mútuas.

Detenhamo-nos um pouco mais sobre as preferências matrimoniais dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Retomando o argumento de Mainardi (2015), vemos que o convívio dos não indígenas com os Tupi Guarani efetua uma domesticação que idealmente suprime as diferenças iniciais, o que aponta para um processo de identificação que se dá no tempo. No entanto, essas diferenças não desaparecem. Segundo Mainardi, quando a convivência está indo bem, há um esforço por parte do parente indígena para ressaltar a “indianidade” do parente não indígena domesticado. Contudo, quando a convivência vai mal, a diferença inicial volta a irromper, e a distinção pré-identificação volta a ser exaltada:

Quando as relações estão boas, o parentesco é sempre lembrado e valorizado, dizem com alegria que são parentes afirmando e construindo nessas falas o próprio parentesco. Eclipsavam, então, que o parente – cônjuge, filha adotiva, genro, etc. – é Guarani, Kaingang ou não indígena, mas ao contrário, ao referi-los sublinham que “são como índios” (Mainardi 2015: 75).

A partir dessas observações, Mainardi (2015: 79) conclui que os Tupi Guarani não postulam uma “ontologia dada a priori”. Ao contrário, pontua a autora, tal ontologia é construída e negociada nas relações. O que faz essa negociação, segundo Mainardi, são “marcadores, como o fazer artesanato e o morar em aldeia” (Mainardi 2015: 81; cf. também Mainardi 2010).

O exemplo fornecido pela tese de Mainardi demonstra uma interferência radical do gradiente espacial sobre o cálculo genealógico: aqui, a proximidade (que produz modos de agir específicos) é fundamental para a definição de quem é, ou não é, parente. Será interessante, para nossos propósitos, apresentar um exemplo que foge de nosso escopo comparativo, mas que, de algum modo, pode ser uma espécie de caso-controle para a comparação aqui efetuada: o dos Piro do Baixo Urubamba. Num primeiro relance, o exemplo tupi guarani lembra o dos Piro: segundo Gow (1991), assim como os Tupi Guarani, os Piro se pensam como gente “misturada”. Através de um processo histórico de casamento interétnico entre diferentes tipos de gente, formou-se um ideal de comunidade nativa, pensada como um produto entre o mundo da cidade (associado aos brancos sovinas) e aquele

da floresta (associado aos índios selvagens que só se casam entre si). A *gente civilizada* do Baixo Urubamba, autodenominação encontrada por Gow à época de seu trabalho, tem sua gênese associada à relação entre pessoas advindas de dois tipos de aldeamento (que funcionam como polos-limite no espaço): o *monte* (ou floresta) e a *ciudad* (Gow 1991: 81).

O que nos interessa, sobretudo, é o parentesco piro. Além do fato de ser entendido como um processo na história (quicá a contribuição da etnografia de Gow mais ressaltada pela etnologia regional), o que salta aos olhos é o fato de que os Piro consideram a necessidade de casar longe. De acordo com Gow, há uma impossibilidade no casamento próximo, já que a proximidade cria um grupo de compartilhamento de substância que impede a aliança matrimonial. Mais do que isso, o autor afirma que “parentes verdadeiros não podem se casar, e as pessoas não usam termos de parentesco para definir alguém em quem têm um interesse sexual” (Gow 1991: 198). Desse modo, ligações de parentesco entre pessoas distantes, que habitam diferentes comunidades, só são ressaltadas para definir relações de coresidência, não tendo nenhuma relevância para o sistema de trocas matrimoniais. Vemos, assim, os Piro como um exemplo bastante singular dentro da etnologia preocupada com as populações indígenas das terras baixas sul-americanas: ao mesmo tempo em que postulam o ideal de um interior sem diferenças, nos quais todos são idealmente consanguíneos (como os Piaroa, cf. Overing 1975, 2002), concebem também a necessidade do casamento exogâmico. Ainda que esse regime matrimonial se diferencie da preferência tupi guarani pelo casamento com pessoas com quem um processo de identificação já foi anteriormente iniciado, a ênfase no comportamento cotidiano aproxima sobremaneira os Piro dos Tupi Guarani. Isso fica especialmente latente numa entrevista recente de Gow, onde o autor comenta sobre um personagem já descrito em sua etnografia, *Of Mixed Blood*. Trata-se de Pancho Vargas (Gow 1991: 45), um *patrón* do tempo das *haciendas* (1910-1940), bastante presente nas narrativas históricas piro. O que interessa a Gow é o fato de que a personagem nunca se deixou ser fotografada. Segundo o autor,

O arquivo fala que ele era espanhol, mas os Piro disseram que não, que era Cocama. E acho que é por isso que nunca quis ser fotografado. (...). O arquivo fala dele como um “*hombre misterioso*”. Por que é que se negou a ser fotografado? Porque ele sabia que não era branco e que não ia parecer como branco. Ele era muito astuto, sabia que ia perder no jogo racial. No jogo dos Piro, ele não era branco, era *muito* branco, porque, quando ele ficava com raiva, batia nas pessoas, sovinava coisas só pra ele. Ele entendia muito bem o negócio dos Piro (*apud* Amoroso e Lima 2011: 530-1).

Lembrando os argumentos de Mainardi (2015), segundo os quais certos não indígenas são entendidos pelos Tupi Guarani como semelhantes, especialmente por se comportarem de forma adequada, ao agir com cuidado e confiança entre parentes, vemos que a interpretação piro sobre Pancho Vargas é um fenômeno bastante semelhante. Parece que os Piro, como os Tupi Guarani, entendem a semelhança como um problema de proximidade. Mas essa proximidade não é somente geográfica: ela diz respeito, fundamentalmente, à maneira como as pessoas agem e se comportam em determinadas situações entre paren-

tes. O jogo dos Tupi Guarani, assim como o dos Piro, não é o da raça, mas antes o do corpo: a diferença se inscreve a partir de um maneirismo corporal (cf. Viveiros de Castro 2002c) que assemelha os que agem como gente e distingue os que não agem como tal. Nenhuma ontologia dada a priori, como postula Mainardi.

A produção de um novo pessoal

Há um exemplo de coletivo mbya no qual o casamento com não indígenas era comum, contrariando a maioria dos exemplos etnográficos disponíveis. Amanda Migliora (2014) etnografou um coletivo mbya, que até pouco tempo atrás habitava uma área em Niterói, que permitia e até incentivava esse tipo de casamento¹¹. Uma análise da interpretação que a autora dá a essa prática nos ajudará a observar diferentes soluções históricas de coletivos mbya e tupi guarani para o problema do estabelecimento de vínculos matrimoniais.

Sem abordar muitos detalhes da etnografia da autora, vejamos a análise de Migliora (2014) sobre os casamentos com não indígenas efetuados pelos Mbya da Tekoa Mbo'y ty. Em primeiro lugar, não são todos os não indígenas com quem esses Mbya se casam. Na verdade, o "pessoal" (-kuery) da *mamãe* (a aglutinadora do grupo de parentes) só estabelece alianças matrimoniais com os *jurua* que moram próximos (assim como Mainardi aponta para os Tupi Guarani). Nesse sentido, Migliora escreve que os *jurua* são distinguidos por seus interlocutores em duas categorias: com uns se troca (categoria dos *jurua* desejáveis) e de outros se recebe (categoria dos *jurua* expurgados) (Migliora 2014: 55). Essa separação está em conformidade também com o que afirma Valéria Macedo (2009) para seus interlocutores mbya do Rio Silveira: para estes, os brancos são uma multiplicidade.

No entanto, Migliora aponta que há uma diferença radical entre os Mbya com quem trabalhou e os Mbya descritos na bibliografia especializada. Enquanto a maioria das descrições sobre os Mbya reitera sua recusa de alianças matrimoniais com não indígenas, Migliora registra no grupo com que trabalhou uma forte presença desse tipo de casamento. Por essa razão, a autora supõe que tenha se efetuado uma transformação sociocosmológica entre esses índios (Migliora 2014: 81).

Para dar inteligibilidade a esta prática *sui generis* em relação a outros casos mbya, a autora sugere duas razões para a atualização de alianças matrimoniais com os não indígenas. Em primeiro lugar, pontua que aos *jurua* frequentemente se imputam características associadas ao jaguar: os não indígenas seriam agressivos e perigosos. A aproximação das mulheres mbya com homens *jurua* seria associada pelos Mbya ao *jepota*, a possibilidade de alteração perspectiva decorrente da convivência com espécies animais (cf. Schaden 1974; Macedo 2013). Acompanhemos o argumento de Migliora (2014: 135): "A minha hipótese é que há uma relação entre a agressividade dessas mulheres específicas [casadas com *jurua*] e o fato delas manterem regularmente relações sexuais com homens que seriam (...) potencialmente agressivos". Se a atração de uma pessoa por um espírito-animal pode ter por resultado a transformação da pessoa em animal, o mesmo parece se passar com essas mulheres que têm relações íntimas com brancos: há como um processo de alteração em curso, que pode culminar na transformação corporal. No entanto, Miglio-

11 Recentemente, esse grupo se mudou para uma área em Maricá, e não se sabe qual a política matrimonial que passou a assumir (Migliora, 2014: 20).

ra pontua, esse processo não chega a termo, já que há um cuidado em manter uma série de práticas e costumes mbya que contrastam radicalmente com o modo de vida *jurua*, de tal forma que há como uma fabricação de corpos duais (Migliora 2014: 145 numa leitura de Strathern [1988] 2006), construídos entre os agenciamentos-forró-álcool (com a fala em português) e os agenciamentos-*opy-petygua* (casa-de-reza e fumo, respectivamente, com a fala em Mbya). A autora sugere estar em curso um processo de horizontalização (cf. também Gallois 2012) da relação com a alteridade entre estes Mbya (em contraposição à “verticalidade” do xamanismo guarani, sustentada por tantos autores).

Em segundo lugar, ainda que os casamentos com não indígenas não permitam que estes sejam transformados em Mbya (Migliora 2014: 88), eles abrem a possibilidade de que os parentes não se desloquem para outras aldeias em busca de casamento. Com efeito, segundo a autora, “casar filhos e netos com *jurua*s locais, entre outros benefícios, os mantêm por perto” (Migliora 2014: 93). Dessa forma, além de permitir a apreensão de potências-*jurua* por meio do casamento, a aliança matrimonial com não indígenas abre a possibilidade de que os parentes permaneçam *perto*. Isso interessa aos interlocutores de Migliora também pelo fato de que os filhos de alianças *jurua*-Mbya são considerados verdadeiros indígenas, de tal modo que este tipo de casamento funciona como uma máquina de produção de pessoas mbya a partir de pessoas *jurua*. Nesse tipo de estratégia, notamos uma resolução diferente para os mesmos problemas postos por outros Mbya: a dificultosa busca por cônjuges é facilitada pela abertura da possibilidade de casamentos com não indígenas próximos, enquanto a manutenção da humanidade-mbya se realiza por meio de uma máquina de produção de pessoas mbya através de pessoas *jurua*. Aqui, à diferença do que se passa com os Tupi Guarani de Piaçaguera descritos por Mainardi (2015), quem é domesticado não são os cônjuges, mas seus descendentes.

O interessante a reter, por ora, é que nessa mudança de estratégia dos Mbya da Mbo’y ty – que demonstra a transformação sociocosmológica defendida por Migliora – notamos uma maior interferência do gradiente escalar socioespacial sobre o sistema terminológico.

Comparando parentescos

Como pudemos observar até agora, os quatro exemplos que brevemente apresentei podem ser lidos a partir do modelo avançado por Viveiros de Castro (2002a) em seu texto hoje clássico. Seguindo a inspiração inicial de Gow (2014) – a possibilidade de tratar distintos sistemas de parentesco como “mitos” e perceber entre eles transformações estruturais – podemos afirmar que os casos aqui apresentados são versões de uma mesma estrutura – aquela que articula diferencialmente distância socioespacial concêntrica e separação término-genealógica diametral. Como espero ter demonstrado, tanto os Tupi Guarani de Piaçaguera quanto os Mbya de Araponga, Parati-Mirim e da Tekoa Mbo’y Ty apresentam configurações que dão ênfases distintas a um seccionalismo que separa genealógica e consanguíneos e afins e a uma gradação socioespacial que localiza no espaço e no tempo parentes e não parentes.

Creio ser possível conciliar, para criar uma possibilidade de comparação entre esses distintos sistemas, a perspectiva estruturalista aqui avançada com uma recente con-

tribuição de Marcel Detienne¹² para a empresa comparativa na história e na antropologia. Em linhas gerais, Detienne (2008) sugere que, para compararmos sociedades distantes tanto no tempo quanto no espaço, devemos realizar uma operação de “construção de comparáveis”. A partir da eleição de uma categoria nem muito geral, nem muito particular – no nosso caso, o “parentesco” – Detienne propõe que o comparativista desmantele essa categoria em “dois ou três elementos” que “interagem e pincelam microconfigurações que demonstram diferenças que se revelam sutilmente interrelacionadas” (Detienne 2008: 30). Com isso, uma vez que determinada sociedade opta por uma maior ou menor ênfase dada a um dos elementos iniciais elegidos pelo comparativista, essa opção (uma “atitude mental” que revelaria certos “mecanismos de pensamento”) se torna parte de uma microconfiguração, de modo que “a maneira como aquele fator ou atitude (convencional ou arbitrária) se liga à configuração como um todo não é aleatória” (Detienne 2008: 31). Esse método comparativo de Detienne permitira o talhar de novos conceitos, pensados como escolhas interligadas – “escolhas feitas em preferência a outras possibilidades” (Detienne 2008: 32). Desse modo, a comparação construtiva proposta pelo autor compara escolhas de certos elementos em detrimento de outros, o que resulta numa configuração não-aleatória – já que a relação entre a escolha inicial e a configuração do sistema não é arbitrária.

Minha proposta aqui, de escala bem reduzida se constrata àquela de Detienne, é que tomemos como elementos iniciais para a comparação duas características centrais de grande parte dos sistemas de parentesco ameríndios, a saber, o cálculo genealógico e a distância socioespacial (Viveiros de Castro 2002a)¹³. A depender da ênfase dada a cada um desses elementos – i.e., através de certas escolhas que podem envolver, por exemplo, a aceitação dos casamentos com não índios – notaremos configurações distintas que, insisto, são versões umas das outras, ou variações de um mesmo tema – visto que se tratam de diferentes articulações lógicas para um mesmo problema. O resultado deve ser um quadro comparativo (um grupo de transformações) que demonstre não só transformações estruturais entre os quatro sistemas de parentesco aqui comparados, mas que também revele como a escolha pela incorporação, ou não, de não índios através do matrimônio leva a certas configurações específicas, sutilmente diferentes entre si: “platôs interconectados por alguma escolha inicial” (Detienne 2008: 32).

Para voltar a uma formulação lévi-straussiana, que penso estar em compasso com o método comparativo de Detienne, pretendo observar as “ligações virtuais” (Lévi-Strauss [1964] 2004: 24) não entre um conjunto de mitos, mas entre um grupo de sistemas de parentesco por mim reunidos¹⁴.

12 A ideia para o uso do método de Detienne surgiu a partir da leitura de um texto recente de Robbins, Schieffelin e Vilaça (2014), no qual se compara a escolha de diferentes elementos do individualismo cristão por populações indígenas na Amazônia e Melanésia.

13 É importante notar que minha opção pela eleição desses dois elementos se relaciona diretamente à escala de minha empresa comparativa. Um sistema de parentesco que não relacione distância socioespacial e cálculo genealógico não poderia fazer parte desse exercício (o que revelaria, suponho, uma nova “quadratura” do parentesco [cf. Lévi-Strauss [1971b] 2012 para um problema análogo na mitologia]). É o caso, por exemplo, do parentesco euro-americano que, ainda que recentes análises tenham apontado para uma maior complexidade desse tipo de sistema (do que uma simples oposição entre consanguinidade biológica e afinidade construída [cf. Strathern 2014]), não parece contar com nenhum elemento de gradação socioespacial entre próximo e distante.

14 O leitor talvez se indague do porquê de eu não utilizar os próprios trabalhos de Lévi-Strauss sobre parentesco (cf., sobretudo, Lévi-Strauss [1949] 2012) para orientar minha comparação. Isso se deve a

Assumindo que os grupos representados nesses quatro exemplos conceitualizam seu universo relacional em termos da oposição entre casáveis e não casáveis (mesmo que apenas os Mbya afirmem essa separação por meio da terminologia), e de que todos são, portanto, versões do “dravidiano amazônico” tal como sintetizado por Viveiros de Castro (2002a), desdobro as possibilidades de cálculo matrimonial em duas séries: genealógica e socioespacial. A primeira diz respeito à relevância (+), ou não (-), de ligações genealógicas traçáveis para a escolha do cônjuge. Já a segunda diz respeito à importância (+), ou não (-), da distância socioespacial para o estabelecimento do matrimônio, isto é, o quanto é levada em consideração a distância sócio-geográfica do possível cônjuge para o casamento. Além disso, adiciono uma terceira e quarta colunas, nas quais assinalo a proximidade geográfica ideal do matrimônio (como forma de deixar mais claro as duas primeiras colunas). É importante ressaltar que esse quadro é apenas um recurso gráfico para facilitar a comparação. Vejamos, então, a figura, seguida de alguns comentários interpretativos:

	Cálculo genealógico	Distância socioespacial	Matrimônio próximo	Matrimônio distante
Mbya (Araponga, Parati Mirim)	+	-	x	x
Mbya (tekoa Mbo'y ty)	-	+	x	
Tupi Guarani de Piaçaguera	-	+	x	
Piro do Baixo Urubamba	-	+		x

Figura 1: genealogia e proximidade socioespacial e estratégia matrimonial

Passo agora a descrever a figura. Em primeiro lugar, os Mbya de Araponga e Parati Mirim, estudados por Pissolato (2006), parecem levar sempre em conta as ligações genealógicas para estabelecer alianças matrimoniais. Como o trabalho da autora tão bem demonstra, os deslocamentos mbya por diferentes aldeias têm como uma das inspirações o alargamento do universo relacional: ao ir ao encontro de parentes consanguíneos (*-etarã*), os interlocu-

duas razões. Em primeiro lugar, pois a ênfase que Lévi-Strauss concede a um “método das classes” dificulta que seu modelo de estruturas elementares do parentesco seja aplicado às sociedades ameríndias (cf. Viveiros de Castro 2002a). Aliás, o próprio Lévi-Strauss reconhece, em artigo posterior, uma insuficiência de seu modelo das organizações dualistas para lidar com casos Bororo, Winnebago e indonésio (Lévi-Strauss [1956] 2003), propondo um triadismo como modelo para explicar esses exemplos (noção que, segundo Lima [2008], se aproxima da formulação de um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que Lévi-Strauss [1991] posteriormente desenvolve para a mitologia das terras baixas da América do Sul). Em segundo lugar, a passagem da preocupação com o parentesco para o interesse na mitologia revela uma mudança teórica no seio da obra lévi-straussiana: de uma noção algébrica de estrutura para uma noção topológica de estrutura (M. Almeida 1999), que parece mais interessante justamente por injetar às ideias de “grupo de transformações” (estrutura algébrica) e “reticulados” (estruturas de ordem) à “linguagem da proximidade” (M. Almeida 1999: 169).

tores de Pissolato aumentam o escopo de pessoas com quem podem casar. Afinal, todos os consanguíneos que encontram têm seus próprios afins efetivos, que conseqüentemente passam a ser afins virtuais daquele que se desloca. Vejamos um exemplo citado por Pissolato:

Uma situação algo semelhante ocorreu por ocasião da vinda de Mariano da aldeia de Rio Branco, em São Paulo, para Araponga. O anúncio de sua chegada remetia diretamente ao vínculo com Marina, sua filha de um casamento antigo com Ilda, filha do casal-cabeça. Mariano teria vindo ver a filha com quem não se encontrava desde quando a jovem, agora já mãe, era ainda uma criança pequena. Mas se este foi o vínculo que justificou sua vinda, e, mais que isto, animou a jovem, que se alegrou com a possibilidade de viver com o pai, num momento seguinte foi a parceria sexual que este estabeleceu com uma tia materna de Marina que ganhou maior atenção. Evidenciada a relação, o cacique Agustinho anunciou, inclusive, que “faria o casamento” de ambos na *opy* (Pissolato 2006: 154-155).

O que notamos com essa descrição é o fato de que Mariano, ao visitar Marina, uma parente consanguínea (*-etarã*), acabou conhecendo uma série de afins efetivos de sua filha, dentre os quais estava a tia materna de Marina, com quem Mariano acabaria por casar. De uma visita a uma consanguínea, Mariano estabeleceu uma série de novas relações com pessoas casáveis. O interessante é que, ao conhecer os afins efetivos de um parente consanguíneo, através da mobilidade, um indivíduo mbya passa a alargar o universo de seus afins virtuais. Com isso, notamos que os vínculos genealógicos são fundamentais para o estabelecimento de alianças matrimoniais para os interlocutores de Pissolato, já que são aqueles que se relacionam com quem se tem uma relação (ou seja, os afins efetivos dos consanguíneos) os possíveis cônjuges (afins virtuais) para um sujeito. Se, “no limite, todos os Mbya são parentes” (Pissolato 2006: 163), então, para os interlocutores de Pissolato, só se casa com parentes¹⁵, ou seja, com aqueles com quem se consegue traçar alguma ligação genealógica anterior¹⁶. É por essa razão que, no quadro comparativo, assinalo que os Mbya de Araponga e Parati Mirim dão grande relevância (+) para o cálculo genealógico quando o assunto é casamento, enquanto não se importam tanto (-) com a proximidade socioespacial para a definição do cônjuge¹⁷.

Saiamos agora da Mata Atlântica brasileira rumo à Amazônia Peruana. Se os Mbya etnografados por Pissolato dão grande importância ao cálculo genealógico para a definição do afim virtual, os Piro estudados por Peter Gow (1991) afirmam que é a distância geográfica e social que é fundamental para estabelecer a relação matrimonial. Segundo

15 Aqui, “parentes” se referem tanto a consanguíneos quanto a afins casáveis. Quando Pissolato (2006) se refere a parente num sentido mais restrito, ela sempre adiciona, entre parênteses, o termo “consanguíneo” para marcar que se trata de um *-etarã*.

16 No exemplo que abordamos, Mariano se casa com uma DMZ, ou seja, com uma afim com quem traçou uma ligação genealógica a partir de sua filha.

17 Como apontei mais acima, quando comentava o trabalho de Nogueira da Silva (2015), o gradiente próximo-distante é também relevante para marcar o afim virtual, mas sobretudo para definir com quem não se pode casar.

Viveiros de Castro (2002a: 132), o exemplo piro seria uma transformação bastante radical do dravidiano, já que “o gradiente próximo-distante passa a funcionar de modo exclusivo”, de forma que a “afinidade deixa de ter qualquer definição prescritiva”. Isso significa que o cálculo genealógico é praticamente irrelevante (-) para definir com quem se deve casar¹⁸: de acordo com Gow, o imperativo para o matrimônio é o casar longe, de modo que até mesmo parentes que moram distantes podem se casar, contanto que “não reivindicuem que são relacionados” (Gow 1991: 198). Com efeito, é por isso que a distância socioespacial é fundamental (+) para os Piro definirem o casamento: sabe-se com quem se pode casar a partir da negação do casamento próximo entre parentes verdadeiros (*real kin*). Isto é: não se pode casar com quem mora perto, pois idealmente todos aqueles que moram na mesma localidade são parentes verdadeiros.

Também para os Tupi Guarani de Piaçaguera o cálculo genealógico não é tão relevante (-) para a definição do matrimônio. Segundo Mainardi (2015), o importante é casar perto, tanto no sentido geográfico quanto no sentido social do termo. Ou seja, costuma-se casar com aqueles com quem já se tem algum tipo de familiaridade, construída previamente a partir de relações pretérias, o que aponta que os Tupi Guarani de Piaçaguera não costumam se casar com completos estranhos. Ainda, como bem sugere Mainardi (2015), grande parte dessas pessoas com quem se estabelecem relações matrimoniais não são tupi guarani, ou seja, trata-se de pessoas com quem não se estabelece nenhum tipo de ligação genealógica anterior. Idealmente existe, entre os futuros cônjuges, uma relação pretérita, mas ela não é, frequentemente, uma relação de parentesco. Assim, se vimos que, para os Mbya etnografados por Pissolato, as relações de parentesco orientam a formação de alianças matrimoniais, para os Tupi Guarani, “as falas indicavam que ‘não era bom casar com parente’ ao mesmo tempo em que não indígenas também não eram a escolha ideal” (Mainardi 2015: 75). Essa espécie de paradoxo apontado por Mainardi demonstra que, seja como for, o importante é casar com pessoas próximas (e a proximidade, como apontado acima, está além do parentesco, podendo ser construída, inclusive, com não índios). Essas observações me fazem supor que as ligações genealógicas observadas pelos Tupi Guarani de Piaçaguera não são condição (-) para as alianças matrimoniais; o que parece importar, antes de tudo, é o elemento da distância socioespacial (+).

A dissertação de Amanda Migliora (2014) sobre os Mbya da Tekoa Mbo’y Ty mostra um fenômeno semelhante: entre o coletivo estudado pela autora, a mobilidade é reduzida, em prol da adoção de uma estratégia matrimonial que prioriza os casamentos geograficamente próximos – o que demonstra um desejo de manter parentes por perto. Por essa razão, vemos que as ligações genealógicas, que indicam vínculos de parentesco a partir de correlações (relações com aqueles que são relacionados a um ego), são menos importantes (-) para a definição do matrimônio do que a proximidade socioespacial (+). Isso não significa que se casa com qualquer um. Ao contrário, também é fundamental para os interlocutores de Migliora que os futuros cônjuges tenham sido previamente aproximados. Isso fica especialmente claro quando *mamãe*, a “cabeça” da Tekoa Mbo’y Ty, ressalta que a liderança da comunidade não indígena vizinha é “como índia”, o que demonstra uma afinização dos *jurua* próximos (que antecede o casamento).

18 Cabe aqui um esclarecimento: obviamente as ligações genealógicas são importantes para definir com quem não se deve casar, o que demonstra o caráter proscritivo de todo sistema de parentesco (cf. Lévi-Strauss, [1949] 2012). Em outras palavras, os Piro, a partir da genealogia, marcam relações incestuosas. O fato é que a essas relações incestuosas parecem se definir, sobretudo, pela cognação.

Com esses exemplos, percebemos que os Piro etnografados por Gow (1991), os Mbya estudados por Migliora (2014) e os Tupi Guarani trabalhados por Mainardi (2015) dissolvem a importância das relações genealógicas para a definição do cônjuge ideal. Isso, me parece, aponta um dos significados que o termo *mistura* assume para os Piro e para os Tupi Guarani: trata-se de um passo para fora do universo relacional de parentesco pretérito, um encontro entre diferentes “tipos de gente” (Gow 1991), uma transformação dos afins potenciais em afins virtuais e efetivos. Isso leva, necessariamente, a uma reclassificação da rede, pois ao menos os filhos daqueles que estavam fora do parentesco, e foram aproximados pelo casamento, serão transformados em parentes. Se os interlocutores de Migliora recusam a alcunha de “misturados”, ou seja, não aceitam um enunciado da “mistura”, podemos pensar que, no entanto, o mesmo tipo de relação (a que tanto pessoas Tupi Guarani quanto pessoas Piro traduzem por *mistura*) está em curso: a transformação de não parentes em parentes, uma máquina de fabricação de humanidade a partir de outras humanidades. A diferença é que, enquanto os Piro optam pelo casamento distante, os Tupi Guarani de Piaçaguera e os Mbya da Tekoa Mbo’y Ty preferem o casamento próximo.

Ora, se observarmos o quadro, veremos que a abertura do casamento com não indígenas pelos Mbya da Tekoa Mbo’y ty é concomitante à transformação de sua organização relacional do parentesco em direção ao esquema dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Isso me faz propor uma possibilidade: a preferência pelo casamento próximo, resultado do desejo da liderança aldeã de manter seus parentes por perto, pode ter levado à abertura do casamento com não indígenas pelos Mbya estudados por Migliora (2014). O fato é que, se organizamos o parentesco dos Tupi Guarani de Piaçaguera (Mainardi 2010, 2015) e o parentesco dos Mbya da tekoe Mbo’y Ty (Migliora 2014) segundo o quadro que propo-nho, notamos que há uma aproximação *dos dois sistemas*. A afinização dos *jurua* próximos, efetuada pelo pessoal (*-kuery*) encabeçado por *mamãe* (Migliora 2014), parece ter feito com que o cálculo genealógico deixasse de ter relevância para uma definição positiva do matrimônio. Ao contrário, esse cálculo parece desempenhar apenas uma função negativa, no sentido de apontar com quem o matrimônio é interdito. O mesmo fenômeno pode ser observado entre os Tupi Guarani: para os indígenas de Piaçaguera, os vínculos genealógicos apenas apontam o limite da consanguinidade, de modo que é o gradiente escalar de proximidade e distância que sobredetermina a estratégia matrimonial.

Seguindo o esquema no qual estamos organizando os diferentes dados aqui ele-gidos, notamos que o sistema dos Tupi Guarani de Piaçaguera e o sistema dos Mbya da Tekoa Mbo’y Ty são simétricos: ambos opõem cálculo genealógico e distância socioespa-cial, dando maior ênfase ao gradiente escalar na definição do parentesco. Se dispormos qualquer um desses sistemas num eixo, observaremos que são também simétricos em relação ao sistema dos Mbya de Araponga e Parati-Mirim, já que este último também opõe cálculo genealógico e distância socioespacial. Contudo, as versões tupi guarani de Piaça-guera e mbya da Tekoa Mbo’y Ty apresentam-se como imagens invertidas (cf. Lévi-Strauss [1960a] 2012, [1971a] 2012) da versão mbya de Araponga e Parati-Mirim, já que esta, ao opor cálculo genealógico e distância socioespacial, privilegia o primeiro elemento. Assim, ao levar em conta a maneira como a comparação foi aqui construída, percebe-se que a ver-são etnografada por Pissolato (2006), de um lado, e as versões etnografadas por Migliora (2014) e Mainardi (2015), de outro, estão em oposição diametral¹⁹.

19 Noto que a versão piro, a versão mbya da Tekoa Mbo’y Ty e a versão dos Tupi Guarani de Piaçague-

Isso não significa, necessariamente, que o regime matrimonial dos Tupi Guarani de Piaçaguera fosse originalmente similar ao regime mbya descrito por Pissolato (2006), o qual teria se transformado na forma atual. Somente uma pesquisa que levasse em conta a história indígena e tentasse reconstruir alguma forma pretérita de formação de alianças matrimoniais por coletivos tupi guarani poderia demonstrá-lo. De toda maneira, me parece, antes, que certas estratégias políticas adotadas em cada um desses contextos demonstram opções históricas colocadas e testadas na prática a partir de uma matriz de pensamento relacional. O quadro que montei acima pode mostrar essa inflexão do sistema mbya da tekoa Mbo'y ty em direção ao sistema dos Tupi Guarani de Piaçaguera. Nesse sentido, a abertura ao casamento com não indígenas por coletivos guarani não representa um corte, ou uma transformação irreversível rumo a uma degeneração, mas apenas mais uma variação estrutural, uma opção histórica de resistência face ao mundo dos não indígenas (sobre a relação entre variação, transformação e história na qual me inspiro, cf. Calavia Sáez 2005).

Um ponto a ser ressaltado é que, segundo a tese de Mainardi (2015), há atualmente uma discussão em curso, pelos Tupi Guarani de Piaçaguera, sobre a possibilidade de passarem a proibir o casamento com não indígenas. Acompanhemos a descrição que Mainardi faz da fala de Tenon, um de seus interlocutores:

“Todo mundo sabe que a aldeia está cheia de branco” e que isso era necessário dizer, porque cada vez “está tendo mais [branco]”. Segundo ele, deveriam acordar e fazer um *documento* constatando que: “quem está, está; quem não está não entra mais” (*apud* Mainardi 2015: 71).

Ora, o que ocorreria se o casamento com não indígenas passasse a ser interdito? Certamente observaríamos uma transformação no regime de casamentos atual. É interessante, portanto, notar que a possibilidade de formar alianças matrimoniais com não indígenas é uma estratégia que, a depender da situação, pode ser ou não aceita.

Considerações finais

Espero ter sido capaz de demonstrar que, ao contrário do que aponta Gow (2014) para a Amazônia peruana, observamos nos casos guarani aqui explanados inversões estruturais entre os sistemas de parentesco conforme cruzamos distintos limiares culturais e linguísticos. Isso aponta que a maneira como populações vizinhas organizam sua prática matrimonial pode se transformar: se todos os casos aqui explanados concordam que parentesco se relaciona diretamente a um “viver bem” entre parentes, as concepções de quem devem ser esses parentes podem variar enormemente, a depender de certas opções historicamente localizadas. E, mais importante, essas populações utilizam-se dessas con-

ra apresentam uma mesma armação, por oporem cálculo genealógico e distância socioespacial dando maior ênfase ao segundo elemento. Contudo, a opção piro por casamentos distantes complica a comparação. Talvez seja aqui que a estrutura topológica se revele.

cepções distintas para marcarem diferenças entre si (cf. Mainardi 2010).

Isso me leva a um ponto central: a crítica recente que Viveiros de Castro (2009) constrói ao que chama de um modelo “construtivo” do parentesco, segundo o qual tanto as ligações de consanguinidade quanto aquelas de afinidade seriam construções puramente simbólicas – parentes são sempre uma escolha. O autor vê como imprópria a aplicação desse tipo de modelo para os distintos sistemas de parentesco sul-americanos, nos quais não haveria escolha, “exceto inventar e diferenciar seus próprios corpos de parentes” (Viveiros de Castro 2009: 260)²⁰. Concordo com o autor com a impossibilidade de entendermos os sistemas de parentesco ameríndios a partir de um modelo construtivo de parentesco, mas espero ter demonstrado que as maneiras através das quais um mundo vivido se produz dependem de determinadas escolhas (ou estratégias) políticas – como, por exemplo, estabelecer como e com quem se cria laços de parentesco.

O exemplo que observamos na etnografia de Carlos Fausto (2001) é bastante similar. O autor aponta que, seguindo-se a um cisma que separou a população parakanã em dois blocos, distintas estratégias matrimoniais foram adotadas por cada um dos grupos resultantes. Enquanto os Parakanã ocidentais resolveram o problema da escassez de cônjuges através de um movimento centrífugo de raptos de mulheres (que dissolveu as diferenças internas ao grupo), os Parakanã criativamente erigiram um sistema de metades exogâmicas e três patrigrupos, que passou a orientar as alianças matrimoniais – demonstrando um movimento centrípeto que se voltou à construção de diferenças internas (Fausto 2001: 175-216). Um mesmo grupo que, separado por uma contenda, toma diferentes estratégias relacionais.

O que me permite, enfim, concluir. Comecei este trabalho apresentando o problema das classificações etnológicas que, através da etno-nomeação, enrijecem diferentes populações em categorias inclusivas de diferentes ordens. A isso costuma seguir uma expectativa de identidade: espera-se que populações classificadas da mesma maneira, mas habitando diferentes locais, apresentem respostas iguais a situações históricas distintas. É precisamente esta ideia que se encontra em elipse frente ao problema culturalista que diversos autores apontaram quando da análise de distintos limiares culturais e linguísticos que separam populações mbya e tupi guarani: as primeiras não se casam com brancos enquanto as segundas aceitam e por vezes incentivam essa modalidade de aliança matrimonial. Não que a proibição de coletivos mbya ao casamento com não índios não tenha razões cosmológicas e ontológicas (cf. Ladeira 2007; Macedo 2009), do mesmo modo como a aceitação desse tipo de casamento por coletivos tupi guarani não se assente também em concepções ontológicas (Mainardi 2015). Antes, trata-se de observar como, por vezes, essas distintas estratégias atravessam as mesmas “etnias” – como o caso da aceitação do casamento com não índios pelos Mbya da Tekoa Mbo’y ty (Migliora 2014) revela. Reto-

20 O autor constrói sua comparação a partir da sugestão de Roy Wagner ([1981] 2010), para quem toda cultura humana favorece uma das modalidades simbólicas propostas pelo autor (simbolização convencional e simbolização diferenciante) como apropriada à ação humana e a outra como característica do mundo “dado”, ou “inato”. Nesse sentido, o modelo amazônico se caracterizaria pela ideia de que a afinidade é o “dado” e a consanguinidade aquilo que deve ser construída (cf. também Viveiros de Castro 2002b). Por outro lado, o modelo construtivista consideraria que tanto a afinidade quanto a consanguinidade seriam da ordem do “feito” – o que, segundo Viveiros de Castro, seria um contra-senso, já que para toda cultura algo deve ser da ordem do “dado”: “não se pode ter tanto a afinidade quanto a consanguinidade como dadas ou ambas como construídas” (Viveiros de Castro 2009: 260).

mando Gow (2014), observamos que, em distintos coletivos da Mata Atlântica brasileira, o parentesco não só se inverte como por vezes o faz à revelia de classificações étnicas – o que pode demonstrar, inclusive, a gesta de novos coletivos que, quiçá no futuro, teremos de chamar por outros nomes. Produção de diferença a partir de diferentes escolhas, eu diria, o que pode potencialmente levar a novos mundos vividos.

Isso nos fornece um problema à história indígena. Acredito ser necessário cartografar casos de transformações criativas de diferentes sistemas de parentesco por populações indígenas, que dependem de escolhas assentadas na sociocosmologia nativa e nos processos históricos em que se inserem. Trata-se de algo próximo ao que Fausto, Xavier & Welper (2016) apontaram recentemente. Ainda que discorde do léxico mobilizado pelos autores (a noção de “reforma social” me parece um tanto burguesa para lidar com complexos processos de invenção indígena), seus apontamentos sugerem a importância da resposta a determinadas situações históricas em forma de decisões tomadas coletivamente – que, sem dúvida, são determinadas pelas “estruturas socioculturais e pelos processos históricos” nos quais se inserem (Fausto, Xavier & Welper 2016: 67). Ou seja, para além de uma análise histórica e estrutural, é preciso que olhemos para distintas estratégias indígenas tomadas no tempo – o que, nos casos sobre os quais me debrucei aqui, tem íntima relação com a necessidade de resistir face a um mundo que não cessa de tentar exterminar outros mundos possíveis.

Referências

- AMOROSO, Marta e MAHAKEN DE LIMA, Leandro. 2011. "A aculturação é um objeto legítimo da antropologia: entrevista com Peter Gow". *Revista de Antropologia*, 54(1): 517-539
- ALMEIDA, Ligia Rodrigues de. 2011. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina-SP: migração, território e identidade*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2016. *Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- ALMEIDA, Mauro. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, 42(1/2).
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". *RBCS*, v. 20, n. 57.
- DETIENNE, Marcel. 2008. *Comparing the incomparable*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- DANAGA, Amanda Cristina. 2012. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2016. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FAUSTO, C.; XAVIER, C.; WELPER, E. 2016. "Conflict, peace, and social reform in indigenous amazonia". *Common Knowledge*, 22(1).
- GALLOIS, Dominique. 2012. "Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã". *Cadernos de Tradução* 30(2).
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2014. "Lévi-Strauss's double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies". *Issue*, 10.
- LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 2012. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes
- _____. [1956] 2003. "Les organisations dualistes existent-elles?". In: C. Lévi-Strauss. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- _____. [1960a] 2012. "Sentido e uso da noção de modelo". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.

- _____. [1960b] 2012. “Quatro mitos winnebago”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1964] 2004. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1971a] 2012. “Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1971b] 2012. “Como morrem os mitos”. In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 1991. *Histoire de Linx*. Paris: Plon.
- LIMA, Tania Stolze. 2008. “Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro”. In: QUEIROZ, R. e NOBRE, R. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- MACEDO, Valéria. 2009. *Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani da Serra do Mar*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2013. “De encontros nos corpos guarani”. *Ilha Revista de Antropologia*, 15(1).
- _____. 2016. “Contramestiçagens mbya e tupi guarani: diferentes caminhos na cidade e nos corpos”. In: *40ª reunião da Anpocs*, Caxambu.
- MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçaguera/SP*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2015. *Desfazer e refazer coletivos. O movimento tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MIGLIORA, Amanda. 2014. *Inventando outros: desdobramentos de um contato multifacetado*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Museu Nacional.
- NOGUEIRA DA SILVA, Fabio. 2015. *Do tekoa pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- OVERING, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin*. Oxford: Claredon Press.
- _____. [1983/4] 2002. “Estruturas elementares de reciprocidade”. *Cadernos de Campo*, 10.
- PISSOLATO, Elizabeth. 2006. *A duração da pessoa. Mobilidade, xamanismo e parentesco mbya (guarani)*. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional.
- _____. 2012. “Gênero, casamento e troca com brancos”. In: A. Sacchi; M. Gramkow. (org.). *Gênero e povos indígenas*. Brasília: Museu do Índio/ FUNAI.
- ROBBINS, J.; SCHIEFFELIN, B.; VILAÇA, A. 2014. “Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the revival of Anthropological Comparison”. *Comparative Studies in Society and History*, 56.
- SAHLINS, Marshall. 2011. “What kinship is (part one)”. *Journal of the royal anthropological institute*, 17.
- SCHADEN, Egon. [1962] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EDUSP.
- SCHNEIDER, David. [1972] 2004. “What is kinship all about?”. In: R. Parkin; L. Stone.

- (orgs.). *Kinship and family: an anthropological reader*. Nova Iorque: Wiley.
- _____. 1980. *American kinship: a cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1984. *A critique of the study of kinship*. Michigan: University of Michigan Press.
- STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Dando apenas uma força à natureza? A cessão temporária de útero: um debate sobre tecnologia e sociedade". In: M. Strathern. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1998. "Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: a Dravidian Transformation Group". In: M. Godelier; T. Tratumann; F. Tjon Sie Fat (org.). *Transformations of kinship*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002a. "O problema da afinidade na Amazônia". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: S. Bamford; J. Leach. (orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books.
- WAGNER, Roy. [1981] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 6 jul. 2017

Aceito em 17 ago. 2017

Um antropólogo diante dos desafios de uma política pública controversa: o caso da bancas raciais da UFPR¹

Marcos Silva da Silveira²

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia
da Universidade Federal do Paraná (PPGA/UFPR)

ssilveira@ufpr.br

Resumo

Procuro considerar o papel de antropólogo diante dos desafios colocados pela implementação das políticas de inclusão racial da UFPR. Pretendo demonstrar que as questões polêmicas do funcionamento desta política podem ser melhor entendidas quando levamos em consideração as questões antropológicas em torno de processos de Identificação e Classificação racial no Brasil. Não é que fosse tão difícil assim “classificar” tipos raciais, mas os tipos inclassificáveis – e incômodos – expunham um problema sério e muito maior, a saber, não há, no Brasil, um critério classificatório disponível para esse tipo de exercício “classificatório”. Os problemas iniciais do debate acadêmico das cotas raciais, ou seja, é necessário um “perito” para definir o “olhar da Sociedade” sobre o negro discriminado e esse “perito” precisa ser ou ter treinamento antropológico, desaparece diante de um problema central da sociedade brasileira, sobre o qual a Antropologia tem muito mais a dizer.

Palavras-chave: políticas públicas; políticas afirmativas; raça.

-
- 1 Este texto é resultado do estágio pós-doutoral realizado no PPGAS do Museu Nacional da UFRJ, entre 2014 e 2015 sob a supervisão de Antonio Carlos de Souza Lima. As primeiras reflexões sobre o tema foram apresentadas na 29ª reunião da ABA e na XIV ABANNE em sessões do GT – *Antropologia(s), novos e antigos cenários e os desafios de reflexão/atuação*, coordenado por José Gabriel Silveira Corrêa (UFCG) e Marcia Anita Sprandel (Senado Federal).
 - 2 Doutor em Antropologia pela UnB (1999), Estágio de Pós-Doutorado em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ (2015). E-mail: ssilveira@ufpr.br; marcosmrc@terra.com.br. Endereço institucional: Universidade Federal do Paraná, Departamento de Antropologia – Ed. Pedro I, sexto andar – Rua General Carneiro, 460, Reitoria, Centro, Curitiba-PR, CEP 80060-150.

Abstract

I try to consider the role of anthropologist front to the challenges posed by the implementation of racial inclusion policies at UFPR. I intend to demonstrate that the controversial issues of the operation of this policy can be better understood when we consider the anthropological issues around identification processes and Racial classification in Brazil. It's not that it was so hard to "rank" racial types, but unclassifiable types - and uncomfortable - exposed a serious and much larger problem, namely, there isn't in Brazil a classification criterion available for such an exercise "qualifying". The initial problem of the academic debate of racial quotas is that you need an "expert" to define the "look of Society" on the discriminated black, and this "expert" has to be or have anthropological training, disappears before a central problem of society Brazil, on which anthropology has much more to say.

Keywords: public policy; affirmative policies; race.

Em 2004, na 28ª reunião anual da ANPOCS, o tema das cotas raciais esteve presente na terceira sessão do ST 11, "Formação do Estado e Construção da Nação", coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima, entre outros. Foram apresentados o trabalho de Marcos Chor Maio e Ricardo Santos, da FIOCRUZ, e o de Cimea Bevilaqua, da UFPR. Essa pesquisadora apresentou uma etnografia do processo decisório realizado no COUN/UFPR, criando o programa de cotas vigente naquela universidade até a nova Lei Federal de 2012. O texto de Maio e Santos seria republicado, no ano seguinte, em "Horizontes Antropológicos nº 23", num dossiê com uma série de comentadores, dando início a um debate antropológico sobre as cotas raciais, a partir do caso da "banca racial da UNB". O dossiê terminava com uma tréplica dos primeiros autores, "A cota racial nos horizontes da antropologia", tendo como epígrafe referências à banca de autoverificação da autodeclaração racial da UFPR.³

Pretendo retomar este debate inicial a partir da minha experiência junto a esta banca da UFPR nos anos de 2009 e 2012, no ponto mais discutido naquele debate, o papel de um antropólogo dentro deste processo e as possíveis questões que podem ser levantadas. Pretendo demonstrar que as questões polêmicas da organização e do funcionamento destas bancas podem ser mais bem entendidas quando levamos em consideração questões antropológicas em torno de processos de identificação e classificação no Brasil como um todo. Não é que fosse tão difícil assim conferir a autoclassificação dos candidatos, mas os tipos inclassificáveis – e incômodos – expunham um problema sério e muito maior, a

3 "Enquanto escrevamos esta resposta aos comentários sobre o nosso texto Políticas de Cotas Raciais, os 'Olhos da Sociedade' e os Usos da Antropologia: o Caso do Vestibular da Universidade de Brasília (UnB), no final de fevereiro/início de março de 2005, a imprensa vinha divulgando notícias sobre o primeiro vestibular de cotas da Universidade Federal do Paraná (UFPR).¹ Uma das manchetes era 'Peneira exclui 33 cotistas de universidade no Paraná'. Peneira, no caso, é uma metáfora para comissão de avaliação racial. Os candidatos excluídos, na avaliação da comissão paranaense, formada, entre outros, por cientistas sociais e advogados da universidade e por membros do movimento negro, julgaram que eles 'não apresentavam traços da cor para ter direito à vaga pela política de cotas' (Tortato 2005; ver também Sanchotene 2005). Experimentamos uma inevitável sensação de déjà-vu. Comissões, critérios de identificação racial, aspectos da aparência física, entre outros, são temas centrais em Curitiba, tais como são em Brasília" (Maio & Santos 2005: 292).

saber, não há, no Brasil, um critério classificatório disponível para este tipo de exercício “classificatório”. Porém, todo mundo parecia agir como se estivesse informado por algum critério, objetivo ou subjetivo, que não apresentava nenhum consenso uns com os outros.

O que foi transparecendo, durante aqueles anos, era que o momento da verificação pela Banca não deveria ser visto como um momento de verificação de identidades previamente autoatribuídas, a ser conferida ali, mas um momento fundamental de negociação de identidades étnicas promovidas pelo próprio programa da cota racial. O que todos os candidatos faziam ali era negociar o seu pertencimento étnico racial possível naquele momento, em relação a uma condição interessante, o ingresso na universidade federal, pública e gratuita, através de termos e recursos diversos. Neste processo, uma série de categorias e conceitos emergia, muito além do que os organizadores do processo propunham e percebiam. Fato que me despertava, enquanto antropólogo, para a necessidade de uma discussão crítica dessa dimensão do processo.

Que tipo de conhecimento antropológico pode ser produzido a partir deste tipo de experiência, afinal? Podemos partir das considerações de Eliane Cantarino O'dwier quando pergunta se estamos diante de um exercício profissional da disciplina ou diante de uma pesquisa aplicada ao trabalharmos neste campo político de aplicação dos direitos constitucionais e do exercício da cidadania, no qual os limites entre as atividades de pesquisa dentro e fora da academia tornam-se tênues. Praticando-se um tipo de ação antropológica, a partir do estudo do contato entre povos e comunidades de pessoas em situações envolvendo relações de poder capazes de estabelecer mudanças de forma unilateral, podemos chegar à criação de novos conhecimentos como condição de um trabalho prático, por um lado, e podemos chegar a uma confusão das práticas antropológicas dentro e fora da academia (O'dwier 2005: 215-238).

O problema que O'dwier apresenta está em transformar este fato do fazer antropológico num debate entre uma antropologia aplicada comprometida com interesses externos à prática antropológica e uma antropologia da ação eticamente comprometida com os povos e grupos estudados pelo antropólogo, distinção pouco relevante se não vem acompanhada de uma discussão sobre o próprio fazer antropológico.

Voltemos ao texto de Maio e Santos, republicado como “*Política de Cotas Raciais: os ‘olhos da sociedade’ e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UNB)*”, centrado nos problemas da banca de verificação da autodeclaração, criada para evitar a “burla racial” no programa de cota desta instituição (Maio & Santos 2005: 181-214). Esta Banca trabalhava com fotos dos candidatos que eram examinadas por uma comissão, que decidia quem poderia ou não concorrer ao vestibular através das cotas raciais. Tal procedimento foi alvo de muitas críticas, principalmente em função das evidentes dificuldades em definir quem era ou não era negro, em alguns casos complicados, devido à ausência de critérios “objetivos” que pudessem ser aplicados universalmente. Podemos afirmar que este debate apresentou alguns pontos importantes, que não foram desenvolvidos num debate permanente. Visto de hoje, parece que essa discussão muito mais silenciou um debate do que o estimulou.

Os autores, e não só eles, estavam preocupados com uma possível identidade entre esse tipo de verificação e as práticas racistas de identificação praticadas na República Velha, pelo Apartheid da África do Sul e até pelos nazistas! Tal argumento suscitou muitas

críticas encontradas na maior parte dos artigos que apoiavam o ponto de vista deles. Ao final, a tréplica acabava sendo um diálogo com as questões mais práticas apresentadas por Rita Segato, uma das autoras da proposta da UNB, que também não era favorável à Banca de identificação, por outras razões. Outros autores importantes, como Antonio Sergio Guimarães e Livio Sansone, também consideravam a banca desnecessária e questionável, mas acharam a discussão uma espécie de “tempestade em copo d’água”, já que o programa de cotas era relevante por si mesmo.

O primeiro problema a ser trazido é que, do ponto de vista dessas Bancas, o número de pessoas barradas era pequeno. No caso da UNB, de 4385 candidatos apenas 212 foram rejeitados, menos de 5%! No caso da UFPR, o percentual de candidatos não validados também ficava na faixa dos 5%, sendo que em torno de 10% tinham sua declaração questionada, dos quais metade era considerada apta e a outra metade não. Se a situação mais tranquila dos 90% dos candidatos deveria ser melhor considerada, as dificuldades envolvendo estes 10% também merecem ser apreciadas. De qualquer modo, a não aprovação desse percentual de candidatos nunca foi o principal problema deste programa.

Quando eu me aproximei do NEAB⁴ da UFPR em 2008, o processo já havia tido início, no vestibular de 2004 para 2005.⁵ O programa de cotas incidia somente sobre a segunda etapa do vestibular, a específica. Todos têm que conseguir a nota de corte mínima dos cursos pretendido na primeira etapa, que é geral. Tendo sido aprovados, concorrem, através da cota racial, às vagas reservadas para a segunda etapa. Qualquer candidato que tirar zero em qualquer prova, em ambas as etapas, é eliminado. Na prática, a cota garantia para a maioria dos candidatos aprovados na primeira etapa, a aprovação na segunda. O número de candidatos que passava de uma para a outra era pequeno e, em geral, sobravam vagas nas cotas raciais. Poucos eram os cursos que ocupavam todas as vagas. O estudante de escola pública tem que apresentar documentação dos seus respectivos colégios, e o estudante que concorre à cota racial tinha que apresentar, por escrito, a autodeclaração de pertencimento ao grupo racial negro, validada pela Banca.

A autodeclaração foi instituída junto ao programa de inclusão da UFPR pela resolução COUN 37/04 e no primeiro vestibular, como etnografado por Cimea Bevilaqua, houve realmente um número muito grande de pessoas “barradas”. Do total de 573, 127 foram indeferidos, desses 108 apresentaram recurso, dentre os quais 70 tiveram o parecer reconsiderado (Bevilaqua 2005: 167-225). Apenas os 33 que chamaram a atenção de Maio e Santos foram realmente eliminados. Mais uma vez, algo em torno de 5%. O fato de que esta primeira Banca tenha sido inicialmente muito “rigorosa” merece atenção. Seguindo o modelo da UNB, era composta por cinco membros, pessoas ligadas ao Movimento Negro Paranaense, a maioria advogados, professores, técnicos e estudantes da universidade, nem todos negros, sendo presidida por um professor ligado ao NEAB. A banca acontecia durante o registro acadêmico, após a divulgação do resultado final do vestibular, sendo que o candidato cuja declaração e o recurso foram indeferidos perdia o direito à vaga. Logo no início do processo surgiam muitos litígios contra estas decisões, mas ao longo dos anos isso foi diminuindo bastante.

4 Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros. Existem algumas dezenas de NEABs espalhados entre várias universidades federais, estaduais e particulares no Brasil, formando um consórcio. Ver: http://www.abpn.org.br/neabs/index.php?title=P%C3%A1gina_principal

5 A UFPR tem apenas um vestibular anual, realizado no final do ano, e as matrículas ocorrem no início do ano seguinte.

Se olharmos melhor, o que essas bancas, seja a da UNB ou da UFPR, faziam? Identificavam fenótipos raciais dentro de um sistema classificatório de identidades “étnico-raciais” bastante presumido e pouco discutido. Grosso modo, partia-se do modelo de classificação proposto pelo IBGE que define brancos, pardos, pretos e amarelos⁶, este modelo era utilizado numa autodeclaração realizada primeiramente pelos candidatos no ato da inscrição no vestibular, o que consentia aos negros – também entendidos pelo mesmo IBGE como a soma dos pretos e pardos – o direito de optar pela vaga da cota racial. Na UFPR, esta autodeclaração passaria pela verificação na Banca para garantir a vaga e não o direito de concorrer a ela, como na UNB.

Em ambos os casos, todavia, o problema da verificação da identificação esbarrava no mesmo ponto. Havia algumas poucas pessoas “pardas” cujo pertencimento ao grupo racial “negro” era difícil de ser estabelecido. Estabelecer esta linha de corte era um processo difícil para os membros da banca, mesmo quando passou a ser realizada entre as duas etapas do vestibular, já que não estava em jogo apenas o futuro profissional do candidato, mas de alguma maneira, a sua autoimagem.

Em 2009, quando, pela primeira vez, fui assistir a Banca durante o registro acadêmico, me chamou a atenção a fala de um militante do Movimento Negro local de que havia um número muito grande de pessoas querendo fraudar o processo. Pessoas tomando sol para parecerem mais negras – o registro acontecia na primeira semana de fevereiro, após as férias de verão – fazendo tranças e dread locks, por exemplo. Me passou um clima de tensão que acabei não encontrando.

Me deparei com o oposto. O trabalho da Banca era relativamente tranquilo, embora desgastante. Os candidatos eram chamados pelo curso, seguindo a ordem do registro acadêmico, traziam uma documentação para apresentar depois da banca, a essa documentação deveriam anexar o documento da autodeclaração deferida. As pessoas da Banca faziam perguntas, principalmente se a pessoa tinha sido alvo de racismo ao longo da sua vida escolar e alertavam para que talvez viessem a passar por situações semelhantes na universidade. A pergunta básica era: “Quem é negro na sua família?”.

A maioria dos candidatos tinha casos para contar. Casos muito recorrentes, principalmente de brincadeiras com relação à cor e ao cabelo, na escola, mas também casos de racismo e discriminação entre parentes, geralmente tios e avós, e em menor escala, primos. Com relação às pessoas que tinham a autodeclaração questionada, havia alguns traços que realmente eram eliminatórios, como, por exemplo, olhos claros. Houve casos bem delicados, como a de uma jovem, concorrendo a uma vaga no curso de pedagogia noturno, que era muito clara e tinha o cabelo loiro e alisado. Ela era faxineira numa firma e afirmou que só conseguiu este emprego depois que alisou e tingiu os cabelos de loiro. Enquanto manteve os cabelos no estilo “afro” foi sempre recusada. Ela teve sua autodeclaração aceita.

Era muito comum ver garotas com “chapinha” e rapazes com a cabeça raspada. Houve um rapaz, evidentemente pardo, que teve sua autodeclaração questionada em função de não apresentar nenhum outro traço evidente de fenótipo negro, também estava com a cabeça raspada. Ele alegou que já havia passado por uma banca para vaga racial no serviço público paranaense e que tinha sido aprovado, portanto, como poderia ser recusado ali? Houve um impasse que durou algum tempo, mas ele acabou tendo sua autodeclaração

6 E a partir do censo de 1990 passou a considerar os indígenas separados dos pardos.

validada. Não foi o caso de outro rapaz, gaúcho de olhos claros. Ele era motorista de táxi e contou alguns casos de discriminação por passageiros que evitavam pegar o seu carro em sua pequena cidade natal. Ele tinha um tipo mais claro, como um todo.

Em 2009 eu já havia assumido a direção do NAPA, o Núcleo de acompanhamento das ações afirmativas, que cuidava mais dos estudantes indígenas do que das cotas raciais, mas em função deste cargo fui presidir a Banca do ano de 2010. Cheguei a produzir um pequeno texto de esclarecimento sobre a banca racial para ser incluído na página da inscrição do vestibular a ser divulgado pela UFPR notícias,⁷ mas não sei se isso chegou a acontecer. O NAPA foi criado no lugar de uma comissão para implementar e acompanhar o programa de inclusão da UFPR. Esta comissão, na gestão do reitor anterior, funcionava com vários membros do NEAB, ou em torno dele, produzindo estudos sobre o programa. O NAPA era um núcleo com um coordenador, dentro da estrutura do núcleo de acompanhamento dos estudantes portadores de deficiência, núcleo esse que é referência nacional e tem uma excelente equipe técnica, mas as suas demandas eram muito distintas das demandas dos estudantes indígenas e dos estudantes negros.⁸

A direção do NAA⁹ solicitou uma banca mais ágil e que fosse possível evitar o grande número de processos contra as decisões da mesma, pois esses processos seguravam as vagas – para a segunda chamada – enquanto corriam. Achei que se poderia diminuir o número de membros da Banca de cinco para três, mantendo um número ímpar. Ao contrário da UNB, se o candidato não obtivesse maioria, ele não era validado, mas, conforme eu tinha visto no ano anterior, na prática prevalecia um consenso. Eu não votava, apenas assinava, enquanto presidente, o veredicto final e me colocava numa posição de interlocutor com a Banca, principalmente nos casos mais difíceis de identificar e classificar.

A Banca teve início e não havia grandes problemas como no ano anterior. Os candidatos “pardos” com a pele clara e com traços característicos do fenótipo negro continuavam sendo frequentes, o que continuava a causar algumas dúvidas. A banca procurava perceber a compreensão que os candidatos tinham da questão racial brasileira, assim como da discussão em torno das cotas, e se decepcionava em constatar que a maioria ignorava a ambas, em larga medida. Havia um militante do movimento negro local, professor muito conhecido ligado ao sindicato local – APP sindicato – que insistia muito com os candidatos nesse sentido e exclamava continuamente que era necessário aprová-lo apesar de “não terem consciência”. Ao mesmo tempo, embora ele afirmasse que o que importava era o fenótipo, ele era o que mais conversava com os candidatos, sendo que, em alguns casos, os mesmos não tinham muita disposição para este diálogo. Ele também insistia muito em dizer que ali era considerado se as pessoas eram “ou negras ou brancas”, embora muitos candidatos insistissem em se apresentar como Pardos e não como Negros.

7 Um jornal online que funciona na página oficial da UFPR. A publicação de matérias do NEAB não era muito fácil, ainda mais na época da inscrição para o vestibular, tema que gera outras publicações.

8 Por outro lado, o tipo de trabalho que realizei no NEAB e no NAPA ao longo destes anos - entre 2009 e 2013 - se não era um trabalho nem de ensino - excluindo alguns cursos - nem de pesquisa, no sentido acadêmico clássico, foi um trabalho de Extensão universitária. A realização deste tipo de atividade de extensão, que os programas de inclusão racial abriram para os cientistas sociais que dele fazem parte, merece ser devidamente (re)pensada.

9 NAA - Núcleo de Assuntos Acadêmicos, responsável pelo registro acadêmico dos calouros e ligado à Pró-reitoria de graduação.

No dia seguinte, eu tinha que dar um parecer sobre as pessoas que não tinham tido sua autodeclaração validada e que fizeram o recurso à banca durante o processo. Alguns casos eu dei ganho de causa ao candidato, principalmente de estudantes do Norte e Nordeste que não tinham um fenótipo negro definido, mas tinham tipos bastante discrimináveis no contexto curitibano. Os membros da banca ficaram sabendo, o que geriu certo mal-estar. Chegamos a discutir na hora do almoço, o sindicalista passou mal e se retirou e outra pessoa assumiu o seu lugar.

Era uma doutoranda em Sociologia, muito conhecida na militância negra curitibana e mal vista por alguns funcionários do NAA e até mesmo por pesquisadores do NEAB. Diziam que ela “criava caso” e atrasava a Banca. Eu me dei muito bem com ela, estava diante de alguém com quem podia colocar minhas posições e dialogar, o que trouxe um grande alívio para as tensões que estavam se instalando. Argumentei que se devia prestar mais atenção no que as pessoas falavam sobre elas mesmas e que havia diferenças evidentes entre os candidatos. Combinamos que voltaríamos a pedir que os candidatos saíssem em caso de dúvidas¹⁰ e que se evitaria tanta conversa durante o processo. No final do dia houve uma reunião com a direção do NAA e do NEAB para retornarmos os pontos pendentes. Somente então comecei a ter acesso a uma memória do processo como um todo e do que havia acontecidos nas bancas anteriores.

Fiquei sabendo dos problemas iniciais da primeira avaliação, com o grande número de “barrados” e que se resolveu a partir daí que os critérios não podiam ser tão rigorosos. Era consenso que sempre houve muito mais candidatos pardos do que pretos e que essa característica dos candidatos tinha que ser considerada. Aquelas pessoas que vinham participar da Banca eram membros respeitáveis do Movimento Negro curitibano e tinham um comprometimento com o processo de implantação das cotas na UFPR, que não fora fácil¹¹. O Coordenador do NAA, mais uma vez, aproveitou a oportunidade para pedir mais agilidade à banca, pois o registro tem um prazo dentro do calendário da universidade que precisa ser cumprido à risca. As funções da banca haviam sido alteradas com um anexo a lei 37/04 no ano de 2007, quando a mesma passou a ter um caráter de “validar e orientar a autodeclaração”. Era esta “orientação” que atrasava o andamento da banca e do registro, no entendimento da Pró-reitoria de Graduação, ao qual o NAA está vinculado.

No final do primeiro semestre deste ano, haveria uma pequena banca para atender aos candidatos que faziam registro acadêmico para as vagas de segundo semestre que alguns cursos ofereciam. Como era pequena, achei melhor convocar apenas os estudantes e técnicos da UFPR, até porque muitos tinham militância em coletivos negros. A banca foi tranqüila, apareceu um único candidato que era, evidentemente, um homem branco de origem européia se dizendo pardo, e os demais se autodeclaravam, em sua grande maioria, pardos, mesmo alguns sendo pessoas de pele muito escura, que no entender da Banca poderiam se declarar pretos.

A medida não agradou muito aos representantes do Movimento Negro que entraram com um processo no Ministério Público solicitando a garantia da presença do Movimento Negro na Banca para o próximo ano. Duas medidas foram tomadas. A primeira, o Núcleo

10 Eu não gostava desta prática, pois achava que, se a autoimagem do candidato estava sendo questionada, esse deveria estar presente. Mas, de fato, era um momento bastante constrangedor para os Membros da Banca e para os candidatos e candidatas. Funcionava melhor sem a presença dos mesmos.

11 O programa fora aprovado no Conselho Universitário por um voto apenas, dado pela vice-reitora da época.

de Concursos resolveu colocar a banca entre as duas etapas do vestibular, como forma de garantir a quem não tinha passado o direito a concorrer na cota social ou na concorrência geral. Essa medida agradou a opinião pública, o Movimento Negro, a imprensa e os críticos e apoiadores do Programa. A outra medida foi a realização de um encontro com os representantes do Movimento Negro promovido pelo NEAB/UFPR para rediscutir os critérios da banca.

A reunião foi desgastante. O professor sindicalista estava visivelmente nervoso e insistia que eu não deveria usar o “critério da ancestralidade”. Eu não entendia muito bem, uma vez que partia do princípio de que qualquer pessoa negra tem que ter ancestrais negros, do contrário, como ela pode ser negra? O que ele queria dizer é que não se deveria usar a ideia do “afrodescendente”, que poderia permitir a uma alemã se candidatar às cotas¹². O que me causava estranheza era isso estar sendo posto ali, já que eu nunca havia considerado essa possibilidade e os poucos casos em que apareceram candidatos com essa reivindicação foram todos indeferidos. Esse debate há muito ficara para trás e não era esse tipo de questão que precisava ser discutido, e sim o andamento da banca.

Eu pedi para duas alunas, bolsistas no NEAB, apresentarem as suas trajetórias pessoais, durante este evento. A primeira era uma menina branca com os cabelos muito cacheados e muito soltos, e um tipo nada europeu, estava mais para o Sarará. Ela afirmou ser parda, filha de pai branco e mãe negra e que sofria muita discriminação depois que veio morar em Curitiba, vindo de Belo Horizonte. A banca não validou a sua autodeclaração e nem eu considerei o seu recurso. No dia seguinte, ela veio com a mãe, uma senhora negra muito humilde e trouxe também um álbum de fotos de família. A família do pai, um homem de origem italiana, era totalmente branca e loira, incluindo suas primas. O lado da mãe, uma típica família negra do interior de Minas. Ela um tipo realmente intermediário. O problema, como ela colocara, era que em Curitiba, ela passara a ser mal vista pelos vizinhos, que nunca falavam com a mãe dela e com ela quando estava só com a mãe. Ser “filha de mãe negra” ganhara um novo significado, que ela não havia conhecido em Minas Gerais. Mas ela não se via como branca, como as primas do lado paterno, nem como negra, como os primos do lado materno. Ser parda dava sentido para a sua autoimagem no seu contexto familiar.

A outra bolsista também apresentaria o relato da sua condição familiar. Descendente de negros por um lado e de poloneses por outro, ela era a filha mais clara, com os cabelos louros contrastando com a pele parda. Segundo ela, os parentes sempre disseram que ela era “loura”, mas ela sempre se colocara como “negra” e sua autoimagem fora construída nessa tensão. Ela se inscrevera no vestibular por cotas se declarando parda.

Os dois depoimentos causaram alguns estranhamentos entre os membros do Movimento Negro e alguns estudantes do NEAB. Alguns destes acreditaram que as pessoas estavam expondo suas “intimidades”, ao que as alunas contra argumentaram que aquilo não era íntimo, era apenas a sua construção de Pessoa e que fazia parte da sua memória e história familiar. Elas não estavam expondo “fraquezas” como também foi dito, mas o contexto social do qual suas identidades emergiram. O estranhamento causado entre os militantes realmente me deixou intrigado. Um dos motivos era o fato das duas jovens se

12 Foi a fala de uma candidata loura, que desagradou profundamente os membros negros da Banca. Ela disse que tinha uma “avó nativa”. Ela foi barrada sem nenhum problema e não apresentou recurso.

colocarem na condição de pardas ao invés de se utilizarem apenas da categoria negro. Um outro estudante, natural da Bahia, com um passado de militância em várias instituições educacionais pelo país ficara muito incomodado diante da apresentação dessa identidade. Seu incômodo me chamou atenção. Se negros são os candidatos pretos e pardos, porque havia estudantes pretos incomodados com estudantes autodeclarados pardos? Se ambas as categorias estavam incluídas na categoria negro? Essa era uma questão mais substantiva e muito mais importante do que possíveis e improváveis conseqüências da distinção entre brancos e negros para a identidade brasileira, assim como o pequeno número de pessoas “barradas”.

A pedagogia racial

a nova resolução do COUN¹³ dava a banca um caráter de orientar os candidatos a respeito da condição étnico racial, que era o que Maio & Santos(2005)denominaram de uma “Pedagogia racial”, que visava transformar pretos e pardos em Negros. Tal prática já havia causado algum incômodo entre os membros originais do NEAB que vinham nessa postura algo de “doutrinação” pelo Movimento Negro, num momento pouco oportuno. Os que defenderam tal postura alegavam que a Banca deveria ter de fato, uma função pedagógica complementar para os futuros calouros. Era um debate um tanto polarizado entre pesquisadores e militantes.

Essa polarização permite retornar a discussão, com relação a banca de verificação, a respeito de que tipo de trabalho especializado de um Cientista social é necessário à política de cotas raciais. Era este o horizonte que eu perseguia. Santos e Maioestabeleceram um diálogo muito interessante com João Pacheco de Oliveirae suas discussões a respeito do papel do Antropólogo na produção de laudos(Oliveira 2002: 253-277)

A Antropologia situa os conceitos de Etnia, etnicidade e identidade étnica a partir de suas considerações teóricas, não enquanto uma Cultura essencializada mas a partir de posições relacionais. Estas precisam ser devidamente contextualizadas no fluxo das relações sociais em que se apresentam e ganham sentido, é o que a pesquisa antropológica procura fazer. No caso da produção de laudos periciais, as instituições jurídicas esperam que os Antropólogosdefinam taxonomias e classificações de tipos e grupos sociais no molde das ciências naturais, produzindo uma espécie de cartografia social a partir do qual se pode trabalhar com relação a direitos e deveres. Esta é a grande questão envolvendo Direito e Antropologia no tema das políticas públicas inclusivas em geral. Dessa contradição emerge uma perspectiva *jurídica*, que busca definir direitos para determinados grupos sociais envolvidos em determinadas disputas, deixando para uma perspectiva *culturalista* definir esses grupos e esses direitos. Nas Ciências Sociais, as abordagens chamam atenção para outras dimensões dos processos étnicos, nas quais grupos e pessoas são, podem ser e assumem determinados papéis, posições e condições, frente a outros grupos e indivíduos e frente ao Estado e seus agentes, que é o que o trabalho do antropólogo procura realmente definir.

13 Resolução COUN 37/04, alterada pela resolução 17/07, que instituiu a Orientação. É a única versão atualmente disponível no site da UFPR: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ATPPB-cs4TKcJ:www.ufpr.br/soc/descarregar_arquivo.php%3Fcod%3D112+&cd=1&hl=pt=-BR&ct=clnk&gl-br>.

Exercer o papel de perito pode até ser um local de poder, discute João Pacheco de Oliveira, mas este local de poder também é totalmente relacional. É ingenuidade de um cientista social colocado nesta condição acreditar que o grupo pesquisado – e por ele “defendido” – fala através dele, ou que sua voz é mais verdadeira que as demais envolvidas, inclusive a nativa, por ser ele um “perito”. Por outro lado, podemos nos perguntar até que ponto a Ciência Antropológica pode falar através dele e em que medida, ou simplesmente, na condição de agente de uma empresa Estatal, não é o Estado que se pronuncia em sua fala perita. O mais razoável é perceber que todas estas perspectivas convergem neste tipo de trabalho, o lugar no aparelho de Estado, o Lugar diante do grupo interessado e o lugar diante da Ciência.

Assim acabaria me vendo nesta função, de presidir a banca de verificação da autor declaração racial dos candidatos negros. Um professor Universitário de uma IFES (estado), especialista em religiosidades de matriz africana/populações afro-brasileiras (um grupo) a partir de pesquisas antropológicas no campo religioso brasileiro (a ciência).¹⁴ Ninguém, nem eu, esperava que alguém atuasse ali como um especialista em Raça, que era o que gerava o debate com os argumentos de Santos e Maio e alguns debatedores em Horizontes Antropológicos, como Peter Fry e Ivonne Maggie. Não havia lugar para um especialista desse tipo no Plano de cotas raciais da UFPR e na Banca de verificação. Não era o lugar de um perito em identificação e classificação racial.

Nem os membros do Movimento Negro, estudantes e pesquisadores associados ao NEAB se viam neste papel. O que estava em jogo, sim, era a Pedagogia racial, a orientação aos candidatos com relação a sua auto identificação, que se pretendia ser uma conversa “entre negros”, os mais conscientes e os mais jovens, seguindo um modelo de relação “Professor-aluno”. Eu percebia este processo da Pedagogia racial como o momento privilegiado de um jogo de negociação de identidade étnicas. E o debate que havia sido produzida na Antropologia brasileira, até então, centrado na idéia da “divisão” do Brasil em duas raças, até podia ser visto como fazendo parte deste jogo, mas não acrescentava absolutamente nada a uma tentativa séria de reflexão sobre as cotas raciais e a relevância ou não das bancas de verificação da auto identificação.

Na Coletânea “A persistência da Raça”, Peter Fry reconhece que as políticas afirmativas realmente geraram um novo debate sobre o tema da Raça no Brasil, com um projeto reconhecível dos Movimentos Negros em redefinir e reforçar a categoria *negro* e *negritude* (Fry 2005:205). Neste sentido, a distinção entre Raça e Classe foi revisitada, refutando-se a idéia de que a inclusão de estudantes da Escola Pública nas Universidades viria “naturalmente” a incluir também os negros pobres. Dissociando a visão consagrada que associa Negro a Pobre, os movimentos negros estavam propondo a criação do *Negro*, como uma nova categoria jurídica, dentro de sua luta por cidadania. Não há o que discordar desta constatação, mas, infelizmente, Fry não aprofundou sua análise nesta direção, preferindo somar-se as vozes que questionavam a legitimidade das cotas raciais e viam nela ameaças a unidade nacional, sintetizadas no Manifesto dos 113 cidadãos anti racistas¹⁵ e recuperadas pelos debatedores de 2005 junto a outros argumentos “ameaçadores”.

14 Meu mestrado em Antropologia Social na UNB foi sobre religiões de matriz africana no DF. Nessa condição cheguei ao NEAB para orientar bolsistas cotistas em projetos sob minha orientação. Comecei um projeto sobre a memória dos cotistas raciais.

15 <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1405200808.htm>

A discussão a respeito de uma “divisão” do Brasil entre Negros e Brancos já havia sido devidamente criticada quando da circulação do texto de Bordieu & Wacquant (2002) a respeito da influência do Movimento negro norte americano e de sua influência no Brasil. Publicado inicialmente em 1998, suscitou um debate que anteciparia em muitos pontos questões recolocadas pelas cotas raciais nas universidades públicas do Brasil, já que alguns de seus argumentos foram apropriados pelos que defendiam posições contrárias àquelas. Grosso modo, os autores (re)apresentavam a ideia de que os Movimentos Negros norte-americanos estariam “impondo” ao Brasil seu modelo binário radical de um mundo dividido entre Negros e Brancos, o que não se encaixaria muito bem no *continuum* de cor vigente no país, resultado da soma de diversos critérios de identificação. Tal imposição teria como resultado uma negação da categoria *Pardo*, em suas várias versões, entendida como intermediária entre Brancos e Afrodescendentes e característica do Brasil (Bordieu & Wacquant 2002:15-33).

Um debate em torno do artigo foi publicado com vários comentaristas numa edição especial do periódico “Estudos afro asiáticos” pela Universidade Candido Mendes. Os diversos autores¹⁶ procuram mostrar algumas questões não tão óbvias e que continuariam presentes no debate sobre as cotas e o papel dos movimentos negros no Brasil contemporâneo. O Brasil possui um movimento negro organizado com pautas próprias desde o tempo do Movimento Abolicionista do Império. A ideia de populações brancas e populações negras ou “de cor” é antiga no Brasil, sempre utilizadas pelo discurso oficial do Estado, como nos censos do IBGE. As noções de Raça e Cor no Brasil organizam-se num sistema que, se é fluido, não deixa de implicar numa produção de diversas identidades constituindo um objeto de estudo devidamente reconhecido. A questão é que não há uma única ideia do que seja ser *Branco*, *Negro*, *Mestiço* no Brasil e existem uma série de pequenos grupos sociais a serem descritos quando o assunto é Raça, Cor, Etnia. A negociação em torno destas categorias, seus valores e seus símbolos, é que vai constituir o campo de negociações étnicas entendido como relações étnico raciais no Brasil e a comparação com os casos norte-americanos, caribenhos e latino americanos em geral faz parte da constituição deste campo. Nesse sentido, não há, de fato, um único sistema classificatório disponível no Brasil para identificar populações, grupos e indivíduos segundo um critério étnico racial comum. O que o Movimento Negro Brasileiro faz é produzir uma etnização dessas negritudes.

Quando trazemos esta questão para a discussão antropológica sobre Raça e identidade racial no Brasil, rapidamente descobrimos que o problema da Banca não era da banca por acaso, pois trata-se de um problema da sociedade brasileira moderna, do Estado brasileiro e da maneira como classifica a diversidade presente na sociedade. João Pacheco de Oliveira já chamara atenção para um grande problema e por que não dilema: “Para que serve a categoria “RAÇA” no Brasil? Segundo ele, não é para estabelecer um sistema classificatório de tipos raciais, ou algo do gênero, mas, ao contrário, um “dócil legitimador do discurso da mestiçagem”. A categoria censitária Pardo não é uma cor, não é uma raça e muito menos é uma Etnia (Oliveira 1999:97-150).

Somente em 1940, o Censo passa a trabalhar com 4 cores: Brancos e Pretos, Pardos e Amarelos, uma concessão aos imigrantes asiáticos cuja participação na população total até hoje é pequena. Pardo, entendido como aqueles que são resultado de uma mistura de

16 Lívio Sansone, Sérgio Costa, Michael Hanchard, John French, Edward Telles, Jocélio Teles dos Santos, Osmundo de Araújo Pinho e Ângela Figueiredo.

Branco e Preto e pela exclusão dos Índios torna-se uma categoria que vem crescendo nos censos desde 1940 e que cresce as custas de uma eliminação de uma diversidade real.

As categorias do IBGE não consideram as categorias presentes na sociedade – morenos, pretos, índios, indígenas, caboclos, bugres, brabos, remanescentes, descendentes, nem mesmo as próprias categorias já consagradas, como mulato, mameluco, cafuzo, mestiço, etc. O número crescente de pessoas que se declaram pardas nos Censos – por não poderem se declarar outra coisa – confirma a insignificância das categorias étnicas e raciais no presente, confirma a sua evidente desaparecimento e estabelece uma enorme confusão de tipos e fenômenos de parentesco completamente distintos entre si. Pardo não é a mesma coisa no Sul do Brasil, no Nordeste e na Amazônia, mas devido a este modelo, o Pará, estado da região amazônica, tem a segunda maior população negra – percentualmente – do País, embora a maioria desses negros sejam pardos de ascendência indígena ou cafuzo. Pardo não significa apenas uma mistura de pretos e brancos ou um conjunto de pretos mais claros, significa misturados vários que tem em comum apenas o fato de serem misturados.

O que garante o sucesso da categoria é outra coisa, todavia. É uma categoria desestigmatizante que permite, ideologicamente, uma escapada frente às identificações racistas e segregacionistas, que marginalizam Pretos, Africanos e Índios em nome da onipresença das políticas e ideologias que promovem o Branqueamento. O Censo, inclusive enquanto rito, é um momento no qual o sucesso do Branqueamento brasileiro é medido.

Toda a discussão racial brasileira parte da Fábula das três raças, que como Roberto da Matta já percebera, são horizontalizadas como tendo a mesma importância para a formação nacional original, numa espécie de gênese complementar. Por outro lado, essa diversidade original é substituída pela sua negação, através da ideologia da mestiçagem, onde a mistura racial surge como a solução justa e pacífica de solução dos conflitos e contradições sociais. No racismo à brasileira, hierarquias sociais e preconceitos étnicos convivem bem numa sociedade que se quer moderna e democrática, pois a ênfase do discurso irá recair sobre a assimilação e a miscigenação, vistas como exemplos de mobilidade social (DaMatta 2000:65). A (des)identificação promovida pela categoria Pardo já havia sido percebida por Lilia Moritz Schwarcz que também chamara a atenção que ao definir aqueles que não são “nem brancos e nem pretos” a categoria não define nada nem ninguém (Schwarcz 1998:173-243).

Era este o desafio da banca frente aquelas pessoas virtualmente inclassificáveis a partir dessas categorias, mas que se viam como tendo direito à vaga racial. O que nos permite situar o principal problema vivido pela Banca de verificação da auto declaração racial. Como identificar dentro de um aparente sistema de classificação que na prática nem é um sistema classificatório e muito menos serve para identificar as pessoas? Que serve para produzir o efeito oposto, confundir grupos, categorias, e conceitos que originalmente designariam, raças, cores, etnias e grupos? O fato de que somente um contingente de 10% dos candidatos apresentasse um fenótipo inclassificável, à princípio, chama a atenção de que o olhar da Banca da UFPR não era tão subjetivo assim. Havia critérios implícitos, mas difíceis de explicitar.

O que tínhamos de concreto ao final da experiência? Com relação ao processo de “classificar” quem era Negro e quem não era, haviam duas dimensões distintas. Separar Negros de Brancos significava, de fato, separar pardos de aparência negra – negros de pele clara

– de pardos de aparência branca – o tipo Moreno, geralmente de ascendência latina. A aparência não era determinada apenas por um fenótipo, enquanto expressão de um genótipo, algo ainda muito ligado à uma certa visão biológica da raça, mas a uma negociação de valores étnicos – aqui sim, no sentido antropológico do termo – entre os valores e práticas de um enegrecimento, que essa política afirmativa supõe, e os de uma pardialização, resultado do sucesso dos valores das ideologias de branqueamento. Por isso tantos candidatos se apresentavam como Pardos, quando podiam se apresentar como Pretos, para se distinguirem de outros bem mais claros.

Por outro lado, pessoas mais claras, se entendendo como Pardos, enquanto membros de famílias mestiças, nas quais um genitor era Negro e o outro era Branco, se viam no direito de concorrerem pelas cotas. Estes candidatos inclassificáveis terminaram por redefinir a categoria Pardo, lançando mão não de um critério de ancestralidade, mas de pertencimento a esse tipo de família mestiça, com um genitor negro e o outro branco, que Bevilaqua (2005) já havia identificado em 2004. Esse tipo de redefinição de conceitos e noções que a política de cotas raciais também gerou merece a devida atenção etnográfica. Trata-se de mais uma expressão desse processo de politização de certas categorias, dentro de um quadro maior de reivindicação pelos benefícios desta política afirmativa, que precisa ser devidamente reconhecido como tal. Esta noção não estava posta nas primeiras discussões sobre o programa de cotas raciais da UFPR, mas foi sendo constituída ao longo do processo da sua implementação.

Tais questões fazem bastante sentido quando comparamos com as análises produzidas por Solange Simões & Mauro Jeronymo (2007), utilizando dados estatísticos para pensar a auto identificação racial no Brasil, a partir dos programas de cotas. Em primeiro lugar, eles recuperam a distinção entre Autoclassificação espontânea e raça observada, que é o tipo de distinção com as quais as bancas trabalham. Nesta negociação, o fenótipo é uma das características importantes, mas não a única, não podendo ser separada por demais da ancestralidade reconhecida, tema este que se empunha nas bancas (Simões & Jeronymo 2007: 119-138).

Um fator importante que os autores observaram é que a raça de quem observa conta na definição das pessoas observadas. Os brancos definem mais as pessoas entre brancas e negras, enquanto os pardos tendem a classificar mais os observados como pardos, e os pretos tendiam a embranquecer os negros, classificando-os como pardos. Os brancos acreditam que sempre são vistos como brancos, os pardos, que podem ser brancos ou pretos e os pretos que também podem ser vistos como pardos. Estas distinções, em pesquisa desenvolvida em Minas Gerais se aproximam com as questões vivenciadas na banca de Curitiba e apontam para um padrão cultural a ser melhor compreendido.¹⁷

17 Criticando a idéia de que no Brasil existe uma identidade racial ambígua, os autores preferem falar em uma identidade multifacetada, numa definição mais próxima das noções de Etnicidade de Fredrik Barth. A categoria Pardo, particularmente, aparecia, em entrevistas paralelas, como definida de formas “diversas e conflitantes(Simões & Jeronymo 2007:120).

Identificação e classificação no Brasil

Estes problemas tem raízes históricas mais gerais e abrangentes na construção da idéia de identificação na república brasileira, que exigem uma outra discussão para a sua explicitação. Como apresenta Antônio Carlos de Souza Lima, a partir de Sérgio Carrara, o tema da identificação de bens surgiu na constituição de 1946, mas a identificação de pessoas era já uma prática policial desde o século XIX. Com a descoberta das impressões digitais, o olhar da medicina legal sobre os problemas sociais ganhou um novo fôlego no Brasil (Souza Lima 1989: 137-197). Carrara realizou um interessante ensaio sobre a identificação individual no Brasil e as relações entre Direito e Medicina Social, no surgimento da República brasileira. Para a Ciência positivista da virada do século, nem todos os seres humanos seriam “conscientes” da mesma forma. Elevar a todos os homens a consciência e a Verdade, seriam os verdadeiros objetivos do Estado e da Ciência Moderna. Este foi um projeto de construção de uma cidadania moderna, centrada na objetividade científica, no qual o cientista foi transformado em um perito e promotor de Modernidade (Carrara 1984:1-28).

A partir da primeira natureza, a datiloscópica, a Classificação de biótipos naturais e a consequente hierarquização de tipos sociais, viria a tomar lugar a partir dessa discussão. Processos que caminharam juntos ao desenvolvimento de acessos diferenciados à cidadania que acompanharam o igualitarismo surgido com a Abolição e a República. A partir dessa individualidade básica se acrescentariam as classificações propriamente hierárquicas da nossa república em formação, com relação a raça, cor, etnia, religião e cultura, sempre tendo um ideal de civilização moderna de padrão europeu como modelo.

A Medicina Legal configurou-se como uma Ciência altamente individualizante, com a identificação de tipos sociais que pretendia promover, numa análise individualizada, do criminoso e do seu crime. Caberia a polícia, por outro lado, o aparelho preventivo ligado ao Governo para atuar em todas as áreas da sociedade, como organizações operárias, terreiros afro brasileiros, combater as alienações, ideologias e mistificações, ameaças a sociedade moderna que se pretendia construir.

Sobre que Homem essa concepção irá agir, senão sobre o homem desconhecido, que, de fato, é gerado pela sociedade moderna industrial urbana, como um novo personagem social? Então se temos um EU moderno livre, em construção, temos um Estado que constrói todos os mecanismos possíveis para controlar esses indivíduos, inibindo e coibindo a construção de uma cidadania moderna a disposição desses indivíduos.

Basicamente, o que eu quero chamar a atenção aqui, é que este aspecto da construção da nossa modernidade, da nossa noção de indivíduo moderno e das relações entre indivíduo e sociedade e indivíduo e Estado, sintetizadas pelos nossos documentos de identificação, passa geralmente despercebida, mas reaparecem, como quando paramos para analisar mais a fundo as questões postas em cena pela política de cotas raciais em geral e as bancas de verificação da auto identificação em particular.

Na prática a datiloscopia serviria para instituir o Registro Geral (RG), uma numeração geral dos indivíduos. O estado numera as pessoas para poder controlá-las, mas já são indivíduos tão libertos de qualquer referência social concreta que nenhuma alteridade torna-se disponível para a construção de identidades coletivas. Só existem, idealmente,

os ‘indivíduos pessoas’ diante do Estado. É essa base histórica da constituição da nossa individualidade que não se deve perder de vista, pois informou toda a discussão que levou a posterior elaboração de um Código Penal no Brasil. Carrara demonstra como a ideia de uma sociedade composta apenas por indivíduos libertos de qualquer laço social que não sejam as relações jurídicas com o Estado começa a se constituir na República brasileira neste momento inicial. No esforço de manter esse ideal e projeto toda e qualquer identidade coletiva e diferença cultural significativa seria negada e vista como ameaça a tal ordem estatal e a paz social.

Essa questão merece ser comparada com outro caso, A União Indiana, o Estado Nação moderno que inventou as políticas afirmativas de cotas de acesso ao ensino superior. Embora não contando como um dos “eventos críticos” da coletânea de Veena Das, as cotas e as bancas podem ser vistas a partir deste conceito criado para pensar o surgimento de novos atores sociais e suas reivindicações nos novos estados nacionais pós coloniais.¹⁸

Uma releitura dos capítulos desta obra traz muita inspiração para uma abordagem mais antropológica e menos tendenciosa de tão delicado tema. A pensadora indiana retoma a discussão a respeito do valor do indivíduo na Índia moderna, iniciada por Louis Dumont. Sem querer entrar no mérito da discussão como um todo,¹⁹ neste momento, podemos apenas fazer referência a uma característica da sociedade indiana moderna, nos seus termos (Das 1995: 24-54).

Na atual União Indiana, símbolos culturais são apropriados pelo Estado que busca estabelecer um monopólio sobre pronunciamentos éticos, tradicionalmente informados pela Religião, seja Hindu, Budista ou Islâmica. Esse Estado é vivenciado como uma ameaça pelas pequenas unidades locais, já que passam a ter o seu estilo de vida penetrado por ele, enquanto uma nova Totalidade englobante. A oposição entre parte e todo num sistema hierárquico é característica da vida política tradicional na Índia, era sobre isso que Louis Dumont falava, e sendo assim, diferenças entre unidades constitutivas são essenciais para que esse novo todo se constitua, agora enquanto o Estado moderno. As pequenas unidades são constituídas por marcas especiais nessa nova entidade hierárquica e essas marcas não podem, por definição, serem idênticas no sistema como um todo. É a própria lógica hierárquica que não permite que essas unidades sejam dissolvidas no todo envolvente.

Se a noção de Direitos culturais refere-se aos direitos de pessoas, grupos e minorias diante dos direitos de outros grupos minoritários, direitos destes grupos contra política hostis e contra atos de violências que ameacem suas existências e suas características culturais, referem-se também tanto ao sistema de significados que definem a vida coletiva dos indivíduos quanto a um sistema de formulação de juízos que são usados para excluírem alteridades e que mantêm os indivíduos dentro de fronteiras socialmente definidas. Fronteiras que são negociadas continuamente, como ela demonstra nos seus capítulos de maneiras bem distintas do que acontece no Brasil e com resultados também distintos.

18 Maio & Santos(2005) utilizaram este conceito no seu artigo sobre as bancas, no qual me inspirei para esta releitura. Pensando algumas questões políticas na moderna Índia contemporânea, de diversas comunidades políticas frente ao Estado, entendidas como exercícios de Etnografias experimentais, o tipo de exercício que pretendemos fazer aqui (Das 1995).

19 Veena Das dedica seu primeiro capítulo a essa discussão, que foi trazida ao Brasil por Mariza Peirano, num dos ensaios publicados em “Uma antropologia no Plural”, no qual discute o diálogo entre Louis Dumont e o filósofo indiano A.K. Saran, que Das retoma em 1995.

Aqui, a noção de Direitos Culturais coletivos até hoje é uma noção problemática, pelas questões levantadas a partir de Carrara(1894). Isto vai fazer com que no Brasil seja problemático comprovar o pertencimento aos grupos que tem direito às políticas afirmativas, já que o estado apenas considera legítimo dialogar diretamente com os indivíduos cidadãos, pensados a partir de sua universalidade cidadã. Universalidade que, no plano simbólico da cultura se reconhece a partir das categorias da Miscigenação e do Sincretismo. Reconhecer direitos diferenciados para estes novos atores seria reconhecer como legítima a reivindicação de não ser mais visto pelo Estado como este tipo de Indivíduo mestiço, fazendo com que o universalismo cultural que informa a cidadania brasileira desmonte diante desse tipo de reivindicação particularizante.

Retornando a Souza Lima (1989), e a sua discussão sobre Identificação e Classificação na Sociedade Brasileira, no caso dos Índios, somente com a FUNAI, nos anos 80, a identificação passaria por uma busca de sinais culturais óbvios que permitissem medir o grau aculturação destes a sociedade nacional, ou não, num processo no qual fenótipo – mestiçagem – e integração – aculturação, caminhassem juntos. Qualificar ou não um grupo ou o pertencimento de alguém a um grupo étnico tornava-se um esforço duplo, já que qualificação e desqualificação passam a andar juntas e tornam-se duas etapas de um mesmo processo. A morenização do Indígena e a sua etnicização passam a serem apreciadas conjuntamente, para se chegar a algum lugar classificatório dos grupos indígenas dentro da sociedade nacional. Essa era a lógica vigente e ela não partia de uma tipologia de grupos existentes e nem pretendia constituir uma. Ao contrário, como percebeu João Pacheco de Oliveira(2002) procurava situar cada grupo dentro de uma escala de branqueamento progressivo.

Se isso é verdade para os índios, a discussão em torno da banca racial parece sugerir que assim o é também para os indivíduos negros do Brasil. Em primeiro lugar está se lidando com indivíduos e não com membros de algum grupo social melhor definido a partir de uma identidade coletiva qualquer. De fato, só o fenótipo era oficialmente requerido, não uma ancestralidade ou uma localidade. A Banca buscava conferir se os candidatos negros possuíam um fenótipo que viria a ser alvo de discriminação dentro da Universidade, daí os tipos muito claros serem os não validados. Este modelo de cidadão negro, dos candidatos ideais, estaria fundindo uma noção de Indivíduo cidadão, historicamente desprovido de direitos, com uma noção de Pessoa, portadora de alguma característica distintiva deste indivíduo, mas difícil de determinar, pela ausência de critérios classificatórios simultaneamente universalizáveis, por um lado e particularizantes, por outro, que poderia explicitar o jogo interétnico vigente.

Partindo de uma base tão individualizada de identidades sociais – a pessoa – e de cidadania – o indivíduo – que noção de Cidadão Negro poderia estar presente? A banca trabalhava com a ideia de uma pessoa discriminada, cuja discriminação deveria ser atestada por uma comissão de peritos a partir de sua aparência fenotípica, sem nunca conseguir relacionar bem uma coisa com a outra, pois as categorias classificatórias utilizadas nesse processo de identificação, as categorias do Censo do IBGE, surgiram para avaliar o grau de branqueamento dos envolvidos, processo este que a política de cotas raciais procurava reverter.

O que mais a banca de verificação da autodeclaração poderia fazer senão medir um certo grau de tensão entre uma pardização e um enegrecimento? Uma verdadeira dialé-

tica étnico racial que se assenta numa discussão a respeito do jogo social que define as identidades que quer promover mas que, ao mesmo tempo, parece existir o tempo todo para dificultar a percepção das dimensões étnicas da questão racial brasileira?

Não é à toa que o Movimento Negro se perdia no seu esforço de consolidar uma Pedagogia racial, já que trabalha o tempo todo com categorias que constroem e desconstroem essa diferença, enquanto acreditam estarem apenas construindo-a, numa via sem perceberem que a desconstroem em outra. Assim, se concordam com o IBGE que Negros são os Pretos e Pardos juntos, ao mesmo tempo excluem deste primeiro conjunto os pardos que não consideram negros segundo outros critérios fenotípicos, embora a presença de traços “brancos” ou “outros” esteja contida na categoria Pardo. O grande problema é que como Ser pardo é nada Ser, então a banca se via no dilema de separar os “negros pardos” de um grupo maior de pardos inclassificáveis, através dos mais variados procedimentos. Não estava em jogo distinguir Negros e Brancos dentro de um conjunto maior de Pardos pois este conjunto não reconhece distinções internas, que, por isso mesmo, terminavam sendo feitas de maneiras aleatórias. Daí as críticas a falta de “objetividade” dos critérios da banca da UFPR, que os processos contra as suas decisões alegavam.

Uma pedagogia racial aplicada, a partir destes princípios, exigiria que a política das cotas raciais e as bancas de verificação da auto declaração, atuassem no sentido de medir os efeitos de processos de Enegrecimento, que, acredito, era o que diversos membros do Movimento Negro Curitibano buscavam fazer no momento da banca. Para que tal esforço fosse bem sucedido, esse tipo de política precisaria estar pensando sobre outras bases.

A Banca trabalhava tentando produzir um Olhar da sociedade brasileira, que sabe quem é e quem não é negro, e pode definir se a pessoa vai ou não sofrer discriminação. Procurei demonstrar aqui que este objetivo esbarrava em alguns tipos inclassificáveis, o que chegou a gerar um debate complicado na antropologia, pois haviam outras dimensões a serem consideradas. Se tudo isso era e é evidentemente confuso, a raiz dessa confusão está na própria origem das concepções de indivíduo cidadão na nossa república moderna, sendo recolocadas e redefinidas pelo próprio processo de construção da política pública inclusiva. Tal política jamais iria dividir a sociedade ao meio, ou instaurar algum tipo de prática racista quando buscava combatê-lo, pois estas bancas estavam evidenciando que a sociedade brasileira não consegue classificar seus cidadãos a partir de critérios étnico raciais. O que parecem ser identidades e tipos “étnico raciais” são categorias muito estereotipadas de tipos nacionais e não uma classificação de grupos sociais concretos, que estes estereótipos encobrem de fato.

Afirmar que estávamos lidando com um exercício classificatório sem um sistema classificatório de apoio pede uma melhor consideração. Otávio Velho, num artigo de divulgação científica, voltado exatamente para pensar as cotas raciais nas universidades e seus efeitos, chama a atenção para que a crítica a que tais políticas afirmativas para negros levariam a uma racialização da sociedade e a divisão do país entre Negros e Brancos, nunca teve muita base. Em primeiro lugar, a sociedade e a cultura brasileira sempre foram “racializadas”, sempre expressaram noções fundamentais a partir e em torno da noção de Raça. Em segundo lugar, e mais importante, o que está em jogo não é o surgimento de um desejo de “dividir” o país ao meio, mas o surgimento de diversos novos atores sociais, constituído novas agências e novas pautas, questionando o modelo de Cultura Brasileira

construído ao longo do século XX, sem que seja possível a visualização de um novo modelo no lugar (Velho 2007: 124-134).

O que está em jogo é uma reordenação da sociedade, em direção ao estabelecimento da diversidade como princípio estruturante, principio este negado pelas ideias de Mistura, miscigenação, com os seus tipos pardos, morenos e mestiços. Esta reordenação da sociedade questiona a universalidade do tipo brasileiro vigente, que, ao ver em todos os cidadãos o resultado de diversas e várias misturas, não permite que as diferenças culturais e sociais existentes sejam reconhecidas e celebradas. Como o projeto da Modernidade brasileira foi constituído em torno desta noção, reivindicações pelo reconhecimento do direito à identidade, por parte de diversos sujeitos coletivos, podem incomodar a certas perspectivas, por parecerem por em cheque esta Modernidade. Esta não é, nem nunca foi, uma discussão entre valores tradicionais e modernos, mas uma discussão entre valores modernos e projetos de modernização.

Referências

- BORDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. 2002. "Sobre as artimanhas da razão imperialista". *Estudos afroasiáticos*, 24(1):5-210.
- BEVILAQUA, CimeaBarbato. 2005. "Entre o Previsível e o Contingente: Etnografia do Processo de Decisão sobre uma Política de Ação afirmativa". *Revista de Antropologia*, 48(1):167-225.
- CARRARA, Sérgio. 1894. "A Sciencia e a Doutrina da Identificação no Brasil ou o Controle do Eu no templo da técnica". In: *Boletim do Museu Nacional n° 50 – Antropologia*. Rio de Janeiro. 28 p.
- DaMATTA, Roberto. 2000. *A Casa & A Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAS, Veena. 1995. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- FRY, Peter. 2005. *A Persistência da Raça: Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. 2005. "Políticas de Cotas raciais, os 'Olhos da Sociedade' e os Usos da Antropologia: O caso do Vestibular da Universidade de Brasília (UNB)". *Horizontes Antropológicos*, 11(23):181-214.
- O'DWIER, Eliane Cantarino. 2005. "Laudos Antropológicos: Pesquisa aplicada ou Exercício profissional da Disciplina?". In: I. B. Leite, *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/NUER. pp. 215-238.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1999. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- _____. 2002. "O Antropólogo como Perito: entre o Indianismo e o Indigenismo". In: B. de L'Estoile, F. Neiburg L. Sigaud (orgs.), *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 253-277.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1998. "Nem Preto, Nem branco, Muito pelo contrário: Cor e Raça na Intimidade". In: F. A. Novais (org.), *História da vida privada no Brasil, v.4*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 173-243.
- SEYFERTH, Gyralda. 1993. "A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos". *Anuário Antropológico*, 93:175-203.
- SIMÕES, Solange; JERONYMO, Mauro. 2007. "Quem é Negro no Brasil: identidade racial e sistemas de classificação em uma sociedade miscigenada". In: N. Aguiar (org.), *Desigualdades sociais, redes de sociabilidade e participação política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. pp. 119-138.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1989. "A Identificação como Categoria Histórica". In: J. P. de Oliveira (org.), *Os poderes e as terras dos Índios*. Rio de Janeiro: Comunicações do PP-GAS/MN, n° 14. pp. 137-197.
- VELHO, Otávio. 2007. "A cata das cotas". *Insight Inteligência*, 38:25-134.

Recebido em 30 out. 2015.

Aceito em 5 out. 2016.

Caderno de imagens

Aparecidas no cotidiano

Adriano Santos Godoy

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp)

Pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR)

adrianosgodoy@gmail.com

Tenho fotografado imagens de Maria, a mãe de Jesus Cristo conhecida pelo título de Nossa Senhora ou Virgem, desde o ano de 2011. Em grande parte, o registro fotográfico é fruto dos meus encontros, ao acaso, com as imagens que me deparo em espaços públicos como lojas, supermercados, lanchonetes e restaurantes que frequento cotidianamente. Esse interesse surgiu ainda durante a escrita do meu projeto de pesquisa para o mestrado (Godoy, 2015), quando comecei a me interessar pelas materialidades religiosas no comércio relacionadas a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Aliás, essa era inicialmente a única representação que registrava. No decorrer do tempo, e da pesquisa de campo, tanto o escopo se estendeu para todas as representações de Nossa Senhora, como passei a fotografar de maneira mais sistematizada¹.

Hoje conto com um vasto acervo de fotografias de Marias, com os mais diversos nomes e das mais diversas localidades, mas nesse ensaio são justamente as imagens de Nossa Senhora Aparecida que selecionei para apresentar pelas comemorações do seu jubileu.

Encontrada por três pescadores no rio Paraíba do Sul em 1717, a imagem de Nossa Senhora da Conceição aparecida das águas, daí o seu nome, completa trezentos anos de culto (Brustoloni, 1998). A imagem original, com menos de trinta centímetros de barro, está hoje em sua suntuosa Basílica, na cidade paulista que recebeu o seu nome, e que atualmente recebe mais de onze milhões de pessoas interessadas em vê-la de perto. Com o título católico de Padroeira do Brasil, que lhe confere um feriado nacional, não por acaso ela é a imagem mais comum de se encontrar pelo país.

São muitas as formas de Aparecida para além da imagem original, com diversidade no tamanho e no manto, e também são múltiplos os materiais, desde réplicas em barro, plástico, gesso, resina e madeira, como também em estampas, pinturas, bordados ou mesmo

1 Agradeço a Professora Suely Kofes que me encorajou de maneira entusiasmada a aprofundar essa prática fotográfica e a pensar mais sobre ela.

lâmpadas. Nessa seleção optei por excluir as imagens que encontrei dentro de igrejas ou postas à venda. O propósito é expor pequenos altares particulares, em lugares públicos, nos quais as imagens de Nossa Senhora se destacam. Como o objetivo foi de enquadrar tanto a imagem como as composições específicas do lugar que ela se encontra, muitas vezes a fotografia implica na ausência, ou o segundo plano, das pessoas que com ela interagem, mesmo que tenham narrado para mim as particularidades da sua devoção.

Interessado “em particular, para as formas em que as materialidades organizam o mundo” (Morgan, 2011:9), mais precisamente no que diz respeito às religiosidades relacionadas a devoção à Aparecida, esses registros fotográficos menos antropocêntricos também têm demonstrado valioso potencial comparativo, já que mesmo que um padrão de localização das imagens se repita, a composição do ambiente na qual a imagem repousa é sempre peculiar.



Olaria em Canas (SP). 2016.



Fábrica e loja de quadros em Aparecida (SP), 2017.



Bar e Merceria em Aparecida (SP), 2017.



Banca de doces em Areado (MG). 2015.



Loja de sapatos em Aparecida (SP). 2017.



Bar em Aparecida (SP), 2017.



Museu Municipal de Areias (SP), 2016.



Bar em Aparecida (SP), 2017.



Restaurante e Merceria em Cordeirópolis (SP), 2016.



Bicicletaria em Aparecida (SP). 2017.



Churrascaria em Seropédica (RJ), 2016.



Lanchonete em Aparecida (SP). 2015

Referências

- BRUSTOLONI, Júlio. 1998. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a imagem, o santuário e as romarias*. Aparecida: Editora Santuário.
- GODOY, Adriano Santos. 2015. *Aparecida: espaços, imagens e sentidos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas.
- MORGAN, David. 2011. *Religion and Material Culture: the matter of belief*. London: Routledge.

Recebido em 27 mar. 2017

Aceito em 04 out. 2017

Resenhas

KHABEER, Su'ad Abdul. 2016. *Muslim cool: race, religion, and hip hop in the United States*. New York: New York University Press.

Luana Baumann

Mestranda em Psicologia
Universidade de São Paulo (USP)

luanabaumann@usp.br

Su'ad Khabeer, em *Muslim cool*, materializa mais de dez anos de pesquisa sobre Islam e Hip Hop, sendo vinte meses destes dedicados a realização de trabalho etnográfico na cidade de Chicago, nos EUA, período mais abordado no livro em resenha e o qual teve como disparador a participação desta em um encontro de jovens muçulmanas e muçulmanos estadunidenses ativistas e líderes de organizações não-governamentais, a convite do diretor executivo da IMAM (Rede de Ação Muçulmana na Cidade), Dr. Rami Nashashibi, no ano de 2006. Disso, surgiu o campo de pesquisa sobre o qual a obra se debruça em pormenores: a organização não-governamental IMAN e suas frequentadoras e seus frequentadores. Criada em 1997 por um grupo de estudantes de graduação da Universidade DePaul, esta ONG tem, desde então, servido como espaço de tutoria para estudantes do ensino fundamental, especialmente palestino-estadunidenses, ademais de engajar-se em um ativismo artístico - com expressões artísticas variadas, como exposições, peças de teatro, recitais de poesia, apresentações musicais, performances -, de modo que constitui um local central para a vida muçulmana em Chicago, ainda que não localizada na região central do município e, por isso, rapidamente se tornou o epicentro da cena Hip Hop islâmica nesta cidade (e mesmo internacionalmente).

A IMAN constitui um espaço de sublimação da invisibilidade a qual suas frequentadoras e seus frequentadores estavam relegadas e relegados, e um lugar central para e do *Muslim cool* (muçulmana arrojada/descolada e muçulmano arrojado/descolado), pois que se apropria e (r)elabora a Negritude como política e cultura de resistência. Neste sentido, a Negritude¹ é um elemento central na obra, na medida em que a convergência desta com a islamicidade influencia o modo como as muçulmanas e os muçulmanos dos e nos EUA experienciam, articulam e perfomatizam sua religiosidade, visto que, de acordo com Khabeer, há uma hegemonia etno-religiosa que marca as muçulmanas negras e os muçul-

1 Segue-se a ortografia adotada pela autora da obra resenhada, visto que nela a mesma se refere ao termo Blackness com o início em maiúscula, sobretudo por concebe-lo enquanto conhecimento crítico e contestador que participa da elaboração de formas e ações de resistência às supremacias branca na sociedade estadunidense de modo geral e à supremacia árabe e sul-asiática nas comunidades muçulmanas.

manos negros estadunidenses como fiéis carentes de pedigree socioeconômico e religioso. Segue, assim, que a Negritude é um ponto central para o entendimento que ela elabora acerca do *Muslim cool* - um ciclo composto por diversas voltas, sendo a primeira delas a busca pelo conhecimento de si, a qual, por sua vez, tem como catalizador a epistemologia do Hip hop, onde, por meio da reivindicação da Negritude, reivindica-se também o Islam Negro, termo este que, segundo a autora, constitui um grande guarda-chuva para descrever o grupo de articulações das crenças islâmicas elaborado dentre as estadunidenses negras e os estadunidenses negros, “uma intervenção poderosa por jovens muçulmanas e muçulmanos através de raça e classe, as quais e os quais tem sua relação com a Negritude, pessoas Negras e Hip Hop mediada pela fé e pelo ativismo” (p.76). Deste modo, o Hip Hop constitui um elemento de junção de lutas - pelo (re)conhecimento de si enquanto Negras e Negros, enquanto Muçulmanas e Muçulmanos e enquanto Muçulmanas Negras e Muçulmanos Negros. Por isso, ademais de abordar temas bastante controversos na *ummah* (comunidade imaginária composta por todas muçulmanas e todos os muçulmanos do mundo) - do racismo anti-negro presente na(s) comunidade(s) muçulmana(s) e aos modos de controle dos corpos de mulheres muçulmanas acionados sobretudo por meio da vestimenta -, este estilo musical constituiu pauta central das interlocuções de Khabeer com suas *professoras* e seus *professores*², composta por debates sobre a permissibilidade ou não da música.

Importante pontuar que “para além das divisões sectárias e dos artigos e pilares compartilhados, existe uma enorme diversidade nas formas de se interpretar, praticar e vivenciar o islã (...) nos diferentes grupos sociais e tradições culturais” (Pinto 2010: 23) - pluralidade esta que impulsionou Talal Asad (1986) a conceitualizar a religião islâmica enquanto *tradição discursiva*. Disso, em relação a (i)licitude da música, há aqueles que defendem a não permissibilidade geral desta e citam uma tradição do Profeta em que este teria afirmado que somente instrumentos de percussão são permitidos. Outros estudiosos islâmicos contestam a veracidade de tal tradição e defendem a permissibilidade de alguns estilos de música. O Hip Hop, entretanto, seria o *haram* (pecado) do *haram* para a maioria das muçulmanas e dos muçulmanos (p.79), ou seja, hegemonicamente, este estilo musical é concebido como incompatível com os prescritos islâmicos, ademais de, muitas vezes, ser considerado uma ferramenta de radicalização de jovens muçulmanas e muçulmanos (p.22). Por outro lado, um grupo (ainda) pequeno, do qual as *professoras* e os *professores* de Su’ad fazem parte, defende que o Hip Hop é o Islam com outra roupa e que, da mesma forma que um adepto do sufismo³ repete o nome de Deus várias vezes, um DJ repete sons, de modo que as mixagens (quando realizadas por muçulmanas e muçulmanos) podem ser concebidas como práticas de rememoração de Deus (p.91). Para este (grupo) o Hip Hop seria também um modo de compreender os modos pelos quais as desigualdades sociais são configuradas, ademais de constituir um estímulo a ação e ao ativismo, assim como do (re)encontro com o Islam Negro.

Na tentativa de resgatar este Islam Negro, a autora se engaja em elucidar as reverberações e conexões entre Negritude e Islam, na medida em que a hegemonia árabe sul-asiática-

2 Terminologia adotado por Su’ad em relação à suas interlocutoras e seus interlocutores de pesquisa, enfatizando a dimensão pedagógica da relação de interlocução (co)construída na pesquisa em questão.

3 Há três grandes vertentes no Islam: sunismo (correspondente a aproximadamente 85% das muçulmanas e dos muçulmanos), xiismo (correspondente a aproximadamente 10%), e sufismo (correspondente a aproximadamente 5%).

ca tem concebido de modo marginalizado o continente Africano e as muçulmanas negras e os muçulmanos negros, apagando-o e apagando estas e estes da tradição islâmica. Outrossim, como legado da escravização negra, o termo árabe *'abd* (escravo), apesar de contestado, ainda é usado para descrever descendentes africanos. E o termo “negro” em si continua sendo um insulto em muitos lugares do Norte da África e do Oriente Médio, de modo que a África permanece sendo vista como violenta e não civilizada (p.97) e a Negritude como algo a ser monitorado, visto que esta, “sua história, experiência e produção cultural são estigmatizadas como não islâmicas, e este estigma se torna naturalizado e normalizado, o que sugere que a Negritude não tem valor” (p.108). Neste sentido, Khabeer elabora resgates de eventos históricos inviabilizados nas narrativas oficiais em relação a população muçulmana dos e nos EUA, ressaltando que aquela possui uma longa história no país, iniciada com a migração involuntária de muçulmanas negras escravizadas e de muçulmanos negros escravizados entre os séculos XVI-XIX e, mais recentemente, composta por muçulmanas e muçulmanos do Oriente Médio e do Sul da Ásia, que chegaram em maior número depois da revogação das cotas de imigração racial em 1965. Segue, então, que a Negritude – enquanto repertório diaspórico e pluricultural, conjunto de relatos, tradições e costumes de pessoas negras e a circulação de ideias e crenças sobre afrodescendentes que encarna e excede corpos, que configura as experiências individuais e as relações interétnicas de muçulmanas e muçulmanos nos EUA, assim como os termos do engajamento destas e destes com o aparato estatal – é central para as histórias, os engajamentos, e os emaranhamentos e experiências do Islam nos Estados Unidos.

No entanto, Khabeer ressalta que esta é operacionalizada tanto em termos de instrumentalização quanto em termos de rejeição, sendo admirada em um presidente negro descolado, masculinizado e heterossexualizado, formado por uma educação de elite – representa a bem sucedida integração social pós direitos civis. Por outro lado, a Negritude é estigmatizada negativamente quando relacionada com outros modos de corpos e comportamentos, como mães solteiras, e esse estigma naturaliza desigualdades estruturais. Além disso, Su’ad pontua que o ativismo Negro tem sido capturado por intenções e propostas mercadológicas de modo a instrumentalizar, objetificar e mercadorizar os estilos de vestimentas usadas por muçulmanas e muçulmanos negras e negros, quando, então, as vidas negras são tornadas úteis para vidas não negras.

As divisões da comunidade muçulmana da cidade estadunidense abordada constituem, segundo a autora, um microcosmo de divisões mais amplas de raça, classe e poder que moldam a comunidade muçulmana no país. Ali, ainda, expressa-se a concomitante fluidez e reflexividade da suposta divisão nativo/imigrante, visto que as negras e os negros estadunidenses são configurados como “nativos” ou “mais nativos” dos EUA em comparação com árabes e sul-asiáticos, os quais são vistos como “imigrantes” no país. E as negras e os negros estadunidenses são presumidos como novas e novos fiéis pela maioria das muçulmanas e dos muçulmanos árabes e sul-asiáticos. Engajada no exercício de desconstruir essa abordagem, a escrita de Khabeer visibiliza a religião islâmica enquanto construção histórica e que a categoria religião deve ser concebida “como um termo descritor de objetos, instituições, cognições, práticas, experiências, identidades, valores, moralidades, dentre outros, cujas propriedades variaram no tempo e no espaço” (Almeida 2010: 65). Além disso, a autora constantemente nos remete ao “nativo relativo” de Eduardo Viveiros de Castro (2002) e, já na Introdução, menciona os paralelos entre as experiên-

cias de raça, classe e gênero que ela compartilha enquanto mulher muçulmana latina com suas *professoras* e seus *professores*. Estas e estes constituem, para ela, as progenitoras e os progenitores de uma epistemologia, de uma estética e de um *encorporamento* específico, o *Muslim cool*, que seria forjado na intersecção ente Islam e Hip hop, uma forma de ser muçulmana e muçulmano que se pauta na Negritude como um modo de conhecimento crítico que tanto desvela quanto contesta dois sistemas encobridores das normas raciais: as normas etno-religiosas hegemônicas de comunidades muçulmanas estadunidenses de um lado e a normatividade estadunidense Branca de outro, assim como os impactos destas nas relações interminoritárias. Deste modo, o grupo abordado está a elaborar aquilo que Joulli&Amir-Moazami (2008) denominam como “políticas de autenticidade”, as quais, por sua vez, constituem estratégias de negociação tanto com modos de subordinação quanto com modos de resistência por meio da ampliação da noção de licitude (*halal*) em relação a corporalidades, pigmentocracia, estilos de música e etc.

Su’ad Khabeer empreende um exercício de visibilização de epistemologias islâmicas invisibilizadas e desvalorizadas nas sociedades de modo geral e no contexto estadunidense de modo particular, nas quais os termos à luz são sempre aqueles emoldurados ora pela hegemonia branca heterossexual católico-cristã, ora pela hegemonia árabe sul-asiática. De penumbras (ainda) (r)existem os corpos físicos e epistemológicos daquelas e daqueles que não reverberam os quadros por aquelas e aqueles delineados. Ao elucidar que de muitas negras e negros se faz(em) a(s) Negritude(s) e que de muitas e muitos muçulmanas e muçulmanos se faz o Islam, a obra de Su’ad Abdul Khabeer reverbera a ressalva de Talal Asad de que “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações serem historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (Asad 2010: 264) e, com isso, contribui para a desconstrução de narrativas unidimensionais acerca destas e destes, bem como acerca das potenciais relações entre estas e estes, na medida em que ressalta o ser muçulmana negra e muçulmano negro como um caminho de encontro com a tradição islâmica, e não de ruptura, como tem sido suposto pela hegemonia árabe sul-asiática. *Muslim cool* seria, assim, uma forma de acionar corpos, corporalidades, expressões artísticas, musicalidades, resgates e (re) apropriações históricas como mecanismos de resistência a sistemas de subordinação exógenos e endógenos.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. 2010. *Religião em transição*. In: MARTINS, C. B. & DURATE, L. F. D. (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, pp. 65-83.
- AMIR-MOAZAMI, Schirin. & JOUILLI, Jeanette S. 2008. *Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany*. In: *Islamic Feminism Current Perspectives*. Juvenes Print University of Tampere Tampere.
- ASAD, Talal. 2010. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.19, pp.263-284.
- PINTO, Paulo Gabriel H.R. 2010. *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*. São Paulo, Editora Santuário.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *O nativo relativo*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 113-148, Apr. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em junho de 2017.

Recebido em 24 mar. 2017

Aceito em 24 maio 2017

GILMAN, Sander; THOMAS, James. 2016. *Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity*.
New York: New York University Press.

Felipe Moreira

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia
da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF)

pileef@gmail.com

A obra de Gilman e Thomas empenha um resgate genealógico que evidencia a plasticidade e disputa dos conceitos de raça e racismo do século XIX até os dias de hoje. A formação interdisciplinar de ambos possibilita uma análise múltipla, de bibliografia rica e complexa historicidade da temática racial nos últimos três séculos. Formados em História, Literatura Americana, Sociologia e Psicologia, respectivamente, constroem um mosaico de percepções histórico-culturais, evidenciando as disputas do discurso científico junto às políticas governamentais da época, pela enunciação e legitimidade dos diagnósticos e tratamento das questões raciais. A disputa territorial e conceitual dos poderes políticos em conflito com os próprios grupos marginalizados (que começam a entrar nesta disputa epistemológica) alimenta a retórica científica. O racismo se renova no tempo, ecoando em toda sua imbricação histórica e política, produzindo um discurso contextual sempre em disputa.

O trajeto do livro traça as contradições internas, disputas entre as próprias ciências psi – psiquiátricas, psicológicas e psicanalistas – e o saber médico anatômico frente à luta dos próprios grupos que buscam protagonizar sua história. Dos rascunhos do biopoder no séc. XIX, pautado no inatismo identitário pela raça, vai-se ao mapeamento genético de nosso período, ávido pelo descobrimento e manipulação molecular que nos definiria. A mudança epistemológica do racismo como patologia reconhece a luta social, mas parte do mesmo determinismo biológico criticado nas ciências sociais.

O bioevolucionismo do séc. XIX explica as enfermidades mentais pela herança genética e pré-disposição nas minorias étnicas, apoiado em dados estatísticos tendenciosos (contestados anos depois). Médicos e intelectuais judeus e negros da época começam a repensar tais afirmações, vendo a segregação racial e a diáspora de seus povos como causadores destas enfermidades. Quebram o fio discursivo intelectual e desvitimizam seus grupos. A “loucura judia”, começa a ser vista como antisemitismo internalizado.

A ciência euro-americana da época servia às políticas de dominação (a escravidão negra e soberania nacional antissemítica), como demonstra o termo “drapetomania” de 1851 - a patologização da resistência contra a escravidão. Os poucos médicos negros ou judeus da época não fugiam ao determinismo da “incapacidade racial” de adaptação, “fraqueza inerente” ou “cérebro primitivo” de seus povos. Reconheciam-na, mas divergiam em seu tratamento, crendo na solução pela emigração auto iniciada pelas comunidades, em movimento de resgate identitário. A própria solução do Sionismo como resposta era vista como sinal de uma neurose judia em si, desejo de segregação e paranoia social.

Avançando a discussão para fins do séc. XIX e meados do XX, os autores chamam de “queima lenta” os anos de estagnação nas ciências comportamentais e sociais da época. O bioevolucionismo ainda explicava as diferenças culturais. A estrutura social começará a ser aceita como explicação teórica nas dinâmicas sócio-raciais só no começo do séc. XX - pelo trabalho sociológico e estatístico de W. E. B. Du Bois, pouco reconhecido em sua época e resgatado a partir de 1920 pela Escola de Chicago (EUA). Porém, só em 1930 o pensamento social será valorizado para além da dicotomia evolucionista entre primitivo e moderno graças à influência de Boas.

Ainda assim, a abordagem social para compreender os conflitos sociais ainda será atacada, pois a partir de 1895, a ideia de “multidão” surge dos conflitos urbanos na América do Norte, sendo usada para explicar demonstrações de preconceito e violência coletivas como não habituais e sim passíveis de ocorrer quando o indivíduo se dissolve na multidão, perdendo sua civilidade momentaneamente. Sua conceitualização é do séc. XIX, se difundindo no século seguinte e disputando a legitimidade da análise científica com o pensamento relativista antropológico. Neste constructo, raça é uma das constituintes da multidão e só décadas depois será pensada como apenas uma de suas variáveis. As ciências comportamentais veem as grandes guerras como simulacro da noção de multidão e buscam diagnosticar a suposta psique das nações, medicalizando o nazismo como neurose coletiva, ora alimentada por uma esquizofrenia coletiva de um “inimigo comum” (o povo judeu), ora estimulada pela liderança carismática (em sentido weberiano) de Hitler. Após a segunda guerra, criticou-se o “espírito” alemão e sua abstenção como responsável pelo holocausto, ávida em se reconstruir economicamente. Dissipava seu antisemitismo (um germe prévio ao holocausto) em argumentos patologizantes de frenesi coletivo ou insanidade induzida, na busca de se abster da culpabilização pelo holocausto.

O debate pós-guerra oscilou entre uma psicopatologia nazista e as retóricas genéticas. A partir do debate de 1946 sobre as reparações ao povo judeu, os argumentos racialistas ressurgem na arena pública, atribuindo os traumas sofridos nos campos de concentração à uma pré-disposição genética dos mesmos. Uma vitória só viria em 1951 e graças a argumentos econômicos frente às expropriações de bens sofridas pelas famílias sobreviventes.

O fim da segunda guerra fomenta a autoridade das ciências sociais europeias em explicar os conflitos da época, inclusive, em 1940, o próprio governo americano se preocupou em compreender os efeitos da colonização sobre a psique indígena, grupo pouco importante na agenda das políticas governamentais. Estudos sobre falta de representatividade, segregação racial e desigualdade social mostravam o impacto psicológico nas crianças negras e na internalização do ódio pela população: deslocava-se a análise para os efeitos patológicos nas vítimas, não mais sobre a psique dos agressores.

A análise crítica dos contextos totalitários e segregacionistas raciais floresce no pós-guerra, conjugando tanto a análise social quanto uma espécie de patologização de origem social. Em 1950, Arendt e Adorno analisam o fascismo como uma pré-disposição generalizada, dependente de um contexto histórico propício e ânimo social que fosse ao seu encontro e não somente uma manifestação histórica pontual. Rejeitavam as explicações psiquiátricas e genéticas da multidão e da pré-disposição biológica dos fascistas em si. Há, neste período, dois ramos de análise sobre a questão racial: o que se preocupava com as consequências patológicas do preconceito e o que buscava diagnosticar o racismo como enfermidade patológica em si. As técnicas governamentais e suas políticas públicas misturam ambas perspectivas, buscando aliviar o impacto do racismo sem deixar de pensar a questão racial sob a ótica da patologia.

A década de 60 vê crescer a tentativa de incluir formalmente o fanatismo extremo nos manuais diagnósticos (DSM), juntamente com os estudos comportamentais focados nas consequências psicológicas do racismo, ainda enviesados racialmente e ignorando a dinâmica cultural. Outros paradigmas surgem para explicar as diferenças étnico-raciais, mas a perniciosidade do conflito grupal é ainda ignorada. Gilman e Thomas identificam aí não só uma falha metodológica, mas axiomática: sem alinhar conceitualmente as trajetórias individuais e dinâmicas coletivas, criava-se uma narrativa científica contraditória entre os impactos psicológicos sobre as minorias com a renovada teoria da “multidão”, vista agora como catalisadora de uma propensão à violência extra-grupal (já presente na sociedade e não mais um alibi para o processo civilizatório). Difunde-se a noção de uma “sociedade doente”, caminho tímido de aceitação para teoria de Arendt sobre o *ethos* racial-fascista prévio ao racismo em si.

A obra se inicia e desagua discutindo o pensamento investigativo atual, representado pelo experimento de Oxford sobre os inibidores hormonais e a busca pela pílula contra o ódio, representação de um renovado medicalismo social. Sinaliza este empreendimento como uma renovação dos aspectos primais da ciência do séc. XIX. O discurso medicalizante de nossa época, ao invés de se repensar em suas falhas de lógica inerente à elaboração das problemáticas sociais (fazer as perguntas certas), busca redenção pelo insucesso em explicar e gerenciar as dinâmicas raciais/racistas de sua época. Vê o avanço biotecnológico atual como possibilidade de redenção de seus fracassos e uma chance de dominação tardia pela retórica da eficiência.

O pensamento de Arendt continua atual, principalmente na corrida pela excelência científica norte-americano: ainda se busca o “gene” (metafórico ou não) do racismo, uma simplicidade causal de simples apreensão de métodos complexos, mas que ignoram a dinâmica histórica da sociedade. A possibilidade de enxergar o etnocentrismo como motor das desigualdades é enterrada, por má fé ou simples interesse de manutenção hegemônica, talvez pelo medo de percebermos a tendência à segregação em todos nós e as dificuldades de se pautar uma cultura cívica mais igualitária. Um medo de reconhecer o nosso “[...] passado que sobrevive no atual e que tende a se perpetuar no porvir ao se atualizar nas práticas estruturas de acordo com seus princípios” (Bourdieu, 2009: 91). As atuais más condições dos guetos negros e a violência policial são ecos da pouca importância que o Estado tem com as populações afro-americanas.

Para além de um pensamento científico, os autores argumentam como o racialismo se

torna uma realidade palpável, instaurada na vida das pessoas e quase sempre de forma negativa às minorias: racismo como produtor de patologia também como patologia em si do próprio agressor. O discurso médico contemporâneo, em seus avanços, “sequestra” a ciência como conciliadora dos conflitos sociais, justamente quando estes são aceitos em suas origens culturais. Assim, Hooks (2013) mostra como talvez nem sempre a população atingida por esta desigualdade percebe em termos exatos o que lhes aflige, mas há sempre um senso de deslocamento e um não-pertencimento identitário que deixa marcas e limita caminhos, resultado desta hibridização perversa da ciência na cultura.

Contemporaneamente, a obra transparece o avanço científico e sua influência na administração estatal, em conluio iluminista a ditar a busca pela “verdade” inata aos fenômenos sociais. Esta investida molda tanto seu objeto (raça/racismo) quanto a gama de ação dos aparelhos ideológicos de estado, mesmo aparentando objetivos diferentes, carregando em seu discurso de poder técnicas similares de dominação (Althusser, 1980), como nos exemplos das políticas segregacionistas americanas (*apartheid*, esterilização forçada e proibições de relações sexuais-afetivas inter-raciais) e importadas pela Alemanha eugenista do entre guerras. Deliberadamente ou não, os poderes constituídos das ciências médicas, psi e, em parte, as ciências sociais e comportamentais, insistem em ignorar a persistência histórica do racismo como *modus operandi* das épocas, concluem os autores.

Seu resgate histórico nos mostra que a individualização da discussão nos casos isolados das manifestações de violência ignorou a constituição histórica de cada época, suas estruturas etnocêntricas resultantes do iluminismo europeu e sua importação falha para o outro lado do atlântico. Patologias são condições de anormalidade comportamentais. Uma das maiores contribuições de Gilman e Tomas é justamente nos mostrar que, infelizmente, não há nada de anormal ou raro nas atitudes etno-racistas.

Referências

ALTHUSSER, Louis. 1980. *Posições II*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

BOURDIEU, Pierre. 2009. *O senso prático*. Petrópolis, RJ. Vozes.

GILMAN, Sander; THOMAS, James. 2016. *Are Racists Crazy? How Prejudice, Racism, and Antisemitism Became Markers of Insanity*. NYU Press: New York.

HOOKS, Bell. 2013. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo, SP. Martins Fontes.

Recebido em 9 maio 2017

Aceito em 3 jul. 2017

DEWEY, Susan; ST. GERMAIN, Tonia. 2017. *Women of the street: how the criminal justice-social services alliance fails women in prostitution*. New York: New York University Press

André Rocha Rodrigues¹

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)

euandre.rocha@gmail.com

A antropóloga Susan Dewey tem mais de uma década de experiência em pesquisas sobre a relação de mulheres com o mercado do sexo, violência e trabalho precário. Realizou etnografias na Armênia, Bósnia, Índia e nordeste dos Estados Unidos e produziu relatórios técnicos para o UN Women, o US Census Bureau, e o Wyoming Department of Corrections. Além disso, contribui para veículos de comunicação de grande circulação como o *The Chronicle of Higher Education*, PBS, *The Huffington Post*, *The Washington Post*, e *The Nation*². Essas informações são importantes para entender sua atuação política como antropóloga exposta em seu livro.

Women of the street: how the criminal justice-social services alliance fails women in prostitution é fruto de uma pesquisa que teve início em 2010 em Denver, Colorado (EUA) com duração de seis anos, e contou com a parceria de Tonia St. Germain, jurista e diretora aposentada de Centro de Estudos de Mulheres e Gênero, Eastern Oregon University. Nesse livro, as autoras exploram a relação entre as “*Street-Involved Women*” e os profissionais de serviços sociais e de justiça criminal. Como já anunciado no subtítulo, a associação entre Serviço Social e Justiça criminal falha no tratamento com as mulheres e, no decorrer do livro, as autoras mostram como e porquê os programas governamentais norte-americanos de assistência às mulheres são malsucedidos.

É importante ressaltar que em Denver a atividade de prostituição é criminalizada e, ao contar as histórias das mulheres, Dewey e St. Germain fazem do livro um retrato etnográfico de como essas mulheres se relacionam umas com as outras no contexto de sistemas

1 Membro do GEPAC (Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea) vinculado à FCLAr/UNESP. Tem experiência na área de Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando desde 2013 nos temas: prostituição, transformação, ocupação e apropriação de espaço público urbano, cidades, gênero e sexualidade. É bolsista FAPESP.

2 Informações disponíveis em The University of Wyoming <http://www.uwyo.edu/>

culturais e jurídicos que restringem suas atividades de trabalho e moldam profundamente suas vidas. Apesar de tratar do tema e conter a palavra prostituição no subtítulo, as autoras fazem questão de deixar claro que as suas interlocutoras não se consideram “trabalhadoras sexuais” ou “trabalhadoras do (mercado do) sexo”. O termo “trabalho” no contexto da *East Colfax Avenue* em Denver, Colorado (local majoritário da etnografia) sempre remete a trabalho formal e legalizado. Já a atividade de prostituição surge como estratégia para lidar com a falta de moradia, contra o vício e outros problemas relacionados.

A prostituição então aparece como uma dentre outras atividades desenvolvidas para geração de renda, que também incluem roubo em lojas, tráfico de drogas em pequena escala, venda de vale-refeição e outras atividades criminalizadas (algumas das quais envolvendo violência) para, no limite, sobreviver. Segundo essas mulheres, elas fazem o “*Hustling*” (espécie de gíria local que seria algo como a “correria”, termo utilizado no contexto de cidades como São Paulo, sobretudo nas periferias), para circunscrever atividades que extrapolam as noções mais usuais de “trabalho”. Em função dessa percepção advinda da etnografia, as autoras optam por usar o termo “*Street-Involved Women*” (que pode ser lido como “mulheres das ruas” em uma tradução livre e grosseira) para se referir às suas interlocutoras, e não prostitutas ou algo do gênero. E também por isso que não se ocupam da discussão sobre a legalização da atividade de prostituição.

O termo “*Street-involved*” aparece em alguns artigos para designar norte-americanos que lutam por moradia, contra o vício em drogas e o sistema de justiça criminal. “*Street-involved*”, portanto, enfeixa a combinação dessas forças sem se concentrar necessariamente em uma (como a prostituição) à exclusão de outras. Da mesma forma, Dewey e St. Germain usam “*Street-based sex trading*” ou uma variedade de sinônimos relacionados para referir-se às trocas de sexo por dinheiro ou drogas ilícitas, que ocorrem em carros, motéis, ou espaços públicos semi isolados, perto das áreas onde as mulheres vivem e negociam clientes.

Trata-se de um livro sobre dois grupos de pessoas: aqueles que ganham algum tipo de renda ao se envolverem em trocas de sexo por dinheiro nas ruas, e os funcionários que trabalham na justiça criminal e nos serviços sociais, e que tem como objetivo reduzir o que é entendido pelos funcionários (policiais, detetives, defensores públicos, juízes, oficiais de liberdade condicional e prestadores de tratamento terapêuticos designados pelo tribunal) como danos causados pela prostituição através da atividade.

O tom do livro é dado já nos agradecimentos que constam antes da introdução. As autoras contam que logo após realizarem uma das entrevistas, uma mulher, ao deixar o quarto de hotel, disse: “*Listen, sister,*” *she intoned, her voice breaking slightly with emotion, “now you better get out there and do somethin’ with what I just told you, because I was one hundred percent fuckin’ straight with you today about life out here, and I didn’t have to be”* (Dewey & St. Germain 2017: vii, grifo meu). Nota-se então que há uma espécie de urgência prática em denunciar a falha do sistema no livro e, justamente por isso, Dewey realiza um trabalho em conjunto com a jurista Tonia St. Germain para tentar “fazer algo” (“*do something*”) a respeito da situação dessas mulheres.

As próprias autoras reconhecem que antropólogos e juristas raramente trabalham juntos, ou mesmo sequer interagem, mas em face dessa urgência prática, o trabalho se fez possível a partir da disposição mútua, visando uma produção interdisciplinar que olha para estas mulheres, buscando compreendê-las em suas ações e contextos, mas também

olha para os profissionais da “*Aliance*”, termo abreviado para se referir à coalizão de forças punitivas-terapêuticas que trabalham em conjunto para policiar ou regular as mulheres, seja através de repressão, encarceramento ou tratamento terapêutico.

Assim, o livro toma sua forma com o movimento de apresentar duas etnografias, uma sobre as mulheres e outra sobre os profissionais da aliança, mostrando como é a relação entre esses dois grupos. Há dados sobre como as mulheres diferem consideravelmente por idade, fontes de renda, experiência de vida, como se aproximam do comércio de sexo e estabelecem suas estratégias de vida. Essa heterogeneidade também é apontada entre os profissionais da aliança que tem posturas e maneiras diferentes de entender e realizar o trabalho. Contudo, a leitura mantém a expectativa no leitor de querer saber mais sobre essa heterogeneidade. Ter conhecimento do ponto de vista das mulheres e dos profissionais da aliança a respeito do que eles próprios entendem por gênero, raça e classe seria interessante para, inclusive, estabelecer uma reflexão mais profundada e enriquecedora sobre os assim chamados “marcadores sociais da diferença”. Contudo, não avançam nesse sentido.

Ao mostrar a relação entre esses dois grupos, destacam que a aliança entre a justiça penal e os serviços sociais patologiza o comércio sexual e o uso de drogas ilícitas pelas mulheres, como respostas individuais a eventos traumáticos, que resultam de algum tipo de falha cognitiva, e isso incentiva o que os profissionais da aliança normalmente caracterizam como “comportamentos de alto risco”. Constatação que, evidentemente, leva a conflitos, não somente entre as mulheres e a aliança, mas também entre os próprios profissionais que observam falhas no “*ethos da aliança*”.

Além do mais, ao focar na relação entre esses dois grupos, a dimensão espacial e da cidade propriamente dita, apesar de bem descrita, é analiticamente pouco explorada. Não se sabe como as mulheres se relacionam com os espaços da vizinhança da *East Colfax Avenue*, ou como criam e simbolizam tais espaços, tão pouco como circulam e entendem a cidade de Denver. Por vezes, a cidade aparece apenas como pano de fundo, chegando a dar a impressão de que poderia ser qualquer cidade, pois para um leitor que não conhece o lugar, a ausência de mapas e fotografias prejudica a compreensão. Dada a potência dos relatos e a maneira como o livro é conduzido, fica a vontade de saber um pouco mais também sobre a cidade onde estão essas pessoas.

Contudo, a preocupação das autoras é outra. O argumento central de Dewey e St. Germain é que o predomínio financeiro e ideológico do sistema de justiça criminal dentro da aliança entre justiça penal e serviços sociais resulta em uma amálgama que individualiza profundamente o comércio das mulheres e atividades de uso de drogas ilícitas como escolhas patológicas das mulheres. Segundo elas, uma compreensão completa dos meios pelos quais os indivíduos criam, negociam e protestam estes quadros conflitantes é essencial para o desenvolvimento de leis e políticas baseadas em evidências que melhorem a igualdade de gênero, raça e classe.

Essa abordagem de *Women of The Street* pode ser entendida como uma boa resposta àqueles que por vezes acusam levemente a narrativa etnográfica e a própria antropologia de se distanciarem das atividades, de não contribuir para um saber que deveria amparar as políticas públicas, ou de constituir um conhecimento pouco pragmático e positivo. As autoras, ao esclarecerem o pensamento, organizarem as ideias e dar sentido à realidade “fazem algo” em relação às desigualdades, fundamentalmente as de gênero, que

subjazem à prostituição de rua e que constituem questões sociais duradouras. Sobretudo por denunciarem as realidades socioeconômicas que muitas vezes informam as escolhas das mulheres das ruas, expor um sistema que falha em função de se basear em suposições falsas sobre a vida dessas mulheres, e se posicionarem a favor da descriminalização da prostituição e do uso de drogas.

O exercício de realizar um exame crítico mais aprofundado das maneiras pelas quais o sistema de justiça criminal e a sociedade em geral abordam essa importante questão social só é possível graças à seriedade como tratam o tema, à etnografia extensa e bem realizada, a maneira de levar a sério as mulheres e os profissionais da “Aliança” e a problematização dos dados levantados. Tal exame crítico, as autoras deixam claro, tem de ser sempre o cerne de toda análise antropológica, sobretudo daquela se propõe a fazer algo pelas pessoas. Dewey e St. Germain nos lembram de que o fazer científico é um ato político da maior importância.

Recebido em 26 maio 2017

Aceito em 30 jun. 2017

MALLART, Fábio. 2014. Cadeias Dominadas: A Fundação CASA,
suas dinâmicas e as trajetórias de jovens internos.
São Paulo: Terceiro Nome.

Pamela K. Zaparolli Barbosa¹

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar)

pamelazappa@gmail.com

O livro de Fábio Mallart é uma joia etnográfica quando se trata dos ricos e incontáveis registros visuais e escritos que o autor fez a partir de suas experiências diárias, como educador cultural, ministrando oficinas de fotografia aos jovens internos da Fundação CASA². A partir desses registros, Mallart nos conta sobre as lógicas de funcionamento da antiga FEBEM³ e as dinâmicas e trajetórias dos jovens internos.

O livro, composto por prefácio e posfácio escritos por Vera Telles e Rose Hijiki respectivamente, é dividido em quatro capítulos. No primeiro, o autor se concentra em contar um pouco de sua própria trajetória em campo, percorrida em distintas unidades entre 2004 e 2009, pontuando suas reflexões teórico-metodológicas. Nessa primeira parte, já nos são apresentadas algumas classificações como os *disciplinas* ou os *frente da cadeia* (ou ainda *os frente da situação*) e os *pilotos*, atores que fazem parte dos modos de funcionamento organizados pelos jovens internados nas unidades chamadas *dominadas* – aquelas que seguem os preceitos do PCC como os ideais de paz, justiça e liberdade.

No segundo capítulo, a história contada é de Lucas, cuja vida foi marcada pelos deslocamentos e *tramas institucionais* (GREGORI, 2000) desde os primeiros anos de sua vida. Foram aproximadamente 15 anos de internação vivenciando as mudanças nas políticas públicas direcionadas à infância e adolescência, principalmente no que concerne às crianças e adolescentes em situação de rua e/ou de abandono e em conflito com a lei, das décadas de 70 e 80⁴. Lucas vivenciou experiências rotineiras de maus tratos (espan-

1 É educadora popular e realiza oficinas de alfabetização e produção de conhecimento em Serviços de Medida Socioeducativa em Meio Aberto.

2 Fundação CASA - Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente, alteração de nome realizada em 2006.

3 FEBEM - Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor.

4 O termo *menor* (para *menor abandonado* e/ou *infrator*) é mobilizado em códigos penais, leis, políticas e por diferentes esferas da sociedade e passa a ser substituído por *criança* e *adolescente* ao entrar em vigor em 1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

camentos) por parte de funcionários das instituições, trabalhos forçados e de tensões entre os adolescentes, além do conturbado vínculo familiar. Entre uma instituição e outra, passou também pela FEBEM.

Se antes Lucas ocupava o papel de interno e convivia com a rotina de espancamentos e estupros, a partir de 2006, quando é feita a reformulação no sistema de atendimento e a FEBEM passa a se chamar Fundação CASA⁵, Lucas se encontra no papel de educador de oficinas de teatro. Desse modo, observa uma dinâmica diferente da que experienciou enquanto interno. Dinâmica que se caracteriza por um jogo de relações de poder entre os atores presentes nas unidades de internação que são classificadas a partir de agora, como: ora *dominadas*, ora *nas mãos dos funça* ou ainda *unidades meio a meio*. É seguindo exatamente essa sequência que Mallart nos leva aos próximos capítulos.

Através das trajetórias de Pedro e Túlio, no terceiro capítulo o autor descreve as relações estabelecidas e instituídas entre os distintos atores que circulam pelas *unidades dominadas*: funcionários, adolescentes e aqueles que se encontram do outro lado dos muros, que, como o próprio autor ressalta, se encontram presentes em unidades prisionais e áreas urbanas controladas pelos membros do PCC. Esclarece ao leitor ademais, a divisão dos postos de liderança entre os adolescentes: *piloto*, *encarregado*, *faxina*, *setor* e *a população*; sendo que esta última diz respeito aos adolescentes que não ocupam nenhum dos cargos de liderança citados anteriormente.

O quarto capítulo é composto por relatos que deixam evidente, segundo o autor, que a configuração que se dá nas *unidades na mão dos funça* e *unidades meio a meio* não pode nunca ser entendida como estática. Pelo contrário, é um processo de luta constante pelo domínio do espaço. Da mesma forma que hoje uma unidade é considerada *na mão dos funça*, amanhã os adolescentes podem usar de certas estratégias e virar o jogo reconfigurando a *unidade em meio a meio*. As relações e os jogos de poder podem ser redefinidos a qualquer momento por cada um dos lados.

Toda a trama é marcada por trajetórias, disputas de poder e tensões relatadas não só pelos interlocutores mas também pelo próprio autor. Mallart narra algumas das situações de tensão nas quais precisou dispor de uma lógica própria, enquanto na condição de educador, para intermediar alguns conflitos entre os adolescentes, ele e funcionários.

Apesar de não acessarmos o material fotográfico por questões éticas e jurídicas, a forma como o autor descreve as situações vivenciadas apresenta tamanha sensibilidade que nos permite visualizar as cenas relatadas - ou capturadas -, como se fossem produções de nossa imaginação ao lermos uma literatura de ficção. A diferença está em se tratar de uma obra sobre uma realidade contada através dos múltiplos *olhares compartilhados*, como o próprio autor prefere afirmar sobre seu procedimento metodológico na produção de imagens fotográficas durante as oficinas. Imagens consideradas nunca capturadas por um único olhar, mas sempre carregadas de influências dos outros jovens, que se aglomeravam ao lado daquele que estava com a câmera na mão. Todos eles, curiosos e ansiosos com a experiência que resultaria do reflexo de trajetórias de vida de cada um e do processo de interação e

5 Reformulação que visava enquadrar-se ao ECA-Estatuto da Criança e do Adolescente, que entra em vigor em 1990 e enfatiza a noção de cidadania e a concepção jurídica sobre as crianças e adolescentes serem sujeitos portadores de direitos.

negociação dentro da *cadeia*.

Assim, arrisco dizer que não só as fotografias tiradas durante as oficinas foram resultantes desses olhares compartilhados, mas também a própria pesquisa fora construída em conjunto. A partir dessas fotografias, das conversas informais com os jovens e funcionários das instituições e das situações cheias de tensão narradas pelo próprio autor, as reflexões e questionamentos sobre todo o processo e seus métodos são compartilhados com as leitoras e leitores.

Cadeias Dominadas é uma etnografia que deixa evidente o total aproveitamento e apreensão do “momento etnográfico” apontado por Strathern (2014). O momento no qual se une “o que foi analisado no momento da observação e o que foi observado no momento da análise” (idem, p.350, 2014).

O mais intrigante é que Mallart, durante sua atuação como oficineiro da Fundação CASA, ainda não tinha uma pesquisa de mestrado em andamento. Sua proposta fora apresentada posteriormente, em uma conversa com a professora do Departamento de Antropologia da USP, Rose Hijiki, para a qual mostrou os seus cadernos de campo contendo todas as suas anotações.⁶

Sua imersão em campo já acontecia. A circunstância de sua imersão no universo da Fundação CASA e as relações muito bem estabelecidas com os sujeitos, o afetaram e produziram inquietações que o levaram a desenvolver uma pesquisa acadêmica. Uma experiência etnográfica da qual participou de maneira observante e que o conduziu “às trilhas da antropologia”, como a própria Hijiki ressalta no posfácio do livro. O resultado disso é esta estimulante narrativa, acessível não só às pesquisadoras e pesquisadores, como também aos interessados no assunto.

6 Essa descrição é feita pela própria professora Rose Satiko Gitirana Hijiki, no Posfácio do livro.

Referências

GREGORI, Maria Filomena. 2000. *Viração: experiências de meninos de rua*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Recebido em 6 ju. 2017

Aceito em 16 ago. 2017

PATERNIANI, Stella Z. 2016. Morar e viver na luta – movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo. São Paulo: Annablume Editora.

Renato Abramowicz Santos

Mestrando em Sociologia
pela Universidade de São Paulo (USP)

renato.abramo@hotmail.com

O livro “Morar e viver na luta – movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo”, de Stella Zagatto Paterniani, trata do tema das ocupações de imóveis ociosos no centro de São Paulo realizadas e mantidas por movimentos de moradia organizados. Mesmo que apresente e trabalhe a história desses movimentos e de suas ocupações de modo geral, o foco e as análises de sua pesquisa centram-se, mais especificamente, na ocupação Mauá, situada na rua de mesmo nome, número 340, na região da Luz, centro de São Paulo. A ocupação, ocupada e mantida por três movimentos desde 2007 – completando, portanto, dez anos de existência em 2017 – é uma das mais antigas da cidade, com uma história marcada por enfrentamentos, confrontos, ações e conquistas.

A efetivação da ocupação Mauá, a autora mostra, insere-se dentro de uma história produzida pelos movimentos de moradia da área central, na qual a ocupação de imóveis ociosos se constitui como estratégia e instrumento de pressão e denúncia para enfrentar a existência (e persistência) de prédios vazios que não cumprem a função social da propriedade por estarem há muitos anos abandonados e, a grande maioria, acumulando dívidas de IPTU com a prefeitura municipal. Lacrados, juntando lixo, permanecem fechados, muitas vezes na expectativa, por parte dos proprietários, de uma venda futura em que possam ganhar grande soma de dinheiro com uma esperada valorização da área e do imóvel ocioso.

Nesse cenário, as ocupações organizadas pelos movimentos de moradia dão visibilidade a essa agenda política como forma de pressionar o poder público à garantia efetiva do direito à moradia digna. Dentro dessa lógica, ocupações como a Mauá se tornam espaço de habitação para muitas famílias na disputa por uma solução definitiva para os ocupantes. Até a conquista desse objetivo, esse lugar transforma-se na moradia de centenas de pessoas, a partir de onde resistem, organizam-se para reivindicar e criam, no cotidiano, condições para que possam viver da melhor maneira possível. São essas dimensões da vida de uma ocupação que o livro de Paterniani aborda.

Poderíamos dividir a organização do conteúdo do livro em três partes: uma primeira, de apresentação dos termos, perspectivas analíticas e escolhas metodológicas utilizados, assim como a contextualização do tema; uma segunda parte, em que a autora discorre sobre o material etnográfico produzido ao longo da pesquisa – realizada no âmbito de seu mestrado, defendido em 2013, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, do qual o livro é resultado – e apresenta as análises construídas a partir dele; e, uma terceira, com considerações finais e epílogo, onde sistematiza alguns pontos debatidos ao longo do livro e descreve brevemente o contexto e os desdobramentos do período posterior ao encerramento de sua pesquisa de campo.

Nos próprios termos da autora, seu trabalho se constitui como uma “etnografia de uma experiência”, construída ao redor de três dimensões: a experiência própria de uma ocupação de moradia organizada por três movimentos que é a Mauá; a experiência de construção e elaboração da ocupação Mauá, a partir do contato com os moradores e outros atores que com ela se relacionam; e, uma terceira, que é a experiência da escrita, de elaboração da etnografia realizada. Vale o registro, dado por Stella, que muito do material elaborado por esse seu percurso etnográfico se deu, para além dos muitos momentos dentro do próprio edifício, no acompanhamento que fez de uma figura central da ocupação: Nelson, um dos coordenadores dos três movimentos que compõem a Mauá. Através dessa figura importante e carismática, que transita por diferentes espaços e promove diversas articulações entre diferentes atores, que a etnografia de Paterniani foi também se construindo.

A autora relata que foi, inclusive, seguindo ele, que recebeu a notícia que iria marcar a história da Mauá como ponto de inflexão: o pedido de reintegração do imóvel, às vésperas da ocupação completar cinco anos. Esse evento, de acordo com a autora, foi importante para ela perceber Mauá como nó de uma série de acontecimentos e relações que têm essa ocupação como “ponto de partida” incontornável. É a partir dessa percepção e posição, em uma situação que era sentida como dramática, que a autora desenvolve sua etnografia, acompanhando os eventos e desdobramentos nessas circunstâncias políticas extraordinárias, assim como outras dinâmicas e acontecimentos cotidianos que marcam a ocupação.

Desse modo, justamente por acompanhar esse período determinante na trajetória da Mauá, o trabalho de Stella se torna um registro fundamental dos processos que se desenvolveram, da rede acionada e das estratégias postas em práticas no momento de acirramento de uma disputa que atingia seu ponto de maior tensão: a ameaça real, próxima, de reintegração de posse do imóvel que poderia colocar fim à ocupação Mauá. Esse trabalho então se torna uma referência incontornável na história da ocupação juntamente com outra etnografia: a de Carlos Filadelfo de Aquino (2008) que desenvolvia sua pesquisa de mestrado (também etnográfica) em uma ocupação próxima, a Prestes Maia, quando acompanhou o momento de entrada e ocupação do imóvel situado no número 340, evento que marcaria o “nascimento” da ocupação Mauá que temos hoje. Portanto, a etnografia de Aquino registrando a entrada e a etnografia de Stella que acompanhou o episódio de pedido de reintegração de posse e a articulação da resistência a ele faz com que ambos os trabalhos se constituam como marcos temporais e acadêmicos da história da Mauá marcada por muitos eventos políticos determinantes, os quais essas duas etnografias testemunham dois dos mais fundamentais.

É nessa conjuntura e atmosfera repletas de acontecimentos, portanto, que o trabalho

de Stella se constrói descrevendo e analisando todo esse processo. Do que foi apresentado no livro, destacaria dois pontos que me parecem importantes para compreender as dinâmicas produzidas a partir da Mauá: 1) a rede de articulação de eventos e de outros atores que se produziu ao redor da ocupação diante dessa ameaça – apenas para citar alguns que a autora descreve: ato de rua, elaboração de vídeo para divulgação nas redes sociais, gravação de um clipe na Mauá do grupo Racionais MC's, reunião no Batalhão da Polícia Militar, recursos no âmbito jurídico; e 2) outro aspecto que ganha destaque é o enquadramento, por parte da autora, do processo enquanto tentativa de construir, nos discursos e na prática, a unidade e coesão da “Comunidade Mauá”; o esforço de busca por constituição de um corpo, que se une, que se espraia, que toma as ruas, que reivindica, que vive seu dia-a-dia, o “corpo-Mauá” (:139).

Tomando como referência a bibliografia sobre movimentos sociais e partilhando da perspectiva de Aquino (2008), que ao analisar o processo de coletivização do movimento de moradia define que a constituição desse sujeito coletivo se faz a partir de articulações situacionais e relacionais fazendo convergir coletividades heterogêneas, não existindo assim um grupo coeso, homogêneo e *a priori* (AQUINO, 2008), Paterniani, ao longo de sua etnografia, registra momentos em que a conformação dessa “Comunidade Mauá” é almejada/feita. Stella faz isso acompanhando e descrevendo reuniões, assembleias, reuniões de formação (momentos cruciais desse processo para ela), analisando os discursos e falas de coordenadores, como de Nelson e de Neti – outra liderança, personagem fundamental e coordenadora-geral da ocupação. Percebendo e pensando diferentes modulações de participação do movimento, a autora as diferencia, principalmente, em dois tipos: as ações diretas (ocupações, majoritariamente) e participações (de lideranças), por exemplo, em conselhos com o poder público. Para ela, ambas participações, se contraditórias, não se excluem, mas coexistem e compõem o que ela nomeia de “lógica de luta” (:144).

Das reflexões e análises que a autora vai construindo em cima do rico material etnográfico, creio que podemos perceber duas linhas que ganham bastante importância e ênfase na construção de seu argumento e que se constituem como eixos centrais do trabalho: 1) pensar a relação estabelecida, a partir da ocupação, entre *vida e luta* – categorias, inclusive, que nomeiam o livro; e 2) as três dimensões que, para ela, constituem o aspecto político do *viver* em ocupação: a resistência, a reivindicação e a refiguração. Embora esses dois pontos estejam articulados e se atravessem, como ela bem mostra, na ocupação, tentemos reconstituir, brevemente, o que ela entende por cada uma dessas formulações.

Na época da ameaça mais imediata da reintegração de posse, o coletivo da ocupação Mauá formulou uma carta aberta de seus moradores. Uma das passagens dessa carta a que Stella recorre diversas vezes é a seguinte: “A ocupação Mauá hoje é sinônimo de Vida”. Outra referência muito trabalhada pela autora é também o grito, muitas vezes entoado, em assembleias, em atos, principalmente por Neti: “Quem não luta, está morto!”. Em ambos os casos, a ideia de vida – e morte – é estruturante. É ao redor dessa retórica, dessa perspectiva e percepção, a de que lutam por suas vidas, que as práticas e ações do coletivo se constroem, se justificam e se legitimam.

Na introdução do livro, Stella nos alerta que em sua etnografia faz das categorias nativas categorias analíticas o que explica o uso que faz no seu trabalho, por exemplo, do termo “luta”. Ela qualifica, mais adiante, “luta” como uma maneira de caracterizar a vida. A luta

por moradia digna, escreve ela, é a luta pela vida. É a vida que está em jogo no cotidiano da ocupação: a luta não é só por um teto, mas por se viver dignamente, construir e conquistar isso. E, segue a argumentação da autora, a ameaça de reintegração de posse – a “canetada assassina” de um juiz, expressão de uma das lideranças do movimento – é sinônimo de morte. Desse modo, afirma Stella, os termos moradia-dignidade-vida tornam-se elementos equivalentes para as pessoas que estão “na luta”. “Assim, para as pessoas que moram na Mauá e se envolvem com ela, viver com dignidade, isto é, existir como cidadão que tem seu direito (à moradia) efetivado, é viver na luta. Morar na Mauá é viver na luta” (:137).

Nessa construção, elaborada pela autora, a política torna-se indissociável da vida para os moradores da Mauá. É preciso desenvolver então a que ela está se referindo quando trata por política. Para Paterniani, tanto a política quanto a ação política, mais propriamente, são compostas por três dimensões que se superpõem e complementam na existência da ocupação em si: resistência, reivindicação e prefiguração. Ao longo do trabalho, a autora busca demonstrar como na vida dos moradores não só essas dimensões estão presentes, constituindo o aspecto político de suas vivências, mas também como só com a realização plena das três é que os moradores conseguirão viver em uma moradia digna efetiva. Para compreender esse seu ponto, é preciso retomar como ela caracteriza propriamente essas dimensões.

A autora mostra que a dimensão da resistência se faz notar, por exemplo, na insistência dos moradores em permanecer naquele prédio, naquele exato local, contrariando as políticas de Estado para região. A dimensão da reivindicação se faz presente na demanda por reforma, via política e verba públicas de habitação, daquele prédio específico, onde já habitam, fazendo-o cumprir a função social da propriedade. E a prefiguração, segundo Paterniani, surge quando os moradores vivem do modo que almejam viver, isto é, buscam construir na disputa do presente “a expressão da utopia do futuro daquele espaço” (:55). Essa dimensão da política por ela formulada aproxima, em sua visão, as ocupações de prédios aos movimentos *Occupy*, que tiveram diferentes expressões e dinâmicas de atuação (e desdobramentos) em distintas cidades do mundo.

Em sua linha de argumentação, os laços que estabelecem, a limpeza, o cuidado com a manutenção, com as crianças, com a pintura, com a infraestrutura... as práticas e ações cotidianas com o prédio que desenvolvem buscando dignificá-lo, vivendo do modo que se deseja viver, seriam exemplos dessa dimensão prefigurativa. Cuidar da Mauá é viver como e onde desejam viver. Contudo, ela avisa, a efetivação plena da moradia digna, a realização daquilo por que lutam só será alcançada plenamente quando as três dimensões se fizerem cumprir efetivamente, complementando-se: viver naquele prédio e locais específicos (resistência) reformados via política pública para aqueles moradores (reivindicação) para que juntos possam cuidar e manter dignamente a moradia e suas vidas (prefigurativa). Assim apresentados, esses me parecem ser os dois eixos centrais que a autora elabora em relação a “morar e viver” na ocupação: viver na Mauá é viver na luta e que a política, formada por essas três dimensões, é indissociável dessa vida.

Posto isso, arriscaria apontar, a partir da pesquisa etnográfica que também venho desenvolvendo na Mauá, que o meu desacordo maior com as análises elaboradas por Paterniani está ao redor da dimensão prefigurativa. Afirmar que eles vivem da forma que eles almejam viver buscando construir as melhores condições possíveis daquelas que gostam

riam de ter em um futuro utópico me parece uma descrição de uma realidade um pouco idílica, chamando-me a atenção a harmonia do todo por ela descrito, não apenas na parte da descrição prefigurativa. De forma alguma pretendo insinuar que o que existe ali é desunião e/ou “bagunça” – muito pelo contrário; mas nessa descrição de Stella faltam ruídos, atritos, dissensos. Creio que eles não vivem do modo que querem, necessariamente, mas do jeito que *podem*; procurando sempre o melhor para os seus, para o prédio, para o coletivo; estrategizando ações, alianças e relações que lhes favoreçam, a si, aos seus parceiros, a comunidade. É claro que buscam o tempo todo dignificar e melhorar as condições de vida do lugar, mas creio que isso deva ser lido em outra chave: são “virações”, arranjos, articulações que vão, situacionalmente, construindo e produzindo novas relações, dinâmicas e fatos em uma realidade que não é nunca estabilizada nem harmônica, interna e externamente, em um contexto mais amplo de disputa política permanente, em um contexto urbano de conflito.

Desse modo, as experimentações e criações que vivem e constroem em seus cotidianos não me parecem se constituir e se explicar por uma dimensão e projeções futuras, que estão prefigurando vivências, ações e práticas que querem e que almejam para seu futuro. A efervescência de arranjos, agenciamentos, relações que as ocupações produzem são fruto daquilo que está posto, das limitações, dificuldades e possibilidades que atravessam o dia-a-dia de uma ocupação. Os imperativos que me parecem marcar e reger essas práticas são, ao contrário, o tempo *presente* (são mais práticas as apropriações e invenções, respondem mais a necessidades cotidianas e mais imediatas do que a expectativas – que existem, evidentemente – futuras) e uma sensibilidade não só prática, como *tática*: se arrijam, se viram, mobilizam esquemas, relações, dinâmicas que, no fundo, são estratégias para contornar desafios, bloqueios, tensões na realidade imposta, seja no nível dos indivíduos, dos moradores, seja no nível do movimento, das lideranças ou da ocupação como um todo – dimensões que são distintas, com diferentes dinâmicas, mas que coexistem e constituem todas a “ocupação Mauá”.

Referências

AQUINO, Carlos F. 2008. *A coletivização como processo de construção de um movimento de moradia: uma etnografia do Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC)*. Dissertação de mestrado. PPGA, Universidade de São Paulo.

PATERNIANI, Stella Zagatto. 2016. *Morar e viver na luta – movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo*. São Paulo: Annablume Editora.

Recebido em 6 jun. 2017

Aceito em 20 nov. 2017

Nominata de Pareceristas

Adriano Godoy (Unicamp)
Ana Claudia Gomes de Souza (UFBA)
Amanda Danaga (Unifal)
Ana Claudia Rocha Marques (USP)
Daniela do Carmo Kabengele (Unit/AL)
Edgar Teodoro da Cunha (Unesp)
Elisabeth Pisolato (UFJF)
Karina Biondi (UFSCar)
Levi Marques Pereira (UFGD)
Luiz Gustavo Freitas Rossi (Unesp)
Maísa Fidalgo (Unicamp)
Paula Bolonha (UFSCar)
Pedro Lolli (UFSCar)
Pedro Pimenta (USP)
Rodrigo Bullamah (Unicamp)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

