

# R@U - Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar



ISSN: 2175 - 4705



**Antropologia Social**  
**Programa de Pós-graduação**



Universidade Federal de São Carlos  
São Paulo, Brasil

volume 1, número 1  
jan.-jun. 2009

**Editor Responsável**

Messias Basques

**Comissão Editorial**

Alexandra C. Gomes de Almeida, Camila Mainardi, Camila Rocha Firmino, Christiane Tragante, Cristina Rodrigues da Silva, Érica Rosa Hatugai, Flávia Carolina da Costa, Gil Vicente Lourenção, Juliana Affonso Gomes Coelho, Karina Biondi, Lara Tejada Stahlberg, Leczy Sartori, Mariana Medina Martinez, Natália Cristina Marciola Sganzzella, Talita Lazzarin Dal' Bó, Tatiana de Lourdes Massaro, Thaís Regina Mantovanelli da Silva, Thaísa Lumie Yamaue, Victor Amaral Costa, Victor Hugo Fischer Ribeiro da Silva.

**Conselho Editorial**

Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Clarice Cohn (UFSCar), Christine Alencar Chaves (PPGAS-UFPR), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (Museu Nacional), Fraya Frehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (CEM/CEBRAP), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), Igor Renó (UFSCar), João Valentin Wawzyniak (UEL), Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar), Luiz Henrique de Toledo (UFSCar), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Marina Denise Cardoso (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UNICAMP), Piero de Camargo Leirner (UFSCar), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF).

**Universidade Federal de São Carlos**

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho

Vice-Reitor: Prof. Dr. Pedro Manoel Galetti Junior

**Centro de Educação e Ciências Humanas**

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann

Vice-diretor: Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenador: Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo

Vice-coordenadora: Profa. Dra. Clarice Cohn

**Correspondência Editorial**

[rau.ppgas@gmail.com](mailto:rau.ppgas@gmail.com)

<https://sites.google.com/site/raufscar/>

**R@U**

**Revista de Antropologia Social  
dos Alunos do PPGAS – UFSCar**

ISSN: 2175 - 4705

volume 1, número 1  
jan.-jun. 2009

Publicação eletrônica com periodicidade semestral, organizada pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos. R@U destina-se à apresentação e discussão de pesquisas e trabalhos em Antropologia, procurando colocar o leitor em contato com os mais diversos temas e questões contemporâneos da disciplina.

**Colaboradores deste número:** Ana Gabriela Morim de Lima, Angela Kurovski, Eliana do Pilar Rocha, Érica Hatugai, Camila Mainardi, Juliana Affonso Gomes Coelho, Lilian Maria Pinto Salles, Marília Lourenço, Marina Pereira Novo, Messias Basques, Pedro Peixoto Ferreira, Patrice Maniglier, Rafael Henrique Teixeira, Reinaldo Olecio Aguiar, Renato Sztutman, Tatiana Massaro, Yara Ngomane.

**Nomimata de assessores:** Antônio Roberto Guerreiro Júnior (DAN-UNB), Carmen Farias, Camila Mainardi, Camila Rocha Firmino, Christiane Tragante, Cristina Rodrigues da Silva, Érica Rosa Hatugai, Flávia Carolina da Costa, Juliana Affonso Gomes Coelho, Karina Biondi, Lecy Sartori, Mariana Medina Martinez, Messias Basques, Natália Cristina Marciola Sganzella, Talita Lazarin Dal' Bó, Tatiana de Lourdes Massaro, Thaísa Lumie Yamaue, Victor Amaral Costa, Victor Hugo Fischer Ribeiro da Silva.

**Projeto gráfico e Editoração:**

Messias Basques

Biblioteca Comunitária – Universidade Federal de São Carlos

---

r@u: revista de antropologia social dos alunos do PPGAS-UFSCar [Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. Vol.1, n.1 (2009), São Carlos, São Paulo, Brasil.

1. Antropologia;
2. Antropologia (teoria e métodos).



## Sumário

### Editorial · 7

### Artigos

#### **A aventura Estruturalista** · 9

Uma breve exposição da história e do funcionamento do método estrutural, em homenagem aos cem anos de seu inventor

Patrice MANIGLIER

#### **De Caraíbas e Morubixabas** · 16

A ação política ameríndia e seus personagens

Renato SZTUTMAN

#### **Mito e Tecnologia** · 46

Desencontros e reencontros entre índios e brancos

Pedro Peixoto FERREIRA

#### **Entre uma consciência que recorta e um intelecto que totaliza** · 71

Continuidade e descontinuidade em Henri Bergson e Claude Lévi-Strauss

Rafael Henrique TEIXEIRA

#### **Anfitriões guerreiros** · 94

Angela KUROVSKI

#### **Saúde e Interculturalidade** · 122

A participação dos Agentes Indígenas de Saúde/AISs do Alto Xingu

Marina Pereira NOVO

#### **Performances corporais mágico-religiosas dos torcedores de futebol** · 148

Reinaldo Olecio AGUIAR

### Entrevista

#### **Trajetórias, Territórios e Conflitos: Entrevista com Paulo Santilli** · 170

Camilla MAINARDI; Marília LOURENÇO; Messias BASQUES; Tatiana MASSARO

## Relatos de Pesquisas

### **O poder do riso** · 187

Reflexões sobre o humor em uma etnografia Krahô

Ana Gabriela MORIM DE LIMA

### **O Espírito Santo e o Diabo** · 198

O preenchimento pelo Bem e a contaminação pelo Mal na Renovação Carismática Católica

Lílian Maria Pinto SALES

## Resenhas

### **LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Suplício do Papai Noel*** · 215

Eliana do Pilar ROCHA

### **KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*** · 217

Érica Rosa HATUGAI

### **BATESON, Gregory. *Naven*** · 223

Juliana Affonso Gomes COELHO

### **BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*** · 229

Yara NGOMANE





## Contents

### Editorial · 7

### Articles

#### **The Structuralist adventure · 9**

A brief exposition of the history and operation of the structural method, in homage to one hundred years of its inventor  
Patrice MANIGLIER

#### **On Caraíbas and Morubixabas · 16**

Amerindian political action and his personages  
Renato SZTUTMAN

#### **Myth and Technology · 46**

Misencounters and reencounters among Indians and Whites  
Pedro Peixoto FERREIRA

#### **Between a conscience that dissects and an intellect that totalizes · 71**

Continuity and discontinuity in Henri Bergson and Claude Levi-Strauss  
Rafael Henrique TEIXEIRA

#### **Hosts warriors · 94**

Angela KUROVSKI

#### **Health and Interculturality · 122**

The participation of Indigenous Health Agents in Upper Xingu  
Marina Pereira NOVO

#### **Magical-religious body performances of soccer fans · 148**

Reinaldo Olecio AGUIAR

### Interview

#### **Trajectories, Territories, and Conflicts: Interview with Paulo Santilli · 170**

Camilla MAINARDI; Marília LOURENÇO; Messias BASQUES; Tatiana MASSARO

## Research in progress

### **The power of laughter** · 187

Reflections on humor through a Krahô ethnography

Ana Gabriela MORIM DE LIMA

### **The Holy Spirit and the Devil** · 198

On filling the Well and the contamination by the Evil in Catholic Charismatic Renewal

Lilian Maria Pinto SALES

## Book reviews

### **LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Suplício do Papai Noel*** · 215

Eliana do Pilar ROCHA

### **KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*** · 217

Érica Rosa HATUGAI

### **BATESON, Gregory. *Naven*** · 223

Juliana Affonso Gomes COELHO

### **BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*** · 229

Yara NGOMANE





## Editorial

É com muita satisfação que apresentamos ao leitor a primeira edição da revista de antropologia social dos alunos do PPGAS-UFSCar. O lançamento da R@U é a realização de um anseio partilhado por alunos e professores, e vem consolidar o crescimento do nosso programa, cujas atividades tiveram início no ano de 2007 com o ingresso da primeira turma de mestrado. Convidamos o leitor a celebrar conosco o *debüt* da revista, acompanhando os diversos diálogos que as contribuições aqui publicadas nos propõem.

Em comemoração ao centenário de Claude Lévi-Strauss, a seção de artigos tem início com um belo texto de Patrice Maniglier, filósofo e professor da Universidade de Essex (Inglaterra). Ao traçar o percurso da aventura estruturalista, Maniglier demonstra a vibrante atualidade das idéias de seu principal expoente. A seu ver, a herança mais viva do pensamento de Lévi-Strauss está entre os antropólogos brasileiros e parte importante das contribuições atuais da filosofia participa desse mesmo ‘efeito Lévi-Strauss’ que não cessa de se prolongar para além, e mesmo através, de seus próprios mal-entendidos.

A seção prossegue com um artigo de Renato Sztutman, que em diálogo com Pierre e Hélène Clastres nos oferece uma instigante reflexão acerca da “antropologia política” proposta pelos autores em face da leitura de etnografias contemporâneas, numa análise das personagens da ação política entre os Tupi da costa. Pedro Peixoto Ferreira propõe, por sua vez, um exercício bibliográfico que faz da problematização de cenários etnográficos uma oportunidade para abertura de novas questões acerca dos desencontros e encontros entre “índios” e “brancos” nas temáticas do mito e da tecnologia.

Nos interstícios da filosofia e da antropologia, o artigo de Rafael Teixeira articula as reflexões de Henri Bergson e Claude Lévi-Strauss em torno da experiência sensível e dos métodos empregados por esses autores no inquérito do pensamento lógico, do universo simbólico e da consciência. Angela Kurovski descreve festas, ritos e mitos dentre os quais busca compreender os possíveis significados dados pelos kagwahiva às relações sociais por eles estabelecidas. Enquanto Marina Pereira Novo debate a questão dos modelos de atenção à saúde indígena, transitando pela fronteira em que se imbricam os sistemas médico-terapêuticos ocidentais e indígenas, revelando a assim os embates decorrentes da organização e da transmissão de conhecimentos nos cursos de formação de Agentes Indígenas de Saúde no Alto Xingu. Fechando a seção,

Reinaldo Olecio Aguiar fala das performances corporais dos torcedores de futebol através do prisma daquilo que chamou de manifestações mágico-religiosas nas arquibancadas dos estádios.

A entrevista com o antropólogo Paulo Santilli aborda temas os mais variados a partir de uma conversa que aos poucos enreda a sua trajetória acadêmica às pesquisas que realizou junto ao povo Macuxi e à sua participação no processo de reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A seção seguinte é dedicada aos relatos de pesquisas em andamento. Trata-se de um espaço concebido como convite aos alunos de pós-graduação para que publiquem seus primeiros escritos acadêmicos. E constitui uma alternativa aos tradicionais foros de divulgação, que oferecem aos iniciantes em antropologia, quando muito, o diminuto espaço dos painéis. Nesta primeira edição, temos duas contribuições. Ana Gabriela Morim de Lima fala do poder do riso a partir de reflexões desenvolvidas à luz de uma etnografia Krahô. E Lilian Sales analisa a tomada dos homens pelas figuras do bem e do mal no movimento de Renovação Carismática Católica.

Por fim, as resenhas.

Eliana do Pilar Rocha apresenta um livro no qual Claude Lévi-Strauss se interroga sobre os motivos que levaram à insurgência católica e protestante contra a figura natalina de Papai Noel. Érica Hatugai resenha a tradução recente da brilhante etnografia dos travestis na cidade de Salvador, do antropólogo sueco Don Kulick. Noutra resenha de um livro recém-traduzido, Juliana Affonso Gomes Coelho nos fala dos principais aspectos da obra clássica e visionária de Gregory Bateson, *Naven*. Os seres-espíritos *apapaatai* e suas relações com os Wauja são o tema do livro de Aristóteles Barcelos Neto, aqui resenhado por Yara Ngomane.

Agradecemos a todos que colaboraram para que o projeto de nossa revista saísse do papel: autores, professores, assessores, incentivadores, amigos.

E que esta seja a primeira de muitas edições.

Boa leitura!

Messias Basques  
*editor responsável*

## A aventura estruturalista<sup>1</sup>

Uma breve exposição da história e do funcionamento do método estrutural, em homenagem aos cem anos de seu inventor

Patrice MANIGLIER

Claude Lévi-Strauss não quis apenas construir uma obra. Ele encarnou um movimento, um método, ou pelo menos o espírito de um método: o estruturalismo. A questão da atualidade de Lévi-Strauss envolve, portanto, a atualidade do estruturalismo.

Certamente, já se foi o tempo em que o técnico de futebol da equipe francesa buscava tranquilizar seus torcedores prometendo-lhes uma “reorganização estruturalista” dos jogadores. Michel Foucault, em *As palavras e as coisas* (1966), tinha acabado de fazer do estruturalismo a nova filosofia parisiense, que deveria obscurecer o existencialismo: essa filosofia afirmava que o sujeito não é aquilo que dá sentido ao universo (pela angústia de sua liberdade); o sujeito apenas se limita a realizar possibilidades já inscritas em códigos tão inconscientes quanto às regras gramaticais. Althusser ensinava assim que Marx era estruturalista; Lacan reinventava a psicanálise pelo estruturalismo; Barthes mostrava que até mesmo a moda obedecia a um “sistema”; em resumo, o estruturalismo concedia uma completa visão do homem e de mundo.

Seu principal incentivador, contudo, não enxergava essa popularidade com bons olhos: Claude Lévi-Strauss, cuja obra *Estruturas elementares do parentesco* (1949) pode ser considerada a certidão de nascimento do estruturalismo, defendia acima de tudo um novo *método* para as ciências humanas. O futuro lhe deu razão: o estruturalismo, assim como essas estrelas que se apagam por conta de seu próprio colapso gravitacional, foi contestado após maio de 1968 de maneira tão violenta quanto sua popularidade. Foi duramente criticado por negar a dimensão política da condição humana, por desdenhar o valor da história. Era afinal um método promissor ou apenas ideologia efêmera?

---

<sup>1</sup> A Comissão Editorial da **Revista R@U** agradece a Patrice Maniglier pela gentil e atenciosa acolhida à solicitação de publicação deste texto, o que muito nos honra sobretudo por propiciar que esta primeira edição seja também uma homenagem ao centenário de Claude Lévi-Strauss. Também agradecemos ao estímulo dos professores Marcos Lanna (ppgas-ufscar) e Débora Morato (filosofia-ufscar), e a Eduardo Socha, responsável pela tradução para o português.

\*

A expressão foi inventada pelo lingüista russo Roman Jakobson em um artigo de 1929. Jakobson designava certa “tendência da ciência russa”, oposta à ciência ocidental atomista, reducionista e mecanicista (ou seja, cega à importância da finalidade), incapaz de mostrar que os fatos culturais, para além de causalidades físicas ou biológicas, obedecem a leis que lhes são próprias. Um ano depois, o autor identificava essa tendência na ciência moderna, oposta ao velho “positivismo”, então obcecado pela coleta de dados particulares e pela tentativa de estabelecer entre eles regularidades devidamente observáveis. Mas a definição continuava vaga: se o estruturalismo consiste apenas em pensar que o todo precede e determina as partes, que as relações importam mais do que os termos, e que não se constroem leis a partir da generalização de observações, não deveríamos dizer então que Aristóteles, Espinosa, Leibniz, Goethe, Hegel ou Bergson (sem mencionar os biólogos, físicos contemporâneos e todos os matemáticos) seriam também estruturalistas? Ampliar a definição não traz o risco de perder a essência do movimento? Pior: essa definição é capaz de esclarecer um método? O impasse levaria muitos pensadores a primeiramente se reconhecer no estruturalismo para, em seguida, na própria confusão, se afastar dele o quanto antes.

Para compreender efetivamente do que se trata é melhor deixar de lado as definições explícitas e retornar às operações que os lingüistas “estruturalistas” – como Jakobson e seu compatriota e amigo, Nicolai Troubetzkoy – procuravam introduzir em sua disciplina; assim poderemos mostrar porque e como Lévi-Strauss acreditou ser possível estender esse método ao estudo de todos os fatos culturais, desde regras de parentesco, ritos, narrativas míticas à construção de vilas, inaugurando assim o programa que dominou os anos 50 e 60.

\*

Sabemos que o século 19 foi o século da história: a lingüística indo-européia viu a possibilidade de reconstruir, a partir da diversidade de línguas atuais (francês, alemão, hindu etc.), a língua desaparecida e originária, a partir da qual teriam surgido todas as demais como se fossem dialetos. A mudança lingüística era o que existia de mais objetivo no fenômeno da linguagem, pois escapavam da vontade e da consciência dos sujeitos: é de maneira gradual e contínua que o latim virou francês. Contra essa interpretação, Jakobson e Troubetzkoy sustentavam que era inútil tentar explicar a

história das línguas a partir de imposições fonéticas (em última instância, fisiológicas) que gradualmente condicionaram os falantes a mudar seus jeitos de falar. Na verdade, a linguagem tem uma *função*: o estágio atual de uma língua não depende apenas de sua história, mas principalmente das imposições colocadas pelas necessidades de comunicação. É por isso que não se pode desconsiderar a finalidade e o uso no estudo dos fenômenos culturais. Com isso, os autores elaboraram um método que possibilitava reter apenas aquilo que era portador de significação, na performance verbal dos indivíduos.

O método consiste, primeiramente, em propor um teste aos falantes de uma língua, teste dito de “comutação” ou “permutação”, que permite separar dentre as variações fônicas aquelas que provocam uma variação de significado. Por exemplo, em português, a palavra “carro” pode ser pronunciada com um “r” mais “forte” (velar surda) ou mais “fraco” (glotal surda), sem que um falante perceba diferença de sentido (o que não acontece, por exemplo, no alemão). No entanto, a pronúncia de “calo” em vez de “carro” modifica completamente o sentido (lembramos que o falante não precisa *definir* cada um desses termos separadamente para perceber a diferença). Induzimos a partir daí que “l” e “r” possuem particularidades fonéticas significativas para alguém que fala português. Cruzando os testes, mostrando, por exemplo, que há diferenças entre “carro”, “calo” e “caldo”, *decompõe-se* a massa fonológica em fonemas (“l”, “r”, “d” etc.), ou seja, em unidades distintas, que aparecem então como a soma ou o feixe de particularidades fonéticas distintas (labial/não labial, velar/não-velar etc.). O fonema é assim uma entidade puramente diferencial. Aqui, os fonólogos russos encontraram as teses de um autor na época pouco conhecido, o lingüista suíço Ferdinand de Saussure, que afirmava justamente que “na língua, só há diferenças” e que “os fonemas são antes de tudo entidades opositivas, relativas e negativas” (*Curso de lingüística geral*).

No segundo momento do método, percebe-se que os mesmos traços distintivos separam vários fonemas ao mesmo tempo: assim, b-d, m-n, por exemplo, formam uma *série*, opondo-se entre si da mesma maneira. Um fonema, então, não se define apenas pela soma dos traços distintivos que ele atualiza, mas também por sua *posição* em um *sistema* de *séries* de *oposições*. E é precisamente o esquema desse sistema que se chama *estrutura*: “A definição do conteúdo de um fonema depende do *lugar* que ele ocupa no sistema de fonemas (...). Um fonema só possui conteúdo fonológico porque o sistema das oposições fonológicas ao qual pertence apresenta uma estrutura, uma ordem

determinada” (Troubetzkoy, *Princípios de fonologia*). Podemos a partir daí *mostrar* uma estrutura.

A partir do método, podemos comparar as línguas do ponto de vista de suas estruturas, mostrar como sua evolução tende às vezes a restaurar o equilíbrio estrutural ameaçado pela perda acidental de uma oposição distintiva etc. O lingüista reduz assim a diversidade dos fenômenos da linguagem a alguns princípios simples, e lança mão da hipótese de “leis estruturais” que seriam válidas universalmente para todas as línguas. Podemos então compreender como um novo método de decomposição da linguagem conduziu à tese segundo a qual os elementos são definidos não por suas propriedades intrínsecas, mas pela maneira com a qual se relacionam uns aos outros, formando um *sistema de signos*.

Quando Lévi-Strauss preparava uma tese sobre os fenômenos de parentesco, encontrou Jakobson em Nova York, com quem manteve intenso contato. Apropriando-se dos postulados desenvolvidos por Jakobson, Lévi-Strauss passou então a aplicar a análise estrutural da linguagem à totalidade das representações sociais: “todos os fenômenos que interessam ao antropólogo apresentam o caráter de *signos*”, escreveu em *Estruturas elementares do parentesco* (1949).

\*

Mas sabemos o quanto o pensamento de Lévi-Strauss se baseia na lingüística e o quanto se distingue dela. Se, para a lingüística, a estrutura é um sistema de séries de oposições, para Lévi-Strauss ela é um “grupo de transformações”: “Em primeiro lugar, uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Ela consiste em elementos de tal modo que uma modificação qualquer de um deles implica a modificação de todos os outros. Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações; cada grupo corresponde a um modelo da mesma família, e assim o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos. Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que maneira o modelo vai reagir, no caso de modificação de um de seus elementos. Enfim, o modelo deve ser construído de tal maneira que seu funcionamento possa abarcar todos os fatos observados” (*Antropologia Estrutural*, 1958). É notável que Lévi-Strauss não defina a sistematicidade por um vínculo interno entre elementos observáveis: *o que une os elementos de um sistema e o que liga esse sistema a outros são a mesma coisa*. É por isso que a descrição das estruturas que

suportam os diferentes sistemas simbólicos exige um método *comparativo*, bastante adequado à antropologia, pois esta consiste em encontrar o homem por entre as variações culturais.

Mas Lévi-Strauss distingue-se também dos fonólogos no sentido de que a aplicação do método a todos os fatos culturais não se explica em nome de uma hipótese sobre sua *função* (a comunicação), mas se explica somente porque os fatos são essencialmente variáveis. Quer dizer, se o método estrutural é necessário nas ciências humanas, é porque nunca se pode determinar uma identidade estável entre vários atos (como motivos narrativos nos mitos, ou atos codificados nos rituais) a partir de semelhanças observáveis. O que Lévi-Strauss dizia em relação aos mitos vale para todos os traços culturais. Vamos supor que alguém se interesse pela história de uma prática, como a punição e o aprisionamento de culpados: contentando-se em traçar uma linha histórica contínua até o primeiro testemunho dessa prática, corre-se o risco de cometer enormes contra-sensos, pois ela, isolada, terá um sentido totalmente diferente em função do sistema social no qual se insere; em alguns casos, essa prática nem terá sentido algum. E, inversamente, é possível que o aprisionamento corresponda a uma prática que não lhe assemelha, mas que ocupa a mesma posição em um sistema de transformações. Assim, a hipótese segundo a qual os fatos culturais são signos não se baseia tanto em sua função, mas em sua natureza: os fatos só podem ser identificados se os substituirmos no sistema de signos.

\*

Parece, retrospectivamente, que essa insistência sobre a variabilidade dos seres, sobre sua capacidade de modificar de natureza em razão das relações nas quais são consideradas, está em estreita afinidade com as metafísicas ameríndias, com aquilo que Eduardo Viveiros de Castro chamou de “perspectivismo” ameríndio, exemplificado na resposta de um canibal para um europeu perplexo: “mas quando eu como um homem, não sou um homem, sou um jaguar!”. Parece também, cada vez mais, que a obra de Lévi-Strauss contém ao menos tanta metafísica quanto sociologia. Lévi-Strauss pretendia certamente se liberar da filosofia, sua formação inicial, tomando o caminho da antropologia. Mas perderíamos muito em uma interpretação exclusivamente sociológica de Lévi-Strauss. A noção de signo não implica tanto a idéia de uma função de comunicação, mas a de um regime particular de ser ao qual nós, ocidentais, ainda não

estamos acostumados, alimentados que fomos de séculos de ontologia platônica e de sociologismo positivista, com a distinção categorizada entre as coisas (inertes) e os agentes (móveis). Não é casual, portanto, que foi um americanista quem soube fazer do estruturalismo um projeto para todas as ciências humanas, já que essa noção de signo ressoava com bastante frequência em outras formas de pensamento. E também não é casual que hoje a herança mais viva do pensamento de Lévi-Strauss esteja entre os antropólogos brasileiros, em especial na obra de Viveiros de Castro.

Assim, podemos dizer que tanto a força do método estrutural quanto o interesse filosófico de seus resultados dizem respeito não ao fato de que ele nega o caráter primordial da liberdade humana, mas ao fato de que ele mostra que se pode fazer ciência a partir da própria variação da natureza, sob condição de defini-la apenas como correlação de diferenças. Ou seja, há um *ser daquilo que varia*. De fato, Louis Althusser, Michel Foucault, Gilles Deleuze, entre outros, encontravam aí os instrumentos para repensar a história e o tempo. Que eles tenham tido o sentimento de não mais pertencer ao estruturalismo pouco tempo depois, isso tem a ver sem dúvida com o mal-entendido que acompanhou a expansão do método estrutural. Acreditava-se que o estruturalismo reduzia a humanidade a um vasto quadro combinatório, enquanto se tratava na verdade de tomar consciência dos problemas que decorrem da simples delimitação desses fatos bem particulares que são os fatos culturais. Mas é possível também que essa confusão tenha sido necessária para que alguns, inquietos com a história no mínimo curiosa desse movimento que entrou em colapso pouco tempo após o seu triunfo, redescubram o problema fundamental que ele quis colocar e demonstrem sua vibrante atualidade. Pois parte importante das contribuições atuais da filosofia participa desse mesmo ‘efeito Lévi-Strauss’ que não cessa de se prolongar para além, e mesmo através, de seus próprios mal-entendidos.

**Patrice Maniglier**

Professor de filosofia da Universidade de Essex (Inglaterra)  
Autor de *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss* (Paris: Ellipse, 2002) e *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme* (Paris: Léo Scheer, 2006)  
[pmanig@essex.ac.uk](mailto:pmanig@essex.ac.uk)



Traduzido por  
**Eduardo Socha**  
Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo  
[esocha@gmail.com](mailto:esocha@gmail.com)

Recebido em 25/11/2008  
Aprovado para publicação em 25/11/2008

## De caraíbas e morubixabas:

### A ação política ameríndia e seus personagens<sup>1</sup>

Renato SZTUTMAN

Resumo: Este artigo parte de uma interrogação sobre a articulação, entre os antigos Tupi da costa brasileira, entre o profetismo e o domínio político. Para tanto, ela revisita discussões caras à história da antropologia, como aquelas promovidas por Pierre e Hélène Clastres, o primeiro fortemente engajado no projeto de uma antropologia política. Cruzando os dados do passado com as etnografias sobre povos ameríndios do presente, este artigo propõe uma reflexão sobre a ação política ameríndia, tendo em vista as maneiras pelas quais podem se constituir (e estender) pessoas e grupos, líderes e unidades sociopolíticas, mas também os mecanismos que impedem, a todo o momento, que estes se estabilizem, se enrijeçam, congelem assimetrias.

Palavras-chave: ameríndios; ação política; caraíbas; morubixabas; profetismo; guerra.

Eu gostaria de começar por uma consideração em relação ao título desta apresentação. O título propriamente dito – “De caraíbas e morubixabas” – se refere a um recorte específico: a análise de duas figuras centrais da ação política entre os antigos Tupi da costa ou Tupinambá, esta miríade de povos de língua tupi-guarani que habitavam a costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Caraíba e morubixaba são termos “aportuguesados” – constam em dicionários como o Aurélio e o Houaiss – para palavras que, no antigo tupi, domesticado e gramaticalizado pelo Padre José de Anchieta, designavam, respectivamente, grandes pajés e grandes guerreiros, muitas vezes referidos nas fontes históricas do período como *profetas* e *principais*. O foco deste artigo remonta a um trabalho de maior fôlego (Sztutman 2005), que se empenhou na reconstituição dos dados sobre os Tupi da costa por meio do cotejo de fontes primárias e

---

<sup>1</sup> Duas versões anteriores deste texto foram apresentadas nas seguintes ocasiões: em 9 de junho de 2006 no seminário “Sextas na Quinta”, organizado pelo NuTI/Abaeté no Museu Nacional, Rio de Janeiro, e em 20 de outubro de 2007 no seminário “Quartas Indomáveis”, organizado pelo PPGAS da UFSCAR, São Carlos. Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman, do Museu Nacional, e a Jorge Mattar Vilella, da UFSCAR, pelo convite gentil e pela oportunidade de debater com outros pesquisadores e alunos as idéias então lançadas. Agradeço também aos comentários instigantes de Tânia Stolze Lima, Marcio Goldman, Peter Gow e Carlos Fausto, no Rio de Janeiro; bem como os de Marcos Lanna, Piero Leirner, Clarice Cohn, Luiz Henrique de Toledo e Igor Machado, em São Carlos. Agradeço ainda a Maíra Santi Bühler pela sua leitura e escuta atenta. É preciso salientar que o conteúdo deste texto – que prefiro manter em sua cadência oral – consiste basicamente no argumento central de minha tese de doutorado, *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, defendida em dezembro de 2005 na Universidade de São Paulo, sob orientação de Dominique Tilkin Gallois.

secundárias, resultando em algo como uma “fortuna crítica”, já que muito já havia sido escrito sobre estes povos, e ao mesmo tempo um exercício de crítica etnográfica de fontes históricas – como proposto por Carlos Fausto (1992) –, ou seja, uma leitura de dados do passado informada por dados do presente.

A comparação de dados primários e secundários sobre os antigos Tupi com as etnografias de povos tupi-guarani – mas não apenas tupi-guarani – da atualidade é um aspecto fundamental da análise que pretendo empreender aqui. Daí o subtítulo deste artigo: “a ação política ameríndia e seus personagens”. Meu interesse é examinar como uma questão colhida entre os antigos Tupi da costa – a gênese de chefias de guerra e a eclosão de movimentos proféticos; a relação entre o que se chamaria de o “político” e o “religioso” – pode ser repensada tendo em vista as etnografias atuais e os problemas que elas se colocam. Interessa-me pensar em que medida é possível falar em uma “ação política ameríndia”, revelada muitas vezes pela profusão de certos “personagens” sempre em metamorfose, como líderes locais ou supralocais, profetas, xamãs, feiticeiros etc.

O ponto de partida para essas reflexões está dado no conjunto de ensaios de Pierre Clastres (2003; 2004); mais precisamente, na fundação realizada por ele de uma “antropologia política” e na idéia de que a sociedade primitiva (como ele concebe a sociedade ameríndia) é “contra o Estado” e “para-a-guerra”. Este ponto de partida torna-se mais claro à medida que o caso Tupi da costa é encontrado nas reflexões deste autor, que chegou a indagar – de maneira indigesta, eu diria – sobre a possível emergência de algo parecido com o Estado entre esta população num momento que antecede a chegada dos europeus à costa brasileira. A mesma idéia encontra eco nos escritos de Hélène Clastres (1975), no caso, sobre os Tupi e Guarani dos séculos XVI e XVII e sua religião profética, esta também “contra o Estado”.

Tendo em vista essa recuperação dos problemas de Pierre Clastres, que me foi aguçada com a leitura de textos de certos antropólogos brasileiros, interessa-me trazer as reflexões e intuições desse autor para debates, seja em torno das novas etnografias sobre povos ameríndios e da nova historiografia (e também da arqueologia) sobre os períodos sobre os quais ele se debruça, seja em torno dos problemas teóricos postos por uma certa antropologia contemporânea, simétrica ou reflexiva, debruçada sobre formas de pensamento (e de ação) indígenas. Interessa-me, além disso, pensar o lugar da “antropologia política” de Clastres – desse projeto – a partir, por exemplo, de uma série de discussões, desenvolvidas pelo americanismo, sobre as relações entre humanos e não

humanos, tais como elas se revelavam por trás das assim chamadas práticas xamânicas e do assim chamado pensamento perspectivista. Seria possível pensar a antropologia política – e a própria noção de política ou ação política – a partir de relações exclusivamente entre humanos? Refiro-me aqui a um grande número de estudos, dentre eles o de Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2008) e Tânia Stolze Lima (1996, 1999, 2005) sobre o perspectivismo, e o de Philippe Descola (1992, 2005) sobre os regimes de identificação e relação entre os homens e o mundo natural.

Outro debate que sensibilizou bastante para uma leitura de Clastres foi aquele proposto por Marilyn Strathern e Maurice Godelier em uma coletânea, de 1991, organizada por eles, e intitulada *Big-men and great-men: personifications of power in Melanesia*. Uma idéia luminosa aí contida é a seguinte: na Melanésia, não seria possível pensar a constituição de unidades sociopolíticas sem pensar também e simultaneamente a constituição de certos “personagens” – “homens capazes e conter outros homens”, “de organizar outros homens” (Strathern 1991). *Big-man* e *great-men* seriam, assim, duas formas desta “personificação do poder”. Poder é aqui, aliás, um termo mal-empregado, seria mais apropriado dizer simplesmente *agência*, agência como capacidade de agir, fazer agir. Isso porque não se trata de pensar o poder, e o poder político mais especificamente, como bem sinalizou Clastres, em seu sentido ocidental-moderno, ou seja, como coerção, como monopólio da violência. Trata-se, isso sim, de pensar um mundo em que ninguém detém isso que se poderia chamar de poder, e ao mesmo tempo todos o detêm, com a diferença de que se estabeleça uma intencionalidade coletiva que impede que isso constitua um domínio separado, transcendente com relação às relações sociais. Por trás da idéia dessas formas de “personificação do poder”, há todo o “experimento de pensamento” de Marilyn Strathern, iniciado em *The gender of the gift* (1988), e a proposição de Roy Wagner (1991) sobre a “pessoa fractal”, desenvolvimento de uma reflexão mais antiga sobre o que viria a ser a constituição de coletivos na Nova Guiné, todos eles irredutíveis a uma noção estrutural-funcionalista de grupos de descendência ou simplesmente grupos sociais (Wagner 1974). A pessoa fractal é composta por camadas diversas, visto que integra relações. Ela se apresenta, ademais, em diferentes escalas, podendo variar em seu nível de magnitude.

A terceira “frente” que orienta nessa leitura da antropologia política de Clastres são os escritos de Bruno Latour e, mais especificamente, a noção empregada por ele – tomando emprestado da filósofa da ciência Isabelle Stengers – de “cosmopolítica”. Em linhas gerais, para Latour (1991, 2004), é importante dissolver dicotomias modernas

como política e natureza, a primeira definindo o campo da ação humana, a segunda permanecendo imutável, sem intenção, inerte. Além disso, em *Reassembling the social* (2005), Latour oferece definições minimalistas para a política que parecem algo proveitosas para retornar ao caso ameríndio, este que não pode ser compreendido mediante a projeção de conceitos ocidentais-modernos de política e poder político. Para Latour, isso que chamamos de política poderia ser pensado como simplesmente a *arte* de compor associações e criar coletivos, tendo em vista que as associações compostas se dão sempre entre atores heterogêneos; o social, o sociopolítico sendo sempre algo que resulta e não aquilo que já está dado que faz a si mesmo.

Neste retorno aos problemas colocados pela “antropologia política” de Pierre Clastres, três pontos devem ser examinados. Em primeiro lugar, e como já destacado por Philippe Descola (1988), a obra de Clastres concede um peso menor ao xamanismo e aos sujeitos não-humanos na trama política ameríndia. Clastres (e também Hélène) separam enfaticamente, entre os antigos Tupi, pajés e caraíbas, para colocar esses últimos – não mais meros “curadores” ou “feiticeiros”, mas propriamente “sábios” – numa posição de protagonismo ainda que permeada de paradoxos. Clastres demonstra pouco interesse em apreender os modos pelos quais o xamanismo *faz* a sociedade primitiva. Em segundo lugar, um ponto suscitado por Gilles Deleuze e Félix Guattari nos *Mille plateaux*, mais precisamente no platô sobre a “máquina de guerra”, confere mais profundidade ao problema: o “contra o Estado” pode coexistir com o Estado, visto que a política nada mais é do que um entrelaçar de linhas de segmentaridade – dura e flexível – e linhas de fuga, e estas devem ser perseguidas de modo a vislumbrarmos cartografias. Em terceiro lugar, a filosofia da chefia ameríndia, enunciada pela primeira vez no texto de 1962, “Troca e poder”, incluído em *A sociedade contra o Estado* (2003), parece não cobrir alguns aspectos desse fenômeno intrigante que é essa chefia sem poder político, porém fundada em relações de prestígio. Clastres estaria mais interessado em observar a chefia como “posição vazia” do que a constituição da figura desses chefes que, como ele mesmo alegou, constrói uma oposição em relação aos outros homens. Este segundo ponto só seria tratado mais cuidadosamente num texto de 1977, publicado postumamente em *Arqueologia da violência* (2004), “Infortúnio do guerreiro selvagem”, sobre a formação dos guerreiros do Chaco.

O meu interesse é, em suma, pensar, partindo de Clastres, uma “antropologia (cosmo)política”, preocupada com a reinserção dos não-humanos, do xamanismo, da feitiçaria etc. na suposta política dos homens. Nesse movimento viria a noção, ainda de

Latour, de “coletivo” como um composto de associações entre sujeitos de natureza diversa – social e não-social –, sujeitos por assim dizer híbridos. Em vez de me ater à noção de irreversibilidade pretendo pensar, ainda com Deleuze e Guattari em sua crítica-homenagem a Clastres, em “máquinas de reversibilidade” que impedem a formação de centros de poder político, bem como a concentração desse poder político. Isso nos libertaria da grande divisão entre sociedades primitivas e sociedades com Estado, visto que o “contra o Estado” e a “forma-Estado” reaparecem como vetores capazes de serem ativados a todo o momento, e em qualquer sociedade. Essa nova perspectiva permitiria pensar, em suma:

- (1) Chefias mais fortes do que as simplesmente “titulares” (no sentido de Lowie, 1948) e certas economias de prestígio, que implicam relacionalidade;
- (2) Redes de relações supralocais que podem atentar para alianças políticas de tipo mais estável, muitas vezes referidas como confederações, cacicados ou chefaturas (é preciso, no entanto, reconhecer a vagueza destes termos);
- (3) “Novos” cultos, “novas” religiões que são criadas na interface com o mundo não-indígena (sobretudo cristão) e que possibilitam a formação de unidades sociopolíticas de outra ordem.

Em vez de conceber a chefia ameríndia apenas como posição política vazia, proponho pensar como certas pessoas se tornam chefes, líderes políticos e o que significa isso. Proponho pensar os processos de diferenciação interna entre as pessoas. Uma “sociedade contra a *divisão*” não seria, nesse sentido, o mesmo que uma sociedade sem *diferenciação*. Este parece ter sido um equívoco de Clastres. Em vez de perguntar o que é uma sociedade contra o Estado, é preciso entender como ela age. Não se trata de perguntar como uma sociedade deixa de ser primitiva, mas como uma sociedade indígena pode conter em si elementos de diferenciação interna, individuação, extensão, individualização etc. Com Latour, torna-se mais clara a saída para pensar a ação política dos povos ameríndios tendo em vista a impossibilidade de reduzi-la à noção moderna e standard de política, ou seja, algo atrelado à dimensão do Estado, a uma certa lógica da representação e à figura de agentes individuais movidos por escolhas racionais. Entre os ameríndios, a constante negociação e interação com agentes não-humanos, o constante

tráfego por entre os diferentes pontos de vista, tudo isso surte implicações para a fabricação de personagens políticos, como chefes locais e supralocais, líderes espirituais etc.

### Pierre e Hélène Clastres

Como já insistido, todas essas interrogações remontam inevitavelmente à obra de Pierre Clastres. Coube ao autor recolocar na antropologia o problema do poder político coercitivo e demonstrar que se ele é reconhecido em toda a parte, entre os ameríndios ele é negado, neutralizado, não podendo constituir-se em uma esfera separada. Essa recusa ganha expressão tanto na figura dos *chefes*, que ocupam uma posição política, mas não detêm o poder político (tomado como sinônimo de coerção) – tal o argumento de um ensaio como “Troca e poder: filosofia da chefia ameríndia” –, como na *guerra*, que impede a constituição de unidades políticas extensas e, portanto, de centros de poder – tal o argumento de um ensaio como “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, de 1977. Em seu último texto, também de 1977, “Infortúnio do guerreiro selvagem”, contudo, Clastres tece longas considerações sobre a formação, no Chaco, de uma elite de guerreiros, algo que poderia se assemelhar ao germe de poder político separado. No entanto, um germe cujo desenvolvimento é constantemente interrompido, e isto é o que importa, pois o guerreiro é ali, antes de tudo, um *ser-para-a-morte*.

É interessante notar que o editor da revista *Libre*, na qual foi publicado “Infortúnio do guerreiro selvagem”, acrescentou em uma nota de pé de página anotações do próprio Clastres, que continham indicações sumárias sobre o campo que ele pretendia explorar. Nessas anotações constavam quatro pontos:

- (1) Natureza do “poder” dos chefes de guerra;
- (2) Guerra de conquista nas sociedades primitivas como começo possível de uma mudança na estrutura política (o caso dos Tupi antigos);
- (3) O papel das mulheres relativo à guerra;
- (4) A guerra de Estado (os Incas). Como dá para perceber, Clastres estava interessado nesses momentos de “passagem” das sociedades contra o Estado para as sociedades com Estado.

O problema seria então como conceitualizar essas passagens. Teriam elas um sentido único? Como já salientado, Pierre Clastres dirige pouca atenção ao que chamamos aqui como “cosmopolítica”. Ao privilegiar a chefia e a guerra, ele deixa pouco espaço para os xamanismos, o sistema de agressões e acusações, os profetismos. Estes que sabemos hoje, devido à profusão de monografias etnológicas, estão fortemente envolvidos na constituição – e também na dissolução – de pessoas e coletivos. Não obstante, há passagens interessantes, porém algo enigmáticas, em que Clastres relaciona o tema do profetismo à sua antropologia política. No texto de 1974, “A sociedade contra o Estado”, que fecha o livro homônimo, Clastres vislumbra no movimento desses grandes xamãs ou caraíbas dos Tupi quinhentistas a aparição de um possível germe do Estado. A mesma idéia voltaria em um verbete, também de publicação póstuma, intitulado “Mitos de ritos dos índios da América do Sul”, em que ele fala da posição ambígua dos povos Tupi e Guarani em relação aos povos andinos e aos povos da floresta amazônica. Seriam os Tupi povos livres, nômades, ou povos conquistadores? Já em outros textos, dedicados aos Guarani da atualidade, com os quais viveu, ele vê nos ditos profetas (*karai*) espécies de “sábios”, ou mesmo “filósofos”, desta vez veículos conscientes de um pensamento que repudia a Unidade e, portanto, o poder político. Por mais que todas as questões tenham sido criticadas por etnólogos e historiadores, que acusam Clastres por tratar de modo pouco cuidadoso a etnografia e a historiografia (os arqueólogos americanistas integrariam, algum tempo depois, essas críticas), não há como negar que elas permanecem bastante instigantes para pensar problemas cada vez mais presentes na pauta da etnologia e da antropologia contemporânea.

O problema do profetismo tupi-guarani, dos Tupi e Guarani antigos e dos Guarani atuais, foi justamente focalizado por Héléne Clastres em *La terre sans mal*, de 1975. Ali, o profetismo, antes de tudo uma religião profética, aparece como antídoto a essas tendências centrípetas que poderiam levar à experiência do Estado. Segundo ela, o profetismo estaria na base dos movimentos migratórios devido à sua promessa de encontro com a “terra sem mal”, “terra da abundância”. Héléne Clastres entrevê uma separação entre esses povos entre o “político” – domínio constituído pelos *chefes de guerra*, por uma certa *busca do poder* (ela compartilha a idéia de Clastres de que os Tupi e Guarani teriam convivido com o germe do Estado, este tendo sido abafado pela Conquista européia) – e o “religioso” – domínio conduzido pelos grandes xamãs, *karai*, que repudiariam qualquer forma de poder. Quando ela se depara, sobretudo nas fontes



quinhentistas e seiscentistas, com a intrigante figura de profetas tornados chefes, ela sinaliza uma *contradição* – um escândalo lógico, e também ontológico –, pois o profetismo seria a própria negação do domínio político da chefia, e não algo que residiria em sua gênese.

Essa idéia de contradição aplicada a esse contexto incomoda, uma vez que o processo de constituição de personagens e coletivos (unidades sociopolíticas) parece não se destacar de fenômenos assim chamados “religiosos”, como o xamanismo, a feitiçaria, o profetismo etc. Nesse sentido, a contradição, ou melhor, o paradoxo – no sentido de uma proposição que não exclui a outra, senão o contrário – apontado por Hélène Clastres sugere que enveredemos por esse mundo dos Tupi antigos, tendo em vista uma imagem da ação política que mais se aproxima dos escritos de Gilles Deleuze e Félix Guattari nos *Milles plateaux* (1980). Com esses autores torna-se menos assustadora essa idéia de paradoxo, o que permite tomar o “político” e o “religioso” nesses sítios menos como domínios contraditórios que como em relação incessante, em implicação mútua. No caso dos antigos Tupi, o domínio político – baseado em chefias de diferentes magnitudes, bem como em um assim chamado Conselho dos chefes – extrapolava de modo bastante elástico os limites do parentesco e se fazia por conta da guerra e muitas vezes do profetismo; ambos, guerra e profetismo, fazendo parte, como sustentou Viveiros de Castro (1986), em sua célebre síntese tupi, de um mesmo complexo religioso e cosmológico.

Aparentemente, Pierre e Hélène Clastres partem de problemas muito diferentes. O primeiro focaliza, em “Arqueologia da violência”, a relação entre o domínio político e a guerra nas terras baixas da América do Sul. Para ele, a guerra é a própria máquina contra o Estado – é o que garante liberdade às sociedades primitivas, é o que as permite resistir ao Estado. Já o profetismo aparece *misteriosamente*, ao final de *A sociedade contra o Estado*, como ameaça, como germe de poder político que pode dar origem a um proto-Estado: os profetas fariam o movimento inverso da guerra unindo gentes de diferentes proveniências, dissolvendo inimizades em nome de uma busca comum. Hélène Clastres, por sua vez, pensa o profetismo como o verdadeiro mecanismo contra o Estado entre os Tupi – seria uma espécie de religião nômade, tradução religiosa da máquina de guerra clastriana. Já a guerra Tupi era de onde poderia brotar um proto-Estado devido à gênese de chefes de guerra temerosos. Teria H. Clastres levado demasiadamente a sério o retrato pintado pelos viajantes a propósito dos “principais”, dos morubixabas tupi?

No entanto, a contradição posta pelo embate entre os dois argumentos, de Pierre e de Hélène, é apenas aparente. Ambos estão de acordo quanto ao fato de que não é nem na guerra, nem no profetismo em si mesmos que reside o perigo. Este reside em certas *personificações*, por exemplo, nos guerreiros ávidos de glória, como propõe Pierre Clastres, e nos profetas “traidores”, que, segundo Hélène Clastres, deixam de servir como pivô de um movimento desenfreado para serem operadores de uma desaceleração, de uma pausa. Deleuze e Guattari comentam rapidamente em uma passagem do “1227: Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra”, o 12º platô, essa natureza paradoxal do profetismo Tupi como apresentada pelos Clastres: a religião constitui-se em poderosa máquina de guerra, liberando uma carga formidável de nomadismo ou desterritorialização absoluta. No entanto, ela pode retornar contra a forma Estado o seu sonho de um Estado absoluto. E os autores vão então concluir: e esse retorno, esse “contra o Estado”, não pertence menos à religião do que este “sonho”.

Pierre Clastres escreve que a guerra é contra o Estado, mas não necessariamente o guerreiro. Hélène Clastres alega que o profetismo é contra o Estado – e pelo movimento –, mas não necessariamente o profeta. É nesse sentido que ela critica Alfred Métraux por enfatizar em sua análise dos profetismos tupi-guarani o lugar de certos personagens, os profetas, perdendo de vista os verdadeiros propósitos em jogo, a busca da terra sem mal e a desterritorialização *versus* a busca do poder político e a reterritorialização. No entanto, ao desprezar essas figuras desses personagens bem como os processos de personificação ela parece perder de vista aspectos importantes do problema examinado.

### **A gênese e a magnificação dos grandes guerreiros**

Além de pensar a constituição do domínio político Tupi a partir de esferas que extrapolam o campo da afinidade efetiva, como a guerra e o profetismo – ambas esferas marcadas pelo que Viveiros de Castro (2002) chamou de “afinidade potencial” –, é preciso pensar a constituição de certas figuras por assim dizer especiais que acabam por ocupar posições políticas, como determinados guerreiros e determinados xamãs. Isso conduz inevitavelmente a uma reflexão sobre o ritual. No caso em questão, os antigos Tupi da costa, sobretudo o ritual antropofágico, a execução dos cativos de guerra, mas também, como veremos adiante, os rituais xamânicos. A constituição de tais figuras revela uma certa economia de prestígio e, de modo geral, um certo processo de

“magnificação”, obtido pelo que eu chamaria de *intensificação* – que não deixa de ser um modo de concentração – de relações. No caso dos guerreiros, uma intensificação de mortes; no caso dos xamãs/profetos, uma intensificação de relações sobrenaturais. No caso de ambos, uma intensificação de pessoas – não necessariamente humanas –, de seguidores. Com uma diferença: os chefes de guerra acabam por formar blocos unissexuados, blocos de homens, ao passo que os profetas constituíam coletivos propriamente heterogêneos, unindo homens, mulheres e deuses.

Esse aspecto importante da subjetivação aparece num ensaio bastante inspirador de Tânia Lima e Marcio Goldman (2001) sobre a obra de Pierre Clastres. Para ambos, que analisam o conjunto da obra do autor, a sociedade contra o Estado pode ser encontrada tanto no funcionamento de certas máquinas sociais primitivas como em figuras subjetivas, em processos de subjetivação. Os autores atentam à possibilidade de fazer uma leitura de Clastres pela chave da noção deleuze-guattariana de “micropolítica”. O desenvolvimento dessa idéia encontra-se também na tese de Gustavo Barbosa, *A socialidade contra o Estado* (2002), que, de sua parte, relê Clastres pelas lentes de Marilyn Strathern.

A idéia de “subjetivação” parece ir ao encontro da imagem de “magnificação” mencionada há pouco e que diz respeito a uma transformação escalar da pessoa, “pessoa fractal”, como definida por Roy Wagner (1991). Em uma conferência inédita – “O laço social entre os Achuar” – Anne-Christine Taylor (2004) fez referência à forte inclinação guerreira entre os Achuar (Jivaro) e, por conseguinte, ao lugar dos “grandes guerreiros” (*juunt*). Estes “grandes homens” (Descola & Lory, 1982) são aqueles reconhecidos como capazes de maximizar suas propriedades de agir sobre outrem; ou seja, como capazes de intensificar, maximizar suas relações com a alteridade – por meio da aliança matrimonial e da guerra, por exemplo –, mas também capazes de matar – de dessubjetivar Outrem, reduzi-lo a um objeto. Taylor atentou a uma espécie de “processo de magnitude” embutido na constituição de um “grande guerreiro” achuar, e isso que ocorre entre os Jivaro não é em absoluto distante do que se passa entre os antigos Tupi da costa. Ora, esse processo de magnitude – essa magnificação – nada mais seria do que um movimento de intensificação de relações, de amplificação da pessoa.

Nesse sentido, pensar a ação política ameríndia implicaria pensar certos processos de personificação, intensificação e magnificação de relações. Uma proposta algo semelhante encontra-se na discussão iniciada por Marilyn Strathern e Maurice Godelier (1991) a respeito dos *big-men* e *great-men* melanésios, como mencionado

acima. Seria possível, portanto, investir no tema clássico do americanismo da fabricação ritual da pessoa de modo a investigar o tema da fabricação ritual de certos *tipos de pessoas* que detêm prestígio, que organizam ou mesmo contêm outras pessoas. E, ainda, na esteira de Strathern (1988, 1991), há de se compreender que a gênese dessas pessoas não pode ser dissociada da gênese de coletivos, como casas, clãs, grupos locais, espaços supralocais etc. Assim como as pessoas, os coletivos – que lhe são homólogos – submetem-se a movimentos de contração e extensão.

### **Reflexões a partir do ritual antropofágico**

Voltemos ao ritual antropofágico dos antigos Tupi da costa, pois, afinal, tudo está lá. Não poderei adentrar os detalhes etnográficos, que podem no entanto ser encontrados em diferentes análises que se debruçaram sobre as fontes históricas (Métraux 1979 e 1967, Fernandes 1970, Viveiros de Castro 1986, Combès 1992, Perrone-Moisés 2000, Sztutman 2005). Apresento a seguir apenas uma descrição geral.

Em poucas palavras, quando um rapaz executava pela primeira vez um inimigo, esse ato era tido como uma espécie de “iniciação”, uma vez que permitia com que ele se casasse, que participasse das expedições e dos conselhos, bem como trocasse de nome e recebesse escarificações. Os nomes e os cantos eram como a apropriação da palavra inimiga; as escarificações, sua contrapartida visual. Note-se, ademais, que um rapaz de cerca de vinte e cinco anos “ganhava” um cativo de um parente próximo – pai, irmão do pai, futuro cunhado etc.

Ao que tudo indica, a execução de um cativo de guerra era o que permitia que um rapaz se tornasse um “avá” – homem, gente –, se tornasse um guerreiro. Se antes ele participava apenas marginalmente da guerra – como remador, por exemplo – agora ele ganharia participação ativa, integrando as investidas, indo em busca dos inimigos para ele mesmo executá-lo ou senão dá-lo de presente a um parente ou a um afim (Fernandes 1970). O aspecto de circulação do cativo e de seu papel como “dom” que ilumina toda uma rede de prestações e contraprestações entre parentes e afins é também de grande importância. De todo modo, ao capturar um novo cativo ou ao executá-lo ele trocaria mais uma vez de nome, ganharia mais uma escarificação, incrementaria seu prestígio. Aquele que jamais tivesse matado inimigo era considerado um covarde (*manem*) e, segundo as fontes, como as mulheres e as crianças, dificilmente chegaria à terra da abundância quando de sua morte.

O ritual antropofágico, a um só tempo ato sacrificial e iniciação dos rapazes, abria também a possibilidade de “magnificação” do guerreiro. Ou seja, experiências de captura e morte poderiam ser intensificadas, uma certa relacionalidade ou agência poderia ser como que retida na sucessão de reclusões. E isso refletia-se na concentração de nomes e marcas pelos guerreiros em questão. De um lado, o novo nome garantia ao seu dono um renome. Essa construção do renome pela palavra passava também pelo canto – ao sair de uma reclusão o matador deveria revelar seu nome e entoar os cantos apropriados do inimigo. Do outro lado, concentrava-se no corpo deste sujeito um conjunto de escarificações que conferiam visibilidade a esse renome.

Nomes e marcas permitiam, assim, a objetivação de certas relações – no caso, entre o matador e o inimigo. Essa objetivação se dava ora por meio da palavra entoada – nome e canto –, ora no próprio corpo do guerreiro. Num sistema como o dos Tupi antigos, no qual não parecia haver mecanismos muito complexos de transmissão, os nomes não eram aparentemente herdados, com exceção dos nomes de nascença que surtiem em princípio pouca importância; o mesmo poderia ser dito dos cantos.

O corpo e, de modo geral, a biografia de um homem eram, nesse sentido, o lugar mesmo de certas objetivações. Os poucos objetos que participavam desses sistemas de prestígio e magnificação – como os crânios dos inimigos, as flautas-tíbias, as coifas etc. – não pareciam estar inseridos em um esquema de transmissão e/ou preservação – a sua duração era mais ou menos função da vida de seu dono. Quando este morria estes eram enterrados ou mesmo roubados. Como sugeriu Carlos Fausto (2003), entre os grupos tupi, nos vemos diante de regimes de reificação “fracos” se comparados, por exemplo, aos grupos caribe e, ainda mais, aos alto-xinguanos, onde abundam máscaras, flautas e outros tipos de objetos rituais mais ou menos perecíveis, que contribuem nessa economia do prestígio bem como no processo de magnificação de homens eminentes (Barcelos Neto 2008).

O corpo todo escarificado de um grande guerreiro – tal como vemos no retrato de Francisco Caripira contido no livro do Padre Claude d’Abbeville (1975) – era a prova de que a diferenciação que existia entre os sujeitos só poderia ser inscrita no corpo; e os corpos por mais adornados e robustos que fossem permaneciam essencialmente vulneráveis – aos ataques dos inimigos, é certo, mas também aos ataques de seres invisíveis, não menos inseridos na guerra.

Esse esquema de iniciação e magnificação – identificado entre os antigos Tupi – poderia ser encontrado em outros tempos e lugares. Por exemplo, entre outras

sociedades “guerreiras” –que possuíam, em tempos não muito remotos, grandes rituais guerreiros – como os Jivaro da Amazônia subandina, os Nivacle do Chaco e os Munduruku da Amazônia setentrional. Nesses três lugares encontramos, como frisaram Patrick Menget (1993) e Carlos Fausto (2001), “economias simbólicas de troféus”. Por exemplo, em sociedades pacificadas em que a guerra e seus rituais assumem formas mais minimalistas, como certos grupos tupi e tupi-guarani e certos grupos caribe da região das Guianas. Por exemplo, e por fim, em sociedades que constituem grandes nexos regionais, como o alto Xingu e o alto rio Negro, nas quais, diferentemente, vislumbramos uma economia de prestígio mais fortemente ancorada em estruturas relacionadas ao ritual, ao sistema de troca e a uma “certa descendência” (Heckenberger 2005, Barcelos Neto 2004).

Inspirado na discussão de Eduardo Viveiros de Castro, no ensaio “Xamanismo e sacrifício” (2002), que se debruça sobre a produção de xamãs verticais e horizontais e na reavaliação do material sobre a antropofagia e o xamanismo tupi-guarani – ambos aproximando o sacrifício de outrem ao sacrifício de si mesmo –, proponho pensar esse movimento de “magnificação” em duas *fases*. Na primeira fase, tudo se passa no corpo do noviço ou do veterano que se empresta como lugar de um embate e de uma relação com uma subjetividade estranha, o que significa também um grande risco. Ou seja, esse noviço ou veterano é feito vítima, é feito suporte de uma mutilação, que pode incluir escarificações, aplicações de formigas, contaminação com sangue do inimigo – e também transe, viagem com narcóticos como tabaco, ayahuasca etc. Ou seja, este sujeito é submetido a uma série de alterações que colocam em risco a sua posição e a sua integridade como sujeito: ele pode ser assujeitado por outrem. Esse processo de iniciação e magnificação seria uma espécie de *sacrifício de si em nome da apropriação de uma subjetividade outra*, de uma agência externa.

Entre os Tupi antigos, como sinalizou Viveiros de Castro (2002), o que se tinha era uma fusão de subjetividades – do matador e da vítima – a cada execução. Na reclusão, a porção inimigo adquirida era domesticada e essa relação era objetivada via nomes, cantos e marcas. Podemos pensar que processos semelhantes podem ser vistos alhures. Por exemplo, entre os Wauja do alto Xingu, onde Aristóteles Barcelos Neto (2004) relaciona a biografia de um aristocrata a uma série de rituais empenhados na potencialização de uma espécie de “substância nobre”. Dentre esses rituais, Barcelos Neto dá destaque especial aos rituais de *apapaatai* – rituais de máscaras e aerofones –, realizados como contrapartida pela cura, efetuada pelos xamãs, da doença de um

aristocrata. A doença é tida, assim, como condição para a potencialização da substância nobre, como condição daquilo que venho chamando de magnificação de um sujeito.

A segunda fase do processo em questão seria a passagem da condição de foco do ritual – o matador, o doente, o iniciando etc. – para a condição de “dono” ou mestre de um ritual. Ou seja, a passagem de um sacrifício de si para a posição de sacrificador, de organizador do rito. Entre os Tupi antigos, esse lugar parecia ser bastante instável. Havia alguém que presidia o ritual antropofágico? Ao que tudo indica, o ritual era preparado pelos parentes ou afins do matador. As fontes oscilam bastante, ou mesmo silenciam, sobre esse ponto. Há menções nos relatos à misteriosa figura de um ancião que passava a *ibirapema* (tacape ornamentado) ao matador num gesto coreográfico quando do momento da execução. Hans Staden (1998), por exemplo, afirma ser este personagem um “chefe”. Outros, como André Thevet (1953, 1997) referem-se a um ancião importante, um velho guerreiro. Sabe-se, por meio das etnografias mais recentes sobre povos tupi atuais, que o oferecimento de festas de bebida fermentada – as *cauinagens* – é um fator fundamental na construção da posição das lideranças domésticas e mesmo de caráter mais propriamente político. Parece claro então que o ritual fundamenta de maneira exemplar essa economia de prestígio: se, de um lado, ele produz pessoas e, então, certos tipos magnificados de pessoas, ele também possibilita a essas pessoas magnificadas constituírem de algum modo os seus coletivos. Parece ser também um ponto comum que para ser “dono” de um lugar – de uma casa, de um grupo local etc. – é necessário antes ter sido “dono” de uma festa. E essa qualidade de ser “dono”, essa qualidade de maestria, não é de modo algum dissociável do processo da liderança aqui iluminado.

Voltemos rapidamente ao exemplo do Alto Xingu oferecido por Aristóteles Barcelos Neto (2003, 2004). Aquele aristocrata que adoece deve transformar-se, logo depois da cura – mediada pelos xamãs – em um dono de festa, festa que se destina aos espíritos patogênicos *apapaatai*. Nessa ocasião, que consiste mais freqüentemente na elaboração de máscaras grandes que ganham agência e precisam ser alimentadas, é preciso oferecer comida e bebida para os convidados da aldeia, bem como fazer circular objetos, sons e o próprio nome do festeiro. Em suma, o que foi incorporado deve ser exteriorizado. À diferença do que acontece entre os povos tupi antigos e atuais, no alto Xingu encontramos uma maior institucionalização desses processos de magnificação, isso sem falar no que Barcelos Neto, na esteira de uma série de estudos alto-xinguanos, dentre os quais não podemos descartar os mais recentes de Michael Heckenberger

(2005, em especial), chama de uma ideologia da “substância nobre” que implica uma reconsideração também da questão da fissura entre aristocratas e comuns e da descendência em sistemas que não conhecem regras de unificação. Como vemos, as possibilidades de comparação são muitas, mas os casos são tão semelhantes quanto diversos. Por uma questão de prudência, além de falta de espaço, é melhor parar por aqui.

Em suma, tanto no caso tupi como no caso alto-xinguano, e de maneiras muito diversas, vemos que o domínio político é fortemente dependente do domínio ritual. Nesse ponto, não podemos deixar de lembrar da monografia de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami do lado brasileiro, que descreve e analisa de modo pioneiro um sistema multicomunitário em que as relações políticas se constituem no idioma da afinidade e da inimizade forjado num complexo mecanismo ritual que envolve práticas de endocanibalismo “real” e de exocanibalismo “figurado”. O ritual define, portanto, na Amazônia, um campo de atração de aliados e de exibição de prerrogativas materiais e imateriais – via objetivações ou signos sonoros, verbais e visuais.

### **Da liderança à chefia**

Não devemos perder de vista o caso aqui focalizado, os antigos Tupi da costa. Como lembra Florestan Fernandes em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970), tornar-se um guerreiro, matar um inimigo, era, no mais, uma obrigação de todo homem adulto. Os grandes guerreiros – aqueles que mataram muitos inimigos – passariam, por sua vez, por um processo de “peneiramento”, do qual sairiam líderes de expedições guerreiras ou mesmo líderes políticos, capazes de estender sua influência para todo um grupo local ou mesmo espaço supralocal, ao qual as fontes se referem como “províncias”. Tudo indica que esses espaços supralocais suscitados nas fontes fossem de fato unidades fortemente moventes, espécies de estabilização momentânea das alianças compostas tendo em vista grandes expedições guerreiras. Como salienta o próprio Florestan Fernandes, em sua leitura minuciosa das fontes, essas expedições podiam mobilizar milhares de pessoas e uma miríade de grupos locais. No entanto, a idéia de “tribo” como unidade de coesa de solidariedade que o autor faz questão de enunciar não encontra na análise dele uma justificativa substantiva.

Esses guerreiros “peneirados” – e esse peneiramento parece ter conexão com a atividade ritual que acabamos de descrever – passam a contar com *alguma*



*representatividade*. Eu escrevo “alguma” porque a equação, por exemplo, entre um chefe e um grupo local não se realizava com frequência, pelo contrário. As chefias – termo complicado, veremos – multiplicavam-se ainda que fossem mantidas as gradações de prestígio. Além do mais, conforme Florestan Fernandes baseado sobretudo no relato Jean de Léry (1994), as decisões propriamente ditas eram tomadas no Conselho dos Velhos, todos eles bravos guerreiros, homens maduros de mais de 45 anos, ou seja, avós. Como já havia desconfiado Pierre Clastres, num artigo tão luminoso como obscuro, como o é “Independência e exogamia”, de 1963, entre os Tupi antigos, a despeito da imagem pintada pelos relatos de confederações, províncias, bem como chefes fortes e temerosos, tudo o que não havia ali era Unidade. Em lugar dela, multiplicavam-se líderes e segmentos ou “demos” (do tipo maloca, aldeia etc.). O domínio político despontava apenas de maneira esboçada, mesmo quando uma espécie de poder político parecia querer emergir. Tudo isso implicava não a impossibilidade da organização política e da constituição de unidades mais amplas que aquelas fundadas nas relações de parentesco, mas sobretudo a operação de mecanismos desestabilizadores, que impediam a cristalização mais definitiva dos segmentos bem como a emergência de um poder separado.

O baixo rendimento da idéia de representação política entre os antigos Tupi causava terror aos viajantes. O padre capuchinho Claude d’Abbeville (1975), que viajou por toda a ilha do Maranhão e adjacências, sob o objetivo de estabelecer alianças com os chefes locais permanecia perplexo quando, ao chegar nas inúmeras aldeias, de tamanhos fortemente variáveis, deparava-se com uma multiplicidade – ou pelo menos dualidade – de pessoas referidas como algo parecido a “chefe”. Por mais que houvesse uma certa diferença de valor entre eles – havia sempre um chefe mais importante do que o outro, havia sempre uma certa hierarquia (ou melhor, “desequilíbrio dinâmico”, para evocar uma imagem de Lévi-Strauss [1993] ao pensar as sociocosmologias ameríndias) –, dificilmente a autoridade recairia em uma só pessoa.

Léry, em quem Florestan Fernandes busca o maior apoio para sua descrição da organização política tupi, chega a alegar que entre os Tupinambá não haveria chefes, mas sim um sistema de gerontocracia, em que toda autoridade era dada aos mais velhos. Esse retrato contrastava fortemente com o de outros autores, como Staden e, sobretudo, Thevet, que lançava o foco sobre os “grandes reis” tupi, como Cunhambebe – rei dos Tamoio, aliados dos franceses, que ergueram na Guanabara, entre 1555 e 1560, a França Antártica. Também D’Abbeville e Yves D’Évreux (1985), os padres capuchinhos que

atuaram na fundação da França Equinocial – experiência que se limitou ao intervalo que vai de 1612 a 1615 – referiam-se a Japiáçu, importante líder, como rei da ilha Grande, no Maranhão. Unindo todas essas informações díspares, Florestan Fernandes acentuou a centralidade do Conselho dos Anciãos – sobretudo em seu primeiro livro, *A organização social dos Tupinambá* (1989) – mas não deixou de sinalizar – mais fortemente em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970) – esse processo de peneiramento que estaria na base de construção desses grandes homens, grandes guerreiros. Poderíamos concluir daí que dois sistemas se cruzavam de modo complementar e alternado: de um lado, um sistema constante – a gerontocracia, o Conselho dos Anciãos como lugar da *fala*, da *oratória* – de outro, um sistema instável e ocasional, a emergência de chefes de guerra que estão por trás da consolidação de coletivos, mas que não cessam de se multiplicar.

O problema sinalizado, primeiro pelos cronistas e depois por Florestan Fernandes, da natureza desses principais – “guerreiros peneirados” – remete ao problema da passagem do plano da *ação* – o plano da liderança – para o plano da *representação* – o plano da chefia. O ponto é que, entre os antigos Tupi, essa passagem dificilmente se realizava plenamente. Representar, falar em nome de alguém, produzir uma aparência de homogeneidade, é diferente de reunir, de tomar conta, de começar, de fundar um lugar (Detienne 2000). E essa capacidade reunir, de tomar conta, de obter seguidores – pontos enfatizados, por exemplo, por Waud Kracke (1978) em sua análise sobre a liderança kagwahiv – não tem qualquer sentido a priori. Essa capacidade de unir, tomar conta reenvia muitas vezes à noção de “dono” ou “mestre”, pensada muitas vezes pelo idioma da “filiação adotiva”, como sugeriu Fausto (2001). Alguém pode ser “dono” de uma casa ou de um local, de uma festa e de certos objetos e/ou prerrogativas. Essa noção de “maestria” é, portanto, uma noção cosmológica que inflete sobre o plano sóciopolítico e indica uma capacidade de conter, apropriar-se, dispor de pessoas, de coisas, de propriedades; uma capacidade de constituir domínios, nichos, agrupamentos etc.

O ponto – e o material tupi antigo nos ajuda a chegar a essa conclusão – é que a liderança e a maestria – que não são fenômenos em princípio sociopolíticos – podem ganhar estatuto sociopolítico, fazendo aparecer demos, segmentos, coletivos. Um líder atua na composição de um coletivo, e se torna um chefe, um líder político propriamente dito, quando se faz capaz de representar esse coletivo diante de outros coletivos, quando passa da *ação* para a *representação*. O ponto é que, entre os antigos Tupi, para o

desconsolo dos colonizadores e cronistas, essa representação não se fazia senão de forma efêmera, circunstancial.

Em suma, se a liderança – constituída nesses processos de magnificação, de personificação – era ali um fenômeno central, a chefia revelava-se pelo seu aspecto deliberadamente precário, não encontrava meios de estabilizar-se, era assaltada por uma espécie de efeito de multiplicação. Isso não significa – e este é o ponto – que eles não eram capazes de representar-se. Como vemos nos relatos sobre o Maranhão seiscentista, redigidos pelos capuchinhos franceses, os tratos com os colonizadores faziam emergir representantes mais estáveis e acordos diplomáticos eram tecidos (Perrone-Moisés 1996). Portanto, se os Tupi antigos eram plenamente capazes de representar politicamente – e inclusive de se organizar militarmente, como mostrou Florestan Fernandes – eles não conferiam à representação política e à organização militar um valor primordial e intrínseco, relegando-os aos tempos de exceção e de necessidade. Isso se espelhava no contraste entre a falta de termos precisos para designar o chefe/representante, na inconstância das unidades sociopolíticas etc. e a abundância de termos para designar formas de maestria. É nesse sentido que eles, mas também os povos atuais, nos oferecem uma crítica etnográfica da noção de representação política. Algo que vai ao encontro de uma crítica à idéia de sociedade como totalidade acabada, una.

Nesses cenários, os mecanismos de multiplicidade e alternância – coexistência entre dois ou mais chefes etc. – acabam por explodir a noção de chefia e de representação política. E isso não parece ser exclusivo dos Tupi antigos e atuais, ainda que eles pareçam apresentar, dentro do quadro sul-americano, as formas mais “plásticas” da chefia e da representatividade.

### **A fabricação dos grandes xamãs**

Em uma sociedade de guerreiros, como a dos Tupi antigos, os xamãs eram também guerreiros. Os ritos xamânicos eram, em sua grande parte, prelúdios para a guerra. No entanto, as fontes não cansam de apontar a presença de certos xamãs que, por sua grandeza, acabavam por se destacar desse universo guerreiro, constituindo-se em pregadores e líderes de migrações, bem como conduzindo rituais propriamente xamânicos, ainda que permeados por motivos guerreiros. Estes grandes xamãs incitavam as gentes de diferentes locais a evadir e a buscar a tal terra sem mal, onde os

laços de parentesco e de aliança seriam abolidos, onde o alimento e a bebida eram fartos, e onde não mais se morreria. Esses caraíbas, como eram chamados, acabavam, segundo Hélène Clastres, a se opor aos chefes de guerra, *desfazendo* grupos, compondo massas moventes de pessoas. Ora, de líderes de migração, estes não raro poderiam passar a líderes políticos, *refazendo* em outros lugares outros coletivos.

Haveria três formas possíveis do xamanismo entre os antigos Tupi da costa. Em primeiro lugar, estariam os pajés propriamente ditos: curadores e/ou feiticeiros, caracterizados pela sua ambigüidade moral e pela necessidade de serem testados a todo o momento. Como parece ser consenso nos relatos históricos, eles tinham papel importante nas reuniões dos anciãos uma vez que usavam de suas faculdades de adivinhação e previsão de eventos futuros por meio de técnicas de interpretação de sonhos. Em seguida, viriam os profetas – caraíbas – ditos “homens-deuses”: as faculdades curativas deslocavam-se ao campo das prédicas – falas duras – que enfatizavam o cataclismo e a necessidade de buscar uma terra longínqua, sem males. A cooperação no Conselho dos anciãos também se deslocava para uma vida apartada e ascética, bem como uma crítica à condição humana, ao estado de sociedade e ao domínio político. Por fim, estariam os chefes-xamãs ou chefes-profetas, como eram designados pelos cronistas, sobretudo aqueles do Maranhão do início do século XVII. Não se sabe ao certo se estes eram líderes de migração – profetas – que teriam enfim desembocado no Maranhão, refúgio como se sabe de diversas migrações e fugas dos portugueses. Ou se eram simplesmente xamãs (ou feiticeiros, como prefere chamá-los por exemplo o Padre Yves d’Évreux), mestres da guerra invisível, que teriam se destacado dado um movimento de pacificação – proibição do canibalismo – catalisado pelos franceses, que os apoiavam contra os portugueses.

De todo modo, tanto os profetas como os chefes-xamãs – a forma de referir-se a eles varia fortemente conforme passamos de um relato a outro – eram espécies de xamãs magnificados. O profeta – líder religioso, líder de migração – era antes de tudo um mestre de ritual, era aquele que organizava os rituais xamânicos itinerantes nos quais se fazia ecoar a sua palavra cheia de eficácia e nos quais era possível atrair novos seguidores. Se um pajé comum detinha a capacidade de comunicar-se com os “deuses” – nome para se remeter aos espíritos (dos mortos) que vivem na terra da abundância – o profeta assumia ser ele próprio um deus, o que o revestia de imortalidade e lhe garantia certa autonomia diante do mundo do parentesco e da guerra. O chefe-xamã, por sua vez, era como um chefe de guerra, possuía muitas mulheres, fixava-se em um só local e

caracterizava-se pela opulência, obtida no pagamento – por mercadorias, muitas vezes importadas – pelos seus serviços de cura e agressão. Manuel da Nóbrega (1955) e José de Anchieta (1933), dois jesuítas, não poupam referência a esses profetas – andarilhos – que desestabilizavam o trabalho de catequese com a suas prédicas e rituais, que culminavam com a adesão de muitos “fiéis”. O Padre Yves d’Évreux, capuchinho como d’Abbeville, fez de chefes-xamãs, como o famoso Pacamon, personagens fundamentais das suas narrações de conferências. Como no caso dos profetas, eles punham a perder o projeto da catequese.

Dizer que pajés, profetas (caraíbas) e chefes-xamãs representam três formas incomunicáveis de xamanismo parece ser incorrer em mais um equívoco. Pierre e Hélène Clastres teriam seguido esse caminho. Para eles, o xamanismo tupi-guarani não pode ser confundido com o seu profetismo, e a figura do chefe-xamã ou do chefe-profeta aparece como uma contradição. Tendo em vista o que está descrito nas fontes, no entanto, não é possível chegar a três formas puras e incomunicáveis. O que as fontes tornam visível são as metamorfoses de uma forma na outra.

Entre os Tupi antigos, um grande xamã seria como um grande guerreiro, um sujeito magnificado devido à intensificação de relações, intensificação de agências. O guerreiro extrai a sua magnitude do campo da guerra e da inimizade – ele mata inimigos e, assim, ganha nomes e marcas. Mas, lembremos, ele também tem de deter alguma capacidade xamânica; por exemplo, *sonhar*. O grande xamã – que é também um guerreiro, pois foi “iniciado” para se tornar gente de verdade – extrai a sua magnitude do campo sobrenatural, da comunicação com os espíritos e divindades. Se o grande guerreiro é um inimigo potencial, o grande xamã é um demiurgo potencial, detêm as capacidades de transformação, pode dar a vida e causar a morte. Ambos concentram relações com subjetividades alheias, ambos traduzem e transitam por mundos diferentes sob o risco de não pertencer a mundo algum, sob o risco de ameaçar o próprio grupo de onde vêm. O profeta-andarilho, que recusa os laços de parentesco e conclama a todos para segui-lo em seu caminho à terra sem mal, sem no entanto abalar os valores guerreiros, e o chefe-xamã, que canaliza todo esse movimento para a constituição de uma nova forma de domínio político podem ser pensados como derivas diversas – ou mesmo fases diversas – de um mesmo fundo xamânico. Eles constituem formas diversas ou fases diversas da magnificação do xamanismo.

Jean-Pierre Chaumeil (1992) utiliza acertadamente o termo “geometria variável” para se referir as diversas metamorfoses do xamanismo na América do Sul. Se, como

muitos já alegaram, o xamanismo é antes de tudo uma qualidade, os xamãs nada mais seriam do que sujeitos que se apropriam – cada qual a seu modo – dessas qualidades. Isso pode redundar numa desterritorialização, num movimento perpétuo – daí a imagem dos líderes de migração oferecida no livro de Hélène Clastres sobre os Tupi e Guarani – ou numa reterritorialização, numa pausa que culmina no estabelecimento de uma nova forma sociopolítica.

No xamanismo tupi-guarani, que aliás apresenta elementos comuns conforme passamos de um povo a outro, antigo ou atual, seria possível identificar dois vetores: um que conduz à posição diferenciada e especializada do xamã, bem como o estabelecimento de uma função pública e cerimonial – e muitas vezes política ou quase política –; e outro que conduz ao faccionalismo, à feitiçaria, ao desaparecimento de especialistas xamânicos e mesmo a um “xamanismo sem xamãs”. Muitos dos povos guarani atuais, por exemplo, apresentariam um tipo de xamanismo que combinaria elementos do “profeta, figura do movimento desenfreado” e do “chefe-xamã”, aquele que produz uma reterritorialização. As etnografias dos Guarani atuais, sobretudo dos Mbyá, enfatizam o lugar central dos líderes religiosos, que são ao mesmo tempo figuras do movimento e coordenadores de ações coletivas nos assentamentos temporários (Ladeira 2001, Pissolato 2007). Nesse caso, movimento e pausa são fases de um mesmo processo social e, assim, a metamorfose entre uma e outra figura é constante.

Um xamã magnificado assume, portanto, um papel de liderança – ritual ou de migração – e essa liderança pode ganhar, por sua vez, conteúdo político. É nesse sentido que a contradição apontada por Hélène Clastres quanto à figura desses chefes profetas ou chefes xamãs deixa de fazer sentido. Como sugeriu Viveiros de Castro (2002), em “Xamanismo e sacrifício”, inspirado na distinção de Stephen Hugh-Jones (1996) entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical, o que há são duas derivas possíveis de um mesmo xamanismo horizontal (ou de um “xamanismo transversal”, como argumentaria mais tarde [Viveiros de Castro 2008]). Há o profetismo como “aquecimento histórico” e o sacerdotismo como “resfriamento político”. Ora, essas derivas de verticalização e de horizontalização, são sempre vetores, jamais formas acabadas. O interessante é ver como esses vetores operam e o que eles fazem. E tudo isso, mais uma vez, extrapola o universo tupi. Assim como a guerra, o xamanismo e suas derivas estão na base da constituição – e na dissolução, vale reiterar – de sujeitos singulares (pessoas) e coletivos. Se em alguns lugares ou circunstâncias, ele se empresta como máquina contra o Estado, como mecanismo de pulverização social, de faccionalismo etc., em outros

lugares ou circunstâncias, ele pode empenhar-se na construção de um domínio político, seja de modo coadjuvante – tal o caso alto-xinguano, em que o xamanismo é fundamental para a construção da chefia, mas evita-se que ele se confunda com ela (Viveiros de Castro 1977, Barcelos Neto 2004, Heckenberger 2005) – seja de modo protagonista – tal o caso dos Piaroa, estudados por Joanna Overing (1975), e dos Amuesha, estudados por Santos Granero (1986, 1991), em que a liderança religiosa/ritual e a liderança política tendem a coincidir, ao menos em certas circunstâncias que exigem modos de coordenação que extrapolam as relações de parentesco (consangüinidade e afinidade efetiva).

### **A história e seu revés**

É preciso notar que todos esses processos de gênese de guerreiros, xamãs, profetas, chefes, líderes cerimoniais, entre tantos outros só podem ser compreendidos na história, no curso dos acontecimentos. Como já havia proposto Pierre Clastres, no já citado artigo de 1963, os sistemas sociopolíticos tupi-guarani seriam fortemente “sensíveis à história”, o que explicaria talvez a sua forte variabilidade. Como sugeriram Viveiros de Castro (1986) e Carlos Fausto (1992), em suas reflexões sobre povos tupi-guarani antigos e atuais, ali o domínio político é sempre assaltado pela incerteza. Não haveria estruturas ou instituições políticas fortes, tampouco regras firmes de filiação, que muitas vezes servem de pilar. Isso não significa, no entanto, que a formação de chefias mais fortes, bem como processos de territorialização não possam ocorrer. Com efeito, eles consistem numa possibilidade prevista pelo sistema. O ponto é que são freqüentemente assaltados por forças centrífugas, por linhas de fuga, por explosões de multiplicidades sociopolíticas.

Essa “sensibilidade à história” nos ajuda a pensar, por exemplo, as transformações ocorridas nesses sistemas quando da chegada dos conquistadores europeus. Com o estímulo das guerras “intertribais” dado pelos europeus abriu-se a possibilidade da emergência de grandes guerreiros. Tal foi o caso da assim chamada Guerra dos Tamoio, ocorrida em meados do século XVI, na qual figuraram personagens caros à nossa historiografia, como Cunhambebe e Aimberê, ambos retratados nas fontes como “chefes supremos”. Já no Maranhão do início do século XVII, por exemplo, vê-se por parte dos colonizadores franceses uma forte tentativa de pacificação e de estabelecimento de boas relações entre estes europeus e os Tupi, como evidenciou

Beatriz Perrone-Moisés (1996). Podemos pensar que essa pacificação deslocava o foco da chefia de guerra para o campo da diplomacia, fazendo despontar figuras capazes de mediar via manejo de palavras de paz, a relação entre brancos e indígenas. De todo modo, cabe lembrar que a diplomacia não é senão parte integrante da guerra. Outro deslocamento, passível de ser analisado no Maranhão, é a emergência, como já salientei, da figura de chefes-xamãs ou chefes-profetas, poderosos e temidos e alvos da propaganda capuchinha. Estes poderiam ser tanto “grandes feiticeiros”, aqueles que conduziam a guerra em seus moldes invisíveis, ou seja, via agressão (basta lembrar que aquele era um tempo de epidemias), quanto líderes de migrações que acabavam por assumir uma posição política.

O que é importante de ser notado aqui é que, naquele mundo, não havia um lugar propriamente definido para o político e a chefia, a liderança política dependia de diferentes processos de magnificação. Os personagens dessa política selvagem experimentavam a metamorfose: guerreiros se faziam chefes, guerreiros se faziam xamãs que se faziam chefes, xamãs se faziam padres que se faziam chefes, guerreiros se faziam brancos que se faziam chefes, chefes se faziam xamãs, e assim por diante. Essas metamorfoses incessantes atentavam, assim, para a instabilidade do lugar do político e para a importância, para essa ação política, desses processos de personificação e magnificação, processos que não poderiam, todavia, ser confundidos à idéia de representação política e que consistem, antes de tudo, num momento de construção das lideranças e dos coletivos.

Como propôs Carlos Fausto (1992), se o profetismo tupi-guarani não é um produto da Conquista européia, esta foi sem dúvida um importante fator catalisador, um estimulante ao qual se deve lançar a atenção. De acordo com este argumento, podemos pensar que a Conquista amplificou uma situação de crise – tanto política quanto cognitiva – fomentando reflexões por parte dos índios sobre a condição humana e sua insustentabilidade, reflexões sobre a própria existência e, nesse sentido, não um mero ato de reação ou resistência ao mundo colonial. Em outras palavras, a Conquista não fazia mais do que acentuar essa necessidade de superação dessa condição bem como a busca de um espaço utópico. Ora, o movimento propiciado por essa busca de uma terra sem mal tinha por certo seus corolários políticos. A massa migratória que se lançava numa fuga do mundo acabava por encontrar repouso e reencontrar o mundo. Criavam-se então novos grupos, novas lideranças, novos rituais, para não dizer novas religiões. E o sentido dessas “novidades” não poderia ser compreendido como dissociado das formas



que as antecedem. Pensar o profetismo como um elemento importante dessa ação política é, assim, estar atento para o processo de produção de novas formas – no caso, sociopolíticas – a partir de formas já existentes.

A tal sensibilidade à história aventada por Clastres para se referir à instabilidade das formas sociopolíticas tupi-guarani talvez ilumine a profusão de movimentos proféticos entre esses povos e essa sua necessidade de recriar incessantemente a vida social, de exigir o impossível – a abolição da distância entre homens e deuses, a ruptura com as regras sociais – para refundar (recriar, transformar) o possível – a ordem humana, constituída pelo parentesco, pela afinidade efetiva, pelo trabalho e pela chefia. Ora, não me parece novamente que tudo isso seja exclusividade dos grupos tupi, a despeito das diferenças significativas que vemos saltar nas etnografias. Outros povos, ainda que não alimentem essa utopia no espaço (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985), produzem elucubrações sobre o fim do mundo e sobre a necessidade de refundação da vida social. Parece-me que o que está sempre em jogo, nos demais casos de profetismos ameríndios – por exemplo, Jê, Caribe, Aruak – é a operação de *máquinas de reversibilidade*, que atuam para ajustar o tempo da história ao tempo do mito, o que possui corolários cognitivos e políticos evidentes.

Os muitos paralelos buscados entre o caso dos Tupi antigos e certos casos atuais, tupi e não tupi, refletem uma aposta na comparação como elemento importante nas investigações etnológicas. Ora, comparar grupos distantes no espaço e também no tempo – exercício que sempre me pareceu instigante – é sempre um grande desafio e implica uma reflexão sobre o que Lévi-Strauss (1989) concebeu, à maneira estruturalista, como uma transformação. Se é possível perseguir estruturas que se transformam conforme nos movemos no espaço, no caso, a vastidão das terras baixas sul-americanas, seria também possível compreender como essas estruturas se transformam também no tempo. Se compararmos o mundo dos antigos Tupi da costa com o das terras baixas da atualidade perceberemos uma mudança acentuada sobretudo quanto à escala: os grupos locais eram maiores, os guerreiros e chefes gozavam de maior magnitude, estendendo sua influência para domínios mais vastos que os do grupo local; os movimentos proféticos e as migrações estouravam com mais frequência e assim por diante. Figuras como os grandes chefes de guerra (morubixabas) e profetas (carábas), bem como as relações e os processos que eles engendravam, se não mais existem como tais, podem “reaparecer” de maneira inesperadamente transformada.

Tomemos rapidamente alguns exemplos extraídos de etnografias contemporâneas. Os Parakanã Ocidentais, como nos conta Fausto (2001), grupo tupi que continua a fazer da guerra o fundamento de sua vida social, não extraem mais dela o cimento para a constituição de um domínio político, este reduzido a muito pouco. Nisso eles diferem dos Parakanã Orientais, que reservam um espaço masculino de decisões que em muito lembra o Conselho dos Anciãos dos antigos Tupi da costa. Os Araweté, que têm no guerreiro uma figura ideal, retiraram-no do campo político, este sendo ocupado pelos xamãs, afins dos “deuses canibais” (Viveiros de Castro 1986). Já os Achuar, povo de língua jivaro, mantiveram seus chefes de guerra – *juunt* –, figuras de exceção que se constituem como tais a partir da experiência homicida e da troca de almas *arutan* (Descola 1993, 2003; Taylor 2003). No Alto Xingu, onde as guerras cederam lugar – há muito tempo – para um sistema regional de troca e ritual, não há chefias de guerra, mas sim grandes homens que afirmam sua posição pela sua capacidade de objetivar relações, com homens e espíritos, via produção e exibição de objetos rituais e oferecimento de grandes festas (Barcelos Neto 2004). Tudo o que temos aqui são outros modos de magnitude. Em todos os casos, a agência que deve ser apropriada reside alhures – nos inimigos, nos estrangeiros, nos espíritos etc. – e deve ser obtida nessa comunicação, nesse trânsito por entre os diferentes pontos de vista.

A figura do grande xamã – ou “profeta” – também pode ser reencontrada nos dias de hoje; por exemplo, entre os Guarani, que persistem em seus movimentos migratórios, e entre os povos Caribe da Guiana Ocidental. Em ambos os casos, essas figuras costumam aglutinar funções cerimoniais e políticas. De um lado, elas promovem a comunicação entre os homens e os deuses via canto e dança. Impõem-se como líderes rituais, dando forma a cerimoniais propriamente xamânicos. Do outro lado, assumem a liderança política, contrastando não raro com figuras que possuem maior trânsito pelo “mundo dos brancos” – figuras que dominam os códigos do mundo moderno; por exemplo, a linguagem dos direitos, e também a do mercado de projetos que não cessa de objetificar tanto a natureza quanto a cultura.

Entre os Amuesha, povo aruak, como nos conta Fernando Santos Granero (1991, 2000), durante um longo período que sucedeu a revolta de Juan Santos Atahualpa e culminou no “fechamento” de uma parte da selva peruana, espécies de sacerdotes, xamãs verticais (*cornesha*), tornaram-se influentes líderes políticos, reunindo ao seu redor um grande número de seguidores e cristalizando uma espécie de território sagrado que tinha como referência (“centros”) templos de pedra. Hoje em dia, não há mais ali

sacerdotes propriamente ditos, tampouco templos; no entanto, o termo *cornesha*, até então usado para se referir a eles, passou a designar os chefes representantes do Congresso Amuesha. E esses “novos” atores, vale ressaltar, são, na maior parte das vezes, membros das “linhagens” dos antigos sacerdotes. Como vemos, algo como um “sacerdotismo moderno” emerge ali – o conteúdo religioso sendo traduzido para um campo propriamente político.

Ao lado de “sacerdotismos modernos” desse tipo, poderiam ser vislumbrados também “profetismos modernos” – para usar a expressão de Dominique Gallois (1989) com referência aos discursos dos chefes wajãpi (tupi-guarani) sobre os efeitos nefastos da extração de ouro em suas terras. Na atualidade, lideranças wajãpi e xamãs yanomami desenvolvem, no processo de interlocução com a sociedade nacional, “falas proféticas”, manejando temas como a “queda do céu” e o “apodrecimento da terra” para impor suas reivindicações e mesmo intimidar os brancos. Bruce Albert (2000, 2001), em artigos recentes, referiu-se à necessidade de pensar, no cenário indígena contemporâneo, uma “etnopolítica” capaz de reunir fenômenos que vão desde o *boom* do associativismo (apropriação de formas de organização política dos brancos pelos índios e à sua maneira) até interpretações xamânicas veiculadas em discursos sobre o problema do meio ambiente.

Esses últimos exemplos contemporâneos que tratam da interlocução entre indígenas e brancos, num contexto em que os indígenas passam a se apropriar fortemente das formas políticas exógenas, têm recebido atenção de diversos antropólogos e devem ser comparados com os exemplos históricos, como o dos antigos Tupi da costa, aqui examinados. Eventos históricos e contemporâneos comunicam-se de maneira notável, já que não deixam de colocar em cena relações e processos bastante semelhantes.

Nos séculos XVI e XVII, assim como hoje, vislumbramos sistemas indígenas em transformação, e toda transformação implica, como salientou Sahlins (1990), riscos. Riscos, por exemplo, de ver a ação política indígena sucumbir a formas modernas, a uma política burocratizada e despersonalizada, que culminaria na estabilização de alguns centros (focos de poder) e numa hierarquia não-reversiva de papéis. Sucumbir a uma política, enfim, purificada – para usar de novo um termo de Bruno Latour (1994) –, afastada de dimensões cosmológicas fundamentais. Uma política, enfim, que esconde a sua cosmopolítica.

A minha aposta – aposta, aliás, de boa parte dos etnólogos contemporâneos – é que a despeito desses riscos não deixam de operar aí máquinas de reversibilidade capazes de contorná-los, capazes de submeter as formas cada vez mais modernizantes às forças, mecanismos indígenas. Não podemos, decerto, nos cegar para os riscos, mas também não podemos nos furtar à riqueza de um pensamento e das possibilidades de agenciamento que jamais deixarão de nos surpreender, ou melhor, de nos ensinar, de fazer com que reencontremos, até mesmo em nós, as coisas que julgamos um dia ter perdido.

### Renato Sztutman

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo  
Professor colaborador do PPGAS da Universidade Federal de São Carlos  
Pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII/USP  
[sz.renato@gmail.com](mailto:sz.renato@gmail.com)

Abstract: This article focus on the relationship, among the ancient Tupi of the Brazilian coast, between prophetic movements and the political domain. In so doing, it returns to some classic discussions that play an important part in anthropology's history, as those which were carried by Pierre and Hélène Clastres; the first one hardly engaged on the foundation of a political anthropology. Comparing data of past societies with recent ethnographies of contemporary indigenous peoples, this article proposes a reflection on Amerindian political agency, stressing the ways people and groups, leaders and sociopolitical units, can be made (and thus be extended), as well as regarding the mechanisms that offer resistance to the stabilization of these people and groups, which could result in a fixed asymmetry.

Keywords: Amerindians, political agency, caraíbas, morubixabas, prophetism, war.

### Referências bibliográficas

- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia. [1614] 1975.
- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo. 1985.
- \_\_\_\_\_. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: Albert, B. & Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp. 2000.

- \_\_\_\_\_. “Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira”. In: Ricardo, C. A. (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo, ISA. 2001.
- ANCHIETA, Pe. José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira. 1933.
- BARBOSA, Gustavo B. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 2002.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio Alvim. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo, USP. 2004.
- \_\_\_\_\_. “O chefe e o jaguar: notas etnográficas sobre a cosmopolítica no Alto Xingu”. Ms. 2005.
- \_\_\_\_\_. “Choses (in)visibles et (im)périssables: temporalités et matérialité des objets rituels dans les Andes et en Amazonie”. In: *Gradhiva* (8). 2008.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Chamanismes à géométrie variable en Amazonie”. In: *Diogenes* (158). 1992.
- CLASTRES, Hélène. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi*. Paris, Seuil. 1975.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify. [1974] 2003.
- \_\_\_\_\_. *A fala sagrada. Cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus. [1974] 1990.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify. [1980] 2004.
- COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, PUF. 1992.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit. 1980.
- DESCOLA, Philippe. “La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. In: *Revue Française de Science Politique* (38). 1988.
- \_\_\_\_\_. “Societies of nature and the nature of society”. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Londres, Routledge. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris, Plon. 1993.
- \_\_\_\_\_. “As afinidades seletivas: aliança, guerra e predação no complexo jivaro”. In: *Sexta-Feira* (7) [Guerra]. São Paulo, Ed. 34. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard. 2005.
- DESCOLA, Pierre & LORY, Jean-Luc. “Les guerriers de l’invisible: sociologie comparative de l’agression chamanique en Papouasie Nouvelle Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar)”. In: *L’ethnographie* (87-88). 1982.
- DETIENNE, Marcel. *Comparer l’incomparable*. Paris, Seuil. 2000.
- D’ÉVREUX, Yves. *Voyage au Nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris, Payot. Organização e notas de Hélène Clastres. [1616] 1985.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. SP: Companhia das Letras. 1992.
- \_\_\_\_\_. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. SP: Edusp. 2001.
- \_\_\_\_\_. “Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible”. Ms. 2003.

- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec. [1948]1989.
- \_\_\_\_\_. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo, Edusp. [1952] 1970.
- GALLOIS, Dominique T. “O discurso wajãpi sobre o ouro: um profetismo moderno”. *In: Revista de Antropologia* (30/31/32). 1989.
- GODELIER, Maurice. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez le Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Flammarion. 1982.
- \_\_\_\_\_. “An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies”. *In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- HECKENBERGER, Michael. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000–2000*. New York: Routledge. 2005.
- HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, profets, priests, and pastors”. *In: Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (eds.). Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press. 1996.
- KRACKE, Waud. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press. 1978.
- LADEIRA, Maria Inês. Espaço geográfico Guarani Mbyá: significado, constituição e uso. Tese de doutorado em Geografia Humana. São Paulo, USP. 2001.
- LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34. 1994.
- \_\_\_\_\_. “Which cosmos for which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck’s peace proposal”. Paper for common knowledge special issue of War and Peace. Ms. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory* Author. Oxford: Clarendon Press. 2005.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche. [1578] 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, Papirus, Campinas. [1962] 1989.
- \_\_\_\_\_. *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras. [1991]1993.
- LIMA, Tânia. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *In: Mana* (2/2). 1996.
- \_\_\_\_\_. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. *In: RBCS* (14). 1999.
- \_\_\_\_\_. *Um peixe olhou para mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. da Unesp/ISA/NuTI. 2005.
- LIMA, Tânia & Goldman, Márcio. “Pierre Clastres, etnólogo da América”. *In: Sexta-Feira*(6) [Utopia]. São Paulo, Ed. 34. 2001.
- MENGET, Patrick. “Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)”. *In: L’homme* (126-8). 1993.
- \_\_\_\_\_. “De l’usage des trophées en Amérique du Sud – esquisse d’une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et munduruku (Brésil)”. *In: Systèmes de pensée en Afrique noire* (14) [Destins de meurtriers] . 1996.
- MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine. 1927.
- \_\_\_\_\_. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo. [1928]1979.
- \_\_\_\_\_. “L’anthropophagie rituelle des Tupinambá”. *In: Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*. Paris, Gallimard. 1967.
- NÓBREGA, Pe. Manuel. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra. 1955.

- OVERING, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford, Claredon Press. 1975.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado. São Paulo, USP. 1996.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo: Ed. da Unesp/ISA/NuTI. 2007.
- SANTOS GRANERO, Fernando. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". In: *Man* (21/4). 1986.
- \_\_\_\_\_. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres, The Athlone Press. 1991.
- \_\_\_\_\_. "The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia". In: Overing, Joanna & Passes, Allan (eds.). *Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge. 2000.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. [1985] 1990.
- STADEN, Hans. *Hans Staden*. Rio de Janeiro, Dantes. [1557] 1998.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press. 1988.
- \_\_\_\_\_. "One man and many men". In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP. 2005.
- TAYLOR, Anne-Christine. "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro". In: *L'homme* (165). 2003.
- THEVET, André. *Les singularités de la France Antartique*. Paris, Éditions Chandeigne. [1557] 1997.
- \_\_\_\_\_. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle : Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF. [1575] 1953.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalaptí*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs. 1986.
- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. 2002.
- \_\_\_\_\_. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Queiroz, R. de C. & Nobre, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008.
- WAGNER, Roy. "The fractal person". In: Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. 1991.

Recebido em 19/01/2009

Aceito para publicação em 30/03/2009

## Mito e Tecnologia: desencontros e reencontros entre índios e brancos<sup>1</sup>

Pedro Peixoto FERREIRA

Resumo: Este texto é uma reflexão teórica em torno das implicações míticas e xamânicas, para os ameríndios mas também para os “brancos” com quem eles se relacionam, das tecnologias modernas associadas ao “homem branco”. Ele é baseado em uma pesquisa bibliográfica e videográfica sobre o tema, abrangendo a questão do contato com o branco em diversos grupos indígenas da América do Sul. São desenvolvidas no texto as idéias etnograficamente fundamentadas de um retorno do tempo mítico pelo encontro histórico entre índios e brancos, e de um xamanismo tecnologicamente distribuído nas máquinas modernas. Partindo do desencontro entre brancos e índios, resultante de seu encontro histórico, o texto chega em uma possibilidade de reencontro na chave de um duplo devir.

Palavras-chave: mito; tecnologia; xamanismo; tempo mítico; brancos e índios.

Em acordo com Viveiros de Castro (1985, p. 84, nota 2; 1986, p.63-4, 252; 2002, p. 215), entendo o mito como sendo um discurso performático gerado por xamãs a partir de seus contatos controlados com o tempo mítico e reproduzido, em maior ou menor grau e com maior ou menor variação, por uma coletividade. O tempo mítico pode ser entendido como o tempo das origens, o tempo da criação, no qual humanos, espíritos e seres da floresta se comunicavam por meio de uma linguagem comum e se relacionavam em um mesmo plano sobrenatural, no qual eventos como imortalidade, ressuscitação, atos mágicos e as mais diversas metamorfoses eram comuns; tempo “cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355). Mircea Eliade (1998) batizou de “técnicas do êxtase” o conjunto de operações realizadas pelos xamãs para entrar em contato controlado com o tempo mítico. Entre tais técnicas podemos encontrar os mitos e os rituais, verdadeiras “tecnologias do encantamento” (Gell, 1994), maneiras de fornecer a não-xamãs um acesso controlado ao tempo mítico.

Segundo Lawrence E. Sullivan, nos mitos de origem das sociedades ameríndias, a “capacidade de saber por imitação ou representação simbólica constitui a essência da tecnologia e serve, nas formas de arte, música, uso de ferramentas e ação ritual, como fundamento da criatividade e da cultura humana” (1988, p. 237). De fato, falando sobre

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão retrabalhada dos quinto e sexto capítulos de minha tese de doutorado (Ferreira, 2006), e faz parte do material de reflexão em torno do vídeo *Homens, máquinas e deuses*, de Eduardo Duwe (2008).



os Piaroa (Venezuela),<sup>2</sup> Joana Overing conta que o tempo mítico se caracteriza por ter sido um período de “rápido desenvolvimento tecnológico”, quando os meios para uso dos recursos da terra foram criados – jardinagem, caça, pesca, preparação de alimentos etc. (1990, p. 607-8; 1991, p. 23). Tal tempo foi encerrado por uma ruptura provocada pelo processo de predação extrema que resultou das disputas dos seres míticos pelo controle dessas mesmas tecnologias míticas. Dentre as disputas que levaram ao fim do tempo mítico, se destacam as batalhas míticas entre Wahari (o demiurgo Piaroa) e Kuemoi (seu sogro, criador das forças da caça, da jardinagem e da preparação de alimentos, as capacidades predatórias propriamente humanas), de forma que as mesmas forças criativas que permitiram a produção tecnológica da vida acabaram sendo o objeto das disputas que resultaram no colapso do tempo mítico e em todos os infortúnios atuais dos humanos. Criação e destruição não se distinguem nitidamente aqui, portanto, e o término da criação mítica é, da perspectiva do mundo criado, parte do próprio ato criativo. Mas se o tempo mítico foi desde sempre o tempo da explosão criativa e destrutiva da tecnologia, o que acontece quando povos indígenas se deparam com as máquinas e tecnologias modernas?

### A tecnologia dos brancos nos mitos indígenas

No começo foi o desencontro, e este ainda não terminou, quinhentos anos passados.  
Viveiros de Castro, 2000a

Em um amplo comentário a respeito das relações entre mito e história em algumas representações nativas sul-americanas do contato com o branco,<sup>3</sup> Terence

2 Sempre que possível, localizei os povos citados a partir da menção, entre parênteses, do Estado (quando no Brasil) ou do país (quando fora do Brasil) em cujo território eles estão situados, expediente que tem o inegável inconveniente de sugerir erroneamente a existência de algum vínculo tácito entre índios e representações estatais. Há uma grande diferença entre conceber os povos indígenas como *situados* em um Estado particular ou como *fazendo parte* dele (cf. Viveiros de Castro, 1992b, p. 171 nota 2), sendo nossa intenção aqui apenas *situar* geograficamente os povos indígenas, nunca submetê-los a este ou aquele Estado. O Estado, já o disse Viveiros de Castro (2002, p. 492), “é uma circunstância” para os índios, “e não sua condição fundante”.

3 Uso aqui as palavras “brancos” e “índios” para distinguir dois tipos nitidamente distintos de socialidade – ou, nos termos de Deleuze e Guattari (1976), duas “máquinas sociais” distintas: uma baseada nos códigos do parentesco e das tradições, outra baseada na decodificação dos fluxos pelo capital. Sabe-se que a idéia de dois grupos homogêneos de “brancos” e “índios” é apenas uma abstração que elimina as complexidades e conflitos existentes tanto entre os indivíduos chamados de “brancos” (que podem ser de diversas “cores” e possuem interesses os mais divergentes) quanto entre aqueles chamados “índios” (que podem participar de coletivos muito diversos e defender interesses divergentes mesmo dentro de um mesmo coletivo) e que assim pode se tornar inoperante em muitas situações (cf. Hugh-Jones, 1999). Trata-se, não obstante, de uma opção pragmática pela simplicidade, feita também por diversos antropólogos (talvez a maioria) e mesmo pelo discurso político indígena, cujos benefícios em nosso caso

Turner (1988, p. 262) apresenta diversas variedades de mitos, entre as quais estão os “mitos messiânicos” e os “mitos da desigualdade original”. Os mitos messiânicos, segundo Turner (1988, p. 262), tendem a apresentar as forças ou formas sociais dos brancos, geralmente vistas como destrutivas, como “transformações negativas” de um “princípio de reprodução social” que é, antes de tudo, nativo. Tais mitos propõem, então, a inversão das relações desiguais entre índios e brancos na situação concreta de contato, principalmente de três maneiras: pela vitória dos índios sobre os brancos em algum tipo de disputa mágica ou militar; pela simples integração da sociedade indígena, em pé de igualdade, na sociedade dos brancos; ou pela integração dos bens e da tecnologia dos brancos na sociedade indígena na forma de *cargo*, i.e., pela obtenção mágica de grandes quantidades de bens, máquinas e riqueza dos brancos.<sup>4</sup> Os mitos da desigualdade inicial, por sua vez, se voltam mais para os eventos da criação simultânea dos índios e dos brancos e para como tais eventos prefiguram suas subseqüentes relações de desigualdade na situação histórica de contato (cf. Turner, 1988, p. 266). Comum a ambos os tipos de mitos é uma certa ambigüidade na relação entre índios e brancos: superiores em aspectos técnicos, os brancos são geralmente vistos como inferiores em suas práticas sociais, ou mesmo como transformações antitéticas dos poderes reprodutivos fundamentais dos índios (cf. Viveiros de Castro, 2000b). Essa ambigüidade é muitas vezes a justificativa mais imediata para a necessidade de uma reversão mítica (milénarista e/ou xamânica), na qual os índios retomariam posse das vantagens conquistadas pelos brancos no tempo mítico. Atraídos pela tecnologia dos brancos, mas repelidos por suas práticas sociais, os índios encontrariam, nas transformações típicas dos mitos messiânicos e dos mitos da desigualdade original, maneiras de reverter, num futuro próximo, um desequilíbrio sociotécnico produzido em algum lugar do passado. Vejamos alguns exemplos de como isso se dá.

No mito dos “Gêmeos Mágicos Incas” dos Shipibo (Peru), os poderes dos brancos são apresentados como os poderes anti-sociais do Inca Mau. Inacessíveis aos Shipibo desde a expulsão do Inca Mau em batalha mítica com o Inca Bom, tais poderes

---

específico parecem ser maiores do que os problemas. Sobre as complexidades adicionais de índios que “viram brancos” ou de brancos que “viram índios”, cf. Viveiros de Castro (2006b).

4 Outras tipologias são certamente possíveis. Robin M. Wright (2002, p. 431), por exemplo, afirma: “Um dos temas mais comuns encontrados nas ideologias dos movimentos messiânicos e milénaristas da Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos e vice-versa”. Ver ainda Ertle-Wahlen (1972). Apesar de a maior parte dos movimentos milénaristas indígenas que encontramos na literatura ter algumas características de *cargo*, há exceções – e.g. movimentos milénaristas Tukano (Amazonas e Colômbia) e Baniwa (Amazonas, Colômbia e Venezuela) do final do século XIX, que, segundo Wright (2000, p. 11), não desejavam obter a riqueza do homem branco e tampouco sugeriam qualquer forma de *cargo*.

seriam transferidos aos Shipibo atuais em um futuro próximo, quando do retorno do Inca Bom na forma de um xamã-messias (cf. Turner, 1988, p. 268). Segundo Peter G. Roe (1988, p. 110), e em acordo com Turner (1988, p. 267), o mito dos “Gêmeos Mágicos Incas” é uma resposta dos Shipibo para a contradição básica envolvida na distribuição desigual de tecnologia (que ficou com os brancos) e humanidade (que ficou com os índios). Esse mito, fortemente ligado a um movimento milenarista ocorrido na região em 1950 (cf. Roe, 1988, p. 112, 128), promove a expectativa do retorno, em um futuro mítico próximo, de um novo início dos tempos. Segundo tal expectativa, os Shipibo, “verdadeiros humanos”, “trunfarão, mas com as riquezas dos homens brancos”, “aceitando alguns e rejeitando outros elementos da civilização ocidental” (Roe, 1988, p. 128-9).

Outro bom exemplo desse tipo de mito messiânico foi encontrado por Janet M. Chernela (1988) entre os Arapaço (Amazonas). Trata-se de um mito de origem que narra como o demiurgo Unurato nasceu da relação proibida entre uma mulher casada e uma cobra mágica que se transformava em homem. Além de narrar a origem dos Arapaço através da trajetória de Unurato, o mito narra também como eles vieram a assumir sua atual condição terrena periférica em relação ao mundo dos brancos, indicando também a possibilidade iminente de que essa condição se reverta numa espécie de “nova era” milenarista. Se, com a vinda dos brancos, a área Arapaço se tornou “periférica”, o mito de Unurato promete fazer dela novamente “o centro político e sobrenatural do mundo” através de um retorno do demiurgo (na forma de uma sucuri-submarino carregada de mercadorias), da apropriação da tecnologia do homem branco e da construção (por seres-cobra míticos) de uma grande “cidade industrial” na cidade natal sagrada dos Arapaço. “A história”, Chernela (1988, p. 48) conclui, “é endireitada”, quando a tecnologia e os bens industrializados, historicamente manipulados para atrair os índios para o mundo dos brancos, se tornam o seu “veículo de independência”, uma maneira de usurpar o controle dos brancos e usá-lo a favor de uma política autônoma. O importante aqui é perceber que o que está em jogo na devolução, por Unurato aos Arapaço, de uma tecnologia e uma qualidade de vida que os brancos monopolizaram indevidamente até então, é a devolução mais elementar da fonte de poder e geração dos Arapaço, de sua potência criativa de autonomia e autodeterminação, perdida a partir de um certo contato histórico.

Catherine V. Howard nota que o modo como os estranhos objetos dos brancos foram criados por um demiurgo, por que razão foram atribuídos exclusivamente aos

brancos e como sua posse lhes deu poderes políticos e econômicos especiais, é um tema comum nos mitos de muitos grupos amazônicos (2002, p. 35 nota 8). Nesses mitos, que podem ou não ter desfechos milenaristas, os índios podem ou não assumir a responsabilidade pela sua situação de inferioridade tecnológica (cf. Turner, 1988, p. 267-9). Um exemplo muito conhecido desse tipo de mito é a versão Barasana (Colômbia), coletada por Stephen Hugh-Jones (1988), de um mito muito difundido na região dos Vaupés. O mito narra a origem dos seres humanos como uma seqüência de escolhas do ancestral dos índios que explicaria a atual situação de inferioridade dos Barasana com relação aos brancos. Mas o mito também explica a origem dos poderes rituais xamânicos de que dispõem os Barasana – diretamente ligada à origem do poder tecnológico dos brancos – e de sua superioridade moral com relação aos brancos – seu método ritual, e não bélico, de obtenção de riquezas. Assim, se por um lado o mito transparece um certo fatalismo, atribuindo às ações míticas dos ancestrais Barasana a responsabilidade pelo seu próprio destino e aceitando a dominação dos brancos, por outro lado ele afirma a superioridade moral dos índios, sua inteligência e seus poderes inventivos, contra a péssima memória, a mesquinha e a agressividade descontrolada dos brancos: o caráter ganancioso, incontrolável e irrefletido que permitiu aos brancos do mito banharem-se sem medo, pegar o revólver e não compartilhar suas posses (cf. Hugh-Jones, 1988, p. 145-6). Com isso, Hugh-Jones argumenta que a opção dos índios pelo arco deixaria de ser uma escolha errada e passaria a ser uma opção coerente com seu caráter “tranquilo, reflexivo, controlado e ritualizado”, epitomizado na pessoa do xamã: os índios escolheram ser índios pois rejeitavam os valores pelos quais viviam os brancos (1988, p. 146-7).

Outro exemplo desse tipo de mito pode ser encontrado na última passagem do mito de criação dos Waurá (Mato Grosso), a única em que o branco é mencionado. Segundo Emilienne Ireland (1988, p. 158), a relação dos Waurá com os brancos, apesar de infreqüente e muito menos intensa do que a da maioria de seus vizinhos, foi desde o início profundamente traumática e marcada pelo sentimento de medo e impotência diante das epidemias catastróficas e da percepção súbita de inferioridade tecnológica frente aos bens industrializados. Os Waurá têm uma impressão ambígua e confusa dos brancos, geralmente vistos como contraditórios e duplamente não-humanos. Por um lado, o branco é visto como intelectualmente esperto e dotado de uma habilidade extraordinária para fazer ferramentas e objetos, sendo exaltado com exclamações como: “Uau! Esse branco, ele não é humano! Ele realmente sabe fazer as coisas”. Por outro

lado, ele é visto como moralmente repugnante e manifestamente incapaz de conviver com os outros sem recorrer constantemente à violência física, sendo repreendido com declarações como: “O branco não é humano; ele é mau. Ele é agressivo, violento e perigoso” (Ireland, 1988, p. 159-60). Assim, se no que diz respeito à tecnologia o branco é exaltado, abençoado com quantidades fabulosas de riquezas materiais, no que se refere aos valores morais ele é desprezado, pois não sabe compartilhar e parece não possuir nenhuma compaixão humana. Isso se evidencia na maneira como o branco figura no mito de criação Waurá: sua superioridade tecnológica sendo contrabalançada pela superioridade moral dos Waurá, que nutrem uma profunda repugnância moral por pessoas guerreiras e agressivas, e especialmente pela sede de sangue do branco retratado no mito (Ireland, 1988, p. 166-71). No entanto, assim como no caso dos Barasana, também os Waurá acabam assumindo alguma responsabilidade pelas condições de sua própria subordinação ao atribuí-la às ações de seus ancestrais no tempo mítico das origens (cf. Turner, 1988, p. 267).

Dominique T. Gallois também nota que a avaliação negativa do “erro” cometido pelos antigos no momento da especiação e da instauração de diferenças tecnológicas que atribuíram o arco aos índios e as armas de fogo aos brancos é muito comum entre povos indígenas contemporâneos (2002, p. 229 nota 17). Ela nos mostra que os Waiãpi (Amapá), como muitos outros povos indígenas, entendem a enorme superioridade tecnológica dos brancos como o resultado da péssima escolha feita pelos antepassados no tempo do herói criador Janejar, recusando a máquina em troca das técnicas indígenas: “para os índios, o arco e a vida na mata, para os brancos, a espingarda e as grandes cidades” (Gallois, 2002, p. 219). Além disso, os antepassados dos Waiãpi também recusaram a troca de pele que lhes daria juventude eterna, de forma que a imortalidade, assim como o acesso direto aos motores, às espingardas e à munição, foram perdidos (cf. Gallois, 1989, p. 461-4). No entanto, para os Waiãpi, a posse, pelos brancos, dos elementos que lhes proporcionam superioridade tecnológica e que foram colocados à disposição da humanidade pelo herói criador, não é definitiva, mas antes uma contingência do atual momento do ciclo de criação e destruição da humanidade, que deve necessariamente ser superado pela recuperação, por parte dos Waiãpi, daquilo que, primordialmente, “foi criado para eles” (Gallois, 2002, p. 227, 230). Gallois define esse profetismo Waiãpi como uma inversão da capacidade produtora das máquinas e bens industrializados, que após o cataclismo vindouro (causado principalmente pela depredação dos garimpeiros), passará dos brancos (que então irão caçar “só com arco e

flecha”) para os Waiãpi (1989, p. 461-2). Da perspectiva Waiãpi, portanto, a aquisição da tecnologia dos brancos nada tem a ver com o que costumamos definir como “acréscimo” ou incorporação de “inovações”, pois tais tecnologias foram inventadas em primeiro lugar pelo herói criador Janejar, no tempo das origens (Gallois, 2002, p. 229-30).

Os exemplos poderiam prosseguir indefinidamente, sempre confirmando que, se por um lado o tempo mítico é o tempo em que toda tecnologia (indígena ou não) foi não apenas criada, mas também distribuída desigualmente entre os seres do mundo criado com o seu término, por outro lado o contato histórico com o branco frequentemente tende a ser visto como um retorno (efetivo ou latente) do tempo mítico na forma de uma possibilidade de redistribuição (agora mais vantajosa para os indígenas) dessa tecnologia. Vejamos agora como esse retorno do tempo mítico através do contato histórico com o branco é geralmente vivido pelos índios como um período de transição entre uma ordem anterior que se encontra em colapso e uma ordem futura ainda em gestação.

### **Desencontros?**

A 12 de outubro de 1492, ao chegar à ilha Guanahani, Cristovão Colombo oferece miçangas de vidro e gorros coloridos a seus moradores, inaugurando o escambo entre os europeus e os habitantes do que se tornaria a América.  
Van Velthem, 2002, p. 61

É sabido que sociedades indígenas com longa história de contato com os brancos geralmente demonstram esforços para se diferenciarem deles e dos demais grupos indígenas através da afirmação étnica e identitária, enquanto aquelas de contato mais recente estão geralmente mais interessadas em assimilar as novidades, em obter dos brancos sua tecnologia e em adotar sua aparência. Segundo Dominique Gallois e Vincent Carelli, a “primeira fase” do contato com os brancos, de duração indeterminada, é uma fase delicada, mas extremamente produtiva, de “ampliação e revisão dos parâmetros tradicionais de sua própria existência e de suas relações com os ‘outros’.” (1995, p. 214). Nessa fase, se por um lado os índios tentam domesticar os brancos, inseri-los na rede de trocas e incorporar seus poderes, por outro se observa uma crescente dependência deles com relação a esses mesmos poderes e, portanto, com relação aos próprios brancos.

Mesmo sabendo que o padrão de disseminação das quinquilharias dos brancos entre os nativos manteve uma certa autonomia relativa com relação às rotas efetivamente percorridas pelos europeus (cf. Howard, 2002, p. 25, 31), o fato é que, para muitos povos vale aquilo que um xamã Kali'na (Guiana Francesa) disse a Odile Renault-Lescure: “a diferença entre o passado e o presente reside na introdução de objetos manufaturados” (2002, p. 86). Segundo Howard, foi pela domesticação dos objetos dos brancos por meio de uma linguagem ritual das trocas que os Waiwai (Guiana Francesa e Amazonas) buscaram domesticar os brancos e capturar algo de seus poderes exóticos e ameaçadores, tentando “exercer algum controle simbólico e material sobre os forasteiros vindos das zonas periféricas do seu universo social e assim reafirmar sua própria posição no centro desse universo” (2002, p. 25). Fazendo assim, eles deram continuidade à sua prática tradicional de cultivar relações com forasteiros sem se deixar dominar por eles, buscando ativamente contatos externos, assimilando os seus poderes e canalizando-os de maneira controlada para seus próprios fins, i.e., para aumentar a vitalidade de sua sociedade (Howard, 2002, p. 29, 51). Howard destaca certas vitórias alcançadas pelas estratégias Waiwai de adquirir manufaturados sem cair no jugo da exploração econômica dos brancos, “pacificando-os” pela domesticação e canalização de suas mercadorias através de sua inserção na rede intertribal de trocas recíprocas, fortalecendo assim a “tessitura interaldeia” numa sofisticada estratégia de resistência (2002, p. 46, 49, 50). No entanto, ela reconhece que tais esforços permitem aos Waiwai apenas contornar, embora sem superar, as contradições de seu envolvimento na economia de mercado capitalista. Minados por dilemas e contradições que permanecem insolúveis e que provavelmente serão intensificados no futuro, tais esforços de resistência se encontram cada vez mais confinados e ameaçados (cf. Howard, 2002, p. 45, 50).

Esse acirramento das tensões imanentes da sociedade levando a uma ruptura iminente foi notado por Philippe Erikson entre os Matis (Amazonas). Segundo Erikson, os Matis não têm nenhuma lembrança da época anterior ao surgimento dos brancos, que fazem parte de sua paisagem física e mental desde tempos imemoriais (2002, p. 187-8). Mesmo quando ainda evitavam o contato direto com os brancos, os Matis sabiam que esses estrangeiros, cujas ferramentas cobiçavam e cujas doenças temiam, lhes eram tecnologicamente superiores e representavam um risco, sendo tão indispensáveis quanto perigosos. Ainda de acordo com Erikson, atualmente duas alternativas se apresentam aos Matis fixados em Postos da Funai: voltar para a floresta e retomar a vida à moda

antiga, longe do Posto (onde a caça diminuía) e correndo o risco de morrer por causa das doenças; ou ficar no Posto, suportar a submissão e tornar-se cada vez mais como os brancos, mas sobreviver (2002, p. 184, 189-90). A urgência e complexidade dessa situação de dependência foi exemplificada pelo antropólogo com o caso de Iba, líder de uma das facções Matis instaladas no Posto da Funai, que, após discutir com um atendente de enfermagem, decidiu voltar ao local onde viviam antes. Quando essa atitude foi comparada a um suicídio, Iba respondeu: “vamos morrer, se preciso for, virar brancos, nunca” (cf. Erikson, 2002, p. 185).

Como mostra Buchillet, é preciso não menosprezar o papel determinante que as epidemias assumiram na conquista e colonização do Novo Mundo, seja pelo impacto que tiveram na constituição demográfica e na desestruturação sociocultural e econômica das populações nativas, seja pelos benefícios políticos e econômicos que os europeus auferiram com a ocupação de territórios esvaziados pela “guerra biológica” (2002, p. 113). Um aspecto particularmente bem explorado por Bruce Albert desse poder destrutivo da tecnologia do branco é o tema, muito disseminado na Amazônia, dos “manufaturados patogênicos” (2002b, p. 251 nota 36). Albert mostrou como objetos industrializados, em especial a fumaça que eles exalam na combustão e os vapores que deles emanam (principalmente de objetos de metal) – mas também o ruído das máquinas –, se tornaram centrais para a teoria Yanomami (Amazonas e Roraima) das doenças. Segundo Albert, a coincidência histórica entre o surgimento dos brancos, a aquisição dos objetos manufaturados e as epidemias – i.e., o fato de que, nos primeiros contatos no início do século XX, epidemias ocorriam sistematicamente após as expedições aos acampamentos dos brancos para conseguir objetos manufaturados – promoveram o desenvolvimento de sua teoria etiológica das “fumaças das ferramentas, fumaça do metal” (1992, p. 161, 166). Segundo tal teoria, os brancos seriam agentes etiológicos, e seus bens (ou suas emanações), objetos patogênicos. Os brancos e seus poderes tecno-patogênicos trazem, segundo Albert, uma dimensão de diferença e de virulência até então inédita para os índios, e o desafio fundador das relações de contato é “enfrentar o enigma e o perigo de estabelecer relações sociais e trocas materiais com os brancos, entes ‘selvagens’, incompreensíveis e poderosos, e escapar de sua imprevisível virulência” (2002a, p. 12-3).

Talvez a dimensão mais explícita desse retorno Yanomami ao tempo mítico na forma de uma imersão no caos primordial de destruição descontrolada seja a profecia apocalíptica de Davi K. Yanomami, com suas visões de crise escatológica e de um



movimento brutal de “entropia cosmológica”, sintetizado na imagem de uma “queda do céu” devido à destruição, pela garimpagem, do *axis mundi* metálico que o sustenta (Albert, 2002b, p. 254-5). Eliade define *axis mundi* como uma espécie de “coluna universal” que liga e sustenta os diferentes níveis cósmicos, ponto específico em que a experiência extática se dá (1995, p. 38). O fato de que essa coluna/eixo central pode estar em qualquer pedaço do mundo (inclusive em uma pessoa), bastando apenas que nele haja uma hierofania, é o que faz desse princípio cosmológico também o princípio ritológico do xamanismo. A destruição do *axis mundi* pela garimpagem, profetizada por Davi K. Yanomami prevê, assim, uma espécie de achatamento cósmico que, eliminando os seus diferentes níveis, trará de volta o regime de relações pré-sociais do tempo mítico. Segundo Albert, a profecia de Davi é um “milenarismo de baixa intensidade” cujo motor é o fracasso do xamanismo atual em combater eficientemente os poderes patogênicos liberados pelos brancos, em especial pela garimpagem (2002b, p. 255). Tais poderes patogênicos representam uma “irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais” (Albert, 2002b, p. 255). Trata-se de uma “reviravolta escatológica” na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse e na qual o xamanismo, como “um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social”, se aplica a uma espécie de “homeopatia simbólica generalizada” (Albert, 2002b, p. 255-6).

Vimos como os mitos indígenas que retratam os brancos e suas tecnologias explicitam a sua natureza ambígua: por um lado benéficos e portadores de um poder tecnológico criativo desejado e associado ao tempo mítico; por outro lado maléficos e portadores de um poder patogênico destrutivo indesejado associado à feitiçaria. Vimos também como os impasses e dilemas vividos pelos índios a partir do contato com o branco e suas tecnologias só se tornam plenamente compreensíveis levando-se em conta o fato de serem frequentemente vividos como uma re-imersão, para o bem ou para o mal, no tempo mítico. A dimensão mítica das tecnologias dos brancos é, assim, não apenas uma afirmação de seu poder e de sua ambigüidade, mas também da possibilidade de que a ruptura primordial seja revertida e os poderes criativos e destrutivos do tempo mítico voltem a vigorar. Nesse processo, os xamãs assumem um destaque especial, visto serem eles aqueles melhor situados para lidar, de maneira controlada, com as virtualidades criativas e destrutivas do tempo mítico.

## Perspectivismo e a distribuição tecnológica do xamanismo

Para o xamã de um mundo novo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, [...] suas técnicas. Montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe “por dever de ofício” [...] reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem [...]. E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor.  
Carneiro da Cunha, 1998, p. 17

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, os xamãs sempre foram “viajantes por excelência” (geralmente a bordo de alucinógenos), e viagens mais conformes à nossa definição usual podem não apenas aumentar seu prestígio mas mesmo, em alguns casos, substituir a aprendizagem de tipo tradicional (1998, p. 12). Ela cita o caso do Jaminauá (Acre) Crispim, cuja reputação xamânica se explicaria por suas viagens e estadias em regiões e localidades geográficas particularmente relevantes para a política e a economia local e para o comércio indígena e seringueiro, como Ceará e Belém, mostrando assim que a materialização das técnicas do êxtase tradicionais em objetos técnicos, longe de diminuir a força do xamanismo, antes provoca mudanças em seus conteúdos. Das viagens aos mundos dos deuses e espíritos que determinam a vida dos humanos, para viagens ao mundo urbano dos brancos que determinam a vida dos povos da floresta, tudo se passa como se o xamanismo mudasse para permanecer o mesmo, mudando suas formas e conteúdos para manter a mesma função operatória que Carneiro da Cunha (1998, p. 12) remete ao perspectivismo.

Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 480), a teoria do perspectivismo ameríndio foi elaborada a partir da generalização de descobertas que ele havia feito em suas próprias pesquisas etnográficas, enriquecidas pela etnografia de Tânia Stolze Lima sobre os Juruna (Mato Grosso). A teoria consiste basicamente na concepção, “extremamente difundida nas culturas ameríndias”, segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos: “a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos” e “a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles” (Viveiros de Castro, 2002, p. 467-8). Tal concepção tem seus fundamentos na mitologia – na idéia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade – e “está pressuposta em muitas dimensões da *praxis*

indígena, mas vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 468). O xamanismo, assim, pode ser entendido como “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (Viveiros de Castro, 2002, p. 358). Ele operaria por meio daquilo que Alfred Gell (1998, p. 14-5; cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 359-61) chamou de “abdução de agência”, atribuindo um máximo de intencionalidade à entidade com quem se está em relação – que pode ser um objeto, uma planta, um animal, ou qualquer outra alteridade (Viveiros de Castro, 2002, p. 487-8). O xamã, ocupando a perspectiva do outro, é capaz de ver o mundo como este o vê e, assim, se encontra em posição privilegiada para prever ou controlar ações deste outro, ou pelo menos para direcionar as suas próprias ações em função do conhecimento assim adquirido.

No caso do xamanismo tradicional, o outro privilegiado é o animal (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 357). Isso é perfeitamente compreensível, visto que é com os animais que os povos da floresta têm que lidar cotidianamente, seja durante a caça, seja em encontros inesperados e perigosos. Os animais são, poderíamos dizer, “o outro que importa” para os índios vivendo na floresta sem muito contato com os brancos, pois é na relação com esse outro que eles podem planejar melhor suas ações. Justamente por isso, é transformando-se em animal que o xamã pode melhor contribuir para a solução dos problemas que lhe são propostos pela vida na floresta. Afinal, se é o animal quem determina, na maior parte das vezes, a qualidade da vida nativa, então é assumindo o seu ponto de vista sobre o mundo que o xamã pode conhecer melhor suas tendências e intenções (um saber oculto, perceptível apenas aos próprios animais e aos xamãs), coordenar as forças produtivas e criativas de sua sociedade. Mas o que acontece quando os índios passam a conviver com o branco e suas tecnologias? Pelo que vimos, tudo indica que o animal dá lugar ao branco e suas máquinas, que passam a ser então “o outro que importa” nessa nova situação. Com isso, parece natural que os xamãs passem a incorporar máquinas em seus rituais, ou mesmo que se transformem em máquinas (cf. Ferreira, 2005). Afinal, não é a máquina o dispositivo que coloca aquele que a manipula na perspectiva do branco, que revela, para aquele que assume a sua perspectiva, o mundo como o branco o vê? Definido pela mesma operação perspectivista (assumir o ponto de vista do outro que importa para assim produzir um conhecimento útil para a ação), o xamanismo se transforma radicalmente na forma e no conteúdo.

Entre os Shipibo, Roe encontrou muitas associações entre aviões e xamãs (1988, p. 121). Dado que certos pássaros são conhecidos pelos Shipibo como os “aviões” que xamãs tradicionais usavam para atingir o Sol, Roe concluiu que essas máquinas se tornaram, para eles, uma nova versão da capacidade de vôo dos xamãs. Com isso, o êxtase xamânico, que antes era comparado ao vôo de certos pássaros com poderes sobrenaturais, acessível apenas por meio de uma iniciação tradicional, passa a ser comparado ao vôo de máquinas como o avião. Outro caso análogo foi fornecido por Jon C. Crocker (1985, p. 201), quando contou que um índio Bororo (Mato Grosso), aterrorizado pelo seu primeiro vôo de avião, revelou: “Era exatamente como o sonho de xamã”. De fato, segundo Crocker (1985, p. 201), uma das indicações de que um Bororo se tornará um xamã vem através de um sonho em que se sobrevoa a terra de bem alto, “como um urubu”. Mas se a experiência de voar em um avião era “exatamente” como o êxtase xamânico iniciático, então o terror do índio já sugere que uma transformação importante acontece quando uma experiência dessas passa a ser acessível a não-xamãs.

Tratando da domesticação das mercadorias pelos Waiwai, Howard percebeu que, se tradicionalmente os xamãs e os líderes conquistavam seguidores através de sua capacidade para controlar recursos materiais, humanos e espirituais provenientes de domínios externos, canalizando-os para dentro do grupo, no contexto do contato permanente com os brancos esse mesmo procedimento passou a ser assumido por todos os membros da sociedade, que passaram a explorar o acesso privilegiado aos recursos dos missionários, de modo a fazer pender a seu favor a balança das relações políticas regionais (2002, p. 38). Se antes o exterior sobrenatural da sociedade era desviado de maneira controlada para o seu interior pelo xamã, agora são os Waiwai como um todo que tentam “captar” o poder e conhecimento “exóticos” dos brancos, desviando esse novo sobrenatural para o interior de uma nova sociedade. Sobre os Wari' (Rondônia), Aparecida Vilaça notou que o contato com os brancos é pensado por eles pela ótica do xamanismo, que assim como os xamãs são simultaneamente humanos e animais, os Wari' hoje possuem uma dupla identidade: são “Branco e Wari'.” (2000, p. 57). Assim, se antes os Wari' experimentavam a posição do inimigo de maneira indireta através do xamã, hoje experimentam-na diretamente em seus corpos através da adoção de tecnologias dos brancos, de forma que os Wari' como um todo vivem, hoje, uma experiência análoga à de seus xamãs (Vilaça, 2000, p. 69). O que se observa nos casos Waiwai e Wari' é uma tendência mais geral relacionada ao poder xamânico atribuído pelos índios (e em especial os próprios xamãs) às tecnologias dos brancos: uma

transformação do xamanismo, que, ao encontrar em máquinas e tecnologias acessíveis aos demais alguns dos poderes que antes lhe eram exclusivos, parece tender a se descentralizar do xamã como indivíduo e se distribuir entre aqueles que têm acesso a tais máquinas e tecnologias.

Jonathan Hill conta o lamento de Hernan, líder Wakuénai (Venezuela) e cantador ritual, a respeito da ausência de aprendizes para a sua arte, o complexo canto ritual *málikai*: “Quem vai cantar sobre a comida dessas crianças quando eu for embora?” Siderio, o único filho de Hernan, quando finalmente decidiu começar a aprender a arte do pai, encontrou sérias dificuldades para decorar toda a taxonomia e assimilar toda a complexidade envolvida no *málikai*, e por isso pediu o gravador do antropólogo emprestado (1998, p. 30). Hill, que estava feliz por ver que a tradição sobreviveria ao seu último detentor ainda vivo, tratou logo de ensinar Siderio a operar o gravador, que por sua vez não demorou para aprender. Em troca pelo empréstimo, o antropólogo pediu que Siderio também gravasse outros rituais que ocorressem no período.

Segundo Hill, o uso das gravações permitiu que Siderio fizesse notável progresso no aprendizado do *málikai*, além de oferecer ao antropólogo valiosos *insights* sobre o processo pedagógico. Entretanto, parece-me arriscada a sua afirmação de que o gravador “não mudou o padrão básico e subjacente” a esse processo (Hill, 1998, p. 31), ainda mais se considerarmos que, para o mesmo líder Wakuénai, o gravador é a manifestação da “alma onírica coletiva” do antropólogo (cf. Hill, 1998, p. 6). O fato de que o canto sobreviveu ao cantor não faria do próprio canto algo diferente daquilo que ele era quando morria com aquele? Se antes Hernan temia que a arte do *málikai* morresse com ele, agora dezenas de horas de seus cantos estão gravados em fitas que podem ser escutadas por muitas gerações ainda por vir. Agora que os Wakuénai possuem um rico acervo de cantos rituais gravados, não seria mesmo concebível que um bom aparelho de som substituísse, para as novas gerações, a própria função do cantador?

Um Asuriní (Pará) que não aprendeu a realizar a “celebração dos mortos” lamenta não ter nenhum registro de seu pai, o último que sabia realizá-la: “Eu não gravei meu pai. Agora eu quero escutá-lo e não posso. [...] Eles gravaram meu pai, mas perderam a fita”. Outro Asuriní acrescenta: “Faz tempo que eu queria ver televisão, ver como ela é. Você pode filmar nossos cantos, para que nossas crianças vejam como eram nossas cerimônias quando morrermos” (depoimentos, in: Müller; Valadão, 1997). O

líder Waiãpi também declara o potencial preservador da televisão: “Quando eu morrer, meus netos me verão na televisão. Eu não tive as imagens dos meus avós. Agora os jovens verão os velhos na TV, para aprender” (Carelli; Gallois, 1990) O Ashaninka (Peru) Issac Pinhanta, imagina: “Daqui a 50 anos [...] vai ser muito bom a gente ver a imagem dos nossos velhos que morreram há muito tempo. Imagine ver a imagem de um velho contando uma história de maneira tradicional daqui a 60 anos” (cf. Fontes, 2004). A idéia de que o som e a imagem de uma pessoa sobreviverão à sua morte é o fato novo aqui, envolvendo a materialização, em objetos técnicos autônomos e acessíveis a qualquer um, de capacidades e habilidades antes restritas a indivíduos específicos, geralmente xamãs.

Kokrenum, líder Parkatêjê (Pará), comemora o fato de que o registro de suas danças em vídeo permitirá aos seus descendentes aprendê-las: “Aquele que quiser aprender a cantar como eu, ele olha a TV e sabe o que fazer” (cf. Gallois; Carelli, 1995, p. 241; Carelli, 1988). O mesmo princípio se observa entre os Tuyuka (Amazonas), que, preocupados em garantir a continuação de práticas rituais tradicionais e ensiná-las às novas gerações, passaram a registrar suas músicas: “Assim, todos poderão aprender as seqüências musicais que compõem os rituais de acordo com os ensinamentos dos bayas [cantores]” (Cabalzar; Cabalzar; Macedo, 2000). Entre os Desana (Amazonas e Colômbia), um xamã compara a dificuldade de aprender os encantamentos pelo método tradicional com a facilidade que a antropóloga encontra para aprendê-los com suas técnicas e tecnologias: “Para você, com seu gravador e seus cadernos, é fácil aprender esse encantamento. Para mim foi muito difícil. Eu tive que jejuar e ficar acordado uma noite inteira para aprendê-lo” (cf. Buchillet, 1992, p. 214). Entre os Suyá (Mato Grosso), são os cantores rituais que vêm suas estadias nos mundos sobrenaturais para o aprendizado de canções dos espíritos da floresta serem substituídas pelas viagens a centros urbanos de jovens portando gravadores (cf. Seeger, 1987, p. 57-9). Viveiros de Castro (1986, p. 62), que havia gravado diversos depoimentos de um dos homens mais velhos da aldeia, “querido e respeitado por todos”, ouviu de uma moça Araweté (Pará), que quando os velhos da aldeia morressem, as crianças teriam de recorrer a ele para aprender os nomes e as estórias dos antigos, “pois afinal eu era agora um [...] verdadeiro sábio, que ouvira, escrevera e sabia aquilo tudo”. Esse mesmo antropólogo teve a sua escrita comparada ao treinamento dos xamãs mediante a intoxicação por tabaco (cf. Viveiros de Castro, 1986, p. 79; 2004, p. 5-6), fato análogo à comparação, por um líder

ritual Wakuénai, da escrita e do gravador de Hill (1998, p. 4-6) aos poderes xamânicos de seu irmão.

Em todos esses casos, o que se observa é menos de uma desqualificação do trabalho especializado, do que uma redistribuição tecnológica de qualificações e especializações; não uma *substituição* de seres humanos e suas funções pelas máquinas, mas sim uma *transformação* deles por elas. Quando uma máquina pode substituir um xamã, o que vemos não é a eliminação do xamanismo mas sim a sua migração para outro lugar – o surgimento de novas técnicas do êxtase e de um novo *axis mundi*. Tudo indica que se trata de uma transformação mútua, um duplo devir no qual tanto o xamanismo quanto as máquinas se transformam: aquele se externalizando e se distribuindo em mecanismos automáticos acessíveis a não-xamãs; estas assumindo funções e capacidades xamânicas que os brancos parecem ainda ignorar.

### **Um novo *axis mundi***

Por todo o mundo, as pessoas estão vendo esses vídeos que fazemos sobre nós mesmos. [...] Esses vídeos serão vistos em todos os países. [...] Daqui nossos vídeos são mandados para longe, para as terras dos brancos, para que nossos parentes (brancos) possam ver como realmente somos [...] Todos vocês em todos os países que vêem os filmes que eu faço podem, assim, conhecer nossa cultura.

Mokuka, *videomaker* Kayapó. In: Turner, 1993, p. 91

Segundo Beth A. Conklin (1997, p. 718; cf. Turner, 1993, p. 82), foi nas décadas de 70 e 80 que a disseminação das tecnologias de comunicação, em especial os eletrônicos compactos, portáteis e movidos a bateria, ofereceu novos meios de auto-representação e possibilitou aos povos nativos da Amazônia a participação, pela primeira vez, na produção das imagens e informações sobre si mesmos que circulam além de suas comunidades. O líder indígena Ailton Krenak também conta que foi a partir dos anos 70 que as tecnologias de comunicação permitiram a troca de experiências dos índios entre si e com a sociedade envolvente, possibilitando “a emergência de uma verdadeira voz indígena” (cf. Conklin, 1997, p. 717). Além de mudar a maneira como os índios vêem a si mesmos, a tecnologia vem mudando radicalmente também a dinâmica da política interétnica, ao facilitar a cooperação entre índios e fontes longínquas de apoio e financiamento, geralmente internacionais (cf. Conklin, 1997, p. 720). Circulando pelas arenas de diálogo intercultural, ativistas

indígenas encontraram sistemas de valores e tecnologias de representação ocidentais que lhes ofereceram novas perspectivas sobre suas próprias culturas e novos meios de comunicar suas preocupações a estrangeiros influentes (cf. Conklin, 1997, p. 712).

Segundo Turner (1993, p. 82; cf. Ginsburg, 2002), o uso ativo do vídeo por grupos indígenas para seus próprios objetivos se observou principalmente entre os aborígenes australianos, os Inuit canadenses e os índios da região amazônica, sendo que dentre estes últimos ele destaca os Kayapó (Mato Grosso e Pará). Os Kayapó são, de fato, um caso à parte no uso indígena do vídeo, pela habilidade com que fizeram rapidamente a transição do vídeo como um “meio de gravar os eventos” para “um evento a ser gravado” (Turner, 1993, p. 86-8). Conklin nota que, desde 1989, a mídia global vem disseminando inúmeras fotos dos *cameramen* Kayapó em ação, “magnificamente vestidos com cocares, pintura corporal, braceletes com penas e brincos”, e que se eles fossem filmados com as roupas de branco que efetivamente usam no cotidiano, seriam provavelmente privados de sua força simbólica e de seu apelo midiático (1997, p. 715-6).

A partir de sua experiência com o programa Vídeo nas Aldeias,<sup>5</sup> Gallois e Carelli (1995, p. 207) observaram que os índios utilizam o vídeo principalmente de duas maneiras: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando aquelas que se deseja transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; e para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade na recuperação de seus direitos territoriais e na imposição de suas reivindicações. Poderíamos dizer que o uso preservativo do vídeo teria uma orientação mais interna e reprodutiva, ao passo que o uso testemunhal teria uma orientação mais externa e transformativa. No entanto, em ambos os casos, confirma-se a distribuição tecnológica do xamanismo: como uma espécie de novo *axis mundi* a partir do qual o cosmos e seus elementos normalmente invisíveis podem ser conhecidos e controlados, a câmera assumiria, nesse novo contexto, a função de produzir o ponto de vista, diríamos, do

---

5 O projeto Vídeo nas Aldeias – que se iniciou em 1987, fez parte do Centro de Trabalho Indigenista (São Paulo) até 2000 e depois tornou-se uma ONG sediada em Recife (cf. Fontes, 2004) –, foi idealizado no contexto do movimento de reafirmação étnica dos povos indígenas do Brasil nas últimas décadas, e concebido como um programa de “intervenção direta” (Gallois; Carelli, 1995, p. 206). O objetivo conceitual do projeto é “promover o encontro do índio com a sua imagem” (Carelli [s.d.]), o que deveria levantar a questão: de onde vem a necessidade de “promover” esse “encontro” senão do fato de que atualmente a “imagem que importa” do índio não é aquela que lhe é acessível pela sua própria perspectiva, tampouco aquela que lhe é proporcionada pelo perspectivismo tradicional de seus xamãs, mas sim a perspectiva da máquina do branco? É instrutivo ver Waiwai, líder Waiãpi e já habituado à televisão, convidando um Zo'e (Pará) confuso e aparentemente ainda inexperiente com relação à perspectiva da máquina para “olhar as nossas imagens (cf. Carelli; Gallois, 1993).



“outro que importa”. Vale notar que “o outro que importa” não precisa ser necessariamente o branco, o importante sendo não o *ser* ou o *sujeito* que ocupa uma dada perspectiva (o branco em si), mas sim a *perspectiva* que o constitui enquanto realidade em cada caso:<sup>6</sup> o branco como aquele que, em função de certos eventos míticos, ocupa uma perspectiva privilegiada.

É assim que entendo o fato de uma mulher Asuriní dizer que “ia comprar uma televisão só para pegar a cultura da gente mesmo” (cf. Müller; Valadão, 1997). Se, como diz outra mulher Asuriní apontando para a câmera (que ela define como “aquilo que captura nossa alma e a guarda no interior”), “o branco coloca nossa imagem aí dentro”, então é da perspectiva da máquina que agora o índio procura retomar o poder sobre sua própria imagem<sup>7</sup>. Turner conta o caso de um jovem líder Kayapó que, em dezembro de 1991, solicitou-lhe a filmagem da criação de uma nova aldeia sob sua liderança (1993, p. 101). Chegando na nova aldeia, o *cameraman* enviado por Turner foi orientado a filmar diversas encenações dos aspectos da vida da aldeia que os Kayapó achavam adequados à boa comunidade que pretendiam representar. Segundo Turner, eram os Kayapó representando eles mesmos para si mesmos, não apenas como gravação passiva ou reflexão de fatos já existentes, mas sim com uma “função performativa”, como “algo que ajuda a estabelecer os fatos que ela grava”:

Atos e eventos políticos que na vida política normal dos Kayapó permaneceriam relativamente contingentes e reversíveis, afirmações ou reivindicações subjetivas de um indivíduo ou grupo que permaneceriam abertas a desafios de outros grupos com objetivos ou interpretações diferentes (por exemplo, um jovem líder que reivindica autoridade máxima) podem ser expressos em vídeo na forma de realidades objetivas e públicas. (Turner, 1993, p. 101)

---

6 Na fórmula de Deleuze (1991, p. 36): “será sujeito aquele que [...] que se instalar no ponto de vista”; e na de Viveiros de Castro (2001, p. 8): “toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e [...] todo ponto de vista especifica um sujeito – nessa ordem”.

7 Vale citar longamente Viveiros de Castro (2008, p. 43-4) pela clareza e precisão da formulação: “À medida que a economia capitalista vai incorporando a imagem diretamente como mercadoria, na medida em que é o conhecimento e o signo que se tornam mercadoria, em que o fluxo do capital passa a investir a imagem de uma maneira e com uma violência inauditas, não há dúvida de que a tecnologia de imagem passa a ser estratégica do ponto de vista político-econômico para os povos indígenas. Não são mais apenas as terras indígenas que são cobiçadas, mas também o simulacro fantasmático dessas terras: as imagens que elas projetam, o conhecimento suposto que representam – o imaterial, o incorporal. Na medida em que o incorporal começa a ser maciçamente capitalizado, as tecnologias de produção da imagem se tornam tecnologias cruciais para os índios dominarem, tanto quanto o eram as tecnologias agrícolas, as tecnologias de transporte, etc. Então [...] o que está em questão hoje é a capacidade de os índios controlarem as condições técnicas de produção e reprodução da própria imagem. É a identidade na era de sua reprodutibilidade técnica”.

O vídeo estaria sendo usado pelos Kayapó (mas não apenas por eles), segundo Turner, como um meio de conferir a atos privados e contingentes o caráter de fatos públicos instituídos (1993, p. 102). Tal tentativa de investir esses eventos de uma realidade mais potente e simétrica à dos eventos políticos dos brancos não é de forma alguma exclusiva aos Kayapó, e é o resultado de uma percepção, pelos índios, de que o ponto de vista “que importa” – i.e., o ponto de vista a partir do qual os fatos ganham realidade – na sua nova situação histórica pós-contato é aquele que se alcança através das máquinas dos brancos. O fato de muitas gravações serem feitas pelos índios para eles mesmos não compromete em nada, portanto, a sua função perspectivista, qual seja: ver-se do ponto de vista do “outro que importa” e assim participar de seu poder concretizador.

O célebre caso dos Nambikwara (Mato Grosso e Rondônia) é paradigmático. Assistindo à gravação de um ritual de iniciação feminino que haviam acabado de realizar, eles não aprovaram o resultado, julgando estarem excessivamente vestidos e muito pouco pintados. Resolveram então realizar o ritual inteiro novamente para a câmera, só que dessa vez com menos roupa e mais pinturas corporais e, assistindo a essa segunda gravação, finalmente aprovaram o resultado, considerado “mais autêntico” (cf. Conklin, 1997, p. 719). O caso, ocorrido em 1987, foi apresentado em Carelli (1996) como “o encontro dos Nambikwara com a sua imagem”, sinal de que antes dele havia, justamente, um “desencontro”. O fato de que, nesse segundo *take*, os Nambikwara ainda vestiam *shorts* (apenas um pouco menores), motivou Vilaça (2000, p. 57-8) a interpretar esse como mais um exemplo de “dupla identidade” xamânica – branca e indígena, muitas vezes ao mesmo tempo – desenvolvida por muitos ameríndios após o contato com o branco. Mas seria o caso de acrescentar que essa “dupla identidade” dos índios só se explicitou quando o vídeo lhes permitiu ver a si mesmos da “perspectiva que importa”, aquela produzida pelas máquinas.

### **Reencontros?**

O reencontro entre índios e brancos só se pode fazer nos termos de uma necessária aliança entre parceiros igualmente diferentes, de modo a podermos, juntos, deslocar o desequilíbrio perpétuo do mundo um pouco mais para a frente, adiando assim o seu fim.  
(Viveiros de Castro, 2000b, p. 8)

Segundo Viveiros de Castro, os Araweté conhecem os brancos há muito tempo e também utilizam há muito tempo machados e facões de ferro, que pegavam em roças abandonadas de brancos da região (1992a, p. 24). Existe inclusive, na mitologia deles, um espírito celeste chamado “Pajé dos Brancos”. A rapidez com que os Araweté adotaram toda uma parafernália tecnológica e simbólica dos brancos e a maneira como essa adoção gerou um “complexo de dependência-hipersolicitação-consumo ritual de bens e serviços ‘brancos’” são atribuídos, pelo antropólogo, a um certo “mimetismo entusiasmado” de tudo o que vem deste mundo. Refletindo sobre essa atração do índio pelo branco, o antropólogo mostra que o “utilitarismo banal” implicado no argumento da superioridade técnica dos implementos europeus não é inteiramente falso, mas é insuficiente, pois se “ser como os brancos” é um valor disputado no mercado simbólico indígena, são sobretudo os signos dos poderes da exterioridade que se busca “capturar, incorporar e fazer circular” (Viveiros de Castro, 2002, p. 222-4). Mais do que reconhecimento da “superioridade tecnológica” dos estrangeiros, mais do que “coincidência fortuita” de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora, há uma postura mais fundamental implicada nessa atitude generalizada do ameríndio para com o estrangeiro, na qual “afinidade relacional”, e não “identidade substancial”, é o valor a ser afirmado (Viveiros de Castro, 2002, p. 206).

Acompanhando o argumento de Viveiros de Castro, entre os Araweté “o Devir é anterior ao Ser e a ele insubmisso”, e se eles se deixam capturar no sistema de comunicação vigente entre índios e brancos, é a fim de conseguir o que querem (1986, p. 28; 1992a, p. 156; 2002, p. 211, 213-4, 224). Assim, a atração dos Araweté pelos brancos e seus objetos não indicaria uma “perda” de sua cultura, mas, muito pelo contrário, “um movimento e um momento essenciais” dela de elaborar e domesticar a situação histórica em que se encontram (Viveiros de Castro, 1992a, p. 159). O fato de nem todos os brancos serem domesticáveis é apenas um dos obstáculos a esse movimento. Outros são os imperativos econômico e ecológico (que envolvem negociações duvidosas com madeiras), o desenvolvimento de novos padrões de subsistência e o precário domínio de conceitos e aspectos fundamentais da cultura envolvente (dinheiro, Estado, propriedade, costumes sexuais, divisão do trabalho, miséria, dominação) (Viveiros de Castro, 1992a, p. 166). Talvez a melhor síntese da situação dos Araweté frente ao branco seja a seguinte anotação do antropólogo em seu diário de campo:

Essa exuberância voraz Araweté, essa ‘expansividade predatória’ que os faz querer tudo dos brancos, o tempo todo [...] me fazem pensar que eles (os Araweté) têm nos dentes uma presa bem maior do que podem engolir, e não descobriram isso ainda (Viveiros de Castro, 1986, p. 76 nota 30; sublinhado no original).

Se, como vimos, o problema da origem dos brancos já foi mitologicamente resolvido “desde antes do começo do mundo”, o problema “simétrico e inverso” do destino dos índios ainda permanece aberto (Viveiros de Castro, 2000b, p. 3). Seria realmente possível manter uma diferença produtiva e positiva entre brancos e índios? “Utilizar a potência tecnológica dos brancos [...] sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância?” (Viveiros de Castro, 2000b, p. 3) Ou estamos fadados a uma concepção negativa da diferença entre brancos ou índios – o desejo ameríndio de tornar-se branco “à moda da casa”, processo produtivo de auto-diferenciação do devir, dando lugar ao medo de “deixar de ser índio”, escolha drástica entre dois modos de ser excludentes?

Encerro este texto com a dúvida de Viveiros de Castro sobre o futuro dos Araweté por considerar que é a mesma dúvida que se coloca, não apenas para os índios em geral, mas também, e de uma maneira complementar, para os brancos com quem eles agora têm de lidar. Seria preciso aprender a ouvir os mitos indígenas e as revelações de seus xamãs quando vinculam uma habilidade mortífera dos brancos ao seu espantoso desenvolvimento tecnocientífico e econômico. Seria preciso notar que a atração indígena pelo branco e suas máquinas é, mais do que a busca pela satisfação de qualquer carência objetiva ou falta subjetiva, um esforço contínuo para “encontrar sempre o bom ponto de vista, ou sobretudo o melhor” (Deleuze, 1991, p. 39), um esforço para manter a relação (entendida como síntese disjuntiva) e adiar indefinidamente o seu fim<sup>8</sup>. Seria preciso levar a sério, portanto, as idéias indígenas de que o encontro histórico entre brancos e índios não passa da atualização de um desencontro mítico, e de que tal desencontro só será revertido quando as diferenças entre índios e brancos deixarem de funcionar na lógica excludente do “ou” e assumirem a sua plena positividade como devir: índios que domesticam brancos, brancos que se indianizam, uma nova máquina social se formando pelo seu próprio funcionamento desejante.

---

8 “A ‘arte de viver’ indígena, no sentido filosoficamente denso da expressão, é uma arte das distâncias – relação pela diferença, relação como diferença, síntese disjuntiva. Os índios são deleuzianos” (Viveiros de Castro, 2006a).

**Pedro Peixoto Ferreira**

Doutor em Ciências Sociais (IFCH-UNICAMP)  
Departamento de Sociologia, IFCH-UNICAMP  
[ppf75@yahoo.com.br](mailto:ppf75@yahoo.com.br)

**Abstract:** This paper is a theoretical reflection upon the mythic and shamanic implications, for Amerindians as well as for the "Whites" with whom they are in relation, of the modern technologies associated with the "White man". It is based on a bibliographic and videographic survey about the subject, comprising the issue of contact with the Whites in many different Indian groups of South America. The paper develops the ethnographically grounded ideas of a return of mythic time through the historical encounter of Whites and Indians, and of a technologically distributed shamanism in modern machines. Starting with the misencounter between Whites and Indians which resulted from their historical encounter, the paper arrives at their possible reencounter in the key of a double becoming.

**Keywords:** myth; technology; shamanism; mythic time; Whites and Indians.

**Referências bibliográficas**

- ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, v. 89, p. 151-189, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002a, p. 9-21.
- \_\_\_\_\_. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002b, p. 239-274.
- BUCHILLET, Dominique. "Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantations". In: Langdon, E.J.M.; Baer, G. (Eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992, p. 211-230.
- \_\_\_\_\_. "Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária": epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 113-142.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CABALZAR, Flora; CABALZAR, Aluizio; MACEDO, Valéria. "Mestres de canto e dança Tuyuka promovem encontro na fronteira entre Colômbia e Brasil". In: *Instituto Socioambiental*, 12 de setembro de 2000. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=919>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.

- CHERNELA, Janet M. "Righting history in the Northwest Amazon". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 35-49.
- CONKLIN, Beth A. "Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*, v. 24, n.4, p. 711-737, 1997.
- CROCKER, Jon C. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985. 380 p.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. Campinas: Papyrus, 1991. 212 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 511 p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 191 p.
- \_\_\_\_\_. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 559 p.
- ERIKSON, Philippe. "Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 179-204.
- ERTLE-WAHLEN, Brigitte. "Sobre as causas de movimentos messiânicos em populações tribais". *Revista de Antropologia*, v. 17/20, p. 1-16, 1972.
- FERREIRA, Pedro P. "Os xamãs e as máquinas". In: *Alegrar*, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://www.alegrar.com.br/02/02pedro.pdf>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. *Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2006.
- FONTES, Cristiane. "O olhar indígena em cartaz no Rio de Janeiro". In: *Instituto Socioambiental*, 19 de abril de 2004. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=1717>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- GALLOIS, Dominique T. "O discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno". *Revista de Antropologia*, v. 30/32, p. 457-467, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiãpi". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 205-237.
- GALLOIS, Dominique T.; CARELLI, Vincent. "Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo". *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995.
- GELL, Alfred. "The technology of enchantment and the enchantment of technology". In: Coote J.; Shelton A. (Eds.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 40-63.
- \_\_\_\_\_. *Art and agency: an Anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 271 p.
- GINSBURG, Faye. "Mediating culture: indigenous media, ethnographic film, and the production of identity". In: Askew K.; Wilk R.R. (Eds.). *The Anthropology of media: a reader*. Massachusetts: Blackwell, 2002, p. 210-235.
- HILL, Jonathan D. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: The University of Arizona Press, 1998. 245 p.
- HOWARD, Catherine V. "A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 25-60.

- HUGH-JONES, Stephen. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, n. 106-107, p. 138-154, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: Thomas N.; Humphrey C. (Eds.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, p. 32-75.
- IRELAND, Emilienne. "Cerebral savage: the white man as symbol of cleverness and savagery". In: Waurá myth. In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 157-173.
- OVERING, Joanna. "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, v. 25, n. 4, p. 602-619, 1990.
- \_\_\_\_\_. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 7-33, 1991.
- RENAULT-LESCURE, Odile. "As palavras e as coisas do contato: os neologismos Kali'na (Guiana Francesa)". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 85-112.
- ROE, Peter G. "The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the whiteman and the Incas in myth, legend, and history". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 106-135.
- SEEGER, Anthony. *Why Suyá sing: a musical Anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 147 p.
- SULLIVAN, Lawrence E. *Icanchu's drum: an orientation to meaning in South American religions*. New York: Macmillan, 1988. 1003 p.
- TURNER, Terence. "Ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representations of contact with Western society". In: Hill, J. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 235-281.
- \_\_\_\_\_. "Imagens desafiantes: a apropriação Kayapó do vídeo". *Revista de Antropologia*, v. 36, p. 81-121, 1993.
- VAN VELTHEM, Lúcia H. "Feito por inimigos: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato". In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 61-83.
- VILAÇA, Aparecida. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté". *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p. 55-89, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. 744 p.
- \_\_\_\_\_. *Araweté: o povo do Ipixuna*. São Paulo: CEDI, 1992a. 192 p.
- \_\_\_\_\_. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992b.
- \_\_\_\_\_. "A chegada dos brancos: a história em outros termos". In: *Instituto Socioambiental*, outubro de 2000a. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/introducao>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "Os termos da outra história". In: *Instituto Socioambiental*, 2000b. <[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/Os\\_termos\\_da\\_outra\\_historia.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_termos_da_outra_historia.pdf)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. "A propriedade do conceito". Texto apresentado no 25º Encontro Anual da ANPOCS. ST23 – Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), 2001.

- \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002. 551 p.
- \_\_\_\_\_. “The forest of mirrors: a few notes on the ontology of Amazonian spirits”. In: *AmaZone*, 2004, <[http://amazone.wikia.com/wiki/The\\_Forest\\_of\\_Mirrors](http://amazone.wikia.com/wiki/The_Forest_of_Mirrors)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. “Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar”. In: *Multitudes* 24, 2006a. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Uma-figura-de-humano-pode-estar>>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: *Instituto Socioambiental*, 2006b. Disponível em: <[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)>. Acesso em: 29 de junho de 2009.
- \_\_\_\_\_. “A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica (entrevista a Eduardo Viveiros de Castro)”. *Nada*, n. 11, p. 34-51, 2008.
- WRIGHT, Robin M. “Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon”. Paper presented to the *International Conference on Comparative Arawakan Histories*. Panamá, May 23-28, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Talanawinai: O branco na história e mito Baniwa”. In: Albert, B.; Ramos, A.R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 431-468.

#### Referências videográficas

- CARELLI, Vincent. *Pemp*. VHS:26'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A festa da Moça*. VHS:18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vídeo nas Aldeias*. VHS. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, [s.d.].
- CARELLI, Vincent; GALLOIS, Dominique T. *O Espírito da TV*. VHS:18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A Arca dos Zo'é*. VHS:22'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1993.
- DUWE, Eduardo. *Homens, máquinas e deuses*. DVD:48'. São Paulo, 2008.
- MÜLLER, Regina P.; VALADÃO, Virgínia. *Morayngava*. VHS:16'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista/Unicamp, 1997.

Recebido em 29/06/2009

Aceito para publicação em 10/07/2009



**Entre uma consciência que recorta e um intelecto que totaliza:  
Continuidade e Descontinuidade em Henri Bergson e Claude Lévi-Strauss.**

Rafael Henrique TEIXEIRA

Resumo: O presente artigo apresenta uma reflexão comparativa entre as obras de Claude Lévi-Strauss e Henri Bergson. Tomo como ponto de partida os modos com os quais trabalham as noções de continuidade e descontinuidade, visando mostrar como essas noções se localizam no interior de uma problemática mais ampla, a qual julgo ser compartilhada por ambos: a questão da consciência e seu comércio com o real. Para tal, algo imprescindível é a operacionalidade que cada um confere ao elemento simbólico da experiência humana. É exatamente esse trato diferencial com o qual os signos são figurados em cada uma das obras, ora como impedimento, ora como condição de possibilidade de integração da experiência sensível, que nos permite vislumbrar os diferentes modos como esses autores prosseguem cada qual sua análise do comércio acima referido.

Palavras-chave: continuidade; descontinuidade; signo.

### **Introdução**

O objetivo do presente artigo é mostrar como a filosofia de Henri Bergson<sup>1</sup> e a antropologia de Claude Lévi-Strauss são modos distintos de tratar as noções de descontinuidade e continuidade, no interior da seguinte problemática: a da relação entre a consciência (nos termos de Bergson) ou o intelecto (nos termos de Lévi-Strauss) e os dados do universo sensível.

Se a possibilidade de comparação se coloca no interior dessa problemática que julgo compartilhada, é, no entanto, a partir de uma diferença fundamental quanto à operacionalidade do simbólico - ora impedimento, ora condição de possibilidade - que os termos se resolvem em cada um dos autores. O trato do simbólico é, portanto, o substrato, aquilo que se encontra a meio caminho, seja positiva ou negativamente, da possibilidade de integração da experiência sensível.

O próprio Lévi-Strauss nos convida em *Le Totémisme Ajourd'hui* (1962) a ver nas noções de continuidade e descontinuidade uma porta de entrada para uma possível relação entre esses teóricos.

Em meio a uma retomada crítica quanto ao tratamento que a teoria antropológica ofereceu ao totemismo, afirma que o pensamento de Bergson testemunha curiosas analogias com o pensamento de vários povos que vivenciam o totemismo de dentro. Para o etnólogo, sob certos aspectos Bergson pensa como um selvagem, pois haveria uma metafísica comum, por exemplo, em sua teoria da evolução da vida e a do mundo Sioux. Parentesco entre o pensamento de Bergson e o das populações totêmicas que resultaria de um mesmo desejo de apreensão global de dois aspectos do real, aqueles que a filosofia designa como o contínuo e o descontínuo (Lévi-Strauss, 2003 [1962], p. 124).

### **Continuidade e Descontinuidade na Filosofia de Bergson**

Bergson afirma no *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) que concepções filosóficas e científicas quanto aos estados psicológicos da consciência traduzem aquilo que é intensivo em elementos que se justapõem em um fundo de natureza espacial e extensiva. Mas quanto mais nos aprofundamos na consciência, vemos que não podemos tratar os fatos psicológicos a partir de uma descontinuidade definidora de seus aspectos. Enquanto intensidade pura, esses estados internos não possuem contornos bem definidos, como aqueles por nós percebidos no espaço a partir de seus elementos constituintes.

Apresentam, pelo contrário, uma continuidade quando desenrolados na duração pura. Para esclarecer essa diferença e a confusão sobre a qual a segunda concepção repousa, Bergson nos apresenta duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais e a sua descontinuidade manifesta, e a dos fatos da consciência, que apenas tomam a forma de grandezas numéricas e justapostas por intermédio de alguma intervenção simbólica. Os fatos da consciência apenas podem ser contados sob condição de uma operação simbólica representá-los enquanto unidades homogêneas, ocupando lugares distintos em um espaço ideal (Bergson, 1946 [1989], p. 67 e 92).

As representações simbólicas acionadas acabam por modificar as próprias condições normais da percepção interna. Uma qualidade, intensidade pura, torna-se quantidade, através da projeção dos estados psíquicos em um espaço de fundo que lhes fornece o caráter de multiplicidade distinta. Tal é a imagem de nossos estados interiores

---

<sup>1</sup> Agradeço à Prof<sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto (Departamento de Filosofia – CECH/UFSCar) pela introdução à filosofia de Henri Bergson, a qual tornou possível o desenvolvimento da reflexão que venho propor por meio deste artigo.

quando a noção de tempo empregada é a de um símbolo, signo que se distingue da verdadeira duração pelo modo como sua passagem é justaposta ao espaço.

Haveria, então, duas concepções possíveis de duração. Numa intervém a idéia de espaço, cuja exterioridade recíproca é a característica dos elementos que ocupam esse meio idealmente homogêneo; noutra, a duração pura, tomada como sucessão de nossos estados de consciência. Somente quando nosso Eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer distinções entre o estado presente e os estados anteriores, é que os fatos da consciência não mais se apresentam como exteriores uns aos outros, mas a partir de sua interpenetração recíproca. A sucessão na duração apresenta-se sem distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade interna com organização íntima de seus elementos, cada um deles sendo representativo do todo. Mudanças qualitativas que se fundem, penetram, e confundem, sem contornos precisos. Trata-se de uma heterogeneidade pura, uma multiplicidade indistinta ou qualitativa.

Há um espaço real, sem duração, onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente a nossos estados de consciência. Mas há também uma duração real, cujos momentos heterogêneos se penetram. No entanto, uma troca entre essas dimensões se estabelece: cada um desses momentos é aproximado de um estado do mundo exterior que lhe é contemporâneo, separando-se dos outros momentos por efeito dessa aproximação. E, da comparação entre as duas realidades, nasce uma representação simbólica da duração tratada a partir de uma forma espacial.

Quando apresenta duas espécies de multiplicidade, Bergson aponta, simultaneamente, dois sentidos possíveis da palavra distinção: concepções qualitativas e quantitativas quanto ao teor do mesmo e do outro. Uma concepção quantitativa diz respeito a uma multiplicidade de termos que se contam pelo fato de se exteriorizarem uns em relação aos outros. Já uma apreensão qualitativa estabelece uma heterogeneidade que não contém a diferenciação numérica, não há uma segunda intenção da consciência em contar as qualidades ou as fazer muitas. É uma multiplicidade sem quantidade. No entanto, constantemente percebemos uma na outra, através do hábito de desenvolver o tempo no espaço através da representação simbólica da duração real.

A intromissão da forma espacial na duração aponta para uma consciência com insaciável desejo de distinguir, que substitui a realidade pelo símbolo. Essa aparente descontinuidade da vida, percebida como estados justapostos, é derivada do próprio fato de nossa atenção prender-se aos fatos descontínuos. Contudo, afirma Bergson:

a descontinuidade com que aparecem destaca-se sobre a continuidade de um fundo no qual se desenham e ao qual devem os próprios intervalos que os separam [...] Nossa atenção fixa-se neles porque a interessam mais, mas cada um deles é carregado pela massa fluida de nossa existência psicológica inteira. Cada um deles não é mais que o ponto mais iluminado de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, tudo aquilo, enfim, que somos em dado momento. É essa zona inteira, na verdade, que constitui nosso estado. Ora, de estados assim definidos pode-se dizer que não são elementos distintos. Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim (Bergson, 2005 [1907], p. 03).

Trata-se, portanto, de uma disposição do espírito que torna o Eu refratado e subdividido, que, adequando-se às exigências da linguagem e da vida social, perde pouco a pouco de vista seu Eu-fundamental. Os fatos psicológicos internos e vivos que o conformam encontram-se primeiro refratados, e depois solidificados no espaço homogêneo que é produto do entendimento, de uma consciência que divide, justapõe e diferencia. Escamoteia-se o Eu real e concreto por sua representação simbólica em detrimento da continuidade manifesta de um Eu que dura (*id.* 1946 [1889], p. 95).

Produz-se, portanto, segundo a concepção de Deleuze (2004 [1966], p. 14), uma mistura. A pureza dessa duração enquanto dado imediato da consciência, marcada por heterogeneidade e continuidade, é afetada pela introdução de distinções extrínsecas, cortes homogêneos e descontínuos:

A duração pura apresenta-nos uma sucessão puramente interna, sem exterioridade; o espaço apresenta-nos uma exterioridade sem sucessão [...] Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de “conservar” os estados instantâneos do espaço e justapô-los em uma espécie de “espaço auxiliar”; mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompômo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo (*ibid.* p. 27).

Diante dessa situação, a filosofia bergsoniana propõe uma divisão dos mistos da experiência por meio da intuição. A questão é estabelecer diferenças de natureza em representações que não o fazem, e que dão origem a falsos problemas filosóficos e científicos. Essa questão dos mistos da experiência, sua decomposição em direção às condições da mesma, levar-nos-ia a uma regra metodológica complementar, que é a de colocar os problemas em função do tempo e não do espaço. Como maneira de ser do tempo, que diz respeito à duração do Eu-profundo, a duração é o meio e lugar das

diferenças de natureza, bem como é através da duração interna que se revelariam outras durações que pulsam em outros ritmos<sup>2</sup> (*ibid.* p. 14). Algo de que tratarei de modo pontual mais adiante.

Esses diferentes níveis da experiência que se apresentam à consciência apontam conseqüentemente para dois modos de conhecer as coisas: dando voltas ao seu redor ou nelas entrando. A primeira depende de um ponto de vista e de símbolos pelos quais nos exprimimos, detendo-se no relativo, enquanto a segunda atinge o absoluto, operação contraposta a qualquer tipo de análise científica<sup>3</sup>:

Segue-se daí que um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, ao passo que todo o resto é da alçada da *análise*. Chamamos aqui de intuição a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros [...] Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um novo contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer [...], varia sem descanso os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Prolonga-se, portanto, ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples (Bergson, 1946 [1903], p. 181)<sup>4</sup>.

Vimos que o decorrer de nossa existência é marcado por passagens de um estado psicológico a outro. Mas cada um desses estados não forma um bloco, tampouco permanece o mesmo durante todo o tempo em que ocorre. Toda afecção, volição ou representação modifica-se a todo instante: se um estado de alma cessasse de variar, sua duração deixaria de fluir. A duração não é um instante que substitui o outro, aqui só haveria um presente sempre recomeçado, nada de evolução, mudança e prolongamento do passado no atual (Bergson, 2005 [1907], p. 05). Ela é progresso contínuo de um

---

<sup>2</sup> A extensão da duração ao universo material aparece apenas mais tarde, em *Matière et Mémoire* (1896), e mais adiante é estendida à totalidade do universo, em *La Évolution Créatrice* (1907), e da seguinte maneira: um fio tênue prenderia o sistema solar à totalidade inteira do universo, e através dele se transmite até a menor parcela do mundo a duração imanente ao todo do universo. O universo dura, e durar significa, nesse caso, além de solidariedade e interpenetração recíproca de estados e momentos: invenção, criação de formas e elaboração contínua do absolutamente novo. Nada impede, pois, que o mundo material tenha uma forma de existência análoga a nossa quando reintegrado no todo de um universo que dura. Ultrapassando os sistemas artificiais isolados pela ciência, cujos pressupostos são compartilhados por uma inteligência desenvolvida tendo em vista a ação, estes devem ser antes comparados ao sistema natural que é o próprio universo, o todo do real em sua continuidade indivisível.

<sup>3</sup> Bergson acaba por colocar à prova aquilo que a ciência realiza ao promover os dados da experiência vivida a objetos pensáveis dentro de um espaço lógico, um discurso finito que torna pensável o contínuo (Prado Jr., 1989 [1965], p. 74). É importante apontar para o fato de que sua obra perpassa pelo diálogo com diferentes áreas da ciência: psicologia, física, biologia e as ciências sociais.

<sup>4</sup> As traduções de citações retiradas de obras em língua francesa são de minha autoria.

passado que aumenta e se conserva a todo instante. Mas também uma mudança constante torna essa mesma duração irreversível, algo novo e imprevisível vai se acrescentando ao que havia antes. Existir consiste, aliado a esse prolongamento definidor de todo o percebido, e da penetrabilidade e indistinção dos estados pelos quais se passa, em mudar, criar-se indefinidamente a si mesmo. Tempo vivido e absoluto que se distingue do tempo pensado, abstratamente concebido como uma relação entre momentos.

Com tais abstrações, a filosofia tem dificuldades em encontrar algum tipo de absoluto no mundo movente dos fenômenos, a movente originalidade das coisas, algo diferente da fixidez e monotonia percebidas por nossos sentidos hipnotizados pela constância de nossas necessidades (*id.* 1946 [1920], p. 116). E se há uma realidade que apreendemos por dentro é a de nosso Eu que dura, seu escoamento através do tempo, numa vida interior que se manifesta a nós enquanto multiplicidade de estados que se esparramam - variedade das qualidades - e como unidade de um movimento que prossegue - continuidade de progresso (*id.* 1946 [1889], p. 95-98).

Se o objetivo de Bergson é mostrar como a filosofia e as ciências estabeleceram falsos problemas, a intuição é um método de diferenciação. Quando ela nos dirige ao interior de um objeto, em direção ao que ele possui de único e inexprimível, é à duração que está se referindo. Dividindo os mistos da experiência em suas tendências constituintes, a intuição busca a duração nas coisas (Deleuze, 2004 [1956a], p. 97). Enquanto método de divisão, a intuição divide os mistos em duas tendências que diferem por natureza, da qual apenas uma é pura. A outra representa a impureza que compromete ou perturba a primeira (*id.* 2004 [1956b], p. 125-126).

\*

Isso que foi até agora esboçado relaciona-se diretamente, na filosofia bergsoniana, a uma consciência voltada para a ação. O próprio ato de flertar com uma forma espacial que obscurece a continuidade dos fatos psicológicos relaciona-se a esse imperativo. Algo que se torna claro em *Matière et Mémoire* (1896) e de que tratarei a seguir.

Há nessa obra uma mudança de perspectiva com relação ao *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Este isola a consciência de toda exterioridade para captar-lhe a duração interna, depurando a experiência interna de toda sua matriz espacial. Agora se trata de verificar a imbricação interna entre exterioridade e

interioridade, ampliando, assim, o domínio da experiência. A depuração se dá em sentido contrário: reduz a interioridade para descobrir a raiz comum de seu nascimento e a do mundo exterior, reduzindo o possível dualismo entre exterior e interior a partir de um universo material definido como uma totalidade de imagens (Prado Jr., 1989 [1965] p. 117).

A matéria não se apresenta ao sujeito, no ato perceptivo, como representação ou coisa, mas como conjunto de imagens, cuja existência está a meio caminho destas. A imagem é o dado, aquilo que se oferece à percepção. É, pois, ligada aos fatos perceptivos, mas não é determinada objetivamente ou por uma consciência subjetiva transcendente. Não há imagens a não ser para a percepção, mas não é a percepção que constrói as imagens, pois estas têm a mesma natureza em toda percepção: colocam-se enquanto existência extensiva que o Eu não constrói, e o próprio ser que percebe é uma imagem entre outras (Montebello, 2003, p. 262-266). Vejamos o modo como Bergson apresenta esses elementos.

Nesse universo constituído por imagens, nosso corpo não escapa a essa condição, salvaguardada a especificidade de não ser uma imagem qualquer, mas uma imagem privilegiada, que intercala estímulos de fora e movimentos a serem executados.

Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (Bergson, 2006 [1896], p. 14).

As imagens se influenciam, reciprocamente, de modo determinado e calculável. Não há escolha, apenas uma espécie de ação necessária que se cumprirá por si mesma<sup>5</sup>. Diferentemente, o corpo, ao exercer influência sobre as demais imagens das quais recebe estímulos, decide-se entre vários procedimentos materiais possíveis. A percepção da matéria, na forma de imagens que se apresentam ao centro de ação que é o corpo, apenas traça as ações virtuais e possíveis deste campo.

Se podemos falar em alguma espécie de representação do universo, ela se reduz a movimentos no interior do corpo, destinados a preparar a sua reação aos objetos exteriores. Se estes são imagens, nosso cérebro não cria outras imagens, apenas marca a posição de uma imagem determinada, o corpo, em relação às imagens que o cercam. E

---

<sup>5</sup> O universo material seria ele mesmo uma espécie de consciência onde tudo se compensa e neutraliza, onde todas as partes equilibram-se umas as outras, através de reações sempre iguais às ações, o que as impede de se destacar como ocorre com o centro de ação representado pelo corpo (Bergson, 2006 [1896], p. 33-34).

do esboço de seus procedimentos virtuais surgiria a representação, desse recuo em vista da ação possível<sup>6</sup> e não automática.

O cérebro não tem por função produzir representações. É um instrumento de análise (com relação ao movimento recebido) e de seleção (com relação ao movimento executado). Ele se limita a distribuir e repartir movimentos, esboçando uma pluralidade de ações possíveis.

O sistema nervoso não é um aparelho destinado a fabricar representações; sua função é receber excitações, montar aparelhos motores, e apresentar o maior número possível desses a uma excitação qualquer dada. Onde repousaria, então, a riqueza dessa percepção<sup>7</sup> que não tem em vista a especulação, e dá cabo a representações apenas de modo secundário como uma consequência posterior à ação? Ela simboliza a parte crescente de indeterminação deixada ao homem diante das coisas. A amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva a esse recuo que permite uma relação não mecânica entre corpo e demais imagens (*ibid.* p. 26-28).

Uma imagem, enquanto objeto material, é solidária à totalidade das outras imagens; ela continua nas que seguem e prolonga aquelas que a precedem. Assim se caracterizaria uma existência pura e simples. Para que essa mesma imagem seja transformada em representação, é necessário suprimir o que a segue e precede, bem como o que a preenche. Uma imagem presente age, de cada um de seus pontos, sobre todos os pontos das outras imagens, onde para cada ação segue uma reação, caminho por que passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Uma imagem representada apresenta-se isolada, pois se trata de uma representação apenas virtual, neutralizada no momento em que passaria ao ato pela obrigação de prolongar-se e perder-se em outra coisa.

Mas, convertido o objeto em representação através do recuo realizado pelas operações do campo perceptivo, deixa-se de se apresentar inserido no ambiente como

---

<sup>6</sup> Muitos dos erros da filosofia nasceram de uma confusão sobre esse ponto. De conferir à percepção um interesse puramente especulativo, quando, na verdade, trata-se de um interesse voltado para a ação. Distinção que Bergson realiza a partir do que alguns autores reconhecem como uma genealogia ou teoria genética da inteligência (Montebello, 2003, p. 41-42). Embora essa temática seja central no pensamento bergsoniano, ocupando boa parte de *Matière et Mémoire* (1896) e de *La Évolution Créatrice* (1907), não discorrerei sobre a mesma de modo mais detalhado, em virtude dos objetivos que contemplam o presente ensaio.

<sup>7</sup> Bergson (2006 [1896], p. 31) deixa de lado inicialmente toda uma complexa relação entre memória e percepção, em detrimento do que chama de percepção pura, pois seu interesse, nesse momento, é tratar de um ser absorvido no presente e capaz de obter da matéria uma percepção imediata e instantânea. O próprio Bergson estabelecerá os limites disso - que chama de teoria da percepção pura ou exterior - a



uma coisa em continuidade de ações para destacar elementos recortados em vias da ação, como um quadro. Os objetos abandonam sua ação real para figurar sua ação virtual, que nada mais é que a influência possível do ser vivo sobre os objetos para os quais se volta<sup>8</sup>.

Outro atenuante ao estabelecimento de cortes e discontinuidades por parte dos seres vivos na continuidade de ações e reações de um universo que dura é o fato de que, ao constituírem zonas de indeterminação com o recuo e desenho de linhas de ação possíveis, são suprimidas as partes dos objetos para os quais se voltam e cujas funções não lhe interessam. Novamente, portanto, esse tipo de percepção é marcada pelo seu isolamento: retemos de passagem o que somos capazes de influenciar. Contrariamente à matéria, que, na qualidade de imagens, são indiferentes umas as outras pelo mecanismo que as vincula e que faz com que apresentem reciprocamente umas com relação às outras todas as suas faces ao mesmo tempo. Agindo e reagindo entre si, através de todas as suas partes elementares, nenhuma é percebida ou percebe conscientemente.

Há, portanto, uma diferença de grau entre as imagens no que toca a Ser e Ser consciente ou percebida, ou, dito de outro modo: a realidade da matéria e sua representação. A primeira diz respeito à totalidade de seus elementos e ações de todo tipo, a segunda é a medida de nossa ação possível sobre os corpos:

poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite a ação de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. A consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento (*ibid.* p, 35-36).

---

partir de uma memória reintegrada na percepção por complexos mecanismos, a qual constituiria a subjetividade de nossa percepção.

<sup>8</sup> Nesses termos, uma teoria da percepção pura no sentido bergsonianos se daria do seguinte modo: não deve ser buscada a origem da percepção, como se seu nascimento se originasse no cérebro. Deve-se buscar o modo pelo qual ela se limita, já que, de direito, ela seria uma imagem do todo. Não difere em natureza daquilo com o que se relaciona; não resulta de movimentos interiores ao cérebro, pois este é apenas uma imagem como as outras, envolvido em ações e reações como as demais imagens. O continente não sai do conteúdo. O que existe é uma relação entre o cérebro e as imagens exteriores, guardada a diferença de grau que representa sua indeterminação do querer no trajeto do processo sensorio motor, entre estímulos recebidos e projetados, cuja relação deixa de ser mecânica como entre as demais imagens (*ibid.* p, 31).

As qualidades percebidas por uma percepção dotada desse caráter refletem as outras imagens do ponto de vista das ações possíveis sobre elas, simbolizando certa direção de minha atividade, certa necessidade, não reunindo, portanto, uma imagem completa desse mesmo objeto. Pois efetuar a percepção da influência de todos os pontos de todos os corpos em sua atividade recíproca seria descer ao estado de objeto material, passando por cima da percepção consciente e seu discernimento prático.

A continuidade rompida por nossas necessidades faz da matéria simplesmente um veículo de ação. O ato de perceber consiste em separar e estabelecer cortes na continuidade de um real que dura: a ação possível do corpo sobre os objetos. Há, pois, primeiramente, uma continuidade extensa na qual figura o centro de ação, que é nosso corpo, o qual ilumina as partes da matéria sobre as quais teria influência, delimitando, num segundo momento, corpos distintos no meio que nos cerca. Deixando-se filtrar a ação real das coisas exteriores, detemos nela apenas a ação virtual das coisas sobre nosso corpo e vice-versa.

\*

Os elementos presentes no modo como opera a percepção são imperativos determinantes também na forma adquirida pela inteligência, voltada a uma porção isolada do mundo material, cujo objeto principal é o sólido inorganizado, a matéria bruta (*id.* 2005 [1907], p. 213). Essa matéria nos oferece uma extensão contínua, como apontei acima, mas através de um ato do espírito, tratamo-la como composta de unidades provisoriamente definitivas (partes exteriores a partes), escolhendo uma descontinuidade que nela imputamos. Por um ato do espírito, a inteligência representa os objetos do mundo extenso e contínuo a partir da descontinuidade, visando a um objeto útil praticamente.

O homem vive em sociedade, associa-se a outras inteligências. Seus membros se comunicam entre si através de signos, numa linguagem que torna uma ação comum possível. Os signos tornam-se extensíveis a uma infinidade de coisas, carregam consigo uma tendência para se transportar de um objeto a outro, mobilidade que permite estender-se das coisas às idéias. A linguagem liberta a inteligência de permanecer encravada nos objetos materiais que lhe interessavam, mas o faz à forma da matéria bruta.

A linguagem, que permite estender o campo de operações da inteligência, foi feita para designar coisas. Toma a palavra quando não está repousada sobre nenhum

objeto material para aplicá-la em um objeto que não é uma coisa. Mas ao fazê-lo, converte-o também em coisa. Mesmo não operando sobre a matéria bruta, conserva os hábitos contraídos dessa operação. Portanto, símbolos constituem um mundo inteligível à maneira dos sólidos. E toda a realidade, por fluida que seja, é pensada sob a lógica dos sólidos, na medida em que só nos sentimos à vontade no descontínuo, imóvel e mortuário.

Diante dessa incompreensão da verdadeira natureza de um real que dura, cabe à filosofia, denunciando as ilusões postuladas pelo entendimento, originário da disposição natural de um espírito voltado para a ação, buscar uma concepção global que atinja o todo da realidade. Para encontrá-la, é necessário ir até as profundezas do ser.

Contudo, esse nível mais profundo é da mesma natureza que o todo da natureza, cuja unidade é manifesta na duração. A intuição da duração, tal como se apresenta como dado imediato a um Eu que se abriga da exterioridade (dos elementos educativos, simbólicos e lingüísticos), não é o conteúdo de nossas percepções, mas o fluxo da consciência acessível à observação interior. É a descoberta desse dado interior que escarnece a unidade do Ser e do mundo (Vieillard-Baron, 2004, p. 46). Desse modo, se podemos falar numa psicologia bergsoniana, é no sentido de uma abertura à ontologia, trampolim para uma instauração no Ser e naquilo que comunga com a totalidade do universo: nossa consciência, os vivos e todo o mundo material duram (Deleuze, 2004 [1966], p. 62).

### **Continuidade e Descontinuidade no Estruturalismo de Lévi-Strauss**

Diante das articulações aqui propostas, cabe ressaltar que o substrato principal sobre o qual operarei a análise para o caso de Lévi-Strauss é a obra *La Pensée Sauvage* (1962). Também os campos do parentesco e da mitologia trariam possibilidades outras de articulação entre as noções de continuidade e descontinuidade. Contudo, em termos de uma economia interna à análise, tomo como referencial as reflexões lévi-straussianas concernentes aos sistemas classificatórios e às operações simbólicas neles imbricadas.

Negando o postulado de que o indígena nomeia e conceitua em função de suas necessidades, Lévi-Strauss (1989 [1962], p. 17) afirma que a riqueza conceitual de sua taxonomia deve-se, como nas linguagens profissionais da ciência, a uma atenção firme às propriedades do real - manifestação de um interesse para distinções que aí possam ser introduzidas. Espécies animais e vegetais, tais como figuram nas classificações

totêmicas, não são conhecidas por serem úteis, somente adquirem essa característica por serem primeiramente conhecidas. Tal pensamento não tem como objeto primário a ordem prática, satisfaz necessidades que correspondem a exigências do intelecto.

Agrupando elementos quaisquer, introduz-se ordem no universo, virtude de qualquer classificação com relação a sua ausência. Se tais conjecturas não se dirigem para realidades como as da ciência moderna, não é em virtude de uma carência, pois além do emprego de diligências intelectuais e modos de observação semelhantes, em ambos os casos o universo é objeto de pensamento<sup>9</sup>.

O pensamento classificatório opera a partir de níveis em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento, é ajustado à percepção e próximo à intuição sensível. Não volta as costas à realidade, ao modo de uma função fabuladora<sup>10</sup>. É um modo de reflexão e observação adaptado a descobertas que a natureza autoriza, uma organização e exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível (*ibid.*, p. 31).

\*

É importante atentar para o caráter desse sensível manuseado pelo pensamento classificatório, quando recolhido sob um pano de fundo erigido pelo intelecto:

dissemos ter procurado transcender a oposição entre o sensível e o inteligível, colocando-nos imediatamente no nível dos signos. Estes, na verdade, se exprimem um através do outro. Mesmo quando em número reduzido, prestam-se a combinações rigorosamente arranjadas, que podem traduzir, até em suas mínimas nuances, toda a diversidade da experiência sensível. Assim, esperamos atingir um plano em que as propriedades lógicas se manifestem como atributo das coisas tão diretamente quanto os sabores ou os perfumes cuja particularidade, impossibilitando qualquer equívoco, remete, no entanto, a uma combinação de elementos que, escolhidos ou dispostos de outro modo, teriam suscitado a consciência de um outro perfume. Graças à noção de signo, trata-se para nós, no plano do inteligível e

<sup>9</sup> Por exemplo, nas relações estabelecidas entre o pensamento mágico e científico, que apenas operam com níveis de causalidade distintos. Enquanto a magia postula um determinismo global e integral, a ciência distingue níveis de determinismo os quais julga posteriormente serem ou não aplicáveis a outros. Embora modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, são semelhantes quanto às operações mentais que supõem a ambas, não diferem em sua natureza. Realizam distinções e aproximações a partir de um sentimento estético que abre caminho à taxonomia ordenadora (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 24-28).

<sup>10</sup> Segundo Bergson (2005 [1932], p. 125-126 e 174-175) a função fabuladora é uma necessidade vital, a própria evolução da vida exigiria do espírito esse tipo de atividade. A natureza, depois de criar seres inteligentes no decorrer de seu processo evolutivo, previne certos perigos da atividade intelectual, como a iniciativa e liberdade que a inteligência traria em seu bojo - condições criadas pela inteligência que poderiam se tornar uma ameaça de ruptura à coesão social. Caráter funcional ao qual Lévi-Strauss (1989 [1962], p. 31) opõe atributos de ordem lógica e especulativa. Ao invés de uma função fabuladora que se desviaria do real à reveria, Lévi-Strauss propõe uma função simbólica que manifesta todas as possibilidades da vida humana em seu confronto com o real (Kéck, 2004, p. 80).

não mais apenas no do sensível, de colocar as qualidades secundárias a serviço da verdade (*id.* 2004 [1964], p. 33).

Se o signo se coloca como via intermediária entre o pensamento lógico e a percepção estética, o sensível não é conhecido como uma matéria indistinta e confusa. A natureza que se presta ao conhecimento não é passiva e amorfa, mas, desde o princípio, mediada pela cultura. Não se trata de um determinismo do plano empírico-natural, pois as condições naturais não são aceitas passivamente, não possuem existência própria, mas apenas em função daquilo que as define e fornece sentido (Kéck, 2004, p. 49).

A bricolagem é a forma de atividade deste olhar dirigido para o concreto. A composição de seu material, finito e heteróclito, é resultado de um contingente das oportunidades apresentadas, onde cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais.

Os elementos que o *bricoleur* coleciona são signos. Começa inventariando um conjunto pré-determinado, resíduos de obras humanas, um subconjunto da cultura. Opera, pois, por signos enquanto mensagens pré-transmitidas que coleciona e com as quais apenas opera uma reorganização, limitando-se a obter o grupo de suas transformações. Opera por analogias e aproximações, cujas criações se reduzem a um arranjo novo de elementos cuja natureza é modificada em sua disposição final, instaurando relações entre termos que são sobras, pedaços, vestígios de processos psicológicos ou históricos, os quais cumprem com os termos de uma necessidade de ordenação do universo.

Desse modo, as imagens significantes das elaborações classificatórias se definem como palavras de um discurso desmontado, não advêm do puro devir, são produtos já elaborados. Através de um arranjo estrutural de sobras e pedaços, obtidos por processos de quebra e destruição, os restos são tornados indefiníveis com relação à linguagem anterior, mas participando de modo útil na formação de um novo ser. Se uma lógica concreta é possível, é no sentido de um jogo de espelhos que faz o reflexo equivaler a objetos, quando signos assumem o lugar de coisas significadas anteriormente, e cujo conteúdo passa a ser definido no novo arranjo (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 32-38).

\*

Esse trabalho diz respeito a uma operação fundamental do espírito humano. O fato de o universo ter se tornado significativo com o surgimento da linguagem e da função

simbólica não implicou em ser imediatamente conhecido. O simbolismo tem como característica definidora uma descontinuidade na qual significante e significado constituem-se como dois blocos complementares, cabendo ao conhecimento estabelecer entre eles uma relação de continuidade. O que se dá através de um processo que permite identificar um em relação ao outro, quando alocados nas relações que o pensamento simbólico erige para entendimento e organização do universo sensível (*id.* 2005 [1950], p. 41).

Referindo-se às afirmações de Lévi-Strauss na *Introduction à l'Ouvre de Marcel Mauss* (1950), Deleuze afirma:

signos significantes, sempre existem em demasia. É que o significante primordial é da ordem da linguagem; ora, seja qual for a maneira que é adquirida a linguagem, os elementos da linguagem são dados todos em conjunto, de uma só vez, já que não existem independentemente de suas relações diferenciais possíveis. O significado em geral, porém, é da ordem do conhecido; ora, o conhecido acha-se submetido à lei de um movimento progressivo que vai por parte, *parte extrapartes*. E sejam quais forem as totalizações operadas pelo conhecimento, elas permanecem assintóticas à totalidade virtual da língua ou da linguagem. A série significante organiza uma totalidade preliminar, enquanto que a significada ordena totalidades produzidas (Deleuze, 2006 [1969], p. 51).

Os elementos do universo sensível que adquirem significado possuem um sentido que é de posição, efeito de uma espécie de captura no interior de um espaço estrutural constituído por ordens de vizinhança. Tais lugares e espaços são anteriores às coisas e seres que os vêm ocupar, sendo que os signos não têm designação extrínseca ou significação intrínseca, mas somente um sentido de posição, que se efetua como um resultado ou efeito que se deve a uma relação diferencial<sup>11</sup> (*id.* 2002 [1972], p. 243).

Nesse intento, toda a lógica do pensamento classificatório é movida pela exigência de cortes diferenciais, sistema utilizado à maneira de uma grade, que na ininteligibilidade com aparência de fluxo indistinto da natureza introduz recortes e contrastes, condições formais de uma mensagem significante; método que assimila toda

---

<sup>11</sup> Maniglier (2005, p. 13) afirma que quando Lévi-Strauss define a antropologia como uma teoria dos universais do espírito humano - identificados à função simbólica – o que buscou fazer foi tornar-se sensível às unidades não observáveis que são os signos, incorporais constituídos a partir de parâmetros puramente diferenciais.

espécie de conteúdo nas relações que engendra, e que é capaz ainda de garantir a convertibilidade dos diferentes níveis da realidade vivida.

O sistema classificatório, ao mesmo tempo em que opera a ordenação do sensível, através de homologias, articula os distintos níveis da experiência em uma totalidade organizada. Aquilo que Lévi-Strauss reconhece como operadores totêmicos seriam os responsáveis por transcender a oposição entre natureza e cultura. Estabelecem relações de homologia, no plano do intelecto, entre condições naturais e sociais, através de uma equivalência de contrastes significativos situados em vários planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso e filosófico (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 107).

As operações classificatórias são o ponto onde o espírito humano reencontra sua inscrição na natureza, prolongando, a partir das diferenciações oferecidas pelo sensível, o movimento criador de diferenciações operado pela cultura. O espírito, separado da natureza, reencontra-a através de deformações, inversões operadas ao nível do pensamento simbólico (Kéck, 2004, p. 16).

Não é o caso de os sistemas conceituais objetivarem a explicação dos fenômenos naturais. Este é apenas o meio pelo qual se busca explicar realidades de outra ordem, não naturais, mas lógicas, pois as soluções sociológicas não se prendem a condições objetivas particulares. Não devemos nos ater ao seu conteúdo, mas a sua forma. Os mesmos meios resolvem problemas cujos elementos concretos são extremamente variáveis, apenas tendo em comum o fato de pertencerem todos a estruturas de contradição que, ao codificar uma situação natural, unificam campos semânticos distintos. As representações totêmicas são códigos que permitem passar de termos naturais para termos culturais:

insistimos em uma característica, em nosso ver fundamental, das instituições ditas totêmicas: elas invocam uma homologia não entre grupos sociais e espécies naturais mas entre as diferenças que se manifestam, de um lado, no nível dos grupos, de outro, no nível das espécies. Essas instituições repousam, então, sobre o postulado de uma homologia *entre dois sistemas de diferenças* situados um na natureza e outro na cultura (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 133).

Trata-se de duas imagens, social e natural, onde os modelos conceituais das primeiras são codificados em relação aos segundos, dando cabo de uma imagem sócio-natural única, porém retalhada. A natureza nada mais é, portanto, que um modelo de

diferenciação privilegiado fornecido pela realidade, sistema de diferenças ao qual os homens recorrem para conceituar suas relações sociais (*ibid.* p. 135).

Crenças e costumes totêmicos, aparentados a outros costumes e práticas, ligam-se a esquemas classificatórios que possibilitam apreender o universo social e natural sob a forma de totalidade organizada. Suas únicas distinções resumem-se a preferências por níveis de classificação, sob o pano de fundo de seu caráter comum, que é o de implicar e autorizar o recurso a outros níveis, que do ponto de vista formal, são análogos ao nível privilegiado. Operando por contrastes entre natureza e cultura, o recurso a espécies naturais é apenas um nível entre outros, não é o único e tampouco o mais importante, mas o instrumento intelectual mais utilizado em virtude de sua posição intermediária de igual distância lógica entre as formas extremas de classificação, do particular ao abstrato.

A diversidade das espécies fornece ao homem a imagem mais intuitiva, manifestação mais direta da descontinuidade última do real, expressão sensível de uma codificação objetiva. Presta-se a um modo de apreensão sensível da seguinte combinatória: a objetividade dada na natureza, e aquela dada pela atividade do espírito (que toma a primeira emprestada para a fabricação de novas taxonomias). Independente do nível semântico escolhido para representar o sistema, já que, como dito, cada nível é conceituado com o auxílio de um código tomado de empréstimo de outro nível, a relação que busca resolver-se é a da continuidade com a descontinuidade. Um universo contínuo é representado através de um continuum de oposições sucessivas - unidade garantida por dicotomias sucessivas a partir da descontinuidade última e sensível oferecida pelas espécies naturais (*ibid.* p. 157).

O esquema lógico organiza todo um sistema de correspondências a partir de oposições entre o concreto e o abstrato, entre as especificações concretas e os desenvolvimentos lógicos que ajuda a efetuar, desdobrando-a a partir de uma oposição inicial. A partir do nível das espécies, operando passagens entre o concreto e o abstrato, totalizações e retotalizações são operadas nos diversos planos. Um corte diferencial primeiro diz respeito à escolha do nível do sistema classificatório privilegiado, que, progressivamente, por operações lógicas de diferenças e similitudes, restabelece a continuidade em outro plano, sempre no interior de um sistema de classificações simbólicas (*ibid.* p. 169).

Os sistemas totêmicos são marcados, portanto, pela existência de um pensamento classificatório que se desenvolve em níveis de abstração diferentes, jogando com as



possibilidades de agenciamento do sensível e sua passagem pelos distintos níveis da estrutura. Não se trata da projeção de uma visão sobre o sensível. O esquema conceitual acionado, e sua operação por pares de contrastes, remetem a uma pluralidade de formas de atualização do pensamento. Esse pensamento pode apreender todos os níveis de uma só vez, numa visão que restitui ao objeto a pluralidade de seus aspectos. Desprovido de existência independente, tais objetos acionados pelo pensamento classificatório adquirem o caráter ao mesmo tempo de seres empíricos e inteligíveis (Kéck, 2003, p. 30).

A partir dessas reflexões acerca do totemismo, conclui-se que mais do que uma instituição autônoma de certas regiões do mundo ou civilizações particulares, trata-se de um *modus operandi*, que escolhe o sistema de diferenças naturais como referência de conceituação. Por detrás da heterogeneidade de suas manifestações empíricas podemos, então, destacar um esquema.

Trata-se de uma exigência de cortes diferenciais entre os termos e a identificação inequívoca de cada um através de esquemas conceituais, os quais operam por meio de unidades constitutivas, mas que apenas desempenham esse papel com a condição de serem definidas, fazendo-as contrastar aos pares. Por meio destas, elabora-se um sistema que é o operador sintético entre a idéia e o fato, transformado em signo. O espírito vai da diversidade empírica para a simplicidade conceitual, e desta para a síntese significativa. Se as imagens sensíveis intervêm, é a título de símbolos (Lévi-Strauss, 1989 [1962], p. 150).

\*

Há, portanto, dois aspectos de uma propriedade constante dos sistemas classificatórios. Impondo uma estrutura à descontinuidade que lhe é apresentada, esta é apenas uma função prévia, resolvida na e pela atividade classificatória (*ibid.* p. 223).

Tais processos classificatórios possuem um caráter sistemático das relações que os unem, cuja coerência interna capacita-os a uma extensão praticamente ilimitada. A intenção classificatória pode ir até seu termo em função da axiomática implícita de sua operação por pares de contrastes. Somente para de classificar no momento em que não é mais possível opor. O sistema imobiliza-se não por limitações oriundas de obstáculos empíricos dos seres e das coisas com os quais lida, nem porque emperrou seu mecanismo. Apenas por ter percorrido seu caminho e cumprido sua função. Observação

inteiramente voltada para o concreto, encontrando no simbolismo ao mesmo tempo seu começo e término.

O pensamento apreende o mundo como uma totalidade. A partir de suas propriedades invariantes, uma estrutura objetiva do psiquismo aprofunda seu conhecimento com o auxílio das *imagines mundi*. Pelo fato de se tratar de um sistema de conceitos imersos em imagens, estas, com sua objetividade no plano do sensível, são imediatamente transportadas a uma linguagem de vocabulário estrito, que exprime qualquer elemento por uma combinação de oposições entre unidades constitutivas, desdobrando sobre si mesma todos os elementos do real: físicos, sociais ou mentais. Lógica da compreensão na qual os conteúdos são indissociáveis das formas, numa sistemática de classes finitas para um universo feito de significações, constituído de mensagens. Tratando as propriedades sensíveis como se fossem elementos de uma mensagem, descobre nelas assinaturas, signos (*ibid.* p. 291-296).

Trata-se, portanto, de possibilidades do espírito humano de atribuir sentido à realidade através de sua função simbólica característica. O signo, do modo como aparece na obra de Lévi-Strauss, não se define por algo em si, mas através da posição ocupada em meio a uma série de diferenças. O que importa para que se torne perceptível é a repartição das oposições que atualiza na empreitada de organização da realidade sensível, atualização sempre de modo parcial, pois imbricada em distintos planos de homologias e diferenças, sempre remete a uma atualização complementar.

Segundo Maniglier (2006, p. 13) o estruturalismo é um método que não opõe o concreto ao abstrato, e que tampouco reconhece no segundo um valor privilegiado com relação ao primeiro:

Aquilo que Lévi-Strauss chama de 'estrutura' não é um esquema de relações entre termos reduzidos a variáveis abstratas (quer dizer, indiferentes aos conteúdos que poderiam a preencher), mas o 'grupo de transformações' sobre o fundo do qual cada um de seus conteúdos são determinados na qualidade de variantes. Se os conteúdos são então 'estruturados', não é porque são submetidos como do exterior à determinação de uma *forma* abstrata, mas porque eles apenas podem ser definidos relativamente uns com relação aos outros. Uma estrutura não é um conjunto de regras separáveis de suas aplicações, mas um campo de virtualidades sob o fundo do qual cada ato aparece como uma variante, como a atualização de uma possibilidade relativa (*id.* 2005, p. 11).

Uma estrutura não possui nem se define por um conteúdo distinto, ao modo de uma forma definida por oposição a uma matéria que lhe é exterior. Ela - a estrutura - é o

próprio conteúdo, apreendida em uma organização lógica concebida como propriedade do real, cujos conteúdos apenas podem ser definidos relativamente uns em relação aos outros (*ibid.* p. 12). Valor diferencial dos termos de uma estrutura simbólica que, diferencial em sua grade, no seu modo de operação, é diferenciadora no seu efeito, no momento em que captura elementos do universo sensível. Aqui, ao mesmo tempo, a estrutura se efetua e atualiza, bem como os produzem, na qualidade de entidades inteligíveis, ao se atualizar (Deleuze, 2002 [1972] p. 253).

### Considerações finais

São projetos teóricos distintos. Bergson pauta-se na tentativa de mostrar de que maneira falsas concepções quanto ao tempo levam a filosofia a estabelecer falsos problemas. Lévi-Strauss constitui uma antropologia como espaço virtual de dados etnográficos de diversas sociedades, em proveito de uma hipótese teórica sobre as possibilidades lógicas do espírito humano (Kéck, 2004, p. 13). No entanto, meu objetivo foi mostrar como algum paralelo é possível a partir da centralidade que ocupa em ambas as obras, as noções de continuidade e descontinuidade.

Em Bergson as passagens entre esses níveis operam-se de dois modos através do símbolo. Num primeiro momento a continuidade indivisível dos estados internos da consciência se transforma em estados descontínuos a partir da intromissão da forma espacial na concepção da duração, resultando em uma representação simbólica do tempo e a tradução de seus elementos como manifestando uma exterioridade recíproca.

Num segundo momento, a continuidade indivisa da matéria tem seu ritmo esposado por uma percepção e inteligência voltadas para a ação. O universo material se apresenta a nós como uma continuidade movente e viva, tão indivisível quanto os atos da consciência. A realidade material não se recorta em substâncias separadas. Tal decomposição falta à natureza devido a uma propriedade da matéria, bem como do psiquismo, que é a compenetração<sup>12</sup>.

A idéia de descontinuidade não exprime o conhecimento puro da matéria, apenas manifesta, atesta a tendência vital em recortar essa realidade em blocos sólidos. Passamos dos dados do sentido, que percebem o movimento ininterrupto, para a ilusão

---

<sup>12</sup> O mundo bergsoniano é uma totalidade em interação, cujos elementos individualizáveis transformam-se no curso de suas ações mútuas através de interações que se exercem no tempo (Montebello, 2003, p. 285-288).

da percepção e inteligência que, apoiadas sobre a imaginação, criam imagens fixas, cuja fonte é a ação vital que nos incita a considerar o puro devir como uma coisa utilizável.

Resta então a Bergson buscar o modo específico de reencontrar a continuidade do universo, o fio que liga nossa experiência ao movimento de todas as coisas, operação que se pautará numa intuição da duração (Montebello, 2003, p. 233-235).

Portanto, há uma continuidade primeira, a qual é recortada por uma inteligência voltada para a ação. O estabelecimento de cortes no fluxo indivisível do real responde a necessidades vitais, mais tarde transportados para o terreno da linguagem, partidária de uma mesma lógica constitutiva. A palavra impõe estabilidade àquilo que é movente e cambiante, pois a tendência que nos leva a figurar uma exterioridade nas coisas é a mesma que nos leva a viver em comunidade, é a que melhor responde às exigências da vida social (Bergson, 1946 [1889], p. 102-104).

Bergson realiza uma espécie de antropologia das necessidades, descrevendo o modo como os símbolos prolongam as necessidades humanas através do espaço social (Kéck, 2005, p. 1137). Os símbolos não vêm primeiro, mas operam a serviço de necessidades vitais, ferramentas construídas pelo corpo para agir em seu ambiente, estendendo gestos naturais em um corpo de ação expandida. O que os leva a compactuar com os mesmos imperativos de uma ação necessariamente tributária de uma fragmentação do real.

Já em Lévi-Strauss, a passagem do descontínuo ao contínuo é operada da seguinte maneira: através de operadores lógicos, os diversos níveis classificatórios são pensados como momentos de uma transição contínua e totalizadora. Se o universo é representado como um contínuo feito de oposições sucessivas, não se trata aqui de uma oposição de níveis distintos.

Na verdade, essas oposições são a condição de possibilidade ao estabelecimento da continuidade. É devido ao fato do universo se apresentar inicialmente como descontínuo, que a exigência de continuidade, dentro do intento organizador do sensível, aparece. E como vimos, há um papel central da dimensão estabelecida como o operador lógico da estrutura: no caso do totemismo, as espécies naturais e vegetais. Pois a continuidade não se acrescenta aos níveis descontínuos do exterior, mas se constitui interiormente, através do movimento pelo qual os diferentes níveis lógicos estabelecem entre si relações de conversão possíveis.

A continuidade não é um dado, mas uma exigência, que aparece ao termo da dinâmica classificatória como seu limite. Numa continuidade confusa e inapreensível,

uma percepção voltada para o concreto introduz aí distinções, descontinuidades que servirão mais tarde, através de operações lógicas e esquemas conceituais, para restabelecer uma totalidade organizada.

Portanto, podemos afirmar que os caminhos traçados por Bergson e Lévi-Strauss são distintos. Bergson parte de uma continuidade totalizadora de um Eu e de um universo que dura, vendo uma ilusão mantida pelas exigências da vida a partir de um reflexo da exterioridade sobre a interioridade. Partindo da continuidade vivida do Eu, encontra as descontinuidades da experiência humana: vendo na inteligência, atividades técnicas, vida social e, sobretudo, no espaço, formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade. E, desse modo, a intuição se coloca como um retorno. Estamos separados das coisas, o dado imediato não é, portanto, imediatamente dado (Deleuze, 2004 [1956b], p. 126).

Enquanto em Lévi-Strauss, uma descontinuidade objetiva, tal como observada nas classificações do pensamento, é o ponto de partida, mostrando em seguida como essa descontinuidade é vivida e percebida, ainda no nível do pensamento, como contínua. Um conjunto de diferenças reais e sensíveis que a natureza nos permite observar, através de distinções que aí possam ser introduzidas, são desenvolvidas num campo simbólico que se utiliza de oposições para a organização da experiência em uma totalidade ou continuidade exprimível pelo trabalho do espírito humano (Kéck, 2004, 81-86).

Se num caso o signo é o resultado de um movimento de distanciamento de um real que dura, noutro ele é a própria condição de possibilidade de apreensão do universo sensível e de sua totalização ao nível da experiência. Se a mediação é aquilo que deve ser superado pelo retorno a um Ser e universo que duram para Bergson, para Lévi-Strauss ela é o material por excelência através do qual se encontra a possibilidade de totalização da experiência sensível, na sua relação inseparável com a ordenação das coisas interiores a um sistema de classificação lógica do universo.

Se em Lévi-Strauss o pensamento simbólico é o veículo pelo qual se organiza a realidade sensível, fazendo emergir entidades que não correspondem a nenhuma invariância substancial - os signos - mas que apenas possuem um valor relativo a partir da repartição das oposições que atualiza (Maniglier, 2005, p. 12 e 2006, p. 07-08), ele é a condição de possibilidade e o limite de totalização de um experiência anterior ao pensamento.

No caso de Bergson, a questão é quais mecanismos simbólicos, efeitos de uma vida prática e em sociedade - e não sua condição - são um impedimento ao acesso àquilo que preside as operações do intelecto: a duração, que pode ser descrita como um estado de fluxo contínuo, indiviso e heterogêneo em sua composição. Seja a de um Eu ou a de um universo que dura.

Tanto Bergson quanto Lévi-Strauss tratam de uma fratura ontológica entre a consciência e o real - embora em Bergson não se trate de um ponto de partida, mas sim a artificialidade a ser superada por uma intuição da duração.

Lévi-Strauss remete o ideal da identificação com a continuidade para o domínio das classificações do pensamento lógico, em um espaço lógico e estrutural de totalização da experiência concreta. Bergson, por seu turno, resolve o dualismo entre os termos de outro modo, e em sentido inverso ao estruturalismo. Mesmo afirmando que toda experiência é governada pelas estruturas da linguagem, uma experiência pura é possível, depurada de tais vícios. Trata-se de teorias distintas que, retomando o vocabulário de Bento Prado Jr. (1989 [1965], p. 70-72), exploram a consciência em seu comércio com o real.

**Rafael Henrique Teixeira**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

Abstract: The present article presents a comparative reflection between the works of Claude Levi-Strauss and Henri Bergson. I take as starting point the ways in which the notions of continuity and discontinuity work, aiming to show how these notions are placed within a larger problem which I believe to be shared by both: a question of conscience and its interaction with reality. For such, something essential is the operability that each one confers upon the symbolic element of the human experience. It is precisely this distinguishing trait (characters) with which the signs symbolized in each of the works, now as impediment, then as condition of possibility of integration of the sensible experience, that allows us to marvel at the different ways each of these authors continue the analysis of the interaction above mentioned.

Keywords: continuity; discontinuity; sign

### Referências bibliográficas

- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1946 [1889]. 180 p.
- \_\_\_\_\_. "Introduction à la métaphysique". In: Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946 [1903]. p. 177-227.

- \_\_\_\_\_. “Le possible et le réel”. In: Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946 [1920]. p. 99-116.
- \_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1907]. 398 p.
- \_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005 [1932]. 264 p.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1896]. 291 p.
- DELEUZE, Gilles. “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” In: LAPOUJADE, David. *Gilles Deleuze: l’île deserte (textes et entretiens 1953-1974)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002 [1972]. p. 238-270.
- \_\_\_\_\_. “A concepção da diferença em Bergson”. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1956a]. p. 95-123.
- \_\_\_\_\_. *Bergson*. In: DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1956b]. p. 125-137.
- \_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1966]. 141 p.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1969]. 342p.
- KÉCK, Frédéric. “L’esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique”. *Centres sèves, archives de philosophie*. v. 66, 2003. p. 09-32.
- \_\_\_\_\_. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris: PUF, 2004. 154 p.
- \_\_\_\_\_. “The virtual, the symbolic, and the actual in bergsonian and durkheimian sociology”. *MLN*. v. 120. 2005. P. 1133-1145.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1989 [1962]. 323 p.
- \_\_\_\_\_. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003 [1962]. 139 p.
- \_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1964]. 442 p.
- \_\_\_\_\_. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005 [1950]. p. 11-46.
- MANIGLIER, Patrice. “Des us et des signes, Lévi-Strauss, philosophie pratique”. *Revue de métaphysique et de morale*. No 45, 2005. p. 01-18. Disponível em: <http://formes-symboliques.org>
- \_\_\_\_\_. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après, pour une ontologie Maori”. *Centres sèves, archives de philosophie*. v. 69, 2006. p. 01-18. Disponível em: <http://ciepfc.rhapsodyk.net>
- MONTEBELLO, Pierre. *L’autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003. 309 p.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989 [1965]. 223 p.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. “L’intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale”. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org). *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004. p. 45-75.

Recebido em 02/12/2008

Aceito para publicação em 30/03/2009

## Anfitriões Guerreiros

Angela KUROVSKI

Resumo: O presente texto descreve e analisa três eventos: a Festa de Santo realizada pelos Kagwahiva Parintintin (AM), a Festa *Mbotawa* nos kagwahiva Tenharin e uma reunião com as autoridades oficiais que contou com a presença de povos de várias etnias do baixo Madeira. Minha tentativa de reflexão consiste em relacionar a dimensão social (ritos) e a cosmologia, procurando as correlações existentes. A partir desta sistematização de ritos e mitos, busco compreender os possíveis significados dados pelos kagwahiva às relações sociais por eles estabelecidas na contemporaneidade.

Palavras-chave: ritos; festas; mito; relações étnicas; aliança; rivalidade.

### Introdução

Os Kagwahiva estão localizados na região dos afluentes orientais do médio rio Madeira e Tapajós e pertencem a um ramo da família lingüística Tupi-Guarani (cf. Rodrigues, 1986, p.39), da qual também fazem parte os Parintintin, Tenharin, Tenonde, Juma, Urueu-Wau-Wau, Amondawa e Jahoi. Entre seus vizinhos indígenas estão os Pirahã, Torá e Apurinã e regionais da Transamazônica.

Conforme Menendez (1997), no passado, os Kagwahiva classificavam a humanidade em duas grandes categorias, Kagwahiva e *Tapy* (Outro). A “identidade” interna estava organizada em três níveis: *Kagwahiva* (nós, gente), as metades exogâmicas *Kwandu/Myty* e a identificação do grupo territorialmente localizado. Na categoria *Tapy* (Outro) incluíam seus inimigos, os Pirahã, chamados de *Tapyi’-gwigwi*. A partir dos primeiros contatos com a sociedade nacional, a categoria *Tapy* foi acrescida de mais duas, negros – *Tapy’yhum* - e brancos - *Tapy’ytiğ*.

No século XX, a coexistência com os brancos se acentuou, permitindo que os Kagwahiva estabelecessem relações com conjuntos diferenciados dentro desta categoria de alteridade. A qualidade destas relações, ao longo dos anos de contato, criou condições para novas leituras da “categoria Outro”, e, possivelmente, o estatuto das classificações sofreu algumas mudanças.

O presente texto pretende submeter à análise três eventos realizados pelos Kagwahiva (AM): a festa de Santo, a antiga festa *Mbotawa* e uma reunião com agências



oficiais. A idéia é comparar e buscar as correlações existentes entre estes eventos, relacionando os elementos dos ritos à cosmologia. Com isso pretende-se compreender os possíveis significados dados pelos kagwahiva, especialmente os Parintintin, às relações sociais que estabelecem na contemporaneidade.

### **A Festa de Santo: os Parintintin, “anfitriões *civilizados*”**

Passarei a descrever a Festa de Santo, implantada por Pascoal Parintintin a partir de 1992, que ocorre no mês de julho, em homenagem a Santo Antônio, com duração de cerca de dez dias. Algumas das atividades deste evento são bastante semelhantes as das festas realizadas em uma comunidade amazônica, descritas por Charles Wagley (1988).

Os preparativos iniciam meses antes do evento, Pascoal confecciona o boi, um boneco semelhante aos usados nos festivais do boi-bumbá de Parintins (AM). Às noites ocorrem exaustivos ensaios com as crianças da escola, que incluem a encenação dos personagens folclóricos do ritual regional do boi-bumbá e dança de quadrilha caipira. Pascoal ainda promove uma série de reuniões, apresentando as regras de comportamento a serem seguidas durante a festa. Entre estas regras há aquela segundo a qual, as moças não devem recusar um convite de dança durante o forró, tampouco deixar o local do baile, sem a permissão do organizador da festa. Também é exigido das crianças um comportamento exemplar, estão proibidas de fazer “*carrinho nos pais*”, ou seja, não é permitido ficarem agarradas aos adultos durante as festividades. “*O igarapé não é praia*”, seu uso é estritamente para apanhar água e banhos higiênicos, exigindo-se, nestes últimos, o maior recato possível no vestuário usado. Enfim, existe um protocolo a ser seguido durante a festa, que tem como intuito mostrar aos convidados que os Parintintin conhecem certas *regras de etiqueta* e sabem se portar diante dos “brancos”. Pascoal ainda mantém contato com políticos locais para angariar ajuda na compra de alimentação e pacotinhos de sucos, que serão oferecidos aos convidados no dia da festa, mas, geralmente, a contribuição recebida é insignificante, caindo o maior ônus para os moradores da aldeia.

Todos os moradores da aldeia estão envolvidos na realização do evento, mas existe uma divisão do trabalho anfitrião: o “juiz da festa, o mordomo e o mestre-sala”. Este último papel é sempre ocupado por Pascoal, que tem a função de puxar as rezas e cantos e atuar como um mestre de cerimônia. Geralmente, no final da festa, são nomeados os membros da comunidade que atuarão como *juiz* e *mordomo* da festa do

ano seguinte, estes se responsabilizarão pelas despesas e pela organização das diversas comemorações. O *juiz* é aquele que *pega na bandeira*, a exemplo das festas regionais amazônicas, devendo arcar com o maior ônus dos gastos: a alimentação dos convidados participantes do festejo e a compra de fogos de artifício. Logo em seguida passa a criar porcos que serão oferecidos como alimentação na próxima festa. A função do *mordomo* é zelar para que os convidados sejam bem recebidos, suas atribuições se restringem a ajudar na organização das despesas e atividades, além de se encarregar de servir café e bolachas aos participantes das novenas e outras comemorações.

A festa se inicia com a derrubada de um tronco da floresta que servirá de mastro. Um grupo de homens carrega o tronco, nos ombros, até aldeia e o colocam no pátio central, próximo ao porto. A atividade é definida por eles como um trabalho exaustivo e de grande sacrifício. Os enfeites colocados no mastro caracterizam-se pela ausência de suntuosidade, algumas bandeirinhas coloridas, e poucos produtos pendurados ao seu redor, geralmente pacotes de farinha de trigo e bananas.

O levantamento do mastro marca o início dos festejos, acompanhado de lançamento de fogos de artifício e cantos religiosos. No primeiro dia da novena, os participantes saem em procissão seguindo os carregadores das bandeiras de cor vermelha. O trajeto da procissão inclui uma volta entre as casas da aldeia até o pátio central. Próximo ao mastro, os carregadores das bandeiras, realizam uma coreografia simples, que consiste em agitá-las seguidamente. Todos seguem para a capela, onde Pascoal inicia as orações, de frente para o altar, dando as costas aos participantes. Algumas orações são lidas em latim. Os hinos puxados pelo coro de jovens são acompanhados pelo som de tambores, instrumentos anteriormente confeccionados pelos próprios moradores, sob a supervisão de Pascoal. O novenário conta com a participação dos moradores da aldeia e, raras vezes, de alguns regionais.

O auge da festa é também o seu final, com a participação de um maior número de convidados, que inclui regionais da Transamazônica, moradores das demais aldeias indígenas, Parintintin residentes na cidade de Humaitá, Apurinã/Jahoi e alguns poucos Tenharin<sup>1</sup>. Representantes de agências governamentais e não governamentais também são convidados a participar da festa. Espera-se destes últimos uma colaboração em alimentos. Geralmente, o *mordomo* coordena a hospedagem, distribuindo os convidados

---

<sup>1</sup> Esta festa é criticada veementemente pelos *amói* Tenharin, pois a consideram festa de branco. Geralmente não permitem que seus jovens participem, alegando que poderá influenciá-los a deixar os costumes Kagwahiva. No período que Pascoal residiu entre os Tenharin, segundo relatos, tentou implantar a mesma festa nas aldeias, mas enfrentou resistência dos mais velhos.

pelas casas da aldeia. Os jovens solteiros costumam armar suas redes na sede do posto da FUNAI e em outras instalações públicas, enquanto os casais se hospedam nas casas privadas.

São realizadas algumas apresentações, que incluem a dança do boi-bumbá e a dramatização da estória de Negro Francisco e o boi<sup>2</sup>, quadrilha caipira, escolha da *boneca viva*, torneios de futebol e batizados de fogueira. A *boneca viva* é um evento semelhante à escolha da rainha de festa junina. As candidatas são escolhidas entre as crianças da aldeia e seus familiares estão incumbidos de vender votos, além de providenciar a compra do traje. Pascoal costuma orientar aos pais sobre o vestuário adequado das candidatas, que consiste em sapato e vestido social. Durante o desfile, as candidatas não devem usar tênis esportivo ou roupas simples, pois, segundo o organizador, os brancos que irão assisti-las podem fazer comentários jocosos. O dinheiro adquirido pela venda de votos será guardado na *caixinha do santo* e empregado nas melhorias da capela. Aquela que somar o maior número de votos vendidos será coroada boneca viva.

Entre as atividades, está também a realização da “*brincadeira da pata cega*”<sup>3</sup>, que consiste em enterrar um pato, deixando apenas a sua cabeça à vista. Os homens, de olhos vendados, se revezam tentando acertar a cabeça do animal com uma borduna ou vara de madeira. O pato é cozido e serve de refeição para os presentes. Este evento nos remete a “festa da predação”, que apresentarei logo em seguida. Vale notar que na festa de santo, as carnes de caça não são utilizadas na alimentação dos convidados, os animais abatidos são todos domésticos, como o pato, o boi e o porco.

O forró, momento mais esperado, é realizado na casa de reuniões ao som de músicas gravadas em fitas cassetes. O baile prossegue noite adentro, até ao amanhecer. Nesta ocasião, o mordomo também oferece café aos participantes do festejo.

A derrubada do mastro, no dia seguinte, marca o final da festa, os participantes freneticamente lançam os produtos (farinha e bananas maduras) que estavam pendurados no mastro uns nos outros. As mulheres jogam as sobras de gordura das

---

<sup>2</sup> As crianças encenam os personagens, caracterizados como peões de fazenda, sendo que uma delas fica embaixo do “boi” e realiza várias coreografias. A estória trata de Negro Francisco, funcionário da fazenda, e Catirina sua esposa, grávida, que deseja comer a língua do boi preferido do patrão. Negro Francisco mata o boi para atender ao pedido de Catirina. O patrão descobre e manda seus homens prenderem Negro Francisco, que sai em fuga. Por fim, o boi é ressuscitado pelo pajé.

<sup>3</sup> Segundo Terezinha Corrêa (2002), antigamente, nas festas de Santo de Humaitá também realizavam a brincadeira da pata cega e a da corrida ao gato com um pote de dinheiro. O vencedor recebia como prêmio, no primeiro caso, o animal e, no outro, aquele que conseguia quebrar o pote recebia todo o dinheiro. Estas brincadeiras foram proibidas de serem realizadas pelo bispo da época.

panelas nas pessoas. Um momento de muita descontração e alegria, encerrado com banhos no igarapé.

Em uma das festas comercializaram churrasquinho para arrecadar fundos *para o santo*, que seria investido na melhoria da capela e, na aquisição de enfeites e imagens, mas quase nunca sobra dinheiro para isto; geralmente estes recursos são empregados em alguma emergência no decorrer da própria festa. A família do antigo cacique também mantém um pequeno comércio particular para venda de produtos de primeira necessidade, bem como cigarros para os visitantes.

Embora os conflitos devam ser reprimidos, a Festa de Santo não está imune aos antagonismos e quase sempre ocorrem desentendimentos e brigas entre indivíduos, algumas das vezes, entre próprios cunhados.

Vale destacar que os Parintintin costumam dizer, que a festa de santo não é da “*nossa tradição antiga, é da cultura do branco*”, todavia a realização deste evento parece preencher o lugar das antigas *Mbotava*, onde se construía as grandes alianças entre grupos locais, como será explicitado a seguir. Sem dúvida, é um espaço em que as alianças com o exterior são estreitadas, sobretudo com os regionais da Transamazônica. Isto nos leva a fazer um paralelo ao mito cosmológico. *Mbahira*, após a enchente, reconstrói o mundo na tentativa de anular as diferenças entre os Kagwahiva que ficam na terra e aqueles que vão morar em um patamar superior (os *Ivaga`ga*), detentores das coisas da terra. Um desentendimento entre grupos locais provoca esta separação e os Kagwahiva na terra são lançados a uma situação próxima a natureza (sem fogo, sem instrumentos). Na festa de Santo parintintin, observa-se que a diferença entre kagwahiva e “brancos” é minimizada pela imitação das festividades regionais<sup>4</sup>, ou seja, trazer o exterior para dentro, buscando englobá-lo. Nesta ocasião os Parintintin tentam mostrar não apenas sua semelhança cultural com estes regionais, em contraposição à representação local sobre *índio*, mas, também, construir uma imagem de superioridade frente a seus convidados.

Vale mencionar que nos depoimentos, registrados por Corrêa, sobre a Festa de Santo de Humaitá, um dos antigos moradores regionais relatou que os Parintintin, à época do contato, freqüentavam o festejo, mas, ao que parece, não havia uma preocupação em recebê-los bem. Nas palavras do entrevistado: “Quando foram

---

<sup>4</sup> Apenas uma vez, os Parintintin realizaram a dança do *Yrerupukuru* na Festa de Santo. Nesta ocasião, “todos os brancos tiveram que dançar” (relato de *Tapi`ira`ga*, 1997). Mas este fato não se repetiu nas outras festas.

amansados, eles vinham aqui passear, tudo nu e com coruba [scabiose]. A vasilha que eles bebiam água (quando pediam) era jogada fora (...). Eles ficavam olhando” (Corrêa, 2002, p.100). Na Festa promovida pelos Parintintin, existe uma inversão dos fatos históricos e os Parintintin parecem não querer repetir o comportamento dos maus anfitriões acima. Como vimos pela descrição, durante a festa promovida na aldeia, os Parintintin cumprem uma espécie de protocolo, que parece ter o intuito de se apresentar bem ao exterior. Existe todo um esforço de organização e preparo das apresentações culturais e uma série de regras de conduta moral a ser seguida; regras, muitas das quais, não fazem parte de seu cotidiano.

De fato, as despesas contraídas para a realização da festa são superiores a renda média dos Parintintin, e todos os preparativos necessários para a sua boa realização causam prejuízos orçamentários às famílias, como eles próprios desabafam nos meses seguintes ao seu encerramento. Contudo ninguém se atreve a questionar a realização deste evento anual. As idéias de Mauss (1971) sobre o Kula, que inclui a noção de honra, de progressão na escala social, talvez possam nos apontar algumas luzes sobre a realização desta festa. Os Parintintin oferecem mais do que possuem aos seus convidados, o que lhes garante ascender no prestígio social. O convidado recebendo hospedagem, alimentação contrai uma espécie de *divida* para com o anfitrião, mas, como diz Mauss (1950), esta troca também se faz cheia de etiquetas e de generosidade. Mais do que o oferecimento de dádivas ao santo, a festa parece assumir o caráter de *mini potlatch*, onde recursos são *queimados em nome do prestígio e aliança* frente ao Outro, o branco. Com efeito, todo o alimento disponível é consumido durante a festa, até as sobras de gordura são lançadas nas pessoas.

Dito isso, na tentativa de estabelecer algumas correlações entre a Festa de Santo e a antiga Festa *Mbotava*, apresentaremos a descrição desta última.

### ***Nhakâga*: a festa da predação**

Os Parintintin falam com entusiasmo sobre um passado de guerras e da prática de preparar a cabeça do inimigo. Certa vez, um Parintintin estava irritado com o desfecho de uma negociação externa e nos confidenciou: *Ele pensa que eu já esqueci, mas eu ainda sei fazer cabeça*<sup>5</sup>!

---

<sup>5</sup> A cabeça de uma caça é considerada o melhor pedaço e comumente se oferece a um visitante de honra. Também é costume que o caçador receba a cabeça do animal na distribuição dos alimentos.

Em 1995, apresentamos aos professores Parintintin o texto “Ecos de uma Palestra kagwahiva”, em que Dengler (1934) descreve vários aspectos da cultura antiga. Reunidos em grupos, destacaram o que consideraram mais significativo na leitura realizada. Um dos cartazes, produzido por professores entre 35 a 40 anos, trazia a ilustração de uma cabeça e uma inscrição “cabeça de branco”. Acompanhava um pequeno texto, abaixo do desenho: “*Nós achamos a forma melhor de bravura que os brancos faziam com o índio, o índio matava os brancos e chegava muito feliz e quando chegava na aldeia festejava Nhakâğa*”.

*Nhakâğa* é traduzido como uma espécie de “troféu, feito da cabeça do inimigo”. Relatam que a cabeça era preparada e depois enfeitada com penas e conchas afixadas com breu. O guerreiro, que realizou o feito da captura do inimigo, dançava com o crânio amarrado ao braço. Já tinha observado que o antigo chefe carregava uma cabeça de anta seca, amarrada ao braço nas danças Kagwahiva. Ele explicou: *os Parintintin não fazem mais cabeça, a gente usa estas cabeças de animais só para parecer com os antigos.* (1997). Mencionaram que no Seringal Três Casas, até bem pouco tempo, ainda estavam conservadas três troféus - cabeças de inimigos brancos - que os Parintintin capturaram.

Certa vez, os Parintintin, entusiasmados por este assunto, encenaram o ritual antropofágico; que passarei a descrever tal como nos foi apresentado. Os Parintintin se dividiram em dois grupos, um armado de arco e flecha; e o outro, portava flautas de cano longo. O primeiro grupo simulou um ataque ao grupo das flautas. Um prisioneiro foi capturado e levado sobre os ombros até o rio, no qual, cuidadosamente, recebeu um banho. Em frenesi, retornaram ao pátio da aldeia, levando o prisioneiro novamente sobre os ombros. Um dos guerreiros, armado de uma *mboahava* (borduna), simulou uma pancada na cabeça; e, em seguida, como decepavam a cabeça do prisioneiro com um punhal de taboca. O segundo grupo quebrou furiosamente as suas flautas no chão, ao som de gritos de guerra ensurdecedores. O outro grupo, também gritava enfaticamente: *Hua! Hua!* O corpo do inimigo foi coberto pelo que restou das flautas e por um arco e flecha. Formaram um círculo em torno do corpo do “prisioneiro”, e dançaram ao som dos cantos dos mais velhos. Curiosamente os Parintintin escolheram para encenar o inimigo um Jahoi que estava presente. Encerrada a simulação, Carlos falou a Pirova’i Jahoi: *O tempo de guerra acabou, é só prá lembrar como os antigos faziam!* (1997).

Em outra ocasião, na aldeia Canavial, surgiu um boato que os Pirahã estavam acampados nas imediações. Dona Catarina, uma das mais antigas Parintintin do

Canavial, se mostrou amedrontada diante da possibilidade de um encontro com este grupo. Perguntei-lhe o porquê, ela, então, passou a relatar as guerras e rivalidades ocorridas no passado entre os dois grupos. Para Dona Catarina tudo se passava como se tais práticas ainda pudessem ocorrer. Contou sobre um ataque à aldeia Parintintin pelos Pirahã, resultando em mortes nos primeiros. Os Parintintin, em outra oportunidade, vingaram este ataque, capturando um prisioneiro Pirahã. Conta que, era ainda uma menina, quando um dos seus parentes falou: “*olha cunhatã! Estão cantando, é hora do Pirahã morrer, vamos fazer biju, muito biju para festa*”.

Nos relatos de Nimuendaju encontramos exemplos de casos cotidianos que mostram evidências destas práticas pelos Kagwahiva. As despedidas dos Parintintin aos funcionários do posto eram por gestos que insinuavam degolamento. Faziam “todo o possível para obter o crânio do adversário, (...) e têm até aberto sepulturas para cortar a cabeça do defunto” (Nimuendaju, 1924, p.79). *Tawari*, um moço muito amável zangou-se um dia, com um olhar cheio de ódio, se sentando ao lado de Nimuendaju, lhe falou: *Os teus pés eu quero comer. Os teus olhos eu quero comer. É bom*. Ainda, os Parintintin perguntaram se comiam os Mura-Pirahã; diante da negativa de Nimuendaju, mostraram-se surpresos, acrescentando com naturalidade que o faziam (*idem*, 1924).

Segundo Garcia de Freitas (1926) os Parintintin eram unânimes em dizer que comiam os inimigos em combates. A captura do inimigo era festejada na festa da *Nhakâga*. O preparo da cabeça consistia em descarná-la, colocando-a no móquem para assar. Em seguida era fervida numa panela. Os dentes eram retirados e utilizados para confecção de colares. O guerreiro dançava com a cabeça encaixada no braço esquerdo e, cantando, relatava como se deu o encontro e a captura do inimigo. Ocorria uma luta com o prisioneiro, antes de ser sacrificado e degolado. Os Parintintin, então, se aproximavam do corpo, perguntando com entusiasmo quem desferiu os golpes. A festa prosseguia com o oferecimento de *kagwi*<sup>6</sup>. Os Parintintin se colocavam enfileirados em linha de atiradores. O matador, a passos lentos, percorria da esquerda para direita, com a

---

<sup>6</sup> D. Maria das Graças narrou que antigamente os Parintintin fabricavam bebidas fermentadas à base de milho e também de macaxeira e variedades de batatas. Estas bebidas eram consumidas, sobretudo nas festas da *Mbotawa* realizada no tempo chamado de *Pirakoiarupi*, época da piracema; e em demais comemorações. Contam os Parintintin que o *caui* foi inventado pela mulher de *Mbahira*, que mastigou o milho e misturou a pasta ao mel, deixando em um recipiente com água para fermentar por muitos dias. Interessante ressaltar que Nimuendaju (1924) estranhou que os Parintintin não levassem *caiu* em suas viagens ao posto e, tão pouco se referiam a esta bebida em suas conversas. Atualmente o café que não apreciavam à época do contato, tornou-se uma das bebidas mais usadas, desde a mais tenra idade e ingerida em vários horários durante o dia. Nas festas contemporâneas as bebidas oferecidas costumeiramente são o café e sucos industrializados.

cabeça amarrada ao braço, cantando músicas guerreiras. Dois jovens o seguiam, oferecendo mel de abelha e água aos homens enfileirados, repetindo a seguinte frase: - “Eis aí o teu arco”. O crânio e os vasilhames de mel e água eram colocados na frente do grupo e todos desferiam flechas, gritando *Huá!* A festa continuava com outras danças. (Garcia de Freitas, 1926, p.67).

A festa *Mbotava* é ainda praticada pelos Tenharin. Conforme Peggion (2004) esta festa foi retomada recentemente, a partir dos anos 80, como um evento político, que conta com a presença de convidados indígenas das aldeias Tenharin e de outros povos circunvizinhos, como também de representantes de órgãos públicos, Organizações Indígenas e Não Governamentais.

No passado, a festa era realizada em comemoração à morte do inimigo. *Kwahã* Tenharin narrou a Peggion como tratavam de conservar a cabeça do inimigo até o ritual denominado *embuahube'ga*. Segundo o autor, este ritual é bastante semelhante à festa Kayabi, chamada *yawotosi*. A cabeça, descarnada e enfeitada, era posta no meio do círculo. Os homens, dançando e cantando, portavam cada uma *mboahava*. Aqueles que nunca tinham quebrado uma cabeça batiam suavemente com a *mboahava* sobre a cabeça do inimigo, colocada no centro da roda de dançarinos. Num dado momento o guerreiro que matou o inimigo era chamado pelo chefe para desferir o golpe da vingança. O guerreiro batia com força na cabeça do inimigo e caía no chão. Carregado até a casa, permanecia por um longo período na rede, alimentando-se muito pouco. Após este período era levado até o rio, recebia um banho e era renomeado (Peggion, 1996, p.23).

Colocadas estas questões preliminares, passaremos a descrever como ocorre na atualidade a festa *Mbotava* entre os Tenharinn. A cabeça do inimigo que ficava ao centro no moquém, atualmente foi substituída pela anta. Os preparativos da festa se iniciam no mês de junho e comumente ela se realiza no mês seguinte. O chefe da aldeia anfitriã reúne seus parentes para informar a data de realização do evento e escolher os grupos de trabalho. São organizados cinco grupos para pescaria, caça, coleta de banana e sal do mato e quebra da castanha. Os grupos domésticos também fabricam farinha de mandioca em grandes quantidades. Colhem bananas verdes na roça do anfitrião, deixando-as para amadurecer até o dia de sua distribuição na festa. O anfitrião escolhe, ainda, cinco mulheres de cada metade (*Mytÿ/Kwandu*) para preparar a alimentação da festa e pilar castanha. Marca uma data única para a chegada da caça, pesca e coleta.

Os homens dos grupos de trabalho da festa, na data estipulada, chegam à aldeia, gritando e atirando com suas espingardas e flechas. Os caçadores trazem as suas caças



nas costas, e, o anfitrião canta para elas. Todos começam a se pintar e dançar o *Yrerupukuhu*.

Convidados e anfitriões se ornamentam com pinturas corporais, de acordo com sua metade exogâmica, utilizando o óleo de genipapo e algumas vezes o urucu. Conforme Peggion (2004) a metade *Myt̃y* é responsável por cuidar do moquém da anta, enquanto o imenso cesto de farinha de mandioca é carregado pela metade *Kwandu*<sup>7</sup>.

O início da festa é marcado pela oposição entre anfitrião e convidados. Estes últimos chegam ao local ritualizando a agressividade, falam alguns insultos e prometem atacar os anfitriões. O diálogo travado entre as duas partes opostas é semelhante ao existente no mito do “Jabuti e a Arara Maracanã”<sup>8</sup>.

- Onde está o dono da casa? - diz um dos visitantes
- Grita o anfitrião: - Está aqui!
- Aí vai taboca, jaboti! Aí vai taboca no teu rumo! - diz o visitante.
- Deixa vir, responde o anfitrião.

Os visitantes então lançam flechas sobre as cabeças dos anfitriões.

O anfitrião canta no meio dos convidados, lembrando feitos guerreiros e pede para as jovens solteiras falarem bem alto, na tentativa de espantar os maus espíritos. Posteriormente o moquém que está ao centro é flechado. Fazem uma grande roda e iniciam o *Yrerupukuhu*. A maioria dos homens porta instrumentos de sopro (*Yreru*), flautas de um cano, medindo cerca de 1,5m a 3m de comprimento; excetuando alguns mais velhos, à frente da fila dos dançarinos, que carregam flautas de três a cinco canos curtos, com tamanhos que variam entre 15 a 30 cm. O compasso é marcado pela batida do pé ao chão e pelo som do *agwahiva*, um traçado de sementes de pequiá, que funciona como um chocalho, amarrado ao tornozelo. Após duas a três voltas, as mulheres, pouco a pouco, entram na roda e se posicionam no lado externo, enquanto as flautas apontam para o interior do círculo. Com um dos braços enlaçam pela cintura seu par, enquanto a outra mão serve de apoio à flauta de seu parceiro. As mulheres *Myt̃y* dançam com

---

<sup>7</sup> Parece existir aí uma inversão, mutum - pássaro coletor - cuida da caça, enquanto gavião - ave caçadora - dos produtos da agricultura.

<sup>8</sup> Este mito trata do casamento do jabuti Mina e a Arara. O jaboti era criticado pela Arara, porque não conseguia subir na árvore para apanhar os frutos, por isto se separaram. Passado um tempo, a arara e sua família foram visitar a aldeia do jabuti. Jabuti vê o corpo da arara arranhado e desconfia que ela dormiu com o maracanã. A arara diz para sua família: vou oferecer mingau ao meu marido, se ele não aceitar vou embora. Preparou o mingau, mas o jaboti zangado afastou a cuia, mas, ao ver a arara se preparando para partiu, chamou-a: - vem cá, traz o mingau que eu agora tomo. Mas a arara partiu com seus pais e nunca mais o jabuti se casou com a Arara.

homens *Kwandu* ou vice-versa. Os mais velhos relataram que antigamente as mulheres não dançavam nesta festa, era uma festa essencialmente masculina.

Durante a festa são distribuídos alimentos aos convidados, como bananas e produtos industrializados, estes últimos doados pela FUNAI e demais organizações. O prato principal é a carne de anta moqueada e cozida, por várias horas, juntamente com o leite da castanha pilada; e, posteriormente servida, com a farinha de mandioca. Em um destes rituais, observei também que os enlutados receberam pinturas que cobriam todo o rosto de preto, alguns vestiam blusas pretas de mangas compridas.

Após o relato das duas festas poderemos chegar ao seguinte sistema que nos permite estabelecer algumas correlações:

	<b>MBOTAVA</b>	<b>FESTA DE SANTO</b>
Preparativos	Grupos para caça, coleta, Produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e ornamentos, preparação da tinta para pintura corporal	Criação de animais domésticos, produção de farinha, confecção de instrumentos musicais e do boi, ensaios de hinos e danças. Corte do tronco que servirá de mastro
Convite	Cartas formais às organizações governamentais e não governamentais, associações indígenas	Convite pela rádio
Símbolos	Moquém no centro do pátio	Mastro enfeitado próximo ao porto
Anfitrião	Anfitrião canta em meio aos convidados	Procissão com cantos circunda as casas da aldeia
	Noção de honra e status da comunidade que recebe	Noção de honra e status da comunidade que recebe
	Chefe do grupo que recebe organiza a divisão de trabalho entre metades	Divisão do papel anfitrião (juiz, mestre sala e mordomo)
Sacrifício	Anta (animal selvagem)	Porco, boi e pato (animais domésticos).
	Inicia com a ritualização do conflito coletivo.	Etiquetas de boa recepção aos convidados. Oposição entre grupos– torneios de futebol
	Dança coletiva. Brancos convidados assistem ou participam	Forró, brancos e indígenas dançam.
Rivalidade e Conjunção	A agressividade é canalizada para o inimigo, representado na anta. (flechas no moquém)	Agressividade é contida e individualizada, (conflitos entre indivíduos no decorrer da festa). A agressividade é canalizada para o pato doméstico. (cabeça decepada pela borduna)
Dança	Yherupukuru	Forró, boi-bumbá, quadrilha
	Kwandu dança com Myty Afinidade e predação	Mulheres devem dançar sem recusar parceiros (consangüíneos ou não). Padrinhos de fogueira, controle da agressividade Consangüinidade Partilhada. Os afins são trazidos para o interior

	Músicas que tratam de feitos guerreiros Anfitrião que canta em língua Kagwahiva – prestígio	Hinos, orações. Prestígio do rezador, que conduz as orações e cantos (latim e português)
Alimentos	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala Distribuição de alimentos industrializados recebidos de doações (ONGS e órgãos governamentais) e alimentos assados/cozidos Café e sucos industrializados	Comensalidade Preparação de alimentos em larga escala  Distribuição de alimentos. Sobras de comida são lançadas nos presentes  Café e sucos industrializados
	Indígenas de outras aldeias e outros povos. Representantes das ONGs e órgãos governamentais	Regionais circunvizinhos, indígenas, Tora, Parintintin de outras aldeias e cidade. Representantes das ONGs e órgãos governamentais
	Alteridade na forma de cabeça do inimigo morto (cabeça da anta) e convidados brancos	Alteridade é sublimada nos convidados Sacrifício do pato.

Vários estudos antropológicos têm se preocupado em descrever e analisar as festas indígenas, que são tomadas como mecanismos de cooperação entre famílias no âmbito de redes que extrapolam as fronteiras étnicas, ao mesmo tempo em que as produzem e as expressam. Do mesmo modo em que estão amparadas num sistema de dádivas e prestações entre humanos de grupos sociais distintos e entre *humanos e não humanos*.

Fernandes menciona que as festas, realizadas entre os Kaingang, dedicadas à celebração de dias de santos e relacionadas ao catolicismo popular, se constituem em eventos que expõem a *parentagem* ao exterior e também a regimes de trocas simbólicas, matrimoniais e materiais (Fernandes, 2003, p.139). Tassinari (2003), nas suas análises sobre as festas Karipuna, aponta convergências entre a ética católica e indígena que revelam importantes mecanismos de congregação da diversidade, de aproximação de estrangeiros para uma rede já estabelecida de sociabilidade. Sztutman faz uma reflexão sobre os modos de comunicação da Guiana indígena, com base nas festas de caxiri e sessões xamânicas. Para o autor, “uma das questões chaves para se compreender a comunicação nas paisagens ameríndias reside na possibilidade de subverter limites entre as noções de humanidade e extra ou não humanidade” (Sztutman, 2002, p.3). No caso das duas festas, *Mbotava* e Festa de Santo, embora sejam bastante diferentes entre si, pode-se constatar a mesma estrutura e, sobretudo semelhanças entre o papel ocupado

por estes eventos na atualidade. Como mencionei, a festa *Mbotava*, praticada pelos Tenharin, foi retomada recentemente como um evento político, que conta com a presença de representantes de agências da sociedade nacional; na Festa de Santo, entre os convidados principais estão os brancos regionais. Também existe um esforço da aldeia anfitriã para atrair a participação de agentes de órgãos governamentais e não governamentais. Contudo, a festa da *Mbotava*, sobretudo por se tratar de uma festa antiga, consegue congrega mais convidados destas agências, ao contrário daquela.

Em ambas as festas, o anfitrião, chefe de um grupo local e, na outra, o juiz da festa, são doadores de carne e distribuidores de alimentos aos visitantes, todavia na festa *Mbotava* a carne consumida é de um animal selvagem, resultado da caça e simboliza o inimigo a ser canibalizado. Na Festa de Santo é oferecida a carne de animais domésticos, estes criados no decorrer do ano e sacrificados nos dias que antecedem ao evento pelo juiz da festa.

Vale ressaltar que até 1923 tem-se notícia que os Parintintin não utilizavam como fonte alimentícia os animais de criação, os quais eram seus xerimbabos. Contudo, na atualidade são consumidos sem restrição. Este fato é confirmado também pelos relatos do SPI, que tratam de uma visita dos Parintintin a um seringal. Nesta ocasião, em sinal de cordialidade, o seringalista manda matar um boi, que seria servido como refeição, mas os Parintintin se recusaram a se alimentar da carne de um xerimbabo<sup>9</sup>.

Se como sugere Villaça (1992), a comensalidade é produtora de identidade, podemos dizer que mudanças significativas na identidade Parintintin se processaram no decorrer da experiência do contato. O fato dos Parintintin partilharem alimentação e festejarem em conjunto com os brancos parece representar uma espécie de domesticação da diferença. Neste evento, os Parintintin procuram tornar conjuntivo o que era diferente e, possivelmente realizar futuras alianças, via casamento. Uma tentativa de atrair estes regionais para o interior, mas nos próprios termos dos brancos, imitando e remodelando suas comemorações; ao inverso do que ocorre na *Mbotava*, os convidados brancos são atraídos para dentro, mas nos termos Kagwahiva.

Na festa de Santo existe um esforço para manter a cordialidade entre visitantes e anfitriões. As hostilidades comumente ocorrem entre Parintintin, sendo que os mais

---

<sup>9</sup> Este parece ser um comportamento peculiar dos Kagwahiva, como nos mostra o exemplo dos Kagwahiva Juma, localizados próximos a Lábrea (AM) que possuem vários animais de estimação, sobretudo papagaios, os quais são tratados como entes da família. Quando esses animaizinhos morrem são enterrados com um ritual de choro. Comunicação pessoal de Doraci Edinger (1996), que atuou em uma expedição conjunta entre OPAN/CIMI e FUNAI para atendimento de saúde deste grupo.

exaltados são amarrados até se acalmarem. Entretanto, caso, eventualmente, qualquer branco crie conflitos com os Parintintin é imediatamente retirado do local. A superioridade dos anfitriões diante seus convidados se expressa tão somente no prestígio daquele que convida e demonstra generosidade e hospitalidade, levando os convidados a contrair uma “dívida”. Como forma de reciprocidade, os Parintintin são convidados para as festas dos colonos e torneios de futebol<sup>10</sup>. Isto nos sugere que tanto esses brancos e quanto os indígenas estrangeiros, passam a ocupar o lugar dos antigos grupos locais, que se reuniam na grande festa *Mbotava*. Vale ressaltar que não existe um interesse efusivo na participação dos Tenharin nesta festa, embora sejam convidados e os Parintintin participem da festa da *Mbotava* realizada por aqueles. Com os Tenharin trocam-se alimentos, conhecimentos e festas, mas não casamentos. Ao que tudo indica, as experiências de casamento Parintintin/Tenharin comprovam que não houve troca recíproca. Os homens parintintin doados passaram a constituir definitivamente o grupo de seus sogros tenharin. Com os brancos e com outros povos indígenas (Torá, Apurinã), ao contrário, existe a possibilidade de trocas com vantagens ao grupo. No primeiro caso, se perdem mulheres, pois os Parintintin evitam que homens brancos constituam a população da aldeia, mas se ganham mulheres brancas. No segundo caso, indivíduos de outros povos são co-residentes e passam a fazer parte da rede de alianças do sogro Parintintin. Casamentos com os brancos e indígenas de outras etnias co-residentes são interessantes para a concretização do Projeto Parintintin de retomada do crescimento demográfico.

Como vimos, na festa *Mbotava*, a contratação da afinidade está presente. Na primeira as mulheres dançam somente com parceiros potenciais, os da outra metade. No forró da festa de Santo, os afins são trazidos para o interior e consanguinizados. As mulheres solteiras não devem recusar dança. Há que salientar que as trocas com brancos são ainda cercadas de muita cautela, as moças solteiras são extremamente vigiadas pelo organizador da festa, não sendo permitido, durante o evento, namoro entre estas jovens e visitantes. Contudo, a festa funciona também como um mecanismo para estender as redes de parentesco, e, portanto um espaço para negociação e contratação da afinidade.

Isto nos remete ao caso Karipuna, analisado por Tassinari (2003). O grupo mantém dois padrões de alianças, que, embora opostos e complementares, são voltados

---

<sup>10</sup> Ocorrem disputas e torneios de futebol entre os Parintintin e comunidades regionais circunvinhas do km 37e 45. Estas disputas parecem canalizar a oposição entre grupos e é uma questão de honra para os Parintintin vencer uma partida.

ora, para a abertura e, ora, para o fechamento das redes de parentesco. Um deles valorizando trocas com os muito próximos, no interior de um círculo endogâmico; e o outro com cônjuges do exterior que garantem que o círculo endogâmico não se perpetue no isolamento. Como diz a autora, a idéia de “mistura” revela a abertura do padrão de sociabilidade Karipuna para o exterior, sem, contudo negar a repetição de alianças no interior de círculos endogâmicos, que evitam “espalhar o sangue” e, assim, exercem controle sobre a “mistura” (Tassinari, 2003). Todavia, no caso Parintintin, encontramos dois planos de casamentos: Parintintin/Parintintin e casamentos Parintintin/*Tapy*. Contudo, parece que não se trata de controle da mistura; ou como, no caso analisado por Gow (1991) sobre o povo Bajo Urubamba, que se diz “gente misturada”. Em momento algum ouvi os Parintintin se referirem que estes casamentos com estrangeiros possam lhes conferir a condição de *misturados* e, mesmo os filhos destes casamentos não são classificados como *misturados*, mas sempre como Parintintin. Em outro aspecto, costumam dizer sobre o ideal de casamento Parintintin que “não é bom casar muito perto” (Igwa, 1996).

Como salientei, a *Mbotava* celebra a predação. A anta está representada no inimigo, capturado e canibalizado. A importância de se contar, neste evento, com convidados de agências governamentais e não governamentais parece estar amparado no fato de que são estes convidados que detêm os recursos, os conhecimentos tecnológicos, dos quais os Kagwahiva Tenharin desejam se apropriar na atualidade. Edmundo Peggion (2004) compara estes convidados a animais de estimação e cativos de guerras para futuros rituais. A estrutura da Festa de *Mbotava* é, todavia reatualizada na Festa de Santo pela “*brincadeira da pata cega*”. Este evento traz semelhanças com o momento em que o moquéim da anta é flechado.

Para efeito de análise, faremos uma breve referência às festas Cinta Larga, descritas por Dal Poz. A casa nova, a roça e o animal – no caso sempre doméstico e nominado pelo anfitrião – são as condições necessárias para a celebração do ritual, mas os convidados é a condição social. Os convidados assumem a posição do outro, o afim, o que vem de fora, portanto inimigos. No ritual, segundo o autor, “anfitrião e vítima ocupam posições equivalentes. Jogo especular, no qual o animal socializado tomou o lugar do anfitrião animalizado, e é agora inimigo para os convidados”. (Dal Poz, 1991, p.201- 265). Nas duas festas *Mbotava* e Festa de Santo, contudo, os convidados são a condição essencial para a realização do evento.

Vale lembrar a mitologia, no casamento da filha de *Mbahira*, o grupo afim ofereceu as carnes, entre elas, o porco e o pato. Na festa de Santo, todavia, o pato não é ofertado pelo grupo de fora, mas criado livremente no porto pelo futuro “juiz da festa”, e os Parintintin mostram, com certo orgulho, o animal aos visitantes. Contudo, na festa, esta ave parece simbolicamente ocupar um lugar próximo ao do inimigo, e o de um afim potencial. Observei que nos casos de casamentos com regionais, o sogro Parintintin quase sempre espera que seu genro ofereça em troca um animal doméstico a ser sacrificado na Festa de Santo para alimentar os convidados.

As diferenças e semelhanças entre ambas as festas podem apontar para a própria imagem que os Tenharin e Parintintin têm do Outro e como constroem as imagens deles mesmos, espelhada neste Outro. O sacrifício de uma ave aquática, no caso da Festa de Santo, é sugestivo, as características deste animal apontam para certa ambivalência, representando uma mediação entre o céu e terra. Isto nos sugere que, para os Parintintin, os convidados brancos regionais, embora representem a alteridade, são passíveis de domesticação e parecem estar associados a um grupo local, com o qual se trocam casamentos. Especificamente, estes brancos já não são classificados como inimigos, com os quais somente é possível a guerra e a predação, mas como parte das suas relações domésticas. No entanto, embora alguns *Tapy'ytiġ* possam ser afinizados, isto não impede que ocupem um lugar ambivalente - são próximos e distantes - por isto, ainda que parentes e co-residentes são chamados de *Tapy'ytiġ*, o Outro Branco. Enquanto que, para os Tenharin ainda existe uma oposição fortemente marcada entre Brancos e Kagwahiva, os brancos não são casamentos preferenciais.

A Festa de Santo se inicia com uma árvore derrubada e o seu tronco fixado próxima ao porto. O mastro é um símbolo de boas vindas aos convidados, símbolo de conjunção. Se tentarmos articular este evento com o mito cosmológico, imediatamente nos remeteremos à cena em que o herói canta e bate nos esteios da casa, causando o dilúvio e a separação entre gente do céu e da terra. No início da festa de Santo, todavia é necessário fixar o mastro, anulando diferenças entre convidados e anfitriões para, no seu final, derrubá-lo, recolocando de algum modo novamente esta diferença. A festa *Mbotava* se inicia com a ritualização do conflito entre jaboti-anfitrião (terrestre) e arara-convidados (céu), é exatamente a destruição do moquém, o ataque à cabeça do inimigo, representada na anta, que a diferença e hostilidades são anuladas.

Os Kagwahiva eram, no passado, cantores por excelência, compunham músicas sobre situações importantes que vivenciavam. De forma muito semelhante ao cantador

Araweté, os cantos Kagwahiva eram uma maneira de relatar acontecimentos, “ele conta-canta o que vê e ouve” (Viveiros de Castro, 1986, p.543). Ainda os mais velhos têm o domínio desta prática e, em algumas ocasiões, na aldeia Tenharin, os mais velhos, ornamentados com seus objetos rituais, costumavam circundar as casas, entoando canções. Geralmente, o cantador anda de um lado ao outro e, ao final de cada estrofe de versos, ocorre uma pausa em que são sopradas notas no *dirya*. As letras das músicas são curtas e uma mesma estrofe é repetida várias vezes.

Na festa da *Mbotava*, é de praxe que o cantador principal seja necessariamente o anfitrião da festa. Caso o anfitrião não domine esta habilidade terá que recorrer aos mais velhos, sinal de vergonha e desprestígio. Na festa de Santo este papel de destaque é dado ao *mestre sala* ou organizador da festa, que puxa rezas e hinos. Os hinos são ensaiados exaustivamente em períodos que antecedem a festa. Assim, em ambas as festas, o canto desempenha papéis similares: garantir prestígio ao anfitrião. Do mesmo modo que as crianças Tenharin aprendem desde cedo a dança do *Yrerupukuhu*; as crianças Parintintin, da mais tenra idade, já sabem dar os passinhos da dança de forró. Diferenças por certo entre as duas festas, mas que funcionam de maneira análoga, segundo seus interesses, baseadas no pólo de termos domesticação e predação da diferença.

Desta forma, na Festa de Santo, os Parintintin tentam trazer o exterior para dentro. Reproduzem e reelaboram a cultura regional como um mecanismo de inclusão do Outro na reciprocidade generalizada, que caracteriza as relações entre consangüíneos e aliados, tentando assim anular as diferenças. O mesmo não acontece nas relações com os agências não indígenas. Nas relações com estas, os Parintintin vão buscar exatamente no acirramento da diferença a forma de negociação com o Outro; tal como veremos a seguir com a transcrição do meu diário de campo sobre um ritual, realizado em uma das aldeias Parintintin, que aqui passarei a denominar aqui “ritual de simulação de guerra às autoridades”.

23 de novembro de 1997, os primeiros raios de sol acabavam de surgir e a aldeia já estava “a pleno vapor”. Não era um dia comum, dali a algumas horas ocorreria uma importante reunião com autoridades oficiais. Professores, lideranças, agentes de saúde, mulheres e crianças das aldeias Parintintin, professores e lideranças das aldeias Tenharin, Jahoi, Tenonde e Torá realizavam os últimos preparativos para o encontro que iria ocorrer ainda pela manhã com a presença da Coordenadora da Secretaria Estadual de Educação, do secretário Municipal de Educação, de



representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de organizações não governamentais, CIMI (Conselho Missionário Indígena) e OPAN (Operação Amazônia Nativa). O tema da reunião seria sobre a regulamentação e reconhecimento do curso específico de formação para professores indígenas.

Na noite anterior à tão esperada reunião, professores e lideranças indígenas decidiram que realizariam uma dança Kagwahiva no início das atividades. Até então as negociações tinham sido realizadas entre os Parintintin e o secretário de educação municipal, mas este último se mostrava relutante em aceitar a proposta de reconhecimento e apoio financeiro ao curso diferenciado e específico para formação de professores indígenas. Este programa já estava em andamento desde 1995, desenvolvido pela parceria entre comunidades indígenas locais e uma agência não governamental (Operação Amazônia Nativa). Afirmava, o secretário, que os professores indígenas deveriam participar do Programa de Formação oferecido aos professores rurais, ou ingressar no Supletivo, proposta a ser implantada nas aldeias Tenharim. A relutância do secretário em aceitar as propostas parintintin estava amparada no argumento de não considerar diferenças entre os regionais e os povos indígenas locais. Nas palavras do secretário: “os índios já são aculturados e além do mais a pouca demanda não justifica tanto gasto de recursos” (1997). Diante do impasse, foi acionada a Secretaria Estadual de Educação - Manaus (AM) e convocada uma reunião, na aldeia, com a coordenadoria deste órgão.

Próximo ao horário da reunião, as lideranças Parintintin incumbiram os membros da OPAN para vigiar o porto e o varadouro de acesso à BR, e avisar com um tiro de espingarda a chegada das autoridades convidadas. Solicitaram que, eu e o antropólogo (docente do curso) recebêssemos as autoridades, enquanto preparavam suas pinturas corporais. Logo que os convidados desembarcaram no porto, o representante da FUNAI perguntou:

- Cadê as lideranças? Esqueceram da reunião? Não tem nada preparado, as autoridades estão aí. Temos pouco tempo, ainda hoje voltaremos para Humaitá e não queremos pegar a estrada à noite.

Passados alguns minutos, os Parintintin romperam o silêncio, aproximando-se em fila indiana, entoando cantos na língua Kagwahiva. Os corpos estavam pintados à base de carvão e a cabeça ornada com akanitara<sup>11</sup>. Portavam ainda arcos, flechas e

---

<sup>11</sup> Espécie de cocar ou diadema, confeccionada com penas de arara e mutum trançadas em fios de algodão.

flautas longas de um cano. Os mais velhos vinham à frente cantando na língua Kagwahiva, marcando o compasso com o agwahiva e flautas de cano curto.

Em sentido anti-horário, iniciaram a dança do antigo ritual de *Yrerupukuhu*. Após a primeira volta, as mulheres uma a uma procuravam seus pares. Flashes das máquinas fotográficas disparavam em meio à poeira levantada pela batida firme dos pés no solo arenoso. Uma das autoridades, surpresa, exclamou: - *Eu pensava que os Parintintin não eram mais índios, mas são índios mesmos. Olha que lindo! Tudo pintado, com cocar, sabem cantar na língua. Até as crianças sabem dançar. São índios mesmo!*

Subitamente, os Parintintin pãram de dançar, entregam suas flautas às parceiras e simulam um ataque às autoridades presentes. Freneticamente entoando gritos de guerra - HUA! HUA! - apontam furiosamente suas flechas para o rosto das autoridades, soltando apenas a corda do arco. O ruído causado pelo atrito dava aparentemente a impressão de que as flechas tinham sido disparadas, causando certo pânico na assistência. Alguns tentaram se esquivar, outros paralisados pelo medo... Um dos funcionários, acreditando que as flechas realmente seriam disparadas, tentou afastá-las do seu rosto e sofreu um leve arranhão no pescoço. Instantes de pânico. Eu... Um pouco surpresa, pois tal ataque não estava no script apresentado na reunião preparatória, em meio à confusão, tentei acalmar os convidados:

- Calma! É só um ritual, eles não vão machucar vocês.

Terminada a simulação de ataque, os Parintintin, como bons anfitriões, sorrindo, cumprimentaram afetuosamente os convidados em língua Kagwahiva, desejando boas vindas e oferecendo café.

A reunião transcorreu proveitosa para os Parintintin. As propostas foram aceitas sem muita resistência das autoridades. Na verdade alguns ainda sofriam o impacto da simulação do ataque guerreiro e não ousaram criar polêmicas com os guerreiros Kagwahiva, que circundavam a sala, pintados pelo negro do carvão.

Apresentado o relato, passarei a tratar deste ritual. Como afirma Manuela Carneiro, “etnicidade é uma linguagem não no sentido de remeter a algo para fora dela, mas de permitir a comunicação” (Carneiro da Cunha, 1986, p.99). “É uma maneira de dialogar com outros grupos e para dialogar há de se compartilhar uma certa linguagem, e esta linguagem dita as regras do jogo” (*idem*, 1998, p.87). A simulação do ataque guerreiro, a dança, o uso da indumentária tradicional, por ocasião desta reunião com as autoridades pode ter se configurado como uma modalidade de comunicação.

Com efeito, os Parintintin reconstruíram a sua imagem, a partir dos próprios estereótipos das autoridades brancas do que é ser índio. Os Kagwahiva, utilizando-se de recursos simbólicos próprios, buscaram anular o discurso dos funcionários estatais que pressupunha sua total integração à sociedade nacional, e, portanto os relegava na escala de prioridades atendidas pelos recursos para Educação Indígena, destinados à Prefeitura de Humaitá e estado do Amazonas pela União. A mensagem dos Parintintin a estes representantes oficiais não era outra senão: “não nos subestimem, ainda somos guerreiros”.

Com isto não estamos afirmando que esta ação discursiva dos Parintintin teve apenas um intuito pragmático de obter financiamentos dos órgãos oficiais, mas antes que este discurso esteve amparado na reconstrução das “classificações e das pré-concepções cosmológicas, que sofrem constantemente transformações em função dos efeitos da intrusão dos brancos na vida social indígena” (Gallois, 2002, p.232). Interessa aqui, pois, refletir sobre o que está subjacente a esta ação ritual dos Parintintin, que parece querer comunicar algo mais do que uma simples encenação às autoridades oficiais. Minha tentativa consiste em relacionar a dimensão social (ritos) e a cosmologia Kagwahiva. Tais passos poderão nos permitir compreender mais profundamente o que estrutura este discurso e suas implicações.

Poderíamos analisar este evento como um típico ritual durkheimiano (2000), os grupos locais, partilhando signos, se apresentaram como unidade, ao contrário do que ocorre nas relações cotidianas permeadas por certa rivalidade latente entre diferentes aldeias Kagwahiva e entre grupos domésticos. Este esforço em exibir ao exterior a solidariedade coletiva e coesão política dos grupos indígenas do baixo Madeira esteve, sem dúvida, amparado no discurso contemporâneo de etnicidade, fundado na categoria cultural “índios”. Como diz Mary Douglas, “somente exagerando a diferença entre dentro e fora, que um semblante de ordem é criado” (Douglas, 1976, p.15).

O ritual teve o efeito de assustar, encantar, mas também marcar claramente o antagonismo entre dois pólos, nós/ índios, eles/autoridades brancas. Esta união dos diferentes grupos indígenas do baixo Madeira, em torno de reivindicações comuns possibilitou apresentar ao exterior uma força política que às sociedades Parintintin e Torá, não o possuíam, sobretudo porque não contavam com uma população expressiva capaz de exercer pressão sobre os órgãos oficiais locais.

Neste ritual, os Parintintin articularam três registros. Primeiramente refizeram sua imagem a partir das próprias representações de índio genérico, reproduzida no

discurso das autoridades; em segundo, esta reconstrução não se constituiu como uma retórica vazia, mas esteve amparado nos recursos simbólicos próprios, na sua indumentária antiga, na sua língua materna, e na maneira como concebem a relação com os “Seus Outros” fundada na polaridade aliado/inimigo. Por fim, articularam de forma original o discurso contemporâneo de etnicidade genérica (nós: povos indígenas) às suas categorias próprias (polaridade aliado/inimigo). Esta ação criativa dos Parintintin, com efeito, os possibilitou negociar com as autoridades oficiais. Naquele dia, como em outros eventos ocorridos para negociações políticas com o Estado<sup>12</sup>, não eram professores, agentes de saúde e lideranças Parintintin que se resignavam à palavra de uma autoridade não índia, eram realmente guerreiros Kagwahiva em uma “guerra invisível”. Gluckman (1974) já havia salientado que as relações de poder no ritual se invertem, no caso, as autoridades, representantes do poder na sociedade ocidental, são obrigadas a se submeter aos Parintintin.

A discordância entre as propostas oficiais e a dos Kagwahiva já se arrastava há meses, gerando um clima de hostilidade entre as partes. Para os Kagwahiva existem duas alternativas em caso de conflito declarado: a separação física ou a guerra, como relatado no mito cosmológico. Tanto uma, quanto à outra, não teriam condições de se concretizarem neste caso específico de negociação política com o Estado, exigindo, assim, dos Kagwahiva uma releitura das suas categorias próprias. Como Sahlins (1990) já havia salientado, “as pessoas além de organizarem seus projetos e darem sentido aos objetivos a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural, também pensam criativamente seus esquemas convencionais” (Sahlins, 1990, p.7).

Para os Kagwahiva existe uma linha muito tênue que separa aliados de inimigos, a aliança pode reverter-se em hostilidade dependendo do contexto circunstancial. A guerra, ou como se expressa na atualidade - uma simulação constante da guerra frente aos seus “inimigos” - não pode ser tomada somente na sua imagem negativa, como uma crise. Como já frizou Lévi-Strauss é, também, um meio de assegurar o funcionamento das instituições, estabelecendo o “vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo o caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura”. (Lévi-Strauss, 1976, p.327). Nos dias de hoje, um conflito real com órgãos estatais seria

---

<sup>12</sup> A reunião, promovida pelos Kagwahiva e Tora, para a implantação do Conselho de Saúde Indígena, ocorrido na cidade de Humaitá, na qual foram convidados órgãos governamentais e não governamentais, as populações indígenas tiveram a mesma atitude. Compareceram à reunião, paramentadas com sua indumentária antiga, suas danças e cantos. Esta demonstração de força alcançou excelentes resultados, além de garantir a fundação desta instituição, ocuparam os cargos de presidência e vice-presidência do Conselho.

impraticável, da mesma forma, manter um conflito permanente não é tolerável pelos Kagwahiva, caso ocorra, exige afastamento de uma das partes. Assim a ritualização da guerra surge como uma saída criativa para o impasse ocorrido nas negociações, funcionando como um mecanismo para acionar a reciprocidade. E as relações “de troca de dádiva não excluem, mas pressupõem a rivalidade, podendo assumir caráter mais ou menos “agonístico” ou, mesmo competitivo” (cf. Mauss, 1950, cf. Lanna, 1995).

Como afirma Peirano “o mecanismo de bricolagem, definido por Lévi-Strauss, é fundamental aqui: os elementos que entram no ritual já existem na sociedade, fazem parte de um repertório usual, mas são reinventados” (Peirano, 2003, p.49). De fato, a rivalidade é um tema não só presente na cosmologia, mas, também no cotidiano das relações e nos diversos rituais Kagwahiva, como veremos a seguir em dois exemplos citados.

O ritual, que aqui denominaremos “Encontro de Grupos Rivais”, ocorreu por ocasião de uma visita dos Kagwahiva Tenharim à aldeia Traíra. Os anfitriões receberam os visitantes de forma agressiva e os dois grupos passaram a se insultar mutuamente:

- “Vou quebrar minha borduna na sua cabeça”, falou o anfitrião, causando uma reação no visitante:
- “E eu vou quebrar o meu arco na sua”.

No final, anfitriões e visitantes riram das provocações e iniciaram a dança com as flautas.

A rivalidade também está presente no casamento Kagwahiva, como podemos observar nesta narrativa, de Garcia de Freitas (1926), do início do século XX, confirmada pelos mais velhos. Em algum momento o noivo, pintado de branco e de carvão, surgia portando suas armas de guerra e simulava um ataque contra a aldeia. Os demais saíam da casa grande e enfrentavam o guerreiro, tentando impedi-lo a atravessar o pátio e chegar até a noiva. Vitorioso, o noivo, ao avistar sua parceira lança flechas sobre ela, que foge assustada para o pátio. O noivo então joga o arco e flecha aos pés de sua futura mulher, e uma grande roda de dança forma-se em torno deles. Também o início da festa da *Mbotava*, já descrita anteriormente, é marcado pela rivalidade entre anfitriões e convidados.

Isto nos aponta que o evento “simulação de guerra às autoridades” é bastante semelhante às demais cerimônias no que se refere ao aspecto da polarização entre grupos rivais: anfitriões e visitantes. Mas no caso daquele, os papéis foram invertidos, pois, geralmente, o que vem de fora é o agressor ritual. Os visitantes, neste caso

específico, não se tratavam de afins reais, mas antes de inimigos, agentes do governo que se negavam a estabelecer uma relação de reciprocidade positiva.

Esta ação dos Parintintin não se configura como um fenômeno isolado, vários etnólogos têm observado que cada vez mais as populações indígenas das terras baixas sul-americanas buscam amparo em suas próprias concepções cosmológicas e cerimoniais, remodelando-as de forma criativa para melhor enfrentar as relações desiguais com a sociedade envolvente. Vale mencionar a semelhança destas estratégias Parintintin com as utilizadas no evento, analisado por Jonathan Hill (2002), entre Wakuénai (Baniwa) de San Miguel, da região do alto rio Negro. Estes índios usaram o ritual de trocas cerimoniais, o *pudáli*, para se apresentar aos agentes brancos do governo, no intuito de transformar relações sociopolíticas ambíguas com estas instituições governamentais. Mas, este mesmo ritual foi utilizado, em outro contexto, para denunciar as relações de exploração que estavam submetidos pelos comerciantes locais.

A comparação de Lévi-Strauss (1997) entre jogo e rito parece ser adequada para concluirmos nossa análise. Conforme o autor, o jogo é disjuntivo: ele cria um afastamento entre jogadores ou campos, que no início da partida não eram tão marcados, ao passo que, o ritual é conjuntivo, pois estabelece uma união, que no início são dados como dissociados. Da mesma forma, como vimos, o evento Parintintin inicia também com a separação e rivalidade entre anfitriões (Kagwahiva) e brancos (autoridades). Mas após a simulação do ataque, os Kagwahiva receberam afetuosa e calorosamente as autoridades, ofereceram café, e, no final da reunião alimentos.

O oferecimento de café, em nossa sociedade, é uma linguagem que entendemos como parte da etiqueta de boas vindas, todavia, nos parece que esta bebida adquiriu uma importância fundamental para os Kagwahiva, que extrapola o simbolismo de nossa sociedade. Os Kagwahiva costumam oferecer esta bebida aos visitantes, sendo também muito bem aceita a atitude de um estrangeiro branco presentear o anfitrião com um pacote de café e açúcar assim que chega à aldeia. Para os Parintintin a troca de alimentos marca a possibilidade de aliança. Não oferecer ou não aceitar o convite de comer dos alimentos oferecidos é extremamente ofensivo.

O “*That all share food*” já apontado por Kracke (1978) e Schroeder (1995) continua operando nas relações internas Kagwahiva. O circuito interno de troca de alimentos permeia as relações entre grupos familiares aliados. Um exemplo é suficiente. Em determinada ocasião, uma família Parintintin dividiu um frango entre mais de dez

famílias. Os pratinhos circularam pela aldeia com um pouquinho de caldo e pedacinhos de carne. Em se tratando de estrangeiros, o não estabelecimento de troca por alimentos pode dificultar as relações entre as partes. Já presenciei fatos em que agentes sociais não índios foram convidados a se retirarem da comunidade por negarem-se a comer com eles, ou ainda por não se mostrarem generosos para com eles na partilha da comida. O oferecimento de comida às autoridades, só ocorreu porque a reunião transcorreu como os Parintintin esperavam e suas reivindicações foram aceitas, caso contrário, possivelmente elas seriam convidadas a se retirarem da aldeia, sem nenhuma generosidade.

Como procurei mostrar através da análise deste evento, as ações dos Parintintin pautaram-se nas suas próprias categorias culturais e em princípios de sua cosmologia. Com novos arranjos por certo, diante da situação de coexistência com a sociedade nacional, mas ainda orientadas pelas categorias - “rivalidade e reciprocidade” - que sempre marcaram as relações estabelecidas pelos Kagwahiva com seus “inimigos potenciais”.

A partir das descrições apresentadas seria possível submeter mitos e rituais a um sistema, procurando tratá-los, como afirma Oliveira Castro (1994), nas suas correlações ou “conjuntos conexos”, que podem apresentar algumas relações entre si e que nos informariam possíveis significados da sociedade Parintintin na contemporaneidade (em tabela anexo apresento uma síntese dos três eventos tratados, dos mitos e suas correlações).

Os relatos nos sugerem que tanto no mito, quanto no período histórico de decadência dos serviços assistenciais do SPI, os Parintintin passam pela “experiência do abandono” e dependem de alianças para reconstruir o seu mundo; no primeiro caso com heróis míticos, e, no segundo, com os “patrões”. Ao contrário dos demais eventos em que a rivalidade está presente, ainda que ritualizada, a Festa de Santo parece se apresentar como uma inversão, celebrando a aliança em sua plenitude. Tudo se passa como se os Parintintin, neste evento, buscassem travestir-se de “heróis civilizatórios” - não mais a espera da generosidade dos seus Outros, mas atuando como os grandes anfitriões, doadores de alimentos e cerimônias - devolvendo aos brancos a sua própria cultura.

A aliança é celebrada, sem, contudo excluir a possibilidade de predação, simbolizada no sacrifício do animal doméstico. Como os guerreiros antigos que compunham seus cantos, mudavam de nome e ostentavam seu troféu: a cabeça do

inimigo; na atualidade, a predação se expressa na acumulação de festas, saberes e tecnologias. Esta ânsia de se apropriar do saber da sociedade branca chega a ser impressionante. Um exemplo é suficiente: os agentes de saúde indígena, embora reclamassem do excesso de horas extras trabalhadas, em decorrência do atendimento aos colonos da Transamazônica que procuravam seus serviços de enfermagem e exames laboratoriais, mostravam certa satisfação em terem dominado um conhecimento da nossa sociedade, que lhes garantia superioridade frente a estes regionais. Como diziam: *antes nós precisávamos do branco, agora o branco precisa de nós.*

Também é sugestivo observar que o desafio proposto de *Mbahira*, no “Mito do Surgimento dos Brancos”, gera a separação entre os Kagwahiva, uns preferiram permanecer na floresta, e outros se tornaram brancos (cidade). Criou-se, assim uma distância física e cultural intransponível e, a diferença redundou em relações de predação e hostilidade. Nos dias de hoje, contudo, os Parintintin encontram-se numa posição limiar e, frente a esta circunstância, mais próximos aos brancos circunvizinhos, aos Tora, Apurinã (co-residentes), do que aos Tenharin, que idealmente, segundo as antigas classificações, seriam seus cônjuges preferenciais.

È possível, então, relacionarmos tais constatações com o “Mito Cosmológico”. O dilúvio marca a separação física e cultural entre “Gente do Céu” (cultura) e “da Terra” (natureza). Todavia, com a intervenção de *Mbahira*, é retomada a cultura, aproximando novamente “Gente do Céu” e “Gente da Terra”; ao mesmo tempo em que marca a diferença destes em relação a outros seres (*anhangás*, animais). Semelhantes entre si, “Gente do Céu” e “Gente da Terra”, darão origem à oposição entre metades exogâmicas. Do mesmo modo, os, outrora distantes, *Tapy'ytig* se tornaram mais próximos na atualidade e, portanto passíveis de afinização. Assim, a Festa de Santo parece apontar para a ritualização destas novas relações dos Parintintin.

**Angela Kurovski**

Pós-graduada pelo Programa de Antropologia Social – UFPR  
[kunhaiak@yahoo.com.br](mailto:kunhaiak@yahoo.com.br)



Abstrat: This paper describes and analyzes there events: the fest of St held by people kagawahiva Parintintin (AM), the ancient party Mbotava and meeting with the official authorities that was attend by various ethnic group in Low River Madeira. My thought is to attempt to link the social dimension (rites) and cosmologies, seeking the correlations exist. From this systematization of rituals and myths, seek to understand the possible meanings Kagwahiva given by the social relations they have established in the contemporary.

Keywords: rites; party; myth; ethnic relations; alliance; rivalry

### Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986. 173p
- \_\_\_\_\_. “Saberes Locais, tramas identitárias e sistema mundial na Antropologia”. In: *Revista Sexta Feira*, outubro 1998, n.03, Fronteiras, Pletora Ltda, ISSN1415-689X, p.80-97.
- CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO. E. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”. In: *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- COHN, C.; SZTUTMAN, R. “O visível e o invisível”. In: *Guerras. Revista Sexta Feira*. São Paulo: Fronteiras, n.07, p.43 –56, 2003.
- CORRÊA, M. T. “Princesa Do Madeira”: os festejos entre populações ribeirinhas de Humaitá-AM., São Paulo, 2002, f. 192. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). USP.
- DAL POZ, J. No País dos Cinta-Larga: uma etnografia ritual. São Paulo, 1991, f 360. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) USP.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM. E. *As formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 2000 (2ª t). Coleção Tópicos.
- FERNANDES, R. C. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. São Paulo: 2003. 288f. Dissertação (Doutorado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social), Universidade de São Paulo.
- FREITAS, J. G. “Os Índios Parintintin”. In: *Journal de la Société des Americaistes de Paris*, 18, p. 67-73, 1926.
- GALLOIS, D. T. “Nossas Falas Duras: discurso e auto-representação Waiãpi”. In: Albert, B.; Ramos, A. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, p. 205 – 237, 2002.
- GOW, P. *Of Mixed Blood and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: Claredon, 1991.
- GLUCKMAN, M. “Rituais e Rebelião no Sudeste da África”. In: *Cadernos de Antropologia*, UNB, 1974.
- HILL, J. D. “Musicando o Outro: ironia, ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)”. In: Albert, B.; Ramos, A. (Org). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico*, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, p. 347-374, 2002.
- KRACKE, W. *Force and Persuasion: Leadership in Amazonian Society*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1978.
- LANNA, M. *A Dívida Divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora Unicamp, 1995. 254 p.

- LÉVI-STRAUSS, C. “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”. In: E. Shaden (ed). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 325-339, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papirus, 1997.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a Dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa: Edições 70, 1950.
- MENENDEZ, M. A. *A presença do branco na mitologia Kawahiva: história e Identidade de um povo Tupi*. Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação. UEP – Campus Araraquara, 1987.
- \_\_\_\_\_. Os Tenharin: uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais. São Paulo: 1989. (Dissertação de doutorado em Antropologia Social) FFLCH da Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, C. “Os Índios Parintintin do Rio Madeira (1924)”. Separata do *Journal de la Societé dès Américanistes*, XVI: 201-278, 1924. In: Paulo Suess (org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982.
- \_\_\_\_\_. “As tribos do Alto Madeira (1925)”. Separata do *Journal de la Societé dès Américanistes*, 17:137-172, 1925. In: Paulo Suess (Org). *Textos Indigenistas*, Loyola. São Paulo, 1982.
- NUNES PEREIRA, M. *Moroguêta: Um Decameron Indígena*. 2º volume, 2ª ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.
- OLIVEIRA CASTRO, A. O. Mito, Rito e a Questão da Afinidade na Amazônia: um Exercício de reanálise Etnográfica. Rio de Janeiro, 127 f, 1994. (Dissertação de mestrado de Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEGGION, E. A. Forma e Função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharin (Kagwahiv, AM). Campinas/SP: 1996. 127 f. (Dissertação de mestrado: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. “Na certeza de contarmos com Vossa Valorosa Presença: o ritual Mbotawa entre os Tenharin do rio Marmelos”. In: XXIV Reunião Nbrasilera de Antropologia. GT Transformações Indígenas: Modos e Regimes Ameríndios de Alteração e Segmentação. Coord. STOLZE, T.; TEIXEIRA PINTO, M. 12 – 15 de junho, 2004. publicado nos anais.
- PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, E. S. “Kagwahiva Jahoi: localização histórica e atual. Dossiê sobre os Jahoi”. In: *Arquivos OPAN*, 1998 (não publicado).
- RODRIGUES, A.D. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento de línguas indígenas*. São Paulo: 1986.
- SAHLINS, M. Cosmologias do Capitalismo: o setor trans-pacífico do “Sistema Mundial”. In: ANAIS DA XVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Associação Brasileira de Antropologia. Campinas, p. 47-105, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 213p.
- SCHROEDER, I. Indigenismo e Política Indígena entre os Parintintin. Cuiabá, 1995, 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso.
- SZTUTMAN, R. “Comunicações Alteradas: festa e xamanismo na Guiana”. In: Comunicação à REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (RS): GT Novas Abordagens do Americanismo Tropical, julho de 2002.
- TASSINARI, A.I. As festas Karipuna (AP) e a estruturação de redes e trocas. In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS - 2003, 27, Caxambu, GT15: Povos Indígenas. CD-ROM.
- VILLAÇA, A. *Comendo como Gente: formas de canibalismo wari (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992, 363 p.

- \_\_\_\_\_. “O que Significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 44, p. 57 -70, outubro de 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. 744 p.
- \_\_\_\_\_. “Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco”. In: *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis. V. 02, n.01, p. 05-46, dez 2000.
- WAGLEY, C. *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde Silva Costa. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora USP, 1988, 316 p.

Recebido em 17/11/2008  
Aceito para publicação em 30/03/2008

## Saúde e Interculturalidade:

### A participação dos Agentes Indígenas de Saúde/AISs do Alto Xingu\*

Marina Pereira NOVO\*\*

Resumo: Dentro do contexto da reestruturação das políticas de saúde indígena ao longo dos últimos 20 anos no Brasil, e a conseqüente criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas/DSEIs a partir de 1999, os Agentes Indígenas de Saúde/AISs aparecem como elementos centrais desse novo modelo de atenção à saúde indígena. Na medida em que são entendidos como possíveis “elos de ligação” ou “tradutores” entre os sistemas tradicionais e a biomedicina, observa-se que, exatamente pelo fato de ocuparem uma posição de “fronteira” entre distintos sistemas médico-terapêuticos, a atuação dos AISs está envolta em ambigüidades e conflitos de diversas naturezas. Neste artigo discuto como parte destas ambigüidades decorre da forma como é pensado o modelo de atuação dos AIS e mesmo o modelo de atenção à saúde indígena, conforme se percebe através da organização e da transmissão de conteúdos nos cursos de formação de AISs.

Palavras-chave: Antropologia da saúde; Saúde indígena; Etnologia indígena; Agentes indígenas de saúde; Alto Xingu.

## Introdução

A participação dos Agentes Indígenas de Saúde/AISs em contextos de saúde intercultural ou de intermedicalidade, tal como definido por Follér (2004), é um tema ainda pouco explorado pela literatura<sup>1</sup>. Todavia, este é um tema que dificilmente pode estar ausente das discussões atuais acerca das políticas públicas de saúde indígena no Brasil, sendo a criação deste papel um dos elementos principais dentro do modelo de atenção diferenciada proposto pelas agências governamentais com o suporte de ONGs e entidades indígenas e indigenistas.

Com a reformulação das políticas de saúde indígenas ao longo dos últimos 20 anos e a conseqüente criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas/DSEIs a partir de 1999, a noção de *atenção diferenciada* passou a ser “um dos pilares básicos da

---

\* Este artigo é uma adaptação do trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, intitulado *Um papel de fronteira e seus (não) espaços – os Agentes Indígenas de saúde do Alto Xingu*.

\*\* Os dados aqui apresentados foram coletados graças ao financiamento da FAPESP e do CNPq (projeto “*Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano*”, coordenado pela Profa. Dra. Marina Denise Cardoso).

<sup>1</sup> Para a participação dos AISs em diferentes contextos, cf. Dias-Scopel, 2005; Erthal, 2003; Langdon, et al., 2006; Silveira, 2004.

formulação dos modelos de atenção à saúde das populações indígenas” (Cardoso, 2005, p. 2) e, conseqüentemente, da definição da forma como os serviços de saúde devem ser operacionalizados a fim de garantir esta “diferenciação”. Nos documentos da Fundação Nacional de Saúde/FUNASA – especialmente na *Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas* de 2002 –, a atenção diferenciada é definida como uma distinção na qualidade dos serviços, através de princípios de respeito à diversidade cultural dos povos indígenas, buscando ainda a incorporação de práticas terapêuticas tradicionais nos serviços de saúde destinados a atender estas populações (Brasil, 2002, 2005). Uma das maneiras de se obter este caráter diferenciado e a incorporação das práticas terapêuticas tradicionais seria a criação do papel dos AISs que, por serem oriundos destas populações e ao mesmo tempo formados dentro dos princípios da medicina ocidental, seriam capazes de aproximar e “conectar” a prática biomédica aos sistemas terapêuticos nativos, permitindo o “trânsito, articulação e troca de conhecimentos” (Tassinari, 2001, p. 50) nesta relação de contato intercultural. No entanto, exatamente por ocuparem esta posição que caracterizo aqui como uma *posição de fronteira* é que o papel dos AISs está envolto em ambigüidades e conflitos.

Estes conflitos começam a aparecer já nas diferentes interpretações e definições a respeito do que seja a atenção diferenciada e qual seja o papel dos AISs dentro das ações de saúde. O fato de não haver nos discursos oficiais uma explicitação clara a respeito de como deve ser feita esta “complementarização entre distintos saberes e práticas” dificulta a formulação de ações que atendam às demandas específicas das populações indígenas ao longo de todo o território nacional e contribui para a insatisfação tanto dos indígenas, enquanto usuários do sistema de saúde, quanto dos profissionais não-indígenas que nele atuam. Da mesma forma, o uso que as populações indígenas fazem deste espaço nem sempre corresponde às expectativas dos órgãos gestores, ao determinarem, por exemplo, que a “diferenciação com qualidade” só seja possível de ser alcançada por meio da atuação de profissionais qualificados, dando pouco valor ao trabalho dos AISs que “não têm formação”, conforme se observa nos discursos da população local.

### **Uma apresentação geral do Alto Xingu**

O Parque Indígena do Xingu (PIX) é uma reserva federal criada em 1961 e que abrange uma área de aproximadamente 2.750.002 hectares. Situa-se ao norte do Estado

do Mato Grosso, em torno dos principais formadores do rio Xingu – rios Ronuro, Culuene, Curisevo e Batovi –, afluente do rio Amazonas. É uma região de transição ecológica entre o cerrado do Planalto Central e a Floresta Amazônica.

Em seus aspectos sócio-políticos, o PIX pode ser dividido em três partes, tendo em vista os povos que lá habitam: uma ao norte, conhecida como Baixo Xingu, habitada pelos povos Suyá, Juruna e Kayabi; uma na região central, o chamado Médio Xingu, onde se localizam os povos Trumai e Ikpeng; e outra ao sul, o Alto Xingu, região que, apesar das diferenças lingüísticas, apresenta certa homogeneidade no que diz respeito à sua forma de organização sócio-política, estabelecendo relações inter e intratribais pelas quais estas sociedades se definem, podendo-se falar em um *sistema cultural* (Basso, 1973, p. 3-4) ou uma *comunidade moral* (Heckenberger, 2001, *passim*). Para Heckenberger, a sociedade xinguana é um exemplo de uma ‘comunidade moral’ na medida em que as comunidades que dela participam são incapazes de se reproduzirem simbolicamente de forma independente (*id.*, *ibid.*, p. 92), mantendo entre si um complexo sistema de comunicações e trocas econômicas, matrimoniais e, sobretudo, cerimoniais. Compõem a região do Alto Xingu, nove povos distintos que podem ser divididos em quatro grupos de acordo com sua variação lingüística: línguas da família Aruak – Yawalapiti, Mehinaku, Waurá; línguas do tronco Tupi – Kamayurá e Aweti; e línguas da família Karibe – Kalapalo, Kuikuro, Nahukuá, Matipu<sup>2</sup>.

O modo de vida destes povos se modificou intensamente desde a criação do PIX, com o surgimento e o crescimento das cidades e fazendas em seu entorno, com a introdução em seu cotidiano de novos hábitos de convivência e de alimentação, criando desta forma, novas demandas das comunidades indígenas por bens e serviços advindos da sociedade nacional e, dentre eles, os serviços biomédicos<sup>3</sup>. Como forma de suprir (ainda que parcialmente) estas demandas, uma das principais estratégias adotadas atualmente nas políticas públicas é a capacitação de pessoas oriundas dos coletivos indígenas para atuarem na área da saúde. Esta estratégia aparece como uma forma de garantir a participação comunitária na formulação dos projetos de atenção à saúde, além de garantir também um atendimento que seja condizente com os princípios constitucionais de direito à diferença e ao mesmo tempo de acesso integral aos serviços

<sup>2</sup> Atualmente, segundo informações do DSEI Xingu, a população alto-xinguana é de cerca de 2720 pessoas, distribuídas em 27 aldeias.

<sup>3</sup> Utilizo neste trabalho os termos medicina ocidental e biomedicina como sinônimos, para me referir às práticas técnico-sanitárias desenvolvidas nas chamadas sociedades ocidentais, em contraposição às chamadas terapêuticas tradicionais.

de saúde, além de suprir (mais uma vez parcialmente) uma grande deficiência de profissionais existente nas áreas indígenas.

### **Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu**

Não existe no Brasil uma legislação específica a respeito do papel dos AISs, sendo estes enquadrados na categoria mais geral de Agentes Comunitários, e esta falta de regulamentação dificulta muitas vezes uma negociação específica a respeito de suas condições de trabalho e formação. Os agentes comunitários tiveram seu reconhecimento legal como profissionais da saúde no ano de 2002, através da lei nº 10.507, posteriormente revogada e substituída pela lei nº. 11.350 de outubro de 2006, atualmente em vigor. De acordo com esta legislação existente, a atuação dos Agentes de saúde caracteriza-se pelo exercício das atividades de prevenção e promoção de saúde, mediante ações domiciliares ou comunitárias, individuais ou coletivas, de acordo com as diretrizes do SUS de busca do acesso universal e igualitário às ações e serviços para prevenção e promoção de saúde, através da participação comunitária – o chamado “controle social” (Langdon, et al., 2006, p. 5). Ao mesmo tempo, na medida em que compõem as equipes multidisciplinares de saúde indígena (EMSI) atuantes nos Distritos Sanitários Especiais, os AISs são concebidos como

um elo entre os serviços de saúde e a comunidade indígena, como estratégia de ampliação da cobertura da assistência médica e, ao mesmo tempo, como estratégia do movimento indígena em busca de uma inserção no mercado de trabalho e de algum controle com relação às questões de saúde-doença (Mendonça, 2005, p.47).

Esta definição dos AIS enquanto “elos de ligação” e, muitas vezes como “tradutores” entre diferentes sistemas terapêuticos pode ser problematizada, na medida em que estes agentes nem sempre possuem espaços determinados de atuação – pois na prática verifica-se com muito mais frequência uma função de “transmissor” dos conhecimentos e práticas biomédicas à população por eles atendida. Tanto os usuários do sistema biomédico quanto as lideranças e chefias, ou mesmo a equipe de saúde à qual pertencem, possuem diferentes expectativas em relação à sua atuação e, por esta razão, se utilizam diferentemente do trabalho e do espaço político ocupado pelo AIS, o que gera ambigüidades e mesmo paradoxos com relação a seu papel.

Por possuir em alguma medida o caráter de mediador, sua posição pode ser definida como uma posição de fronteira que articula diferentes saberes e práticas não só a respeito dos processos de adoecimento, tratamento, cura e seus significados, mas também a respeito de participação política e de legitimação de espaços de atuação e autonomia dentro das políticas públicas de saúde.

A posição dos AISs canaliza diversas disputas políticas e, muitas vezes exatamente pelo pouco espaço que lhe é concedido dentro das aldeias, é possível que se observe uma posição explícita das lideranças e dos agrupamentos alto-xinguanos com relação às ações de saúde, não condizente com preceitos biomédicos propostos nas políticas públicas. O fato de ocuparem um cargo assalariado é uma das principais questões que gera este tipo de conflito. A posição de AIS é transformada em elemento de disputas faccionais internas às aldeias, uma vez que as únicas possibilidades de assalariamento são para os cargos de AIS, AISAN (Agente Indígena de Saneamento) ou de professor indígena. Estes são preenchidos mediante indicação do próprio grupo de pessoas da aldeia, sendo ocupados em grande parte por pessoas diretamente ligadas às parentelas das lideranças, garantindo desta forma, o controle do acesso e da distribuição destes recursos. Não se trata da *acumulação* de bens por parte dos caciques, mas efetivamente do *controle do acesso* aos bens e, conseqüentemente de sua distribuição, reforçando o caráter de “doadores” que estes caciques devem assumir para corresponderem ao *ethos* ideal marcado pela generosidade. Neste sentido, a permanência ou não dos AISs em seus cargos fica sempre submetida ao interesse direto dos caciques e das lideranças, tornando-se elemento de negociação constante.

#### *Percurso e trajetórias*

O Alto Xingu conta atualmente com 53 AISs que possuem muitas semelhanças entre si no que diz respeito ao percurso que os levou a se tornarem agentes de saúde, o que diz muito sobre a maneira como eles próprios percebem suas relações com a população e as lideranças de quem precisam do apoio para assumir e permanecer trabalhando.

Quando conversei com os AISs sobre seu trabalho e como tinham se tornado AISs, uma das razões mais freqüentes que apareceram é que teriam um “sonho” de trabalhar com “a saúde” desde muito jovens, realizando-o agora através de seu trabalho. Este “sonho” muitas vezes é expresso por eles como conseqüência de situações críticas que evidenciam as precárias condições que suas aldeias enfrentaram em algum



momento anterior, recente ou não, muitas vezes evocando os primeiros contatos com os brancos e as epidemias que dele decorreram e que dizimaram aldeias inteiras. Fica difícil dizer se este “sonho” é realmente algo pré-existente e que os tenha impulsionado ao trabalho ou se foi algo construído ao longo do processo de contato destes índios com os profissionais de saúde. No entanto, esta não é uma distinção significativa. O que considero fundamental ressaltar é o fato simplesmente de esta idéia aparecer com frequência nos relatos, revelando uma (re)apropriação de um discurso específico sobre o “fazer saúde” e o papel dos próprios índios neste processo. Os AISs nestes casos justificam seu interesse pelo cargo através de uma “valorização da saúde” – discurso apreciado pelas agências governamentais e mesmo pelas lideranças locais quando requisitam a melhoria dos atendimentos e serviços. Este discurso, no entanto, significa mais do que simplesmente melhorar as condições sanitárias das aldeias; diz respeito às dificuldades enfrentadas pelas populações indígenas no período do contato e à participação ativa dos índios (e de instituições indigenistas) para reverter este quadro de sofrimentos, marcando a função política (da apropriação) do “fazer saúde”.

No entanto, apesar de ser comum ouvir relatos destes sobre “o sonho de ser AIS e ajudar a comunidade”, para assumir o cargo os AISs dependem de serem indicados pela própria população alto-xinguana. De forma geral, deve haver o consentimento das lideranças das aldeias para que os AISs assumam o cargo: na prática, alguns deles se oferecem para o trabalho, devendo ser “aprovados” pelas lideranças, enquanto outros são “convidados” para exercerem esta função. Alguns dos AISs que hoje atuam estavam estudando na cidade ou realizando outras atividades quando foram “convidados” pelas lideranças de suas aldeias para se tornarem AISs. Estes “convites” raramente são recusados devido ao compromisso moral que estes jovens assumem com suas aldeias e suas famílias ao sair pra estudar na cidade – ou mesmo pelo fato de possuírem um maior domínio da língua portuguesa – devendo fazer jus ao *ethos* generoso e colaborativo considerado como o comportamento ideal (comportamento de *kuge hekugo*, ou “gente de verdade” em karibe)<sup>4</sup>. Além disso, assumir este tipo de função lhes garante um status específico dentro das aldeias, aproximando-os em certa medida das posições de liderança, em função do controle do acesso a determinados bens e serviços.

---

<sup>4</sup> Sobre este *ethos*, cf. Basso, 1973. A autora define o *ethos* alto-xinguano através da categoria *ifutisu*. Ver também Viveiros de Castro, 1977.

*Atribuições e práticas*

O trabalho dos AISs nas aldeias envolve diversas tarefas contidas em uma “agenda de trabalho”, que vão desde o acompanhamento mensal das crianças e dos idosos, os atendimentos diários e o acompanhamento dos pacientes atendidos pela Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena/EMSI. Este acompanhamento é realizado através do cumprimento dos horários de medicação, passando pelas visitas domiciliares, além da chamada “hora da saúde”, momento diário em que os AISs se comunicam com os enfermeiros do Posto Leonardo<sup>5</sup> e da Casa de Saúde do Índio/CASAI<sup>6</sup> de Canarana pelo rádio, e onde é realizada boa parte dos encaminhamentos. Os AISs devem ainda entregar relatórios mensais dos atendimentos e procedimentos realizados, que são utilizados com a finalidade de facilitar a organização de um banco de dados a respeito das condições de saúde da população em geral e que deveriam nortear os encaminhamentos das políticas de saúde na região.

No entanto, muitas vezes sua atuação nas aldeias não cumpre com estas determinações, inclusive devido à falta de pessoal qualificado para realizar tarefas mais específicas e que não caberiam aos AISs – já que a maior parte das aldeias não possui técnicos ou enfermeiros, somente AISs –, o que impede também que se efetive a pressuposta supervisão constante da atuação destes agentes. Dentro das atividades relacionadas nesta “agenda”, caberia aos AISs, além do acompanhamento dos pacientes, também a realização de visitas domiciliares, consideradas prioritárias dentro do modelo de atenção da FUNASA, na medida em que seriam a garantia de um atendimento primário diferenciado a partir do reconhecimento das reais necessidades e demandas de cada uma das aldeias. Conforme consta no material trabalhado com os AISs: “Realize a visita domiciliar diariamente. Somente assim vocês poderão conhecer os problemas de cada família” (AIS; Bertanha, 2007, p.95).

Na agenda prevista, as visitas deveriam ser realizadas regularmente, sendo acompanhadas de uma atualização do cadastro das famílias através do registro em um formulário próprio para tal. No entanto, esta atividade não é realizada com regularidade em praticamente nenhuma das aldeias alto-xinguanas, e isso por diversas razões: por um lado, percebe-se a influência de disputas políticas internas ou de regras de circulação que dificultam ou mesmo impedem a presença dos AISs em algumas casas, obedecendo

---

<sup>5</sup> Local onde são concentrados os atendimentos de saúde do Alto Xingu.

<sup>6</sup> Casa onde ficam alojados os indígenas encaminhados para a cidade para tratamento e/ou consulta.

às regras de comportamento e evitação xinguanas. Por outro lado, há uma incompreensão das razões destas visitas por parte dos AISs, consideradas muitas vezes “perda de tempo” – uma vez que não é imprescindível que se faça visita domiciliar para que se cumpra com os princípios determinados pela FUNASA de “identificar as famílias expostas à situação de risco” (Brasil, 2005). No caso do Alto Xingu, a visita domiciliar nem sempre é fundamental para se “conhecer os problemas de cada família”, já que as redes de informação das aldeias possuem um amplo alcance, seja através de conversas no centro da aldeia, seja através das “fofocas” dentro das casas, permitindo que seja feito um acompanhamento da situação de saúde e “de risco” sem que haja a necessidade de visitar as casas. Por estas razões, são poucos os AISs que as realizam regularmente e, quando o fazem, visitam casas de pessoas que sabem que já se encontram doentes, somente para realizar o acompanhamento do tratamento e fazer a “medicação de horário” prescrita pelos profissionais.

#### *As condições de trabalho*

Além destas dificuldades elencadas, existem diversas questões que são freqüentemente ressaltadas pelos profissionais e também pelos Agentes de Saúde como empecilhos à estruturação dos serviços de saúde oferecidos. Dentre estas questões está a falta de material e recursos para os atendimentos e encaminhamentos, refletindo um aparente descaso da FUNASA e do DSEI Xingu. Somente duas aldeias até o momento possuem postos de saúde definitivos, construídos em alvenaria e com uma infraestrutura básica (em uma destas aldeias esta construção foi realizada pela prefeitura do município ao qual pertence a aldeia); nas demais aldeias o atendimento é feito em postos construídos com uma estrutura de madeira e cobertura de palha, nos moldes das casas tradicionais, o que gera muitas reclamações, já que os ventos e as chuvas causam grandes estragos em sua cobertura com freqüência, danificando os materiais e medicamentos que ficam ali estocados; em outras aldeias nem este posto provisório existe, sendo usada a casa dos AISs como local de armazenamento dos materiais e medicamentos, e mesmo de atendimento a pacientes. Além da estrutura física dos postos, algumas aldeias não possuem rádio, elemento fundamental para a comunicação com o Posto Leonardo, sendo a principal forma de “supervisão” e de suporte do trabalho dos AISs por parte da equipe de saúde. Muitos dos rádios e outros materiais de uso fundamental nos postos de saúde das aldeias, como inaladores e geradores de energia são presentes de turistas, descaracterizando a atuação da FUNASA e a

desobrigando de certos compromissos fundamentais determinados pela legislação<sup>7</sup>. Na medida em que estes materiais de uso coletivo para a saúde são vistos como “presentes” – e às vezes o são de fato –, acabam sendo manipulados e mesmo monopolizados por famílias de prestígio (as famílias dos caciques) que os adquirem através de suas relações de “amizade”, seja com políticos locais, antropólogos ou mesmo turistas que vistam a região. Na medida da necessidade, estes materiais são coletivizados, o que é interpretado, todavia, como uma “generosidade” por parte da pessoa (ou família) que o “detém”, corroborando com a compreensão local do ideal de chefia enquanto pessoas gentis, de “fala boa” e que não negam o que lhes é pedido. Esta utilização política (no sentido mais amplo do termo) dos materiais, por sua vez, contrasta com a visão e as expectativas da FUNASA e da ONG prestadora de serviços que atua na região, que os consideram bens puramente técnicos, o que muitas vezes gera situações de incompreensão e cobranças mútuas, assim como ocorre com relação ao papel do AIS.

A concepção do AIS como um técnico (por parte da FUNASA e da ONG conveniada responsável pelas ações de saúde) também gera conflitos, na medida em que estes agentes são considerados desqualificados para o trabalho na saúde pela EMSI (e muitas vezes também pelas comunidades<sup>8</sup>, no que diz respeito à procura pelos serviços biomédicos) muitas vezes devido à formação incipiente<sup>9</sup>. É estabelecida desta forma, uma relação hierárquica entre os diversos profissionais que atuam na área indígena, que contraria os princípios que envolvem a constituição de uma equipe multidisciplinar, sinalizando a subordinação dos AISs ao restante da equipe<sup>10</sup>. Na prática, os AISs são tratados tanto pelos profissionais não-indígenas quanto pelas comunidades nas quais atuam, como auxiliares desqualificados em relação ao restante da equipe – uma vez que o modelo biomédico privilegia os critérios de formação – não possuindo qualquer poder de decisão sobre o encaminhamento das ações curativas e preventivas.

Porém, esta não é a única razão pela qual os AISs são desvalorizados dentro de suas comunidades, sendo também muitas vezes descritos como “preguiçosos” ou “incompetentes”. Os próprios AISs percebem que a população indígena não valoriza o trabalho com a saúde e reconhecem as dificuldades que enfrentam.

---

<sup>7</sup> Para as atribuições da FUNASA, DSEI e entidades conveniadas, cf. Brasil, 2004, portaria n.70.

<sup>8</sup> O que parece não ser exclusividade do Alto Xingu, conforme apontam Langdon, *et al.*, 2006.

<sup>9</sup> Os AIS estão passando por um processo de formação atualmente, coordenado pelo DSEI e que deve ser concluído até meados de 2009.

<sup>10</sup> Situação semelhante à descrita por Geórgia Silva entre os Atikum no sertão pernambucano (Silva, 2007).

Trabalhar na comunidade é muito duro. A comunidade reclama, não acredita no trabalho. Nós temos muita dificuldade para trabalhar na comunidade. Quando eles fala mal eu não ligo, não respondo pra eles não. (...) Eu trabalho pra ajudar a comunidade. A aldeia não tem preocupação com a saúde (AIS Kalapalo).

Esta fala de um AIS representa de forma significativa alguns conflitos inerentes ao papel do AIS, quando afirma, por exemplo, que “*a aldeia não tem preocupação com a saúde*”, fazendo uma referência a uma noção de saúde, vinculada diretamente ao conceito biomédico e às noções a ele vinculadas de higiene e cuidados, e não às concepções nativas de saúde e atenção. O que se nota então é a reprodução de um discurso veiculado pelos profissionais e as agências responsáveis pelas ações de saúde que, no entanto, não condiz com as ações e as escolhas feitas durante o processo de tratamento. Os AISs – assim como a população em geral – recorrem às práticas de cuidado tradicionais, criando uma teia de escolhas hierarquicamente definidas ao longo do processo de tratamento, sem que se deixe, todavia, de recorrer aos discursos e à lógica biomédica em situações específicas que exigem esta delimitação do espaço de atuação e conseqüentemente dos “conhecimentos adquiridos” por eles a respeito “da saúde”. Esta dupla inserção dos AISs que lhes possibilita “transitar” entre duas lógicas pode ser percebida de forma mais clara quando se observam os itinerários terapêuticos, como se percebe no relato a seguir.

Acompanhei na aldeia Kalapalo todo o itinerário terapêutico de um bebê recém nascido (cerca de 2 meses na época), filho de um dos AISs da aldeia, que chorava todas as noites ininterruptamente. Após duas ou três noites sem que a situação se modificasse procurei o AIS, pai da criança, para perguntar o que estava acontecendo. Encontrei-o voltando de bicicleta para sua casa, carregando a rama de uma planta. Perguntei para que era a planta e ele me disse “*É pro bebê parar de chorar. Ela deixa criança mais calma*”. Ainda me disse, quando perguntado a respeito dos sintomas apresentados pela criança, que ele tinha “IRA [Infecção Respiratória Aguda] leve”. Este diagnóstico é feito pelos AIS quando o paciente apresenta alguma irritação nas vias respiratórias, causando desconforto e dificuldades na respiração e é a causa de uma das maiores incidências de visitas ao posto de saúde das aldeias. O tratamento geralmente é feito com o uso combinado de um anti-histamínico e de sessões de nebulização. Perguntei ao AIS se já havia seguido algum destes procedimentos padrão com seu filho, ao que me respondeu que havia feito somente a nebulização, mas que agora usando esta planta seu

filho ficaria “mais calmo”. Mais dois dias se passaram sem que houvesse nenhuma mudança significativa no quadro geral da criança. Preocupados com seu estado, os familiares resolveram que o AIS deveria levar o filho ao Posto Leonardo para uma avaliação. Somente fiquei sabendo que o diagnóstico era de pneumonia cinco dias depois, quando o pai retornou à aldeia trazendo seu filho consigo. Exatamente neste período fazia muito frio e os enfermeiros deram alta à criança por falta de um local adequado para que eles se alojassem no Pólo Leonardo, mas com a recomendação de que a criança deveria continuar sendo medicada e que fossem evitadas as fogueiras em sua casa durante todo o período de tratamento, pois a inalação de fumaça poderia agravar a situação da criança. “*Mas está muito frio. Tem que fazer fogueirinha à noite*”, foi o que o AIS me disse a respeito do pedido da enfermeira.

Ao fazer este tipo de recomendação, os profissionais não consideram as necessidades e as possibilidades específicas dos pacientes e, posteriormente, avaliam o comportamento dos índios como incoerente com o tratamento proposto.

Tive que dar alta pra ele. Não tinha jeito de ficar com ele aqui no Pólo. (...) Mas não adianta ir pra aldeia e fazer fogueira lá. [Mas tem feito muito frio, eu disse] É, mas aí não adianta de nada tomar o remédio que não vai melhorar (Enfermeira responsável pelo caso).

Na verdade o que ocorre é uma incompatibilidade entre distintas formas de se conceber o processo de adoecimento. Há uma deficiência estrutural no modelo de saúde em voga, não havendo uma possibilidade efetiva de uma complementaridade entre os diferentes sistemas médico-terapêuticos, quando se toma por base os preceitos de saúde, higiene e cuidados com o corpo, bem como as explicações etiológicas biomédicas das doenças, que são incompatíveis com as explicações e os conhecimentos nativos a este respeito. A confluência entre estes distintos esquemas explicativos se dá somente na medida em que os alto-xinguanos “transitam” entre os sistemas médicos durante o processo de escolha de tratamentos, como se percebe no caso descrito acima.

Há, portanto, uma complexa teia de relações hierárquicas que se estabelece neste contexto de intermedicalidade. Não somente uma hierarquização dos profissionais que atuam na área da saúde – subordinando-se o trabalho dos AISs em relação aos demais profissionais em função de critérios de formação –, mas há também uma hierarquização na maneira como a etiologia das doenças é pensada, possibilitando a escolha e a transição entre diferentes tratamentos. Para a biomedicina, pautada em diagnósticos técnicos através da afecção de sintomas, esta possibilidade múltipla de itinerários

terapêuticos torna-se inviável, criando uma interação complexa entre estes dois sistemas de saúde.

Todavia, apesar das desconfianças e reclamações da população a respeito da atuação dos AISs, há uma valorização (ainda que vaga) do papel destes agentes, na medida em que sua ação reforçaria a idéia de auto-gestão das políticas públicas por parte das lideranças indígenas, além do fato de que sua presença torna mais próximo das aldeias em alguma medida, os serviços biomédicos. Neste sentido, não é raro ouvir afirmativas como esta a seguir, de uma liderança local:

Estou muito feliz com vocês. Eu sei que pra gente aprender costume do branco é complicado, mas só aprender mesmo. Se vocês pensaram em ajudar nosso povo, nossas família, ninguém indicou vocês, vocês mesmo pensaram 'eu vou ajudar nosso povo'. Agora essa oportunidade aí, vocês têm que prestar muito atenção. Porque na época da gente, nós não tínhamos essa oportunidade, nós não tínhamos. (...). Olha, vamos prestar muita atenção, porque isso serve pra gente. Muitas vezes foi discutido aqui no dia da reunião. Quando a gente chamava os enfermeiros, o doutor chegava aqui, ficava aqui até uma semana, pedia pra retornar pra cidade. Não, queria ir pra cidade. Então, as lideranças resolveram, então vamos indicar os meninos. Então, são vocês que estão aí. O resultado está aí. Parece que está dando certo (Liderança alto-xinguana se dirigindo aos AISs).

Criar o papel de AIS “porque o médico queria voltar pra cidade” é também, portanto, uma estratégia dos índios que visa o suprimento de uma necessidade local dos serviços de saúde com a presença constante de profissionais capacitados. Todavia, sua atuação não está isenta de contradições, especialmente pelo fato de que seu trabalho é visto pela equipe e pela população como desqualificado em relação aos profissionais não-indígenas, além de que a visão da população local a respeito desta participação engloba questões outras, relacionadas à participação política e às disputas por espaços de poder e de atuação junto à sociedade nacional. Esta apropriação por parte dos alto-xinguanos do trabalho dos AISs enquanto fonte de acesso a bens e, portanto, também de disputas políticas tem como propósito a busca de autonomia e auto-suficiência – elementos que estão além de uma procura por serviços (técnicos) de saúde.

### **O curso de formação de Agentes Indígenas de Saúde**

A formação de Agentes Indígenas de Saúde no Xingu se iniciou há vários anos, através da atuação da então Escola Paulista de Medicina/EPM, atual UNIFESP, entidade responsável pelo atendimento de saúde na região até o ano de 2004. A atuação desta Universidade trouxe elementos inovadores para os serviços de saúde,

especialmente no que diz respeito à formação técnica de indígenas para atuarem como agentes de saúde, processo que teve início já na década de 1980, culminando na formação dos Auxiliares Indígenas de Enfermagem em meados da década de 1990<sup>11</sup>.

Todavia, após a saída da UNIFESP da região do Alto Xingu quem assumiu a responsabilidade pelo curso de formação de AISs foi a FUNASA, através do DSEI Xingu. A formação pela qual passam os agentes atualmente teve início no ano de 2006, e está previsto que se encerre em meados de 2009, conforme acordo realizado entre o DSEI e a Secretaria Estadual de Educação do Estado do Mato Grosso (que irá aproveitar os próximos módulos para regularizar a formação escolar dos AISs, através da aplicação de conteúdos do Ensino Fundamental).

O curso de formação foi inicialmente programado para atender 35 AISs das diferentes etnias que compõem o Alto Xingu, mas conta hoje com 53 Agentes de Saúde regularmente matriculados, além de outros dois que acompanharam o último módulo na qualidade de ouvintes. Este aumento considerável na quantidade de AISs do início do curso até hoje pode ser explicado por algumas questões: o fato de ter sido acordado entre a ONG responsável pelos atendimentos na região e o Conselho Local de Saúde<sup>12</sup> que só seriam contratados AISs que estivessem acompanhando o curso de formação desde o início<sup>13</sup>. Além disso, o aumento do número de aldeamentos na região nos últimos anos devido a desmembramentos de aldeias maiores aumentou conseqüentemente a demanda por novos AISs.

Até a presente data já ocorreram quatro dos sete módulos previstos<sup>14</sup>. Este curso modular é uma proposição da FUNASA em seu projeto nacional de formação de Agentes Indígenas de Saúde “enfocando a promoção da saúde e prevenção das doenças e agravos de maior impacto epidemiológico entre os povos indígenas” (Brasil, 2005, p. 03), e tem como objetivo norteador “(...) uma estratégia que visa favorecer a apropriação pelos indígenas de conhecimentos e recursos técnicos da medicina

---

<sup>11</sup> Sobre a formação de auxiliares indígenas de enfermagem neste período, cf. Mendonça, 1996; 2005.

<sup>12</sup> Este conselho é formado por representantes das aldeias locais e foi criado dentro do atual modelo de saúde indígena com a função de funcionar como instância de controle social dentro da área indígena, visando o acompanhamento e a avaliação das ações de saúde desenvolvidas no âmbito das aldeias e do Pólo-base.

<sup>13</sup> A intenção foi de evitar que se contratassem novos agentes sem que estes fossem antes qualificados para exercerem a função, como vinha acontecendo no Alto Xingu.

<sup>14</sup> No modelo previsto pela FUNASA, existem seis módulos. Neste caso, o sétimo módulo está previsto para completar a carga horária e de disciplinas necessárias para a formação dos AISs em nível fundamental.



ocidental, não de modo a substituir, mas de somar no acervo de terapias e outras práticas culturais próprias, tradicionais ou não” (Brasil, 2002, p. 15).

Todavia, esta programação de conteúdos não prevê distinções relativas, por exemplo, às diferenças existentes nas condições sanitárias e de saúde existentes entre as diversas populações indígenas espalhadas ao longo do território nacional, desconsiderando também as necessidades específicas de atuação dos AISs nos atendimentos primários, relativas às distintas condições de trabalho. No Alto Xingu, por exemplo, os AISs acabam sendo obrigados a realizar tarefas que não seriam de sua competência de acordo com as previsões legais a respeito de sua atuação – e que, portanto não constam na programação dos cursos prevista pela FUNASA –, em função da ausência de profissionais nas aldeias para supervisionar seus trabalhos. Em decorrência desta especificidade do trabalho nesta região, os módulos do curso contam com conteúdos (técnicos) “extras”, que são considerados fundamentais pelos profissionais responsáveis pela formação e pelos atendimentos. Após os três primeiros módulos, os instrutores do curso enviaram ao MEC um material produzido com um compêndio dos conteúdos trabalhados nos três primeiros módulos para que fosse publicado em forma de livro ou apostila. A resposta, no entanto, foi negativa, exatamente devido à constatação de que os conteúdos desenvolvidos “não condizem com a atuação dos AISs”. Uma das representantes do MEC que discutiu esta questão com o DSEI e com os AISs afirmou que

O MEC achou o livro muito técnico, com as palavras muito difíceis. Porque o AIS, o trabalho dele, não é o que está naquele livro. Aquele livro é mais pra consulta, é mais pra leitura, pra vocês aprenderem mais. Mas não está escrito o trabalho de vocês. Igual assim, o que é uma visita domiciliar ‘visita domiciliar é isso, pega ficha de saúde bucal, faz ficha da família...’. Assim eles pensavam que era o livro. Mas esse livro está um livro mais técnico (Representante do MEC enviada ao Xingu para discutir o material produzido com os AISs).

Apesar das recomendações do MEC, estes conteúdos continuam sendo trabalhados e os profissionais responsáveis pelo curso argumentam que esta formação técnica é necessária para a realidade do Alto Xingu e os próprios AISs requisitam esta formação, na medida em que muitos deles pretendem continuar a formação através de cursos técnicos depois do término destes módulos. No entanto, pode-se perceber que há uma sobrevalorização do conhecimento técnico que faz com que os profissionais (inclusive os AISs) deixem de reconhecer e ressaltar a importância das tarefas pré-estabelecidas para a função de AIS, consideradas “superficiais” e “muito básicas” – e

que, no entanto seriam fundamentais para se cumprir com os princípios de atenção diferenciada.

Se eu fosse passar só as funções do AIS, do Agente indígena de saúde, que é só o básico, do básico, que é o básico que vocês têm que saber, eu acho pouco. Por quê? Na nossa realidade vocês estão lá na aldeia de vocês, a maioria do tempo sozinhos. Não têm supervisão, não tem alguém direto lá acompanhando vocês. Então vocês são o elo entre nós, e é quem cuida diretamente da saúde do povo de vocês (...) Então, além, de fazer as coisas básicas que vocês têm que fazer, vocês têm que saber um pouco (...) Na realidade que eu vejo vocês aqui. Se tivesse alguém, se tivesse lá um auxiliar, um técnico de enfermagem que ficasse lá na aldeia, ou se a gente ficasse mais tempo com vocês, vocês não teriam que saber tanto. O básico, do básico, do básico estava de bom tamanho. (...) Vocês fazem coisas de auxiliar de enfermagem (...) e essa nem é a obrigação de vocês, vocês não tinham nem que saber, mas como a nossa realidade é muito diferente das demais, a gente acaba capacitando vocês (Enfermeira da EMSI e instrutora do curso de formação de AISs).

Como se percebe neste tipo de discurso proferido pelos profissionais, para além de uma efetiva necessidade de atuação técnica, há uma desvalorização evidente do papel do AIS enquanto um *mediador* de saberes, tornando-se somente um *transmissor* dos conhecimentos biomédicos às comunidades a que pertencem. E esta questão fica clara quando se observa os conteúdos transmitidos nestes cursos e a valorização de um projeto pedagógico que coloca os AISs no papel de multiplicadores, devendo atuar como “promotores da informação e da educação em saúde” (Cardoso, 2004, p. 202). Antes de mais nada, quero deixar claro que, as críticas e comentários que teço neste espaço não têm a intenção de desvalorizar ou desmerecer o trabalho e o esforço dos profissionais que atuam no Alto Xingu. O que pretendo mostrar são as incongruências presentes no modelo de aplicação de uma saúde diferenciada e suas implicações práticas, tomando como exemplo o caso alto-xinguano.

#### *Sobre os conteúdos: corpo, saúde e doença*

Com relação aos conteúdos transmitidos e trabalhados, percebe-se que o enfoque destes cursos está nas questões voltadas para a *prevenção* de doenças, baseada especialmente na necessidade de mudanças de hábitos de higiene e cuidado, de acordo com os princípios biomédicos de cuidados de saúde. Este enfoque torna ainda mais complexa a possibilidade de uma “convivência complementar” entre diferentes esquemas lógicos de significação, proposta pela legislação referente à saúde indígena,

bem como a efetiva participação dos AISs na elaboração dos conteúdos ou na construção dos conhecimentos como se pretende. Ao proporem esta ênfase, os profissionais não-indígenas responsáveis pelo curso deixam de considerar os procedimentos terapêuticos tradicionais que explicam o adoecimento através de questões outras que não envolvem, e até mesmo impossibilitam, a aplicação desta noção de prevenção. Faço referência então, mais uma vez, à existência de uma convivência complexa entre duas distintas concepções de saúde e dos processos de adoecimento: uma veiculada pelos representantes da medicina ocidental e que é vagamente evocada pelos AISs em determinadas situações (por exemplo, ao afirmarem a “despreocupação com a saúde”) e outra referente às concepções nativas destes processos e que estão relacionadas ao sistema sócio-cosmológico alto-xinguano. Apresento alguns trechos que constam no “livro dos AISs”<sup>15</sup> e que já de imediato servem para se pensar de que forma instrutores e AISs equacionam a convivência entre distintos esquemas lógico-simbólicos a respeito das noções de corpo, saúde e doença.

Logo no início do capítulo do livro cujo tema são os “conceitos de saúde/doença” aparece a seguinte definição (provavelmente retirada de algum dicionário, mas com alguns complementos feitos pelos próprios instrutores):

Doença: moléstia, enfermidade. Estado de desequilíbrio funcional do organismo. Alterações no organismo. A doença está relacionada com as precárias condições de vida da população, como moradia, alimentação, educação, assistência a saúde, saneamento básico e lazer. A falta de casa, comida e educação adequadas, a higiene deficiente e a ausência de saneamento levam à debilidade orgânica e conseqüentemente predispõe a população às infecções, à alta mortalidade infantil e a um desenvolvimento físico e mental deficiente. As comunidades não têm saúde quando falta comida, se a água ficar poluída, se diminui o território, se falta remédio e então começam a aparecer as doenças. Existem doenças que podem atingir apenas uma pessoa como, por exemplo: dor no dente, pressão alta, reumatismo e outras. Outras doenças podem atingir toda a comunidade, como por exemplo: gripe, malária, DST, dengue e outras (AIS; Bertanha, 2007, p. 50).

Este trecho por si só apresenta diversos elementos a respeito da forma pela qual os conhecimentos são trabalhados junto aos AISs durante o curso e em que medida há ou não uma complementarização ou mesmo uma problematização dos temas abordados sob o viés da biomedicina. Isso fica claro, por exemplo, quando se observa o

---

<sup>15</sup> Material formulado pelos responsáveis pelo curso, contendo todo o conteúdo trabalhado com os AISs nos três primeiros módulos, além do material produzido por eles próprios durante as aulas.

equacionamento feito inicialmente entre doença e um “desequilíbrio funcional do organismo”, característica do saber biomédico. O espaço que existe para uma possível “complementarização” de saberes através da apresentação de textos dos próprios AISs apresenta-se de forma enviesada na medida em que o questionamento sobre “o que é doença” só é feito a eles posteriormente às explicações etiológicas dos instrutores. É feita então uma marcação diferencial entre “as doenças de antigamente”, que poderiam ser tratadas de acordo com a terapêutica tradicional, e “as doenças de hoje em dia”, que exigiriam a intervenção de profissionais biomédicos e, mais do que isso, a adoção de hábitos de cuidado e higiene “adequados”, conforme parâmetros definidos neste modelo. Então o que se observa é, em grande medida, a reprodução deste mesmo discurso pelos AISs sobre “a doença”, como no trecho a seguir:

A doença como: diarreia, malária, pneumonia, escabiose, catapora, sarampo, verminose, etc. Antigamente somente havia doenças dos índios como: conjuntivite, dor de dente, abscessos, sarampo, catapora, dor de cabeça, hepatite, principalmente doença espiritual e dor de coluna. Atualmente tem várias doenças como: diarreia, gripe, pneumonia, tuberculose, malária, desnutrição, DST, HIV, amigdalite, escabiose, leishmaniose, anemia, hipertensão arterial (*id., ibid.*, p. 51).

Todavia, um dos textos escrito por um AIS sobre o que é doença chama a atenção por apresentar elementos que buscam relacionar os dois sistemas etiológicos e de tratamento:

Este homem não está doente, não está com doença, ele está com saúde. O corpo dele está todo arranhado para que ele possa ficar sempre sadio. Ele está pronto para dançar na festa. Porque ele tem um corpo forte, está bem alimentado (boa comida). Uma pessoa que tem uma boa saúde pratica esporte como: lutar, trabalhar e jogar bola. (*id., ibid.*, p. 52).

Este AIS ao definir a saúde como “força” remete à concepção nativa de corporalidade que pode ser representada equacionando-se os seguintes termos:

Saúde : força : beleza :: Doença : fraqueza : decrepitude

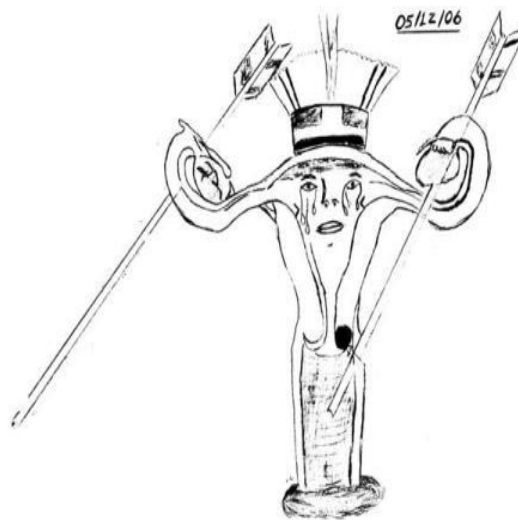
De acordo com esta concepção de doença, para se “ter saúde” é necessário, portanto, garantir a força através de um processo de fabricação do corpo por meio da manipulação de fluidos corporais como o sangue e o sêmen, além da ingestão de alimentos e eméticos especialmente durante os períodos de reclusão – que incluem tanto a reclusão pubertária quanto o período de *couvade* (Viveiros de Castro, 1979). No período de reclusão pubertária os jovens permanecem por um longo período afastados

da convivência social, e devem se abster de sexo, se submeter a uma dieta específica de alimentos ditos “insossos” – não se come sal, pimenta qualquer coisa doce e alguns tipos de peixe moqueado –, além de sessões de escarificação com dentes de peixe-cachorra e a ingestão de eméticos que ajudam a fortalecer o corpo e, portanto, “deixá-lo saudável”.

Dos nossos costumes, quando o pai a mãe da criança come comidas pesada, que não deveria comer, a criança pode pegar a diarreia, por isso que nós temos que evitar isso.

Também falar com a comunidade para limpar a casa, manter as comidas com cuidado e tampadas, por que tem insetos que levam microorganismos em cima das nossas comidas. Se a criança se alimentar com comida contaminada pode causar problemas de diarreia. Por isso nos temos colocar comida ou mingau tampado em cima do jirau (AIS; Bertanha, 2007, p. 175).

Neste último trecho que representa a definição de doença para outro AIS, também se equacionam elementos de um e outro esquema simbólico, sugerindo que se tenha cuidado com a alimentação “pesada”, que pode causar o adoecimento do filho – remetendo à etiologia nativa –, e recomendando ao mesmo tempo a adoção de hábitos de higiene necessários para “afastar os microorganismos” da comida evitando desta forma o adoecimento. Ainda como exemplo deste equacionamento feito pelos AISs das duas terapêuticas e, mais do que isso, das duas etiologias que convivem neste contexto intercultural, reproduzo um desenho seguido do texto explicativo feito por um deles durante o módulo de saúde da mulher. O tema do desenho proposto pelos instrutores era o exame preventivo de câncer de colo de útero e a representação do AIS foi a seguinte:



Representação do aparelho reprodutivo feminino,  
feita por um AIS Mehinaku  
Fonte: AIS; Bertanha, 2007

Eu sou o útero infectado pelo vírus do HPV, estou dançando desanimado, eu sei que estou com HPV, eu peço para vocês úteros xinguanos não terem relação sexual com parceiro sem preservativo. Além disso, vocês têm que fazer exame preventivo do colo uterino de uma vez por ano, seguindo a orientação dos Agentes de Saúde Indígena do Alto Xingu. Esse trabalho que está sendo divulgado pelos AISs é muito importante para vocês, no meu caso, eu não confiava no trabalho da equipe multidisciplinar, eu nunca segui orientação deles, é por isso que estou assim, sofrendo na vida toda.

Por isso que estou assim com enfeite no corpo, para realizar a dança do Yamurikumã. Essa é a minha última apresentação na dança, eu vou morrer, eu não estou me sentindo bem, estou chorando e vou cantar um pouco antes da morte (*id.*, *ibid.*, p. 109).

Neste impressionante desenho, assim como no texto explicativo, o AIS recorre a diferentes elementos provenientes sejam eles da cosmologia nativa, ou então do rol de conhecimentos biomédicos a que teve acesso. Iniciando pela “humanização” do útero feminino, e terminando na evocação do Yamurikumã – ritual essencialmente feminino, onde as mulheres assumem o papel central e ocupam os espaços tradicionalmente masculinos – este texto ainda ressalta a importância da participação dos AISs e de “confiar no trabalho da equipe multidisciplinar”: a concretização máxima do papel pedagógico esperado pelos profissionais, ao “traduzir para a linguagem nativa” os conhecimentos da medicina ocidental.

A reprodução destes trechos retirados do “livro dos AISs” auxilia, portanto na percepção não só dos conteúdos transmitidos ao longo do curso, mas também da forma como os AISs lidam e apreendem estes conteúdos de acordo com sua própria lógica. Pode-se notar então que os conteúdos acabam sendo equacionados de forma conjunta – ao menos pelos AISs – não deixando, todavia de aparecerem contradições neste processo.

Em um dos momentos do módulo intitulado “*Promovendo saúde e prevenindo DST/AIDS*”, ao ser trabalhada a necessidade de prevenção através do uso de camisinha, um AIS afirmou ser “*perigoso usar camisinha pra quem tem filho pequeno, com menos de um mês, porque sufoca o bebê, incha a barriga, e faz vomitar*”. Este comentário pode ser compreendido a partir do entendimento de corporalidade dos alto-xinguanos, explicitado anteriormente, fazendo referência às interferências passíveis de ocorrer ao longo do processo de fabricação dos corpos por meio das atitudes do grupo de substância, especialmente na relação entre pais e filhos. De acordo com esta concepção de corpo, pode-se compreender o comentário do AIS a respeito do uso da camisinha e

do perigo que ele representa ao bebê, uma vez que esta “aprisiona” o sêmen, interrompendo o processo de formação da criança, mesmo após seu nascimento, tornando-se uma fonte potencial de perigos para a saúde deste bebê.

Todavia, a reação dos instrutores quando feito o comentário foi de incompreensão e de contestação, uma vez que “antigamente não usava, não tinha preservativo”, como disse um deles, comentário este que já mostra uma incompreensão dos elementos culturais, entendidos como estáticos, não passíveis de reelaborações e (re)incorporações. Para tentar “convencer” os AISs de seu “erro de interpretação”, a explicação dada foi a seguinte:

Esse espermatozóide que fecundou esse óvulo e formou aquela criança, não é o mesmo que está aqui. É isso que eu quero que vocês entendam. Cada pessoa é uma pessoa. Cada espermatozóide é um espermatozóide. Eu nasci do espermatozóide do meu pai com o óvulo da minha mãe. (...). Todo mundo aqui foi assim. E se tapar o meu nariz, quem vai morrer sufocado sou eu, não é ela, que é outra pessoa. (...). Então o fato de vocês amarrarem a ponta [da camisinha] e esses espermatozóides ficarem aqui, não vai prejudicar a criança de vocês. Pode acontecer de ter uma gripe, de ter uma IRA, mas porque coincidiu. É época de IRA, a criança teve IRA, está com dificuldade respiratória (...). Porque vocês sufocaram o espermatozóide, é outro espermatozóide. A criança já nasceu, a criança já tem pulmãozinho, ela já consegue respirar sozinha (...). Cada corpo é um corpo. (...) Então a gente tem que respeitar a cultura e o modo de pensar das pessoas. Isso é uma coisa... Agora, não impede a gente de explicar e orientar como que acontece cientificamente. O que é isso, o que foi estudado. Alguém foi lá, ficou anos e anos estudando, e comprovou que aquilo não vai fazer mal (Instrutora durante aula sobre o uso da camisinha. Os grifos são meus).

Percebe-se nesta “explicação” uma falta de compreensão e de “problematização” a respeito dos conhecimentos e práticas nativas, tornando-se o curso de formação um mero instrumento de transmissão impositiva de conhecimentos biomédicos, sendo possível se falar em uma relação de poder no sentido foucaultiano<sup>16</sup> do termo, na medida em que constrói (ou ao menos pretende construir) uma noção de verdade universal que intervém diretamente sobre os corpos – e sobre a concepção que se tem a respeito do corpo, e da corporalidade, através da produção de saberes. Nestes cursos, é constantemente enfatizado o papel pedagógico que os AISs devem cumprir junto à população que atendem, conforme pontuam os instrutores:

A gente tem que começar a trabalhar esses assuntos com a comunidade, porque senão o que a gente vê aqui [no curso], vai ficar guardado pra nós. E

<sup>16</sup> Cf. Foucault, 1987; [1979] 2007.

se a gente começar a colocar, guardar pra nós, não vai adiantar de nada.  
Conhecimento a gente tem que passar (O grifo é meu).

Esta ênfase constantemente evocada pelos instrutores reforça o argumento de que os AISs não atuam como “tradutores” em uma via de dupla mão, sendo que sua atuação deve apenas corresponder e reforçar as práticas biomédicas, “ensinando” à população o que “deve ser feito para que se tenham boas condições sanitárias e de saúde”. Com relação ao movimento contrário, de “levar aos profissionais os conhecimentos tradicionais”, não há nenhuma receptividade por parte da equipe, que considera tais conhecimentos e práticas como “crendices” destituídas de “valor científico”, enquanto os próprios AISs não se sentem aptos a fazer tais considerações, afirmando que “quem sabe são os mais velhos”, especialmente pelo fato de que atualmente algumas atividades “tradicionais” estão deixando de ser praticadas por estes jovens. Por exemplo, quando foi pedido aos AISs que escrevessem sobre o período de reclusão pubertária, muitos se recusaram a fazê-lo dizendo que “não sabiam o que era porque não tinham ficado presos”, porque “hoje em dia não fica mais preso”. A prática da reclusão é considerada extremamente dolorosa por estes jovens que se recusam a permanecer “presos” por longos períodos – e em alguns casos, os jovens nem iniciam a reclusão. O que decorre deste fato é que os AISs acabam não tendo efetivamente espaços para uma atuação mais presente nas aldeias, na medida em que as práticas biomédicas são, no geral, pouco acessadas pelos alto-xinguanos e quando o são, busca-se o atendimento dos profissionais brancos considerados “mais capazes” de solucionar os problemas e com “mais conhecimento sobre os medicamentos”.

Outra dificuldade enfrentada pelos instrutores e ressaltada pelos AISs em suas avaliações a respeito do curso é com relação à língua portuguesa. Considerando-se a grande variedade lingüística na região, torna-se inviável realizar um curso que envolva índios provenientes de diferentes etnias sem que se use o português. No entanto, é perceptível que isso se torna um entrave ao processo de formação destes índios que, muitas vezes não possuem um domínio da língua portuguesa e por isso não compreendem o conteúdo que lhes é transmitido.

Às vezes não entendo português, eu fico perdido. É muito difícil falar português, entender a palavra (AIS Yawalapiti).

No primeiro módulo eu tinha muita dúvida, porque eu não conhecia coisa de branco. Agora eu estou tirando dúvida nesse segundo módulo (AIS Kalapalo).



O segundo módulo do curso foi bom, porque eu estou tirando minha dúvida. Eu não ouvi [entendo] bem português, por isso que eu entendi pouco (AIS Kalapalo).

Estes comentários que apareceram nas avaliações feitas pelos AISs dos módulos realizados ilustram uma dificuldade que ultrapassa as questões lingüísticas, englobando também o conteúdo e a forma como este é transmitido, o que acaba refletindo posteriormente na atuação destes índios em suas aldeias.

De modo geral, os profissionais de saúde que atuam em áreas indígenas são despreparados para perceber a necessidade de uma atuação específica junto aos AISs e às comunidades, não mantendo uma postura aberta para entender e aceitar os itinerários terapêuticos utilizados pelos indígenas, bem como suas interpretações a respeito do processo de adoecimento e de cura. Por causa desta falta de preparo, permitem a “incorporação das práticas da medicina tradicional apenas na medida em que estas se aproximem da utilização, pela população nacional, de chás e benzeduras para doenças consideradas de menor importância.” (Erthal, 2003, p. 208), ou de procedimentos que possuem algum respaldo nas práticas da medicina ocidental, devendo ser “apropriados cientificamente”. É feita uma transposição pragmática de termos, deslocando os esquemas simbólicos de seu contexto, nesta tentativa de “aproximar os conhecimentos biomédicos dos conhecimentos tradicionais”. Isso pode ser percebido quando, por exemplo, durante uma aula a respeito do sistema imunológico, se pede que os AISs façam uma relação do tema com os “conhecimentos tradicionais” e escrevam sobre “o sistema imunológico de antigamente” – uma tentativa de “tradutibilidade” entre termos que não correspondem diretamente, na medida em que se referem a níveis explicativos distintos e, em alguma medida, intransponíveis.

Mais uma vez se percebe a oposição (hierarquicamente determinada pelo modelo de “saúde” que se propõe) entre a medicina tradicional como “estática” e “passiva” enquanto à biomedicina caberia o papel da “agência”, no sentido de “desenvolvimento” e “progresso” através da “ciência”. Os conhecimentos tradicionais são tratados como “crendices” que precisam ser elencadas na medida em que “precisa produzir material relacionado com a comunidade e os conhecimentos tradicionais”, sem que se tenha qualquer clareza da forma ou da necessidade e eficácia deste procedimento.

Apresento um exemplo ocorrido durante uma aula cujo tema girava em torno da noção de sexualidade e das “práticas tradicionais” a este respeito. A instrutora havia dito

que “os pais normalmente não conversam com os filhos a respeito da sexualidade” – refletindo já aí uma perspectiva e um comportamento fundamentalmente “ocidentais”. Neste momento, um dos AISs disse que seus pais conversavam com eles, e os aconselhavam a não manter relações sexuais muito jovens, especialmente durante o período de reclusão porque isso interromperia seu crescimento e desenvolvimento – uma vez que a perda de sêmen enfraquece, especialmente durante o período de reclusão pubertária. De forma hierarquicamente impositiva, a explicação oferecida aos AISs sobre esta prática foi de que

Têm várias coisas que também, são várias coisas relacionadas, são tabus. São coisas que os pais passam (...). São tabus, são coisas que não tem nada a ver, são coisas que não vão interferir. Mas são coisas que são passadas de pai pra filho. Que não pode ter relação sexual jovem, porque não vai crescer. Mas isso não interfere no crescimento, desenvolvimento (...). Isso são talvez coisas que eles [as pessoas da comunidade] vão perguntar pra vocês e vocês podem esclarecer. ‘Olha, no nosso costume, eles falam que é assim, que você não vai crescer. Mas pelo que eu estudei, não interfere’ (Enfermeira e instrutora do curso de formação de AISs).

Este tipo de instrução que é passada nos cursos não articula em nenhum grau os diferentes conhecimentos da relação intercultural estabelecida como a programação da FUNASA pretende que ocorra através de uma “pedagogia problematizadora” (Funasa, 2005). Ao “problematizar”, a tentativa que se faz é de re-educar; as “problematizações” acabam se restringindo a considerações a respeito de “como as coisas eram feitas antigamente” ou “como eram as práticas dos antigos”, ressaltando novamente uma visão estática da cultura e desvalorizando os conhecimentos tradicionais frente aos conhecimentos hegemônicos ocidentais, estes sim considerados “verdadeiros”.

Através das discussões feitas, pode-se notar então, que as tentativas de relativização da biomedicina e de seus princípios encontram barreiras na própria forma como tais conhecimentos são produzidos e pensados, o que leva na prática à manutenção de uma atitude de hierarquização de valores que desqualifica os conhecimentos e práticas locais. Estes valores transmitidos, por sua vez, são absorvidos pelos AISs e reelaborados de acordo com a estrutura lógica do pensamento e da cosmologia local, quando um deles conclui, por exemplo, que “*Na raiz deve ter anticorpos que a gente não vê*”.

### Considerações finais

De acordo com o material exposto ao longo deste texto, é possível notar as imensas dificuldades que ocorrem na implantação do modelo de atenção diferenciada proposto pela Constituição Federal e implementada através dos projetos de saúde da FUNASA, especialmente no que diz respeito a uma “convivência complementar” entre diferentes práticas terapêuticas no contexto de intermedicalidade.

Os Agentes Indígenas de Saúde têm papel fundamental nesta política uma vez que representam um vínculo possível entre estes diferentes modelos de atuação o que, todavia, não se efetiva, uma vez que sua formação acaba por privilegiar somente os elementos provenientes da medicina ocidental, descaracterizando completamente seu papel de intermediação e mesmo de tradução. Apesar das propostas de implantação de modelos de atenção à saúde indígena virem acompanhadas de um discurso de participação comunitária (e aqui mais uma vez entra a figura do AIS), o que se observa são práticas impositivas do modelo biomédico, sem haver espaço para a construção de conhecimentos e de práticas conjuntas, relegando desta forma as populações indígenas ao papel de *meros usuários* do sistema de saúde oficial. Ao mesmo tempo, a utilização política deste espaço pelas lideranças – que se apropriam e pretendem controlar o acesso a estes bens e serviços – entra em conflito com a utilização técnica dos bens e serviços biomédicos, tornando esta relação ainda mais complexa.

É preciso então que se faça uma reavaliação criteriosa dos impactos deste modelo de atendimento à saúde, levando-se em consideração as demandas e as necessidades específicas desta população, bem como seus reflexos na cultura e na organização sócio-política das aldeias alto-xinguanas, considerando-se as distintas concepções e utilizações deste espaço eminentemente político das ações de saúde.

**Marina Pereira Novo**

Mestre em Antropologia Social  
Universidade Federal de São Carlos  
[mapnovo@gmail.com](mailto:mapnovo@gmail.com)

Abstract: In the context of restructuring indigenous health policies over the last 20 years in Brazil, and the consequent creation of the Special Sanitary Indigenous Districts since 1999, the Indigenous Health Agents appear as central elements of this new model for indigenous health attention. Given that they are understood as possible “links” or “translators” between the traditional systems and the official biomedicine, we observe that, exactly because they occupy a “border position” between different medical-therapeutic systems, the agents’ performances are involved in several ambiguities and conflicts. In this article I discuss how some of these conflicts derive from the conceptions about Indigenous Health Agents’ actuation, and even from the health attention model. This can be observed through the organization and the content transmitted during the Indigenous Health Agents’ formation courses.

Keywords: Anthropology of health; Indigenous health; Indigenous ethnology; Indigenous health agents; Upper Xingu.

### Referências Bibliográficas

- AIS; BERTANHA, Wania Fátima Faranha (orgs.). *Promoção de saúde nas comunidades indígenas: fundamentos, conhecimentos e práticas*. Canarana: DSEI Xingu, 2007. 311 p. (No prelo).
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1973. 157 p.
- BRASIL. *Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde/Funasa, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Portaria n. 70*. Ministério da saúde, 2004. Disponível em: [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br). Acesso em: 19 de março de 2008.
- \_\_\_\_\_. *Formação inicial para agentes indígenas de saúde: módulo introdutório*. Brasília: Ministério da saúde/Funasa, 2005.
- CARDOSO, Marina Denise. “Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu”. In: Langdon, Esther Jean; Garnelo, Luiza (orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra capa livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p.
- \_\_\_\_\_. “Da pluralidade terapêutica a lógica da diferença: o contexto alto xinguno do Brasil Central”. In: VI Reunião de Antropologia do Mercosul. FHCE/UDELAR. *Anais de eventos da VI Reunião de Antropologia do Mercosul*. Montevideú, 2005. CD-ROM.
- DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. *O Agente indígena de saúde Xokleng: por um mediador entre a comunidade indígena e o serviço de atenção diferenciada à saúde - uma abordagem da antropologia da saúde*. 2005. 178 f. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 2005.
- ERTHAL, Regina M. Carvalho. “A formação do agente de saúde indígena Tikuna no Alto Solimões: uma avaliação crítica”. In: COIMBRA JR, C. E. A., SANTOS, R. V.; ESCOBAR, A. L. (orgs.). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ/ABRASCO, 2003, p. 197-215.
- FOLLÉR, Maj-Lis. “Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde”. In: Langdon, Esther Jean; Garnelo, Luiza (orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 129-147.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987. 262 p.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1979] 2007. 295 p.

- FUNASA. *Educação Profissional Básica para Agentes Indígenas de Saúde: módulo inicial*. Brasília: FUNASA, 2005. 50 p.
- HECKENBERGER, Michael. “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.c.”. In: Franchetto, Bruna; Heckenberger, Michael (orgs.). *Os povos indígenas do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001, p. 21-62.
- LANGDON, Esther Jean, *et al.* “A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina”. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, v. 22(12), p. 2637-2646, 2006.
- MENDONÇA, Sofia Beatriz M. *O Agente Indígena de Saúde no Parque Indígena do Xingu*. 1996. 149 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 1996.
- \_\_\_\_\_. “O agente indígena de saúde no Parque Indígena do Xingu: reflexões”. In: Baruzzi, Roberto G.; Junqueira, Carmem (orgs.). *Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história*. São Paulo: Terra Virgem, 2005, p. 227-244.
- SILVA, Geórgia. “*Chama os Atikum que eles desatam já*”: práticas terapêuticas, sabedores e poder. 2007. 115 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, Recife, 2007.
- SILVEIRA, Nadia Heusi. “O conceito de atenção diferenciada e sua aplicação entre os Yanomami”. In: Langdon, Esther Jean; Garnelo, Luiza (orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 111-127.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. “Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação”. In: Silva, Aracy Lopes da; Ferreira, Mariana Kawall L. (orgs.). *Antropologia, história e educação*. São Paulo: Global, 2001, p. 44-70.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. 1977. 235 f. Dissertação de mestrado. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.
- \_\_\_\_\_. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 32, p. 40-49, 1979.

Recebido em 10/12/2008

Aceito para publicação em 30/03/2009

## Performances corporais mágico-religiosas dos torcedores de futebol

Reinaldo Olecio AGUIAR

Resumo: A paixão do brasileiro pelo futebol, que levou à compreensão do próprio país como “o país do futebol”, é amplamente conhecida. Esse artigo é uma análise antropológica das performances corporais dos torcedores durante as partidas de seus times (Sociedade Esportiva Palmeiras, São Paulo Futebol Clube, Santos Futebol Clube e Sport Club Corinthians Paulista), realizada nos anos de 2005 a 2007, com enfoque específico nas manifestações mágico-religiosas que ocorrem nas arquibancadas. Essas performances revelam um tipo de compreensão mágica da realidade, mesclada com elementos da religiosidade popular. Além disso, a compreensão do corpo como instrumento do “correto torcer”, revela uma proximidade entre esporte e religião na medida em que a reprodução dos mesmos movimentos corporais, que às vezes incluem a eliminação dos espaços entre os corpos, configura-se em um tipo de “religião secular”, restrita ao tempo e espaço das partidas. Gestos, danças, palmas, coreografias coletivas e uso de instrumentos compõem as performances corporais dos torcedores, o que cria uma sociabilidade diferenciada daquela do cotidiano. Terminada a partida, retomam-se as regras sociais vigentes, evidenciando o caráter provisório tanto das performances corporais quanto da cosmovisão mágica que o torcedor possui do esporte.

Palavras-chave: Corporeidade; Futebol e magia; Religião e esporte; Sociabilidade Esportiva.

### Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar e analisar as performances corporais dos torcedores durante as partidas dos quatro clubes de maior projeção do Estado de São Paulo (Palmeiras, São Paulo, Santos e Corinthians), com enfoque específico nas manifestações mágico-religiosas que ocorrem nas arquibancadas. Numa primeira parte serão apresentadas as informações etnográficas, colhidas entre 2005 e 2007, com destaque para o que Bromberger (1995) denomina de comunicação verbal e gestual. Na segunda parte os dados etnográficos são analisados a partir do referencial da antropologia, com o objetivo de evidenciar a interpenetração de esporte e religião no ato de torcer.

### Etnografia das arquibancadas

Bromberger dedicou um capítulo de seu livro *Le Match de Football – Ethnologie d’une passion partisane à Marseille, Naple et Turin* (“Le supporterisme comme spectacle total: une mise en scène codifiée et parodique”, 1995, p.297-310) à

análise do comportamento das torcidas de futebol. Neste capítulo encontramos suportes metodológicos que podem nos ajudar na compreensão das ações dos torcedores do futebol durante um jogo, sobretudo no que tange aos registros de comunicação, que Bromberger divide entre os verbais, os gestuais, os instrumentais e os gráficos. Partindo da idéia de que há uma intensa participação corporal e sensorial dos torcedores durante as partidas, Bromberger demonstra que o suporte ao time se dá com a utilização da voz, que comenta a partida, canta as músicas de incentivo, grita slogans rimados em uníssono e lança improperios à torcida do time rival, constituindo a comunicação *verbal*. A comunicação *gestual* se dá pelas posturas e gestos codificados que expressam a alegria, o entusiasmo, a fidelidade, a desgraça que se deseja aos outros, a perplexidade etc. Os *instrumentos*, geralmente tambores, buzinas, apitos e cornetas, marcam o tempo das exortações e a bateria de tambores assinala com ênfase as façanhas dos “nossos” jogadores e os reveses dos jogadores “deles”. A comunicação *gestual* se dá pelas posturas e gestos codificados que expressam a alegria, o entusiasmo, a fidelidade, a desgraça que se deseja aos outros, a perplexidade etc. E a comunicação *gráfica* se faz presente nas faixas com palavras de incentivo, com saudações que sacralizam os grandes heróis do passado, que faz uso da caricatura para zombar dos adversários, mas também para lembrar craques da história do clube, nas bandeiras<sup>1</sup>, nas vestimentas, como camisetas do time, da torcida organizada, bonés, perucas, máscaras etc., além dos diversos emblemas, como caveiras, máscaras de diabo, carrancas e o indefectível caixão de defunto, que simboliza a desgraça que se deseja ao adversário. Para a análise desenvolvida neste artigo, concentraremos a atenção na comunicação gestual.

De início, é importante destacar que o gestual apresentado expressa o que foi captado nas partidas observadas e, por isso, não pretende ser completo. O objetivo é expor o que a etnografia revelou nos jogos escolhidos. Em termos classificatórios, a comunicação gestual pode ser separada em três tipos distintos: os movimentos corporais individualizados, as coreografias coletivas e as reações ao jogo. Os movimentos corporais individualizados são aqueles em que um ou poucos torcedores apresentam performances corporais que os identificam como apoiadores do time e, ao mesmo tempo, são as performances mais suscetíveis à ação mágico-religiosa. São aquelas que pretendem influenciar no andamento da partida. As coreografias coletivas, sempre

---

<sup>1</sup> No caso do futebol paulista, as bandeiras estão proibidas de entrar nos estádios, principalmente por causa da possibilidade de violência com os mastros, geralmente feitos de cano plástico. As torcidas encontraram uma forma de usar este artefato com a confecção de “bandeirões”, com medidas gigantescas, sem mastros, e que são abertas pela torcida organizada durante as partidas.

realizadas por um número significativo de torcedores, em sua maioria membros das torcidas organizadas, têm como objetivo a celebração e o apoio ao time. Embora não sejam tão abertas à ação mágico-religiosa, sua repetição metódica e ritualística revela uma proximidade com esse tipo de ação. As reações ao jogo são aquelas atitudes mais comuns dos torcedores em momentos específicos da partida e podem ser observadas entre todos os torcedores de todos os clubes. As reações ao jogo, por serem a comunicação gestual mais comum, iniciam a análise.

A primeira reação dos torcedores ocorre com a entrada do árbitro em campo. Torcedores de ambas as equipes de futebol se colocam em pé para vaiar e xingar o árbitro e os dois assistentes, independente de quem eles sejam<sup>2</sup>. Mãos para o alto, ofensas verbais e vaias compõem a performance corporal do torcedor em relação ao árbitro. Depois disso, segue-se a entrada dos jogadores em campo. A entrada dos jogadores do time de coração faz com que praticamente toda a torcida fique em pé, aplauda e comece a cantar em apoio a eles. A performance corporal, portanto, consiste no ato de ficar em pé para receber os jogadores. É preciso destacar que, no meio dos torcedores membros das organizadas, o ato de ficar em pé não ocorre nesse momento, uma vez que durante todo o período da partida de futebol, desde a sua chegada, sempre em bloco, até a saída do estádio, esses torcedores ficam em pé, mesmo durante o intervalo da partida. Nas imediações da torcida organizada e em todo o restante da arquibancada os torcedores permanecem sentados e, por isso, se colocam em pé na entrada dos jogadores. Se o time de coração entra em campo antes do adversário, a torcida aguarda a entrada do outro time para vaiá-lo; se entra depois, ocorre um misto de silêncio (como forma de não parecer que há torcedores do time adversário entre “nós”) e apupos, como vaias. Mas o foco, nesses momentos que antecedem à partida, é o time de coração e a demonstração de apoio expressa por meio de um refrão simples (“Palmeiras”; ou “Corinthians”; ou “Peixe”; ou “São Paulo”).

Outra reação ao jogo ocorre quando o time de coração está avançando em direção ao ataque. Parte significativa da torcida percebe a chance de conseguir um gol e acompanha, com o corpo, o desenvolvimento da jogada. Novamente, isso não pôde ser percebido com a mesma intensidade no meio dos torcedores da organizada, que já estavam em pé, mas entre os torcedores das imediações essa reação foi observada com

---

<sup>2</sup> Há casos em que a torcida demonstra certa rejeição a determinados árbitros, notadamente por eles terem atuado em partidas anteriores e, no julgamento da torcida, terem prejudicado o time de coração. Os xingamentos são semelhantes àqueles dirigidos aos torcedores adversários, com o acréscimo de ofensas à mãe do árbitro.



frequência. Simbolicamente, com esta expressão corporal (ficar em pé e inclinar o corpo em direção ao gol), os torcedores estavam “empurrando” o time para o ataque. Houve ocasiões em que se puderam observar torcedores realizando movimentos corporais semelhantes aos dos jogadores (como cabecear um bola cruzada para a área), como se eles mesmo estivessem dentro de campo. Nesse caso, há um tipo diferente de mimetismo, que ocorre em relação aos protagonistas da partida<sup>3</sup>.

Quando o resultado do ataque do time de coração é uma bola para fora do gol, como um escanteio depois de defesa do goleiro adversário, ou uma bola que passou perto do gol, ocorre outra reação comum: levar as mãos à cabeça para lamentar a perda do gol depois de um brado de “uh”. Essa performance corporal é tão comum que praticamente toda a torcida a repete, aparentemente, por instinto. Entretanto, a agudez de um lance de ataque costuma trazer conseqüências para o ato de torcer e, na maioria das vezes, independente de que time estava sendo observado, esta performance era complementada com alguma música de apoio ao time, ou pelo menos com a repetição do refrão com o nome do time. Uma variação desta performance pôde ser observada em alguns jogos: colocar as mãos sobre o rosto e inclinar o pescoço de maneira a dirigir o olhar (tapado pelas mãos) para o céu. O objetivo, tal qual o de levar as mãos à cabeça, é o de lamentar a perda do gol.

A reação ao jogo mais conhecida e repetida em todo o mundo, por torcedores de times de futebol de todos os níveis, é a de levantar as duas mãos para comemorar um gol. Em muitos casos o torcedor estava sentado e, assim, esse gesto inclui ficar em pé e gritar “gol”. Nas partidas de futebol observadas, todas as torcidas repetiram o gesto de se levantar, invariavelmente erguendo as mãos com os punhos cerrados e soltando um grito prolongado de gol. Em muitos casos, essa explosão comemorativa foi a conclusão daquele ato anterior de acompanhar corporalmente o ataque do time de coração, e se completa com o cântico de alguma música de apoio e/ou celebração. O sentido de *comunitas* (comunhão de consciências), tratado por Bromberger (2001), é claramente percebido na ação do torcedor que comemora o gol abraçando os seus vizinhos de arquibancada, geralmente desconhecidos antes e depois da partida. E esse abraço é também uma performance corporal decorrente do gol, uma vez que em outros

---

<sup>3</sup> Em uma das partidas, um torcedor que acompanhou a evolução do lance com o corpo, inclusive simulando o movimento do atacante, disse ao torcedor à sua esquerda: “eu já sabia, quando a bola vem certinha, é caixa”. Ele se referia ao cruzamento bem feito e ao fato do atacante aproveitar a oportunidade concretizando o gol (“é caixa”). “Eu já sabia” sugere que seu mimetismo corporal já antecipava o resultado. Simbolicamente, era como se o torcedor estivesse participando do lance.

momentos da partida ele não está presente, a menos que o vizinho seja um parente ou companheiro/a<sup>4</sup>. De fato, uma partida de futebol engendra um sentimento de comunhão que não existe na vida cotidiana e as performances corporais expressam esta transformação efêmera das relações sociais. Assim, as palmadas com companheiros desconhecidos, as conversações calorosas com o vizinho de arquibancada, que se transforma novamente em um estranho de quem o torcedor nem sequer se despede no momento do apito final, revelam essa comunhão de consciências. Entretanto, a *comunitas* do torcedor de futebol é provisória e precária, permanecendo apenas durante o período da partida e não se estendendo ao cotidiano. Encerrada a partida, retomam-se as relações sociais habituais, e esse tipo de manifestação corporal volta a ser percebido sob as normas sociais vigentes na sociedade.

O segundo tipo de comunicação gestual observado em algumas partidas foram os movimentos corporais individualizados. Diferente das reações ao jogo, esses movimentos revelaram ser conscientes e, na maioria das vezes, com objetivos definidos. Outra diferença observada foi a participação de um ou poucos torcedores, em contraponto à reação quase geral da torcida, como apontada acima.

O primeiro exemplo encontrado desse tipo de movimento corporal pôde ser observado no jogo São Paulo x Palmeiras, de 05/02/2006. O São Paulo venceu o jogo por 3 x 1 e o árbitro assinalou um pênalti para o Palmeiras aos 44 minutos do segundo tempo, cobrado e convertido pelo atacante Edmundo. Neste jogo a observação estava concentrada na torcida do São Paulo. Enquanto o atacante palmeirense ajustava a bola para a cobrança do pênalti, dois torcedores próximos ficaram imediatamente de costas para o campo. Perguntados sobre o porquê daquela atitude, ambos disseram que essa atitude sempre funciona para que o adversário perca o pênalti. Depois do jogo encerrado, com vitória de 4 x 2 para o São Paulo, os dois torcedores foram argüidos sobre aquela atitude, e se acreditavam mesmo na eficácia daquilo que haviam feito e a resposta foi: “você não viu o resultado do jogo? Nós ganhamos e é isso que importa”. A interpretação que os torcedores deram à ação, mesmo com a concretização do gol pelo atacante adversário, revela um tipo de explicação mágica desta ação, cuja *eficácia presumida* os levaram a repeti-lo nesta partida. O resultado do jogo serviu de justificativa para a manutenção da ação mágica, ainda que o ato de ficar de costas para o lance não tenha evitado o gol do adversário. Lévi-Strauss (1989) já havia mostrado que

---

<sup>4</sup> Quando o jogo é assistido por casais são comuns os abraços durante a partida, motivados pela relação entre as partes, e não pelos lances da partida. O mesmo se dá com pais e filhos.

a eficácia da magia implica na crença da magia e, nesse caso, a repetição sistemática de um gesto específico, a performance corporal de colocar-se de costas para o campo, revela a *eficácia presumida* desse ato por parte dos torcedores. Se assim não fosse, o gesto deixaria de ser utilizado.

Uma variação deste tipo de ação, um pouco mais comum e utilizada por um maior número de torcedores, é o ato de colocar as mãos sobre os olhos para não ver o ataque do time adversário. A manutenção deste tipo de ação entre os movimentos corporais “individualizados” se justifica porque a quantidade de torcedores que a desenvolve é substancialmente menor do que a quantidade dos que desenvolvem as coreografias coletivas. A interpretação óbvia deste gestual é a de que o torcedor está exprimindo, por meio de uma performance corporal, uma idéia comum no futebol (“não quero nem ver!”). De fato, este gesto poderia ser incluído entre as reações ao jogo, mas foi classificado aqui porque alguns torcedores entrevistados afirmaram utilizá-lo de maneira instrumental, como forma de evitar o gol adversário<sup>5</sup>. Esta compreensão instrumental de parte dos torcedores revela a eficácia presumida do ato.

No empate de 1x1 entre Santos e São Paulo, em 11/03/2007 (estádio Urbano Caldeira em Santos), parte da torcida do Santos reproduziu um movimento corporal que havia sido observado também no mesmo clássico, no ano anterior (vitória do São Paulo por 3x1 no Morumbi), mas na torcida do São Paulo. A performance consiste em estender ambas as mãos em direção ao campo, formando um ângulo de 90° com o corpo, e balançá-las em semi-rotação, sincronizando a mão esquerda com a direita. Argüidos sobre o significado do ato, torcedores do São Paulo responderam que se trata de uma forma de apoio, de “passar energia positiva para o time”. Entretanto, em algumas ocasiões havia torcedores repetindo o mesmo gesto quando o time adversário estava no ataque, podendo significar que estavam com intenção inversa, qual seja, a de “passar energia negativa” para ocasionar o erro do time contrário. Nas respostas dos torcedores do Santos essa segunda versão foi predominante, e a frequência da performance foi substancialmente menor (cerca de um quarto daquela encontrada na torcida do São Paulo). Em ambos os casos, a repetição sistemática deste gestual revela a mesma eficácia presumida dos exemplos anteriores.

---

<sup>5</sup> Dois torcedores deram uma explicação inusitada a este gesto: tapam os olhos nos ataques do time adversário porque não querem ter o desprazer de ver um gol contra o seu time de coração. De fato, entre os torcedores entrevistados, vários disseram que evitam assistir aos programas de esporte na televisão quando o seu time perde, para não ter de ver os gols do time adversário, principalmente quando o jogo é contra um rival (ou seja, um clássico contra um dos outros três “grandes”).

É interessante destacar que, em outras duas partidas do Campeonato Paulista de 2007 (Palmeiras 3x2 Marília, em 24/03 e Corinthians 2x2 Sertãozinho, em 31/03), torcedores do Palmeiras e do Corinthians, indagados sobre a performance corporal das mãos estendidas, afirmaram que nunca tinham visto a torcida do Santos reproduzi-la. Entretanto, afirmaram que os torcedores do São Paulo “fazem isso pra secar o esmalte”, em flagrante discriminação, mas em consonância com o senso comum dos torcedores das outras equipes analisadas de que os torcedores tricolores são “bâmbis”. A interpretação diferenciada dos palmeirenses e corinthianos demonstra que essa performance corporal em particular não é comum às suas práticas, razão de sua desqualificação. Além disso, o uso diferenciado entre são-paulinos e santistas demonstra que sequer é uma performance unívoca.

O terceiro tipo de comunicação gestual são as coreografias coletivas, cuja principal característica é a participação efetiva de torcedores, compondo performances corporais mais elaboradas. A maioria dessas performances ocorre concomitantemente com as músicas identitárias, de apoio/incentivo ao time e de provocação aos torcedores adversários. O ritmo nas partidas de futebol é invariavelmente ditado pelas palmas dos torcedores, uma vez que os tambores da bateria, outrora sempre presente nos clássicos e nos jogos que os times analisados detinham o mando de campo, estão proibidos nos estádios paulistas desde 1995.

O exemplo mais comum são as palmas (#) durante as músicas e os gritos de apoio, sobretudo as três palmas depois do nome do time (“Corinthians, ###”, ou “Palmeiras, ###” etc.). Nesse caso as palmas marcam o ritmo em contraponto com o grito de apoio ao time, e são convencionais, ou seja, executadas à frente do torso. Na observação aos torcedores dos quatro clubes de futebol percebeu-se a repetição sistemática desta performance, inclusive com torcedores incentivando seus vizinhos de arquibancada a baterem palmas quando esses permaneciam passivos durante as partidas<sup>6</sup>. Nas outras músicas em que há palmas convencionais, segue-se o ritmo de cada melodia, variando em intensidade e quantidade.

Uma variante importante das palmas como performance corporal são as músicas em que elas ocorrem sobre a cabeça, em movimento semelhante ao polichinelo (apenas com os movimentos dos braços). O ritmo também é marcado pela música, mas a diferença na execução das palmas cria uma coreografia mais perceptível coletivamente.

---

<sup>6</sup> O fato de torcedores incentivarem seus vizinhos de arquibancada a adotarem determinadas ações sugere que há uma forma “correta” ou “mais aceitável” de torcer.

O efeito visual nas arquibancadas revela uma sincronia bastante razoável, uma vez que não há ensaio prévio dessas coreografias, sobretudo pelos torcedores “comuns”<sup>7</sup>. Essa sincronia cria uma percepção de unidade para quem a observa, tornando visível a comunhão de consciências descrita por Bromberger (1995), ainda que efêmera e provisória. As músicas utilizadas (pelas quatro torcidas) que criam esta performance variam, mas o movimento é idêntico em todas elas. O objetivo expresso é incentivar o time e celebrar o amor por ele, embora esteja implícita a expectativa de retribuição por parte dos jogadores, que devem “dar o sangue”, ou seja, se dedicarem integralmente na busca pelo resultado positivo<sup>8</sup>.

Outra performance corporal presente nas partidas de futebol e executada durante as músicas de incentivo ao time é a elevação de punhos cerrados ao nível da cabeça e a reprodução do movimento de martelo (ou de uma facada). Tal como acontece com as palmas sobre a cabeça, essa performance também cria um sentido de unidade na torcida, sobretudo para quem observa a movimentação sincrônica da arquibancada. Também é comum, nos jogos à tarde em que há sol, essa performance ser realizada com a camiseta na mão que se eleva, criando uma riqueza maior na coreografia. É interessante notar que essa performance é bastante freqüente quando se cantam as músicas de provocação à torcida adversária (“Pacaembu ela domina”, por exemplo). O gestual parece ser coerente com o objetivo da música: demonstrar o caráter belicoso da torcida, revelado na simulação de um golpe sendo desferido.

Algumas músicas produzem uma performance corporal peculiar: parte da torcida canta em pé enquanto outra parte permanece sentada (ou abaixada); em resposta às palavras cantadas inicialmente, a parte da torcida que estava sentada (abaixada) canta colocando-se em pé. Um exemplo de música cantada desta forma, com a mesma letra repetida no responso é “Contra todo ditador”, da torcida corintiana<sup>9</sup>. A sincronia dos movimentos corporais dos torcedores cria um efeito esteticamente belo, além de produzir o senso de *comunitas* discutido por Bromberger (1995, 2001), ainda que

---

<sup>7</sup> Como as torcidas organizadas se constituíram em escolas de samba, é provável que muitas dessas coreografias tenham se originado nas suas quadras. Entretanto, durante as partidas, a adesão a essas performances corporais é quase completa, mesmo quando os torcedores comuns não cantam as letras das músicas.

<sup>8</sup> Essa expectativa de retribuição muito se assemelha às práticas religiosas do catolicismo popular e parte significativa do pentecostalismo.

<sup>9</sup> A letra desta música é a seguinte: Contra todo ditador que no Timão quiser mandar / Os Gaviões nasceram pra poder reivindicar / O direito da Fiel que paga ingresso sem parar / Não temos medo de acabar / Corinthians joga eu vou ta lá / Nossa corrente é forte e jamais se quebrará. A torcida do Santos usa o mesmo expediente na música “A Torcida é um terror”.

provisório e precário. No caso desta música em particular, a torcida organizada parece marcar sua posição diante das lideranças políticas do clube (“Contra todo ditador que no Timão quiser mandar”), apontando seu papel reivindicativo porque “paga ingresso sem parar” (apóia o time). A maneira “guerreira” de cantar esta música, quase como se fosse um grito de protesto, também aponta para esse caráter reivindicativo<sup>10</sup>.

Uma comunicação gestual que acontece apenas no início das partidas é o ato de girar bexigas nas cores do time quando os jogadores adentram ao gramado. Juntamente com a saudação habitual, de ficar em pé para recepcionar os jogadores, sobretudo nos clássicos, os torcedores, cantando alguma música de saudação, erguem bexigas e as giram numa coreografia mesclada com fumaça, também nas cores do time<sup>11</sup>. Assim, na entrada de cada time em campo, o espetáculo muda de lado e de cores, com exceção do clássico Santos e Corinthians, que usam as mesmas cores<sup>12</sup>. O espetáculo proporcionado pelo girar de bexigas coloridas em meio à fumaça cria o senso de unidade na torcida, apesar de alguns torcedores reclamarem por dois motivos: não receberam bexigas e se sentiam excluídos (o que reforça a idéia de unidade criada pela performance), ou não se sentiam a vontade em meio à fumaça, reclamando da irritação que provocava nos olhos.

Uma performance corporal comum às quatro torcidas de futebol é o ato de girar a camiseta sobre a cabeça durante algumas músicas de incentivo/apoio ao time. Um exemplo paradigmático é a música “Meu Palmeiras”, em que a torcida canta uma vez a letra completa da música, sem que haja qualquer performance corporal e em ritmo mais lento, seguida de uma segunda e terceira repetição da letra, agora em um ritmo mais acelerado e com o giro das camisetas sobre a cabeça<sup>13</sup>. Os torcedores que não repetiram o ato de girar a camiseta bateram palmas no ritmo da música, compondo uma performance “mista”. A atitude mimética de torcedores comuns é bastante grande neste

<sup>10</sup> Em algumas situações específicas como derrotas para concorrentes rivais, como o Palmeiras ou São Paulo, além da recente queda do time para a segunda divisão do Campeonato Brasileiro, revelam que este caráter reivindicativo da torcida organizada vai além do discurso encontrado na música. Reuniões de diretores com membros da torcida organizada, cobranças de melhores resultados e pichações nos muros do clube são comuns nessas ocasiões.

<sup>11</sup> Também no uso de fumaça colorida há provocação de uma torcida em relação à outra. Assim, torcedores do Corinthians acusavam os são-paulinos de usar fumaça “rosa” (embora fosse vermelha), pois é “a cor dos bândis”.

<sup>12</sup> O Palmeiras usa bexigas verdes e brancas; o São Paulo, pretas, brancas e vermelhas; o Santos e o Corinthians, brancas e pretas. A fumaça, na maioria das vezes, acompanha essas cores. A variação no uso da fumaça observada nas partidas foi a seguinte: São Paulo, apenas vermelha; Palmeiras, apenas verde; Santos e Corinthians, apenas preta.

<sup>13</sup> Alguns torcedores, mesmo dos outros times analisados, começam esta performance corporal com a camisa do time estendida em frete ao torso, como se a mostrassem para os jogadores ou para a torcida adversária. Pode-se dizer que é um tipo de rotina para a performance que vem a seguir, o giro das camisetas. A torcida do Corinthians gira as camisetas durante a música “Contra todo ditador”, depois do “senta e levanta” inicial.

caso, sobretudo porque não envolve o conhecimento da letra de alguma música. O efeito visual provocado é esteticamente belo, e a alta atitude mimética produz o senso de *comunitas*, ainda que perdure apenas por alguns momentos. Com pequenas variações, as torcidas de Santos, São Paulo e Corinthians reproduziram a mesma performance, com resultados similares.

Além do giro de camisetas durante algumas músicas, as torcidas dos quatro clubes de futebol também costumam pular, em razoável sincronia com o ritmo marcado pela melodia. Essa performance corporal não ocorre em qualquer música, mas naquelas em que o ritmo é mais rápido. Entretanto, diferente do que acontece com o giro de camisetas, a atitude mimética por parte dos torcedores comuns é pequena e assim, essa performance parece ser praticamente restrita aos torcedores das organizadas.

Semelhantes aos pulos dos torcedores durante as músicas são as danças. Dois tipos de dança foram observadas nas partidas de futebol: um tipo de fila indiana lateral, em que os torcedores seguem o vizinho do lado esquerdo por poucos metros, voltando para o sentido contrário no ritmo da melodia; e a coreografia semelhante à tarantela, em que os torcedores passam os braços sobre os ombros dos vizinhos da direita e esquerda e dançam com pulinhos laterais. A primeira foi observada apenas na torcida do São Paulo (na música “Vai lá, vai lá vai lá”), enquanto a “tarantela” foi observada na torcida do Palmeiras, cantando o hino oficial durante a partida e na torcida do Santos, cantando um tipo de grito de guerra da torcida organizada (“Laiá, laiá, laiá, Torcida Jovem”). No caso dos são-paulinos, a performance corporal foi iniciada depois da letra da música ter sido cantada duas vezes, demonstrando uma organização prévia da coreografia. O mesmo ocorreu com os palmeirenses, com a diferença de que a dança foi iniciada depois do hino ter sido cantado uma vez. Em ambos os casos, a participação nessas danças estava mais concentrada no espaço da torcida organizada, apesar de haver parte considerável da torcida envolvida, sobretudo na tarantela. O efeito visual revelou-se esteticamente belo, e o senso de *comunitas* pôde ser facilmente percebido.

Uma performance corporal ausente nos estádios atualmente é o agitar de bandeiras. Durante muitos anos as bandeiras fizeram parte do ato de torcer, mas sua proibição nos estádios paulistas foi provocada pelo incidente ocorrido em uma decisão entre Palmeiras e São Paulo da categoria de juniores, em 1995<sup>14</sup>. Nos últimos anos a

---

<sup>14</sup> À época, Adalberto dos Santos, torcedor do Palmeiras, foi um entre muitos outros torcedores que se envolveram na briga ocorrida no Pacaembu, na final de um campeonato de juniores. Ele foi o único indivíduo responsabilizado e preso, acusado de ser o responsável pela morte do adolescente Márcio

proibição de bandeiras, faixas das torcidas organizadas e instrumentos musicais esteve para ser revogada várias vezes, mas ainda permanece vigorando e, por esta razão, a performance corporal de torcer agitando bandeiras não pôde se observada nas partidas.

Há uma performance corporal recorrente em relação à camisa do time, qual seja a de beijar o escudo do time em determinados momentos da partida, como na entrada dos jogadores em campo, na comemoração de um gol, e no final da partida, seja para celebrar a vitória, seja para reafirmar o compromisso com o time nos maus resultados. Essa performance revela uma identificação pessoal com o time/clube, amplamente mimetizada por outros torcedores, mas individual.

No conjunto de registros de comunicação durante uma partida de futebol, a comunicação *verbal*, que provê o suporte ao time por meio a utilização da voz, comentando os lances da partida, cantando músicas de incentivo e gritando slogans de apoio ou de provocação à torcida do time rival, pôde ser observada com frequência. O mesmo pode ser dito da comunicação *gestual*, presente nas posturas e gestos codificados dos torcedores, que configura o que está denominado como performances corporais ritualizadas.

### **Análise das interpenetrações esporte-religião**

A partir dessa classificação, já exposta na etnografia descrita até aqui, pode-se proceder a análise das semelhanças de certo tipo de prática mágico-religiosa entre os torcedores de futebol das diferentes agremiações, além das apropriações mais ou menos livres da linguagem religiosa nos cânticos, refrões, os movimentos corporais, os gritos de guerra, provocações aos torcedores adversários e coreografias conjuntas, em sua caracterização ritualística.

De início, é preciso destacar que há um excesso de ritualização de tudo o que é contemporâneo, como apontou Bromberger (2001), como “as reuniões mais apaixonadas, os espetáculos esportivos, os concertos de rock, os encontros políticos, mas também as práticas cotidianas um pouco planejadas, num tipo de “pan-ritualismo”<sup>15</sup>. Sua definição de ritual, que será compartilhada na análise das ações dos torcedores, apresenta os seguintes traços:

---

Gasparim da Silva, torcedor do São Paulo. Desde então, as bandeiras e os instrumentos musicais usados pela bateria (tambores, principalmente) estão proibidos.

<sup>15</sup> Bromberger demonstra que o conceito de ritual tem sido usado para se aplicar, em maior ou menor grau, a todas as atividades estereotipadas, sem preocupação com o tipo de expressão simbólica. Ele



Uma ruptura com a rotina diária, um marco espaço-temporal específico, um cenário programado que se repete periodicamente ao longo de um tempo cíclico, palavras proferidas, gestos complementados, objetos manipulados que apontam para uma eficácia extra-empírica, eficácia que não se esgota no encadeamento mecânico de causas e efeitos. Uma configuração simbólica ou mítica, que funda a prática ritual sobre significações. Também a instauração, na ocasião do ritual, do que Victor Turner chama de ‘antiestrutura’: uma estrutura liberada das hierarquias ordinárias e que se destina a cada um, neste momento fora do tempo; uma categoria diferente em função de sua proximidade em relação ao objeto da celebração (Bromberger, 2001).

A ruptura da rotina diária é parte do cenário que envolve as partidas de futebol. Na maioria das partidas observadas pôde-se notar o aspecto lúdico da participação dos torcedores no espetáculo esportivo, numa espécie de mescla entre apoio ao time e festa. Como apontou Huizinga (1979), o jogo é uma forma específica de atividade que possui uma função significativa, ou seja, que transcende as necessidades imediatas da vida e confere sentido à ação. De fato, uma das características mais marcantes do jogo “é sua separação espacial em relação à vida cotidiana. É-lhe reservado, quer material ou idealmente, um espaço fechado, isolado do ambiente cotidiano, e é dentro desse espaço que o jogo se processa e que suas regras têm validade” (Huizinga, 1979, p.23). Assim, o espaço e o tempo da partida de futebol a que o torcedor assiste podem ser entendidos como específicos, separados da vida cotidiana, e mesmo das regras normais da sociedade. Essa compreensão se aplica aos jogadores, sujeitos às regras específicas do esporte, mas também aos torcedores que reproduzem performances corporais rituais, ou seja, repetitivas, sujeitas às regras próprias do que pode ser denominado como um tipo de “religião esportiva”.

Na análise das práticas dos torcedores nos estádios e ginásios, ficou evidente a presença de atos repetitivos, de performances corporais elaboradas e mimetizadas pelos torcedores, performances que não são usuais nos espaços da vida cotidiana, como o ambiente de trabalho, da casa e da rua. Portanto, além de representarem ações restritas ao tempo e espaço do estádio ou ginásio, revelando o marco espaço-temporal apontado na conceituação de ritual por Bromberger, refletem a ruptura das práticas da rotina diária.

Quando as situações não são usuais, como apontou Malinowski (1925), quando são fora do trivial e não se dispõe de outra solução viável, abre-se espaço para a magia. Nos momentos oportunos é que ela é acionada. Como os jogos se colocam fora da

---

afirma que “hoje, quando lemos certo número de trabalhos de antropologia, temos a sensação de nos encontrar diante de uma espécie de rito-mania”. Disponível em <http://www.efdeportes.com/efd29/ritual.htm>, acessado em 13/01/2009.

rotina diária do torcedor, fora do trivial e, principalmente, há grande imprevisibilidade do resultado, a oportunidade para o surgimento da magia é clara. Na apresentação da etnografia das partidas, sobretudo do futebol, as diversas práticas que objetivavam alterar a realidade da partida, por meio de gestos e performances corporais repetitivas, revelaram a presença da magia. Seja em reação a determinados momentos agudos do jogo, como quando o adversário está em situação de marcar um gol (de pênalti, por exemplo), seja na repetição automática de performances que deram o resultado esperado em outras partidas. Quando não havia outra solução viável para influenciar no resultado da partida, uma vez que apenas os jogadores podiam fazê-lo, os torcedores se utilizaram da magia.

Outro aspecto do ritual é que ele apresenta um cenário programado que se repete periodicamente ao longo de um tempo cíclico. Inicialmente, há a repetição do evento que é uma partida de futebol, que acontece no mesmo campeonato – quando há turno e retorno, como no Campeonato Brasileiro de futebol – ou em campeonatos anuais. Na apresentação da etnografia das partidas também foram observadas várias práticas repetitivas dos torcedores: começando pela ocupação do mesmo espaço nas arquibancadas, passando pelas mesmas ações na entrada dos jogadores em campo, pelas mesmas reações em situações similares àquelas de outras partidas, até as mesmas comemorações, o uso dos mesmos emblemas, o canto das mesmas músicas de identificação, de apoio/incentivo e de provocação à torcida adversária.

Essa repetição periódica apresenta elementos da magia na medida em que estão presentes, como conceituou Mauss (2003), os agentes, os atos e as representações. Os agentes são aqueles que efetuam os atos mágicos, mesmo quando não são profissionais. No caso das partidas observadas, são os torcedores que efetuam performances mágicas com o objetivo explícito de influenciar no resultado do jogo em andamento. A repetição dos mesmos gestos, das mesmas performances corporais, além de configurar uma ruptura com as práticas da vida cotidiana, revela a ritualização periódica do tempo. Ao mesmo tempo, as representações mágicas, que são as idéias e crenças que correspondem aos atos mágicos, puderam ser observadas na crença de que o apoio e as manifestações corporais podem motivar os jogadores dando-lhes “raça”, o que tornaria possível a alteração da realidade da partida. Além disso, os atos mágicos em relação aos quais se define os outros elementos da magia, na concepção de Mauss, são os ritos mágicos. Atos como ficar de costas para o campo para que uma falta ou um pênalti sejam cobrados erradamente pelo time adversário, porque se obteve o resultado esperado em

outro jogo, revelam esta expectativa mágica de que o resultado será o mesmo. Além de ser uma repetição. E mais, por ser algo “que todo torcedor deve fazer” (como se fosse toda uma sociedade), o ato de torcer deve ser coletivo, exigindo atitude mimética dos outros torcedores.

Além de ser uma ruptura com a rotina diária, um marco espaço-temporal específico e um cenário programado que se repete periodicamente ao longo de um tempo cíclico, os rituais apresentam certas palavras proferidas. As palavras não são escolhidas aleatoriamente, mas se repetem com frequência em todas as partidas, independente de qual seja a torcida. Ofensas ao árbitro, músicas de incentivo em momentos-chaves da partida, música de exaltação de um jogador, as vaias, o grito de “uh!” quando se perde um gol, são palavras rituais no âmbito da partida<sup>16</sup>. Essas palavras compõem, com as performances corporais, o rol das ações mágicas que pretendem alterar o rumo da partida.

Essa constatação de que todas as torcidas de futebol reproduzem palavras rituais durante as partidas revela, como visto na apresentação da etnografia das partidas, o que Radcliffe-Brown afirma, que “para entender uma religião particular temos de estudar os seus efeitos. A religião, portanto, deve ser estudada *em ação*” (1952, p.201). Assim, busca-se a função que esta cumpre e os efeitos que produz sobre o grupo social analisado, a torcida de um clube de futebol. Nesse sentido, a reprodução das mesmas palavras no decorrer das partidas parece denotar certa identidade coletiva dos torcedores, manifestada também nos cânticos, coreografias e performances corporais. Pode-se afirmar que este tipo de “religião esportiva” restringe-se ao tempo e espaço das partidas, configurando-se em rituais razoavelmente elaborados e mimeticamente reproduzidos.

As palavras proferidas são sempre acompanhadas de gestos ou performances corporais, que complementam e compõem o cenário dos rituais numa partida. Como as palavras, os gestos não são escolhidos aleatoriamente: há certo sincronismo entre eles, sobretudo quando se cantam as músicas e, como as palavras, os gestos se repetem com frequência em todas as partidas, independente de qual seja a torcida. As palmas sobre a cabeça, em frete ao torso, o gesto simulando o ato de martelar com os punhos fechados, o girar de camisetas e bexigas, as danças compartilhadas com vizinhos de arquibancada,

---

<sup>16</sup> Em uma partida entre São Paulo e Corinthians, um colega estava presente e, apesar de não ter o hábito de usar palavras de baixo calão no dia-a-dia, não hesitou em xingar o árbitro por uma falta não marcada. Ele reproduziu no espaço e tempo da partida, as mesmas palavras encontradas entre os outros torcedores.

o levantar as mãos e pular quando acontece um gol, o levar as mãos ao rosto quando se perde um gol feito etc., compõem a parte gestual do ritual do torcedor.

Como apontou Radcliffe-Brown, “no estudo de qualquer religião temos de examinar, antes de tudo, as ações religiosas específicas, as cerimônias e os ritos coletivos e individuais” (1952, p.201). Partindo dessa constatação, a observação das torcidas durante as partidas revelou a intensa participação dos torcedores na reprodução dos gestos, configurando-se em um rito coletivo de grande mimetismo, mesmo quando as músicas não eram cantadas. Nesse sentido, observou-se maior mimetismo na reprodução dos gestos do que das palavras, sobretudo daquelas músicas mais elaboradas, com letras mais complexas. Tal como na reprodução das palavras rituais, os gestos objetivam interferir magicamente no andamento da partida, seja incentivando os jogadores, o que lhes daria mais “garra”, seja “empurrando” o time<sup>17</sup>.

Entendidos como ritos mágicos, os gestos acompanhados das palavras se apresentam diferentes dos ritos religiosos. Como apontou Malinowski (1948), enquanto os ritos mágicos são utilitários e um meio de conseguir alguma coisa, os ritos religiosos são celebratórios e possuem um fim em si mesmos. No caso das performances corporais dos torcedores, o apoio incondicional que ele representa se assemelha ao rito mágico, uma vez que pretende influenciar no resultado final da partida, tendo uma utilidade prática. Porém, o ritual de membros de torcidas organizadas<sup>18</sup> que incentivam sem acompanhar o jogo se assemelha aos ritos religiosos, parecendo ser um fim em si mesmo. Esse segundo tipo, o rito religioso da torcida organizada, além de ser um fim em si mesmo, parece cumprir uma função social importante, porque “são um meio, um modo extremo eficiente de transmitir o poder tribal [no caso, o modo ‘correto’ de torcer], de assegurar a continuidade na tradição e de manter a coesão da tribo [torcida]” (Malinowski, 1948, p.43).

O ritual dos torcedores inclui também o uso de objetos, manipulados de maneira similar nas torcidas dos vários times. As camisas do time, que identificam o torcedor com o clube, se transformam em objeto de coreografia ao serem giradas sobre a cabeça, para incentivar os jogadores. Os apitos e as cornetas são manipulados para ditar o ritmo da arquibancada. A carranca e o caixão de defunto, embora menos presentes que outros

---

<sup>17</sup> A expressão “empurrar o time” é usual nas torcidas e muitas das ações durante as partidas foram descritas como tendo este objetivo por torcedores.

<sup>18</sup> O ato de incentivar o time sem acompanhar os lances da partida foi observado em algumas partidas, o que levou torcedores da organizada a não saber sequer quem havia feito o gol. Isso os levou a perguntar quem havia feito o gol ao vizinho de arquibancada.

objetos, também compõem o cenário repetitivo das manifestações externalizadas pelos torcedores. Analisando a partir de Malinowski, alguns objetos parecem fazer parte de ritos mágicos, com utilidades práticas evidentes, como o giro das camisas do time para incentivo dos jogadores, enquanto a carranca e o caixão de defunto parecem possuir um fim em si mesmos, como ritos provocativos à torcida adversária. É interessante notar que a carranca originalmente está ligada à rejeição de maus espíritos, enquanto o caixão de defunto, simbolicamente representa o desejo da desgraça do outro.

A ruptura na rotina diária, em um cenário programado que se repete nas palavras, gestos e objetos manipulados, apontam, segundo Bromberger, para uma eficácia extra-empírica. Peirano (2000, p.8), tratando da eficácia dos ritos afirma:

Distinguir relações sociais e representações é um recurso heurístico na análise antropológica. Mas sociedades não se reproduzem apenas porque os indivíduos se relacionam e porque pensam o mundo; o movimento e o dinamismo das sociedades deriva da eficácia de forças sociais ativas – para usar a idéia-mãe de Durkheim. Em outras palavras, a sociedade não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes e a eficácia das idéias e crenças precisa ser incluída na análise explicativa, somando-se à ação, para que se identifiquem os mecanismos de movimento e de reprodução da sociedade.

Na apresentação de algumas performances corporais há a menção desta eficácia, denominada como *eficácia presumida*, em consonância com a tese de Bromberger (2001) de que ela “não se esgota no encadeamento mecânico de causas e efeitos”. Como Malinowski (1925, p.44) apontou, referindo-se ao controle de interferências do imprevisível pelo trobriandês, a “magia deve ser esperada, e geralmente será encontrada, onde quer que o ser humano chegue a uma lacuna intransponível, a um hiato em seu conhecimento e em seus poderes de controle prático, quando ele, apesar dos pesares, tem que prosseguir naquela empreitada”. No caso desta análise do ato de torcer, quando não há um controle prático sobre o resultado das partidas – o que ocorre em todas as partidas de futebol –, o torcedor prossegue torcendo, usando a magia. Lévi-Strauss já havia demonstrado que a eficácia da magia implica na crença da magia, e a repetição sistemática de performances corporais, da comunicação verbal, instrumental e gráfica aponta para esta crença.

É preciso fazer uma distinção entre essa eficácia no futebol em relação a outros esportes, como o basquete e o vôlei. A farta quantidade de performances corporais, de músicas e de objetos manipulados no futebol, em comparação com as limitadas expressões no basquete e no vôlei, parece apontar para uma presença maior de práticas

mágicas entre os torcedores do esporte bretão. Uma possível explicação foi sugerida por Da Matta (2006, p.154ss) que, ao tratar da adoção do futebol no Brasil, apontou o fato dessa modalidade “ser jogada com os pés e não com as mãos” (2006, p.155). Esse fato faz do futebol um esporte muito menos preciso do que os outros, e tal imprevisibilidade o abriria às idéias de sorte, destino e predestinação. Além de explicar como um time de habilidades técnicas inferiores é capaz de vencer um time superior, Da Matta (*Idem*) afirma: “daí a sua [do futebol] imediata ligação com crenças religiosas, algo muito mais raro de ocorrer quando se trata de modalidades esportivas como o voleibol, a natação e o atletismo que são esportes com uma menor dimensão aleatória”. Portanto, apesar de não se saber qual time vai vencer um jogo de vôlei e basquete antecipadamente, a possibilidade de resultados ilógicos, as chamadas “zebras”, é bastante menor do que no futebol, o que levaria esses esportes a serem menos suscetíveis às crenças mágico-religiosas que interfeririam no resultado final<sup>19</sup>. Obviamente o ato de torcer pelo time de basquete e vôlei é semelhante ao ato de torcer pelo time de futebol no que tange ao apoio aos jogadores. O que os diferencia em termos etnográficos é a quase total imprevisibilidade do futebol, resultando em atitudes mágico-religiosas mais frequentes dos torcedores deste esporte.

As ações mágicas dos torcedores de futebol podem ser entendidas em sua racionalidade prática, pois como apontou Pierucci (2001, p.53), “a racionalidade teórica das crenças mágicas, sabidamente fragmentárias, desordenadas, lacunares” compõem um universo teórico que está longe de se constituir em um sistema de crenças. Ele continua: “É na racionalidade das práticas mágicas que se pode encontrar a racionalidade da magia ‘em si’, dado que a escancarada racionalidade instrumental e utilitária de toda ação mágica facilita enormemente a explicação da própria existência da magia” (*Idem*). Assim, a persistência de práticas mágicas em torcidas de clubes rivais, com contornos semelhantes e até idênticos – como no caso das mesmas músicas usadas por torcidas diferentes – revelam não um sistema de crenças formal, mais comumente encontrado na religião, mas uma mesma racionalidade prática. Os clubes são diferentes, mas a instrumentalidade das práticas mágicas permanece a mesma. Peirano (2000, p.11), ao analisar a contribuição de Tambiah, afirma que

---

<sup>19</sup> Além de haver menor chance de zebras no basquete e no vôlei por serem jogados com as mãos, a maioria dos campeonatos desses esportes é decidida em melhor de três, cinco ou até sete jogos. Isso reduz ainda mais o risco de um time inferior vencer o superior. No futebol, apesar da adoção recente do sistema de pontos corridos em vários campeonatos, quando há uma ou duas partidas finais o resultado é bem mais incerto, seja por uma falha individual de um jogador ou do árbitro.

Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de idéias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir, além de serem socialmente eficazes. Tambiah afirma que a eficácia deriva do caráter performativo do rito em três sentidos: no de Austin (onde dizer é fazer como ato convencional); no de uma performance que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e, finalmente, no sentido de remeter a valores que são vinculados ou inferidos pelos atores durante a performance (Tambiah, 1985, p. 128). Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em construtos ideológicos particulares. Assim, o vínculo entre forma e conteúdo torna-se essencial à eficácia e as considerações culturais integram-se, implicadas, na forma que o ritual assume.

O ritual dos torcedores, portanto, também está fundado sobre uma configuração simbólica que lhe dá sustentação e sentido. Nas palavras de Mauss, são as representações mágicas, ou seja, as idéias e crenças que correspondem aos atos mágicos. É preciso pontuar que há uma similaridade marcante entre as práticas das várias torcidas, parecendo haver as mesmas representações do ato de torcer, com a inclusão das práticas descritas na etnografia, independente de qual seja o time. Ao mesmo tempo, é preciso destacar que a observação nas partidas e as entrevistas com torcedores não revelou qualquer influência da religiosidade institucionalizada anterior nas práticas ocorridas durante os jogos. Isso significa que as performances corporais, as comunicações verbais, gráficas e instrumentais, se limitam ao tempo e espaço das partidas, em um tipo de religiosidade provisória, desvinculada da vida cotidiana e da religiosidade cotidiana dos torcedores. Torcedores católicos, evangélicos, adeptos de religiões afro-brasileiras, espíritas ou sem religião reproduziram performances semelhantes nas arquibancadas dos estádios e ginásios.

Essa desvinculação da vida cotidiana revela um outro aspecto dos rituais dos torcedores, qual seja o de uma estrutura liberada das hierarquias ordinárias no tempo e espaço das partidas. Nas arquibancadas, as relações interpessoais não reproduzem o padrão da sociedade. A diferenciação está presente apenas na comparação entre os torcedores que vibram mais e os que são mais passivos, sendo que estes são, com frequência, cobrados por aqueles, e exigidos com um maior envolvimento no ato de torcer. Nas entrevistas com torcedores dos vários times e esportes, verificou-se que advogados, estudantes, médicos, professores, estagiários, motoristas, garçons, diretores de empresas, lojistas, escriturários, entre outros, momentaneamente colocam esta identidade profissional entre parênteses para assumir a de um simples torcedor. Mesmo

a relação pai e filho, também observada em vários jogos, sofre alterações, prevalecendo a identidade provisória de torcedor.

Outro comportamento social que sofre uma transformação marcante durante as partidas e, sobretudo no momento em que os rituais dos torcedores acontecem, é o uso do corpo. Durante os rituais mágico-religiosos, as performances corporais revelam que a norma social vigente, que prevê a manutenção de espaço entre o corpo e as outras pessoas, acaba diluída. Le Breton (1995, p.133), ao tratar da antropologia do corpo, afirma que:

se os corpos têm que se tocar, ou mesmo roçar um no outro, impõem-se uma breve justificativa para metabolizar a transgressão do proibido que está implícito no contato, a menos que a multidão imponha uma espécie de fusão torpe e, provisoriamente, suspenda a proibição. Imerso na multidão, o indivíduo volta a encontrar a condição comunitária; as fronteiras pessoais e as do corpo se dissolvem. É o único momento em que o contato e a proximidade física dos outros não provocam incômodo.

Parece haver, no caso dos torcedores brasileiros<sup>20</sup>, uma suspensão provisória deste espaço entre os corpos no tempo específico das partidas, prevalecendo um senso de pertença à torcida do clube, o que explicaria as danças do tipo “tarantela”, além das comemorações efusivas dos gols, com abraços e batidas de mãos com vizinhos de arquibancadas. O contato e a proximidade física de outros torcedores, antes de provocar incômodo, é parte do cenário dos rituais do torcedor. Sua duração, porém, não se estende ao tempo e ao espaço posteriores à realização das partidas, encerrando-se, de fato, já na saída do estádio ou ginásio. Isso significa que aquele “parêntese” na convenção social de separação dos corpos foi encerrado, retomando-se, automaticamente, o comportamento social normal da sociedade.

Entretanto, é necessário destacar que este contato físico não é uniforme nas arquibancadas. No caso do futebol, os setores dos estádios ocupados pelas torcidas organizadas apresentam um índice maior de contato físico, chegando a níveis bastante superiores ao de outras partes da arquibancada. Em relação à prática cotidiana da sociedade, onde predomina a separação dos corpos, o contato entre torcedores das

---

<sup>20</sup> Gastón Julián Gil (1998) trata essa proximidade entre os torcedores da Argentina, como parte de um ritual esportivo que expressa a masculinidade do torcedor. Ele afirma: “Inmersos en el espacio ritual, una vez franqueadas las puertas de acceso, los saberes legítimos que impone nuestra contemporaneidad desaparecen abruptamente para colocar en su lugar un conjunto de reglas implícitas de la afirmación de la masculinidad que un hincha debe, desea seguir y se encarga de dejar manifiesto a través de sus expresiones simbólicas formalizadas: los cantos y las inscripciones en las banderas. Y aquí es el cuerpo el soporte a través del cual los participantes del ritual pueden demostrar sus virtudes, uno junto a otro: saltar, cantar, gritar, insultar, chocarse”. Disponível em <http://www.efdeportes.com/efd10/gjl10.htm>, acessado em 18/06/2005.



organizadas poderia ser considerado até como agressão. Porém, quando um torcedor não retribui o contato dos seus vizinhos de torcida organizada, é geralmente instado a comportar-se como “um deles”, o que revela que a repulsa a essa prática grupal gera um tipo de falta de legitimidade: ser torcedor, no sentido dado pelos membros das organizadas, implica em reproduzir a “forma correta” de torcer, o que inclui o intenso contato físico; não agir da maneira esperada, obrigação de todo “torcedor de verdade”, é não torcer<sup>21</sup>.

Portanto, as performances corporais dos torcedores, além de comporem parte do ritual mágico-religioso das arquibancadas, são elementos avaliadores do desempenho adequado ou estigmatizado do ato de torcer. Em outras palavras, o comportamento corporal durante as partidas serve para prover tanto a aceitação quanto o estigma entre os torcedores mais radicais. Em alguns casos, o estigma é criado por meio de ameaças, de acusações de torcer pelo time adversário ou de ser “pé frio”<sup>22</sup>.

A análise dos rituais mágico-religiosos das torcidas de futebol, observados durante as partidas, apresentaram-se como uma ruptura com a rotina do dia-a-dia, caracterizada por um tempo e espaço específicos, em um cenário que se repete periodicamente. Nesse cenário programado, as comunicações gestuais expressas nas performances corporais, com o objetivo expresso de incentivar o time e de influir magicamente sobre a realidade do jogo, apontaram para uma eficácia extra-empírica, eficácia presumida, baseada em significações simbólicas. Esses rituais revelaram também uma estrutura liberada das hierarquias ordinárias, criando relações interpessoais diferenciadas daquelas da vida cotidiana e transformando o uso do corpo, agora instrumento de legitimação ou estigma do “correto torcer”.

---

<sup>21</sup> Em vários jogos dos quatro clubes de futebol foi observada essa insistência dos torcedores das organizadas em relação aos seus vizinhos de arquibancada. Expressões como “não sei por que é que vem, se não vai torcer”, ou “vamo, vamo incentivar aí, meu” (sic), entre outras, foram frequentes para mostrar essa falta de legitimidade atribuída pelos membros das organizadas aos torcedores que não reproduziam suas performances corporais, com intenso contato físico.

<sup>22</sup> Além das críticas dirigidas aos torcedores mais passivos no espaço ocupado pelas torcidas organizadas, foram observadas acusações como “você é bândi, vai embora daqui”, “que cê ta fazendo aqui? Vai lá pro meio da porcada, vai”, ou “sai pra lá, presidiário, ce ta no lugar errado”. Quando o time de coração levava um gol, observaram-se acusações de que era por causa daquele torcedor que o resultado era negativo. Ele era “pé frio”, o que evidencia novamente uma compreensão mágica do ato de torcer.

**Reinaldo Olecio Aguiar**

Doutor em Ciências da Religião, com concentração em Ciências Sociais e Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo.  
Pós-doutorando em Antropologia Social pela UFSCar (bolsista FAPESP)  
[reinaldo\\_aguiar@uol.com.br](mailto:reinaldo_aguiar@uol.com.br)

Abstract: The Brazilian people are known for his passion for soccer. In common sense, Brazil is the “land of soccer”. This article is an anthropological analysis of body performances of soccer fans during the matches, from 2005 to 2007, with specific emphasis on magical-religious events. Brazilian fans of four soccer teams are at the heart of ethnographic observation: Sociedade Esportiva Palmeiras, São Paulo Futebol Clube, Santos Futebol Clube e Sport Club Corinthians Paulista. These performances show a kind of magic understanding of reality, mixed with elements of popular religiosity. Besides, the understanding of body as instrument of “right support”, reveals a proximity between sports and religion because the reproduction of the same body movements, sometimes eliminating the spaces between the bodies, set up a kind of “secular religion”, restrict to time and space of matches. Gestures, dances, palms, choreographic and use of instruments compose the body performances from fans, creating a different sociability than usual. After the end of match, the social rules returns, evidence of provisory character of body performances and of magical comprehension from fans.

Keywords: religion and sport; sportive sociability; soccer and magical comprehension; corporality.

**Referências bibliográficas**

- BROMBERGER, C. *Le Match de Football – Ethnologie d’une passion partisane à Marseille, Naple et Turin*. Édition de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 1995, 406 p.
- \_\_\_\_\_. *et alli*. “Las multitudes deportivas: analogía entre rituales deportivos y religiosos” in: *Lecturas: Educación Física y Deporte* (revista digital), Buenos Aires, Año 6, n° 29, Janeiro de 2001. Disponível em <http://www.efdeportes.com/efd29/multi.htm>, Acesso em 02/06/2002.
- DAMATTA, Roberto. *A bola corre mais que os homens*. Rocco, Rio de Janeiro, 2006, 209 p.
- GIL, Gastón Julián. *El cuerpo popular en los rituales deportivos*. In: *Lecturas: Educación Física y Deportes*. Año 3, N° 10. Buenos Aires, Mayo 1998. Disponível em <http://www.efdeportes.com/efd10/gil10.htm>, Acesso em 18/06/2005.
- LE BRETON, David *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, 254 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia”, in: *Antropologia Estrutural* RJ, Tempo Brasileiro, 1989, p. 193-213.

- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: O Jogo como Elemento da Cultura*. São Paulo, Perspectiva, 1979, 256 p.
- MALINOWSKI, Bronislaw. "The Role of Magic and Religion". In: LESSA, William A. (ed.) *Reader in Comparative Religion*. Evanston, Row, Peterson & Co, 1925, p. 37-45.
- \_\_\_\_\_. "Magia, Ciencia y Religión". Barcelona, Planeta Agostini, 1948, 109 p.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac e Naify, 2003, 535 p.
- PEIRANO, Marisa G.S. *Análise Antropológica de Rituais*. UnB, Brasília, 2000, 270 p.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *A Magia*. São Paulo, Publifolha, 2001, 113 p.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe, Free Press, 1952, 224 p.
- TAMBIAH S. J. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Harvard University Press, 1985, 411 p.

Recebido em 05/12/2008  
Aceito para publicação em 30/03/2009

## Trajelórias, Territórios e Conflitos: Entrevista com Paulo Santilli

Camilla MAINARDI; Marília LOURENÇO; Messias BASQUES; Tatiana MASSARO

Paulo SANTILLI é antropólogo e possui graduação em ciências sociais pela Universidade de Brasília (UNB), tendo defendido a dissertação de mestrado *Os Macuxi: História e Política no século XX* na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Sua tese de doutorado *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito* foi defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Ambos os trabalhos tiveram a orientação da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha. Em 2002, Santilli obteve o título de Pós-Doutor pela University of St. Andrews, Escócia. Atualmente é professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus Araraquara, bem como colaborador do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. Além de artigos publicados em periódicos e apresentações de trabalho em eventos, Santilli publicou dois livros: **As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994. 2000. 119 p.; **Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Unesp, 2001. 227 p.

r@u: *Gostaríamos de agradecê-lo por ter aceitado nosso convite e dizer que estamos muito felizes por poder contar com a sua participação na primeira edição da nossa revista. E, de início, gostaríamos que você nos falasse de sua trajetória acadêmica e de sua relação com o povo Macuxi, e o que o levou a trabalhar naquela área.*

Santilli: Eu quero agradecer o convite que vocês me fizeram e pela honra que tenho em participar desse momento estimulante de abertura de uma revista e de um programa de pós-graduação que começa já embalado com uma excelente composição, com uma disposição inovadora. Então pra mim é muito gratificante e um prazer estar aqui conversando com vocês e poder trocar idéias a respeito da antropologia, principalmente nesse momento tão significativo para as ciências sociais. Num Estado que tem três grandes instituições de ensino, como a USP, UNESP e Unicamp, é muito interessante ver uma universidade federal promovendo a ampliação, e com qualidade, dessas áreas de pesquisa e do ensino.

Bom, quanto à trajetória, o percurso até os índios vem assim um pouco desde a graduação, quando fui fazer ciências sociais em Brasília. E na hora do vestibular, naquela multiplicidade de escolhas, fui um pouco pela “exclusão”: sabia de umas tantas coisas que eu não queria, e não sabia ao certo o que eram as

ciências sociais; e foi um pouco sim por me aventurar numa área que tinha um nome sugestivo mas que eu não sabia exatamente o que era. Ao longo da graduação, houve um período muito fecundo em Brasília, com o final do regime militar e com um cenário político que assistia a participação de atores como os estudantes e que estavam à frente de movimentos de reivindicação e das greves. Além dos trabalhadores e seus sindicatos. Brasília, neste momento, era um lugar pra onde convergiam migrantes de todo o país, tornando aquele lugar bastante interessante.

E foi no curso de graduação (e a sociologia que primeiro me chamou atenção), e devido também aos excelentes professores que tive, que despertou o interesse pela antropologia; a curiosidade e o interesse pela disciplina. Dentre eles, lembro especialmente de Júlio César Melatti, que foi meu professor de *Introdução à Antropologia* e que gostava (e gosta) muito do que faz, e isso foi uma marca forte. Além de Lygia Sigaud e Roberto Cardoso de Oliveira. Foram três grandes professores e que despertaram minha curiosidade e interesse.

Então, fui fazendo a da graduação, e eu terminei com um trabalho de curso que tinha a ver com o povoado de Olhos d'Água, que era um povoado antigo, em Goiás, e que tinha uma disposição espacial concêntrica como tantas outras cidades e vilas brasileiras. Havia uma igreja e em volta dessa igreja algumas casas, algumas casas comerciais, e depois dessas casas, e à medida que se passavam esses primeiros ciclos, as coisas iam rareando, e depois se viam sítios e fazendas. Esse povoado tinha um ciclo de atividades muito pautado pelo calendário religioso – as novenas, as festas de padroeiro – e era quando a população se juntava, também nas missas dos finais de semana, ali na praça em frente à igreja.

Nessa cidade, logo após a construção da estrada entre Goiânia e Brasília, o prefeito comprou as terras à margem da estrada e transferiu grande parte dos equipamentos públicos, como geradores de energia elétrica e outras coisas, pros seus loteamentos. Ele ofereceu lotes aos moradores de Olhos D'Água e levou uma parte da população pra esses loteamentos, cuja forma era de ruas paralelas, e onde foi construído posto de gasolina, meretrício, borracharia, coisas voltadas todas pra fora, e pra mim aquilo era muito eloqüente. O traçado de cada um desses lugares do povoado e o tipo de vida de cada qual, uma toda voltada pra própria comunidade (com atividades internas e muito centrada) e a outra voltada

pra fora (e suas ruas paralelas) me pareciam a forma espacial de uma “cidade prostíbulo”.

Então esse trabalho de fim de curso foi uma proposta de uma etnografia das formas de sociabilidade num e noutro desses lugares, tão próximos e ao mesmo tempo tão distantes. Ao final do curso, o Programa de Pós-Graduação era ainda recente na Unicamp e, saindo de Brasília, achei interessante vir pra um lugar novo, com professores também novos e com uma composição interessante. Foi durante o mestrado que eu acabei indo pra etnologia indígena.

Um pouco já cativado pela antropologia ao longo da graduação, foi no mestrado que, ao chegar, encontrei a professora Manuela Carneiro da Cunha. Ela estava voltando de Londres, depois de uma pesquisa na *British Library*, e trazia toda uma documentação referente à definição das fronteiras nacionais na região das Guianas. Em seguida convidou Nádia Farage, que já trabalhava com ela como auxiliar de pesquisa, e a mim, além de outros alunos, pra que organizássemos essa documentação de forma a torná-la acessível a quem quisesse consultá-la. Nessa pesquisa nós notamos que os indígenas tiveram uma participação decisiva na definição de fronteiras e que havia muito pouca coisa escrita sobre eles. De certa forma, se configurava aí uma lacuna etnográfica na literatura. Surgiu a idéia de trabalhar em Roraima e de fazer o trabalho numa área também muito significativa nas pesquisas da Manuela Carneiro da Cunha, pois havia todo um esforço de pesquisa acerca da história indígena no Brasil.

Naquele momento político, os indígenas também se faziam presentes no cenário nacional, reivindicando os seus direitos históricos, e também a antropologia, que nas décadas anteriores era muito calcada no presente etnográfico. De repente, via as lideranças indígenas reivindicando seus direitos territoriais, colocando em questão o tempo ou diferentes temporalidades, o que refletiu na própria antropologia, pois foi a partir desse período, no final dos anos 1980 e depois com a Constituinte, e ainda com mais força depois dos anos 1990, que se empreendeu um esforço de produção nesse campo da história indígena e história do indigenismo. Foi também a professora Manuela que, ao constituir o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo na Universidade de São Paulo (1990), reuniu uma série de pesquisadores, de diferentes universidades, que trabalhavam em áreas diversas. Entre outras coisas, isso resultou no livro *A História dos Índios no Brasil* (1992).

E eu acho que foi um pouco por aí que fui parar em Roraima, através de um projeto que enviamos à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) e que financiou uma primeira viagem ao campo. Desta viagem surgiu um roteiro com áreas de diferentes povos, Wapixana, Macuxi, Taurepang, Ingarikó; e foi a partir desse primeiro giro que decidimos a área de pesquisa e a trabalhar nessa lacuna apresentada pela literatura.

*r@u: Já que você nos falou de sua chegada a campo, gostaríamos que você falasse agora a respeito de sua experiência de pesquisa etnográfica numa área marcada por intensos conflitos territoriais e sobre como isso repercutiu em seu trabalho.*

Santilli: Olha, eu não tinha a menor idéia de onde estava me metendo. Era realmente uma área de grande violência. Não havia sequer definição das dimensões territoriais reivindicadas. Isso foi ocorrendo ao longo dos anos oitenta, enquanto eu trabalhava por lá. Havia, sim, uma experiência, uma vivência dos próprios índios na década anterior, ainda nos anos setenta. Durante o regime militar foram abertas várias estradas, num período de crescimento econômico acelerado e houve muitos conflitos e genocídio. Foi quando aconteceram os primeiros contatos com Yanomami na construção da Perimetral Norte e também na construção da rodovia de Manaus até (e posteriormente ampliada a) Caracas – através da fronteira com a Venezuela – e Bonfim, próximo às Guianas, cortando o território desses povos Karib que eu mencionei.

Houve também uma grande expansão pecuarista e a continuidade do garimpo, fatores que contribuíram para a intensidade com que esses conflitos vieram a eclodir e a se arrastar por tantos anos, principalmente no caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Uma área já parcialmente ocupada por pecuaristas, garimpeiros e posseiros, ocupação vista como natural e como algo que se poderia chamar de “missão civilizatória”. Natural no sentido de que estavam lá e, pouco a pouco, atingiam as aldeias, os conflitos surgiam, queimavam-se as aldeias, matavam suas lideranças, e até mesmo submetiam parte dessa população a um regime de trabalho forçado num esquema de dívidas em troca de mercadorias, isso tudo entrelaçado a um regime de compadrio, de relações pessoais etc., o que tornava muito mais complexo um conflito que não

opunha simplesmente interesses de lado a lado, pois era também permeado por esse histórico.

Claro que isso se transformou em parte do meu trabalho porque seria impossível deixar tudo isso de lado e fazer uma etnografia ao modo de Evans-Pritchard, como no caso dos Nuer que estavam sendo bombardeados pelos ingleses no momento em que ele fazia seu trabalho de campo. A certa altura, e como (ainda) temos os prazos acadêmicos, e vocês devem estar agora passando por isso, tive que fazer um recorte do material a partir daquilo que era visto como mais importante por mim (mas também para os índios) naquele momento. A pesquisa resultou num acúmulo grande de dados etnográficos, que fui trabalhando ao longo do tempo.

*r@u: Sua trajetória demonstra não só sua formação como antropólogo mas também de uma figura cada vez mais presente no ambiente acadêmico, a do antropólogo como perito - a partir de uma posição que faz do conhecimento antropológico o fundamento para elaboração de laudos em processos de reconhecimento e demarcação de territórios indígenas, quilombolas etc. Gostaríamos que você falasse sobre essa prática e sobre os procedimentos necessários à elaboração de um laudo.*

Santilli: Isso, no meu caso, foi uma decorrência do trabalho acadêmico. Como eu estava mencionando, a chegada a Roraima foi motivada pela pesquisa de mestrado e foi prolongada, depois, numa pesquisa de doutorado. A relação inicial foi com os índios, numa relação pautada pela pesquisa, por isso procurei evitar um envolvimento mais direto com o conflito já com a suspeita de que, se houvesse um envolvimento ou algo assim, eu poderia perder o foco do trabalho. Além disso, numa situação assim de conflito aberto, e logo nos primeiros momentos, ficou claro que não seria possível transitar de um lado pro outro daquela guerra civil. Pra construir relações de confiança seria preciso estar de um lado ou de outro. Como o propósito era de um trabalho etnográfico, eu fiquei todo o tempo trabalhando exclusivamente nas aldeias, pra tomar conhecimento de como as coisas aconteciam, do que se falava, pra poder perceber a relação entre os índios e entre as aldeias, para traçar um histórico das aldeias eu precisava me impregnar da própria dinâmica da vida aldeã pra poder formular questões que tivessem algum sentido.



Então, foi um pouco depois do mestrado que em função de impasses e conflitos que desaguaram seja no Judiciário, seja no âmbito mesmo do reconhecimento de direitos territoriais por parte do Estado e do Executivo, passei a ser chamado a participar de grupos de trabalho, inicialmente nesse âmbito administrativo, pra fazer identificação e delimitação dessas terras. No caso da Raposa e no caso da área vizinha de São Marcos não havia fundamentação sobre como era exercida aquela ocupação de modo tradicional. Não havia dados por que esses processos estavam parados, e era esse o estado das coisas ao final dos anos oitenta, ao mesmo tempo em que se desmantelava o regime militar. Por outro lado, vocês devem lembrar, foi então eleito (ainda indiretamente) o Presidente José Sarney que incrementou, ou deu velocidade, àquele projeto 'Calha Norte'. Como em todo o norte amazônico, esse projeto se caracterizou pelo retalhamento de terras indígenas, o que aconteceu no Alto Rio Negro, aconteceu em terras Yanomami. Foi com a participação de professores que, naquele momento, estavam no Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD) – vale mencionar Alfredo Wagner Berno de Almeida, João Pacheco de Oliveira –, que fui chamado, como também a outros tantos antropólogos, para colaborar na preparação dos dados e da argumentação contrária ao retalhamento dessas terras.

Então foi um pouco por aí que no caso da Raposa e das terras Macuxi isso acabou não acontecendo, ao passo que esse retalhamento chegou a acontecer (mas depois foi revertido) noutras áreas da Amazônia.

No entanto, na verdade, não foi uma opção profissional nem uma escolha planejada de minha parte, seja no caso da participação em grupos de trabalho no âmbito da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) ou no Judiciário quanto às atividades de perícia. Na medida em que esses conflitos estavam em aberto e que havia uma solicitação, seja motivada pela vontade de impedir o retalhamento dos territórios indígenas, seja (posteriormente) para fundamentar ou descrever a ocupação tradicional indígena; foi como decorrência do trabalho etnográfico que eu considerei, como tantos outros colegas, que o trabalho também poderia se prestar a isso: um engajamento acadêmico e uma militância política.

r@u: *De lá pra cá, e tendo em vista sua experiência nesse tipo de expediente, como você vê a situação atual dos territórios indígenas no Estado de São Paulo? Especialmente no que diz respeito às terras Guarani.*

Santilli: Há coisas que são recorrentes. Estávamos falando agora pouco sobre Roraima. Em Boa Vista havia uma estátua de um garimpeiro na praça central, com uma bateia. A imagem que se vende naquele lugar, como vocação natural da região, é mais ou menos essa em torno dos minérios, da riqueza e do progresso. Quando da instalação da Justiça Federal no então recém criado Estado de Roraima, uma das primeiras ações judiciais foi exatamente a elaboração de uma declaração do território Yanomami porque o Executivo não tomava as iniciativas que lhe competiam, sua atribuição de reconhecimento de direitos territoriais. Pouco depois houve uma ação de retirada dos garimpeiros da área da Raposa Serra do Sol, após o projeto ‘Calha Norte’. Essas ações eram alternativas à costumeira perda de foco das iniciativas que partiam do Executivo, as quais geralmente não tinham resultados objetivos.

O garimpo era ilegal em terras indígenas e essas ações judiciais tiveram sucesso, mas era preciso definir os limites territoriais que deveriam ser respeitados e o consecutivo reconhecimento da terra pelo Executivo. O primeiro traçado da Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi em consequência dessas ações judiciais.

Também por causa daquele primeiro roteiro do mestrado, terminada a pesquisa, eu quis conhecer e saber quem eram os garimpeiros, quais as técnicas de exploração de ouro, de diamante, a comercialização, o envolvimento dos índios como mão-de-obra, o circuito das bebidas, da cachaça, a prostituição, etc. até pra poder documentar da melhor maneira possível a perícia. Um pouco ou também por causa dessas ações judiciais, o garimpo e a pecuária extensiva deixaram de ser símbolos do desrespeito aos direitos indígenas em Roraima.

Quando foi feito o grupo de trabalho e se avançou no processo administrativo da Raposa Serra do Sol, mesmo com muita resistência por parte daqueles que tinham interesses econômicos naquela área, houve muita mobilização e um eco nacional que atingiu a imagem do governo fora do país. Com a terra já demarcada, ocorreram novas ondas de invasão de arroteiros (nome um tanto diferente de “rizicultores”, mas que define bem a prática de

cultivo de arroz por posseiros em territórios indígenas). De lá pra cá, esses conflitos se acirraram, mas o saldo foi “positivo” para os índios.

No que diz respeito a São Paulo, o quadro é mais ou menos parecido. A questão de fundo também é saber qual é a posição, o espaço, dos povos indígenas (não como personagens da fundação do país, mas) no presente e no futuro do país. Em São Paulo isso ganha um tom diferente, por que se ouve que lugar de índio é na floresta, e não no litoral ou no entorno das cidades. É bastante comum, ainda, perceber essa dificuldade de conceber o lugar do índio no futuro do país; quando muito, no passado, como objeto de lembrança. Poderíamos falar disso a partir, por exemplo, do caso de Piaçaguiera, onde é muito nítida essa inversão, respaldada e divulgada pela mídia ao tratar o progresso como justificativa para a construção de portos onde habitam, justamente, grupos indígenas; pois é mais barato desterrar os índios do que indenizar propriedades privadas de brancos.

Acho que é no Estado de São Paulo que vamos ver os próximos lances desses conflitos. Num Estado que cultiva uma simbologia bandeirante e voltada ao trabalho e à economia como nenhum outro, e onde se dá de barato que os índios já se foram. Mas o fato é que esses povos estão, em geral, em lugares que Curt Nimuendajú chamou de “depósitos de gente”; onde há concentração de muitos indivíduos ao mesmo tempo em que são desconhecidos pela grande maioria da população do Estado, posto que estejam assim como que numa situação de “invisibilidade”. Eu acho que isso é tanto produto do “estilo” dos índios – como no caso Guarani, que sempre se deslocaram com alguma distância das políticas indigenistas do Estado, do controle dos órgãos oficiais e sua tônica de fixar, de reduzir, a fim de liberar terras para titulação e usufruto privado – quanto da omissão do Estado perante os seus direitos. Nos casos dos parques florestais há ações do Estado na Justiça pleiteando a pura e simples retirada dos índios, o que é expressamente proibido pela própria Constituição Federal de 1988.

Quando se vê esse tipo de situação se percebe a mesma tacanhice das elites daqui como também nas de outros Estados do país, a dificuldade de aceitar a idéia de uma sociedade múltipla ou de outras sociedades diferentes da nossa. Uma modernidade que não se envergonha de seu ar troglodita.

r@u: *Diante da conjuntura que você descreve, quais são as condições de trabalho nesses grupos responsáveis pela elaboração de laudos e fundamentação de processos de reconhecimento de territórios indígenas?*

Santilli: Atualmente eu não faço parte de grupo algum, o que não quer dizer que não eu tenha disposição de voltar a trabalhar com esse tipo de atividade, mas apenas diz que minha ocupação cotidiana é mesmo com a literatura, com a formação de pesquisadores, de antropólogos, e quando possível redigindo trabalhos. Hoje, tanto no âmbito da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), bem como da própria literatura – aliás, não é de hoje – se faz uma distinção entre uma produção antropológica que se costuma conceber como se, digamos assim, tivesse maior densidade teórica – sem querer repetir aqui uma clássica distinção da antropologia social britânica entre antropologia e antropologia aplicada, por que acho que não é bem o caso – mas tem uma diferenciação como se certo tipo de trabalho antropológico não tivesse a mesma carga ou a mesma densidade teórica de reflexão, de problematização, por estar associado a modelos previamente estabelecidos, como no caso da feitura de laudos periciais, e como se não fosse possível um propósito heurístico de produção de conhecimento. Evidentemente isso não procede. Ainda que pensemos que terra indígena é uma categoria jurídica definida no âmbito da legislação do Estado nacional e que isso não tem absolutamente nada a ver com as cosmologias nativas, que não tem nada a ver com o que pensam os próprios índios, tudo isso não quer dizer que, nesse âmbito, esses parâmetros tenham condicionado as possibilidades do nosso entendimento (e a percepção de outros “mundos”) ao que está previsto ali naquelas definições.

Ainda assim, quando o caso Raposa Serra do Sol chegou ao Supremo Tribunal Federal pudemos ver como a formação dos juristas e dos componentes daquela corte é extremamente atrelada às idéias baseadas no direito privado, e que pouco levam em conta os direitos difusos, coletivos. Falamos agora pouco sobre o papel da mídia, é impressionante como ressoa também entre os que fazem parte do Judiciário e entre advogados a primazia da noção de direito privado. Então, por exemplo, foi uma longa batalha pra explicar a esses ministros do Supremo que a definição de fronteiras e o reconhecimento de territórios não partia de uma preocupação indígena com a idéia de propriedade, ao menos como nós a entendemos. Tampouco essa se resumia à idéia de uma

definição por comunidade. Os ministros queriam saber exatamente qual era a área ocupada por cada indivíduo, por cada família e, quando muito, por cada aldeia, que se pudesse multiplicar pela população de uma determinada área e se chegar a uma extensão em hectares, e isso sim seria um procedimento científico. Faz-se necessário dizer que isso seria forjar dados inexistentes, pois não é isso que pensam esses povos, não é dessa forma que se relacionam com outros seres que habitam ou co-habitam o mesmo espaço, e tentar demonstrar, nesse caso, outras lógicas, o que representa uma grande dificuldade.

No caso de São Paulo, temos uma maior densidade demográfica, temos interesses econômicos e ofensivas capazes de angariar respaldo do governo federal; aqui, acho que esses procedimentos de reconhecimento esbarram nisso. Temos 98% das terras indígenas em extensão regularizadas na Amazônia e apenas 2% no restante do país, onde se tem em torno de 40% da população indígena, falando em números aproximados. Na Amazônia o tipo de ocupação tem a ver com “grilagem”, com a participação de posseiros, de madeireiras, o que para os governos civis tem um rendimento muito maior ao demonstrar os resultados dessas políticas em termos de hectares e de áreas regularizadas na Amazônia do que nos procedimentos no restante do país, onde se encontra maior resistência e os processos costumam ser mais caros, sobretudo em termos de indenizações dos desocupantes.

No caso de Roraima há quem irá resolver a vida ao ser indenizado por algo que jamais lhe pertenceu, uma vez que é de conhecimento de todos que as atividades ali exercidas se dão por “grilagem” e invasão. Os índios ficarão com a terra, mas com um enorme passivo ambiental, buracos, áreas contaminadas de mercúrio, rios assoreados, vegetação devastada, entre tantas outras coisas com as quais eles terão de se haver, de agora em diante, na gestão da área e na produção do seu sustento nessas condições. Então, embora possamos imaginar um final que poderia ter sido pior, caso o Supremo não tivesse legitimado a ação do Executivo em demarcar e em homologar a demarcação, o resultado é esse, e assim podemos ter idéia dos próprios limites do nosso sistema jurídico. Uma coisa que pode ter uma versão de vitória, mas é esse o resultado.

O que tem havido é uma conquista em extensão, ou seja, em termos da extensão das terras indígenas, no que muito têm colaborado as agências de cooperação e os projetos de cooperação internacionais. Como, por exemplo,

através de projetos que visam à preservação de reservas florestais e dos recursos destinados à Amazônia nos últimos dez anos, pelo menos desde a ECO92 - Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. Eu pude ver bem a dimensão disso durante minha última passagem pela FUNAI, quando trabalhei na coordenadoria geral de identificação e regulamentação de terras indígenas, que a Amazônia dispõe de recursos para contratação de pessoal e dos procedimentos necessários ao reconhecimento de terras, enquanto no resto do país isso não ocorre da mesma maneira.

A maior dificuldade não está em aceitá-los como indivíduos, mas como coletividades. Pode-se notar bem isso em regiões como o Sul e o Sudeste do Brasil. Pois sempre vem à tona o discurso da aculturação a atestar que os índios de hoje já não são mais índios, já que sequer se parecem com índios por andarem com roupas, com adornos feitos de penas de galinha e anilina.

*r@u: É como se o direito à “mudança” fosse exclusivamente nosso e aos indígenas restasse os museus de etnologia.*

Santilli: Sim, é exatamente isso, por que se cobra uma ortodoxia das sociedades indígenas que nenhuma sociedade poderia ter, e que tampouco nós mesmos temos ou cultivamos.

*r@u: Deveríamos repensar a relação do indigenismo com a antropologia? A seu ver, seria necessário um trabalho maior de reflexão sobre as práticas e procedimentos de reconhecimento e demarcação de territórios indígenas ao longo da formação dos alunos do curso de ciências sociais? Em que medida os povos indígenas se relacionam com a antropologia que produzimos?*

Santilli: A relação da antropologia com o indigenismo é constitutiva tanto de um quanto de outro campo. Temos aí uma vasta literatura que compreende desde o período colonial – e poderíamos mencionar Darcy Ribeiro, até mais recentemente João Pacheco de Oliveira, Alcida Rita Ramos, Manuela Carneiro da Cunha, entre tantos outros – que contribuiu para a formação de trajetórias intelectuais e desses próprios campos (da antropologia e do indigenismo) que são bem peculiares no Brasil, diferentemente do que se dá no México, Argentina, no Paraguai.

Acho que hoje estamos muito distantes desse momento que eu apontava, quando as reivindicações por direitos indígenas levaram também a certa inflexão

no campo da antropologia. Isso aconteceu nos anos oitenta, e vimos temáticas se sucederem de lá pra cá: direitos territoriais, patrimônio imaterial, propriedade intelectual etc. Temas que atraíram ou chamaram atenção dos antropólogos.

Acho que a antropologia no Brasil é ampla e diversificada, e teve grandes avanços também em outros campos que não esses, em diferentes direções, o que tem sido um fator importante também no que diz respeito à qualidade dos trabalhos e para que o nosso campo intelectual não seja pautado pelo campo político.

Agora mesmo estava saindo de uma aula e estávamos lendo textos de Franz Boas em que ele citava o Brasil como exemplo de convivência do que ele chamava de raças, de diferenças. Percorremos o caminho de Boas até *Raça e História* de Lévi-Strauss (1952), quando ele recoloca, ao final da Segunda Guerra, essas questões não mais em termos de raças, mas de culturas ao tratar da diversidade cultural. Ao mesmo tempo em que devemos sim continuar a percorrer esses caminhos, temos hoje novas questões pra pensar e debates instigantes em outras frentes que interessam e reúnem muitos pesquisadores e que não se resumem à definição de um campo político.

Então, indo na direção contrária do que eu falava a respeito dos laudos, e sem menosprezar a sua importância, não acho que essa temática deve dar a tônica ou condicionar o curso de ciências sociais. Pelo contrário, acho que se deve sim ter em conta a qualidade dos trabalhos de pesquisa, até por que a capacidade de renovação e atuação da nossa antropologia não está no atendimento de demandas e pressões. Acho que o debate de cunho mais filosófico das cosmologias nativas tem (ou pode ter) muito mais a contribuir em termos de inovação, de uma antropologia feita no país ou nas Terras Baixas Sul-Americanas. E acho que assim estaremos em melhores condições pra poder, eventualmente, nos dedicarmos ou nos engajarmos politicamente pelas causas indígenas do que propriamente no sentido inverso, como militância que venha a ditar ou definir campos de pesquisa antropológica.

Ainda assim, vocês têm razão. Há que se repensar essa relação.

É com muito prazer e com entusiasmo que eu vejo brotar o programa de pós-graduação de vocês (ppgas-ufscar) e a construção dessa revista (r@u), por que acho que é no campo acadêmico mesmo que podemos ter perspectivas interessantes. Deve partir daí o engajamento de cada um. Acho que são muitas

as batalhas, principalmente no que diz respeito à defesa da bio-sócio-diversidade.

*r@u: Então você vê como desnecessária a inclusão de disciplinas específicas que dêem conta da capacitação do antropólogo para a atuação como perito? Por que temos, em geral, de duas a três disciplinas de métodos de pesquisa nos cursos de ciências sociais, mas não há uma formação disciplinar que capacite os antropólogos a obter o know-how necessário ao reconhecimento e demarcação de uma terra indígena. Então, nesse sentido, você diria que se deve priorizar a produção de conhecimento para que, posteriormente e a partir de uma relação de conhecimento, os direitos indígenas sejam pleiteados?*

Santili: Sim, acho que deveria ser assim, por que não acho que se justifique uma disciplina para elaboração de laudos e perícias. Creio que não. Nossas disciplinas têm e precisam ter um escopo muito mais amplo, acho que seu recorte e a definição de temáticas vêm da própria produção de conhecimentos. Devemos pensar na qualidade dos trabalhos, da literatura, dos nossos debates. Não que sejam alienados ou divorciados do que acontece à nossa volta, mas não devem ser pautados por questões pontuais. Basta a mudança de uma legislação, de uma regulamentação, e muda a forma, mudam os parâmetros. Se tivermos uma boa formação, a gente dá conta disso tudo, desses expedientes, e até mais; acho que temos novos embates, como eu falei a pouco do campo do direito. Vejo que tem crescido os embates com a biologia, que tem tido avanços fantásticos nos últimos anos, e que têm feito ressurgir as noções de herança genética. Tantas são as coisas que pareciam vencidas, como a antropologia física, e que agora são retomadas com o avanço da biologia. O que nos faz voltar a um tema clássico na antropologia sobre a relação natureza/cultura, num debate que tende a se ampliar com os biólogos, o que vêm ganhando terreno em face de algumas teorias deterministas que voltaram a ganhar fôlego.

*r@u: Falamos da dificuldade colocada pela relação com o aparato jurídico e de fazê-los entender o que pensam os indígenas a respeito da terra que habitam. O que implica, por sua vez, a necessidade de fundamentar e de informar que a demarcação de terras indígenas não se resume à questão da propriedade ou da extensão do território. Nesse contexto, como falar de coisas tais como as cosmologias nativas? E como você tem visto as iniciativas recentes de salvaguardar o que se convencionou chamar de “propriedade intelectual”?*



Santilli: Assim como a relação de antropólogos com juristas e advogados pode ser perigosa, e até mesmo perversa, eu diria também que o mesmo pode se dar com as instituições culturais ou nessa onda de patrimonialização. Pois ainda que as iniciativas e intenções possam ser louváveis em seu sentido de preservação e valorização do que se entende por conhecimentos tradicionais, vejo problemas que ganham magnitude na medida em que se ampliam essas iniciativas. Tanto como reificação de um determinado corpus de conhecimentos, práticas, da idéia de propriedade e do que se poderia chamar de um “congelamento da vida social”. Como o espectro da aculturação está muito arraigado em nossa história talvez, por isso, vemos esses povos como que deslocados no tempo e no espaço. O que tem havido é uma domesticação da diferença sob a rubrica dos nossos interesses, como a propriedade, o patrimônio, e assim por diante.

r@u: *Gostaríamos de retomar algumas coisas que discutimos até aqui. No texto O futuro da etnologia (1959-1960), Claude Lévi-Strauss fala também do futuro dos “objetos” de estudo da antropologia. Como poderíamos pensar um futuro no qual o antropólogo não seja mais o responsável pela tradução ou validação do discurso de “outrem” perante o Estado?*

Santilli: Mesmo nos termos mais tradicionais, a antropologia pode ser definida como tradução; tradução de idéias, de valores, de sentidos, experiências, o que foi muito criticado pelos pós-modernos. Mas se voltarmos a ler os trabalhos de Malinowski, como *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), ele dizia: *justo agora, que se formam os pesquisadores, vemos a extinção dos nossos objetos, das culturas originais!* Acho que mesmo no âmbito da antropologia estrutural, mas principalmente dos anos setenta pra cá, é a idéia de objeto que se desfaz. Mesmo a idéia positivista de que teríamos controle daquilo (e acerca do que) produzimos conhecimento também não se sustenta. Retomando o próprio Lévi-Strauss, em algum momento das *Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), ele nos diz que ao enfatizarmos tanto a diferença entre racionalidade e animalidade nas relações do homem com o seu ambiente, perdemos a noção de que somos – antes de racionais – também parte daquilo que ansiamos afastar: a natureza.

Assim como tem sido desfeito o exotismo em relação às diferenças entre os humanos, tem ficado cada vez mais claro que precisamos rever nossas

relações com as demais espécies, que ainda são vistas como “objetos”, nesse sentido. Os problemas de ordem ambiental nos fazem justamente questionar, duvidar, suspeitar, e problematizar essa relação também objetificada nessa “tranqüilidade” com que dispomos do mundo. Tudo isso, sabemos, tem levado a exaustão das formas de vida.

Olhem bem ali [apontando para um prédio administrativo da UNESP-Araraquara]. Estamos de frente pra uma seção que antes se chamava “Seção de Pessoal” e que agora se chama “Seção de Recursos Humanos”. Bom, assim como o humano não é recurso, também devemos repensar essa idéia de recursos naturais, como se o ambiente fosse repleto de objetos à nossa disposição. É preciso reinventar nossa convivência com os outros seres, e, mais uma vez, retomando a lição do mestre [Claude Lévi-Strauss]: ao invés de enfatizarmos as diferenças e os afastamentos, deveríamos perceber que partilhamos nossa existência e que entre nós há não só discontinuidades, mas também continuidades.

É por isso que também não faz sentido falar de uma distinção meramente espacial, mas do investimento simbólico que os povos estabelecem com o território. Temos que levar a sério as metafísicas e cosmologias nativas.

*r@u: Como você vê a iniciativa recente de alteração do Estatuto Indígena (que data de 1973) e a proposta de extinção da figura jurídica da inimputabilidade? Como ficaria a questão legada ao antropólogo de descrever um suposto ato de ilegalidade nos termos de sua coerência em certa cultura nativa?*

Santilli: O Estatuto ficou obsoleto após a Constituição Federal de 1988, em muitos pontos. Não obstante tenha inovado em relação a toda a tradição jurídica anterior ao fazer o reconhecimento da diversidade, do direito à diversidade no presente e no futuro, e isso repercutiu na educação, em projetos de saúde diferenciados, pois saímos do plano da outorga do reconhecimento de direitos genéricos para a avaliação das singularidades de cada população no Brasil.

Muitos pontos do Estatuto ficaram obsoletos por que ainda estavam referidos às lógicas da integração, da assimilação, outros ainda são muito importantes para os povos indígenas; o conceito mesmo de terra e outros que são fundamentais em disputas judiciais. O que nós temos hoje é isso, e em relação com uma composição do Congresso e das instâncias judiciais que é quase

completamente adversa aos direitos coletivos e não se sabe como encaminhar essas questões. De um lado, o próprio Estado desrespeita a legislação e, por outro, o Supremo toma a iniciativa de responsabilizar os municípios nos processos de reconhecimento e demarcação de terras, quando é do conhecimento de todos que, nesse âmbito, a influência de interesses contrários se faz ainda mais presente. Aqueles que possuem influência no âmbito municipal são aqueles que também “grilam” as terras e se beneficiam desses ilegalismos.

Portanto, ao mesmo tempo em que há sim pontos obsoletos no Estatuto do Índio e que requerem sim uma adequação à Constituição, também há garantias fundamentais que devem ser mantidas. A iniciativa recente de reforma é retrógrada e reacionária. Infelizmente, estamos muito na defensiva e passivos por que não se vê mais os fóruns de debates e de proposições, tanto jurídicas e de regulamentação, quase que como uma inibição diante de uma composição adversa no Parlamento e nas cortes judiciais. É como se levantar a questão já trouxesse consigo o risco de que ela se volte contra o seu motivo original.

À inimizabilidade também se junta o projeto de lei tocado pelas igrejas evangélicas, que identificam como infanticídio algumas práticas indígenas. Vejo isso como um grande retrocesso. Já temos alguns antropólogos engajados e que tem trabalhado na argumentação contrária, em prol do direito da diversidade cultural, o que é da maior importância sobretudo nesse caso específico. O desafio, entretanto, é não nos submetermos a uma postura relativista a todo custo. Afinal, o tráfico negreiro também era uma prática cultural e nem por isso deveria ser agradável de se ver, o que depende então de como concebemos cada uma das partes que compõem essa relação, e temos que repensar também as nossas relações com os povos indígenas.

*r@u: Vamos descrever uma cena hipotética pra pensar a questão anterior. Ela nos coloca uma dificuldade não só pelo caso que evidencia, mas antes pela gramática ou pelos termos com os quais esse acontecimento poderia ser descrito por um antropólogo convocado a opinar a respeito. Imaginemos um caso de “infanticídio” ou de “canibalismo”, casos que foram inclusive noticiados recentemente e alardeados pela mídia. De um lado, há o impulso de justificar que “eles fazem, mas não o sabem, pois são primitivos e inimputáveis”, enquanto que, de outro, poder-se-ia interpor o argumento de que o ‘fazem por que a morte pode ser não só uma categoria teórica em que se articulam certa cosmologia e sociedade, mas também por que o canibalismo*

*surge como certo modo de relação com um outro, o inimigo”<sup>1</sup> não concebido na gramática da germanidade (ou dos Direitos Humanos).*

Santilli: Eu vejo qualquer tipo de regulamentação nesse campo como um retrocesso. Inscrevê-los no nosso código jurídico é um retrocesso. E se agora se fala de autonomia e de autonomia de gestão, temos que falar não só de território, mas de vida. Eu creio que quanto mais regulamentação houver, mais essa regulamentação vai ser feita da perspectiva de quem a opera, inscrevendo-os numa gramática em relação à qual eles são a parte passiva.

**Paulo Santilli**

Professor do departamento de Antropologia Política e Filosofia, UNESP-Araraquara  
Pós-Doutor pela Universidade St. Andrews, Escócia  
[santilli@fclar.unesp.br](mailto:santilli@fclar.unesp.br)

**Camila Mainardi**

Mestranda em Antropologia Social  
PPGAS/UFSCar  
[cami\\_mainardi@yahoo.com.br](mailto:cami_mainardi@yahoo.com.br)

**Marília Lourenço**

Mestranda em Antropologia Social  
PPGAS/UFSCar  
[lilalautrec@gmail.com](mailto:lilalautrec@gmail.com)

**Messias Basques**

Mestrando em Antropologia Social  
PPGAS/UFSCar  
[messias.basques@gmail.com](mailto:messias.basques@gmail.com)

**Tatiana Massaro**

Mestranda em Antropologia Social  
PPGAS/UFSCar  
[tatiana\\_massaro@yahoo.com.br](mailto:tatiana_massaro@yahoo.com.br)

---

<sup>1</sup> Paráfrase de trecho do artigo “Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté”, de Eduardo Viveiros de Castro, *In: Revista de Antropologia*, v. 27-28, n. 03, p. 55-90, 1984.

**O poder do riso:****Reflexões sobre o humor em uma etnografia Krahô**

Ana Gabriela Morim de LIMA

**Introdução: humor em perspectiva**

Esse trabalho consiste numa reflexão inicial sobre o estatuto do humor entre os ameríndios, tema que pretendo desenvolver em minha dissertação de mestrado. Apresento algumas questões sobre as relações entre riso, poder e produtividade sócio-cosmológica, presentes na imagética da alteridade e do grotesco evocadas nas exegeses humorísticas nativas. Em torno delas articulam-se noções próprias aos modos de conhecimento indígenas, que são indissociáveis dos processos corporais, da vida sensorial e de uma estética da ação (Overing, 2006). Pergunto-me se o riso, aliado à faculdade mimética, não teria uma agência significativa e, talvez, pouco explorada, nas cosmopolíticas ameríndias.

A eficácia do humor parece estar na capacidade de dizer aquilo que não pode ser dito de outra maneira, transgredir fronteiras e assumir outras perspectivas diante do mundo (Lagrou, 2006). Meu interesse está principalmente no que os índios têm a dizer sobre o riso: do que e de quem eles riem? Em que situações se pode ou não rir? Quais as implicações do riso? De que tipos de riso estamos falando? E qual o lugar desses risos em cada contexto? Alerto que essas são indagações, cujas respostas ainda estão em aberto.

Realizo minha pesquisa entre os *Krahô*, etnia Timbira do tronco lingüístico Macro-Gê, habitante do cerrado brasileiro no estado do Tocantins. Pretendo focalizar a análise na performance dos *hoxwa*, “palhaços” cerimoniais que se apresentam no ritual do *Yótyopi*. Personificando a figura do *trickster*, personagem presente também nos mitos que contam as aventuras de *Pyt* (Sol) e *Pytwararé* (Lua), o *hoxwa* é o porta-voz do riso e das grandes transformações. Através da arte das brincadeiras e do domínio da retórica do humor, o *hoxwa* é capaz de transitar por diferentes universos, subverter regras, conectar mundos. A performance do *hoxwa*, tanto nos esquetes cômicos do *Yótyopi* quanto nas improvisações cotidianas, conecta questões centrais da etnologia sul-

americana: a escatologia ligada ao baixo corporal, o valor simbólico da afinidade, a luta de perspectivas que caracteriza essas cosmopolíticas, o tema da reciprocidade e o contato com os “brancos” (Viveiros de Castro, 2002).

De que maneira o hotxuá nos conduz a uma reflexão sobre a relação entre corporalidade, mimese, riso e alteridade, à luz das teorias indígenas? Como se dá a construção do corpo e da pessoa do *performer*? Pois assim como há diversos tipos de riso, existem os mais diferentes palhaços.

Minha hipótese inicial é que a mimese da alteridade é uma forma de adquirir poder sobre o outro, domesticado pelo riso (Taussig, 1993). Da mesma maneira, ao brincarem com as imagens do baixo corporal e imitarem alteridades risíveis, os hotxuás parecem afirmar a imprecisão de suas fronteiras corporais, enfatizando um corpo inacabado e em constante devir. Deslocando a problemática conceitual das *Mitológicas* de Lévi-Strauss para pensar o ritual dessa sociedade particular, percorro a idéia de que a sociologia indígena está nos corpos e nos fluxos de substâncias.

Por outro lado, os conceitos de “imitar” e “animar”, tal como aqui entendidos, nos remetem à liberação de potências essenciais à criação de sujeitos e objetos, à fertilidade das roças, da vida social e cósmica. O humor como modo de conhecimento está diretamente associado à produção da socialidade ameríndia, em que o “outro” aparece como princípio constitutivo do “eu” (Viveiros de Castro, 2002).

### **Contextualização e experiência: questões etnográficas**

Os índios plantaram a roça e saíram para o mato. Ninguém ficou em casa. Passaram três meses fora da aldeia, comendo buriti, macaúba, bacaba, caçando. Mandaram um txikate. O governador lhe disse: ‘Agora você vai ver se nossos legumes já estão maduros’. Ele foi. Já era tarde, negócio de três horas da tarde. Já estava perto da aldeia. Batata, melancia, abóbora, inhame, estavam gritando. Viraram gente. ‘Quem está fazendo zoada aí na aldeia?’, pensou ele. As batatas estavam como puro índio, enfeitadas com pau de leite e urucu. As batatas roxas eram homens roxos. As cunhãs eram mulheres bonitas. Então ele ficou na casa, vendo [...] (Melatti, 1978, p. 193).

O mito continua com os legumes ensinando o *mehim*, como os krahô chamam a si próprios, a fazer a festa do *Perti* ou *Yótyopi*. Esse *mehim*, espécie de “mensageiro” e *waiaká* (pajé), era “*krãmpéj*” (“cabeça boa, pensamento leve”): ele via as plantas como gente e entendia a língua delas; viu, aprendeu e lembrou tudo. Ensinou aos outros que, desde então, fazem a festa todo ano.

Acompanhei este ritual duas vezes, nos anos de 2004 e 2006. A partir das

observações e entrevistas feitas em campo<sup>1</sup>, das informações contidas no filme “Hotxua” (Sabatela; Cardia, 2009) e da leitura da etnografia de Melatti (1978), apresento algumas considerações do desenrolar do ritual, priorizando a apresentação dos *hoxwa* que é o interesse específico desta reflexão.

De acordo com Melatti, “*Perti*” significa “tora grande” e “*Yótyopi*” significa “tora de batata”. Também chamada “Festa da batata”, ocorre geralmente no mês de abril na passagem da estação chuvosa para a seca, quando as batatas-doce estão prontas para serem colhidas. É no *Perti* que as famílias dos “noivos” recém-casados e que ainda não tiveram filhos trocam o paparuto, comida ritual por excelência. O *padlé* (chefe de rito), antes da corrida com a tora de batata, também “verifica” as genitálias dos jovens para saber se estão prontos (ou já tiveram) relações sexuais. Uma das questões pertinentes à eficácia ritual parece ser a fertilidade, relacionada aos ciclos agrícola, sazonal e da pessoa.

O *hoxwa*, “palhaço” cerimonial, tem papel essencial nesse ritual. Na verdade, essa é a festa deles. São eles que cortam as toras - dormindo e comendo no mato até encontrarem a árvore certa - e que cedem as batatas para a festa. Numa conversa entre André Cunituk e Pascoal Hapor Krahô, os seguintes sentidos para a palavra “*hoxwa*” me foram apontados, entre os muitos sentidos que uma palavra pode abarcar. No sentido de Cunituk “*hô*” é folha e “*xwa*” amargo, “*hoxwa*” é folha ou fruta amarga, como “*cá xwa*”, sal. Hápor completa dizendo que “*hô*” é folha, mas é também pano amarrado de esconder dos outros, enquanto “*xwa*” pode ser banho; “*hoxwa*” seria assim pessoa nua. Por fim “*xwa*” significaria “de longe”.

A apresentação do grupo de *hoxwas* é um dos pontos altos do rito. Ela ocorre à noite, ao redor da fogueira. Eles se pintam com uma tinta branca, fazendo borrões e manchas pelo corpo, usando folhas na cabeça. Segundo Martins Zezinho Krahô, podem usar “caretas”, máscaras feitas de cabaça e pelos de animais colados que imitam grandes barbas. A pintura dos *hoxwas*, muito diferente dos padrões tradicionais em jenipapo e urucu, desfigura a aparência, deformando o corpo e dando a ele aspecto grotesco e risível. Já ouvi uma série de associações dessa pintura: branco seria a cor do *mekaro* (espírito, alma e duplo, ou ainda qualquer alusão à imagem – fotografia, cinema, etc.); as manchas da abóbora (que era o *hoxwa* no mito); as pintas da onça. De acordo com Getulio Krahô, cada mancha é um pedaço do corpo da batata, do milho e da mandioca

---

<sup>1</sup> Trabalho de campo feito em seis viagens a Reserva Indígena Krahô, num total de quatro meses e meio, entre abril de 2004 e março de 2009.

que entram e transformam o corpo do *hoxwa*. Ele me fez o seguinte questionamento: “Quando rala o milho, a massa não fica branca? Quando tira a casca da batata, não é branca? A mandioca, por dentro não é branco? Então... É o corpo deles que entra no corpo, que transforma o corpo. É como a pintura do *hoxwa*, aquelas manchinhas brancas, cada uma delas é uma coisa.” (transcrição trecho de entrevista: comunicação pessoal). Interessante notar que o milho e a batata-doce são os dois alimentos usados nos resguardo feito pelos parentes, em caso de nascimento e doença.

Todos param para assistir a apresentação do grupo de *hoxwas*, formado por homens, mulheres e crianças. O mais velho é geralmente quem comanda a brincadeira, e os outros o imitam: não há falas, apenas mímica e muito riso. Eles fingem caçar no mato, pescar e preparar comida. Brincam de serem animais como onça, macaco, grilo. Ironizam os brancos bebendo, dançando, tirando fotos, brigando e os pajés jogando feitiço um no outro. Fazem posições sexuais, fingem jogar fezes, urina e cuspir um no outro. Dançam num pé só, rolam no chão, procuram piolhos na cabeça um dos outros e nos próprios pelos pubianos. Imitam o jeito das plantas, seus galhos balançando ao vento. Brincam com o fogo, assustando os outros. Os esquetes cômicos ocorrem em direta interação com o público, que se abre completamente em risos e gargalhadas.

Não é qualquer pessoa que pode ser *hoxwa*, este é um papel ritual transmitido pelo nome. Mas apenas um nome de *hoxwa* não é determinante: é preciso o “*keti*” ou a “*tii*” (pessoa de quem se recebe o nome) inicie seu “*ipantu*” nas artes da brincadeira. Existe toda uma socialização, uma construção do corpo e da pessoa em torno do personagem, o que se relaciona a uma trajetória de vida particular.

Os *hoxwas* exercem certo poder sobre os outros. Eles dominam a arte da brincadeira não só no ritual, mas no dia a dia. São eles que contam histórias engraçadas, costumam fazer piadas irônicas, caçoam dos outros e intimidam pelo escracho. Até por isso são temido: não têm *paham* (“vergonha”) e faz os outros ficarem com *paham*. Para Pascoal Hapor Krahô, “*hoxwa é ihken, Ihken é boboca, boboca é besta, que não fala, é mudo, não tem juízo. Ihkenré, não presta: qualquer pessoa, coisa, comida que apodreceu. Hoxwa é mehken, que nem aleijado.*” (transcrição trecho entrevista: comunicação pessoal). Getulio Krahô também me contou em uma conversa que se você tem carne na sua casa, o *hoxwa* não sai de lá enquanto não comer tudo, e que ele gosta de pegar as mulheres da aldeia. Mas que ele não se importava, porque *hoxwa* tem respeito. Se fosse outro, continuou Getulio, ele não gostaria, mas que o *hoxwa* não estava roubando, só brincando.



Assisti ao Perti duas vezes, em contextos muito peculiares e com bastante em comum. Em abril de 2004, a atriz Letícia Sabatella e o diretor Gringo Cardia estavam entre os krahô produzindo um documentário sobre os *hoxwas*. Para as filmagens do ritual foi preciso que a produção do filme doasse muitos panos e miçanga, gado e mantimentos. A festa reuniu gente de várias aldeias, além das pessoas da cidade próxima, muitas que iam pela primeira vez, principalmente para “ver de perto aquela atriz da Globo”. Já no início de maio de 2006, a BBC de Londres e a Discovery Channel produziram uma série chamada “The last man standing”. Cada programa se passava numa tribo diferente do mundo, onde os seis participantes eram obrigados a “sobreviver” com os nativos e aprender o esporte local. Assim, acabaram nos krahô para aprender a corrida de tora, especialmente correr com o *perti*, a tora de batata, a mais pesada de todas.

A apresentação do hotxuá atualmente extrapola o contexto do ritual do Perti, assim como este extrapola seu próprio contexto. Aprác, por exemplo, personagem principal do filme de Sabatella e Cardia, já foi algumas vezes ao Rio de Janeiro se apresentar em rodas de palhaços e participar de mesas redondas. Os hotxuás já se apresentaram algumas vezes no Festival Multi-Étnico de São Jorge (chapada dos Veadeiros - GO) e nas Feiras de Sementes organizadas pela Embrapa.

Se pretendo, por um lado, fazer uma análise da mitologia e do ritual do *Yótyopi* a partir do campo de significação das categorias forjadas dentro de uma cosmologia ameríndia, por outro, para escrever uma etnografia é impossível desconsiderar o contexto em que presenciei o ritual. Contexto este que apresenta uma série de desafios à “tradução antropológica”, pois as fronteiras entre o “real” e a “ficção”, “a representação” e a “apresentação”, “o registro” e a “produção”, e mesmo entre sociedades “tradicionais” e “modernas”, parecem se embaralhar e diluir.

Nas vezes em que participei do Perti, o ritual ao mesmo tempo em que produz é produzido por essa rede híbrida, que conecta agências de atores diversos: índios e brancos, seres humanos e não humanos, espíritos da floresta e máquinas. Pontos de vista em confronto: sentidos negociados na interação, em torno de imagens refletidas e traduções recíprocas. Os efeitos produzidos por essas múltiplas perspectivas trazem uma reflexão essencial para a prática etnográfica: nenhuma dessas perspectivas oferece uma visão totalizante, mas sempre fractal. Pois a realidade sendo fragmentada implica que nossas perspectivas, que nunca estão acima da realidade, mas dentro dela, são sempre parciais (Strathern, 1991). E o etnógrafo nunca está fora do contexto que

pretende observar e analisar, mas imerso nessa “experiência compartilhada”. Não se trata mais de um sujeito que observa e representa seu objeto. Se eles são “outros” para nós, nós também somos “outros” para eles.

### **Reflexão teórica: relendo autores, revendo conceitos**

Início minha busca pelos sentidos do riso, em suas implicações cognitivas e sensoriais, por um caminho já apontado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*. Refiro-me à série mítica analisada em “O cru e o cozido” na sessão “O riso reprimido”, em que “toda uma série de mitos, que se referem ao riso e às suas conseqüências fatais, confirmam que a peripécia era plausível, e permitem vislumbrar seus desdobramentos” (Lévi-Strauss, 1964, p. 148).

É possível fazer algumas colocações a partir da leitura e dos comentários de Lévi-Strauss sobre esses mitos. Em primeiro lugar, o riso se apresenta como uma proibição que quando desrespeitada causa conseqüências graves, como a morte. Esses mitos tematizam claramente o perigo de rir do outro, ainda mais sendo esse “outro” um sogro-jaguar ou sogro-macaco, o morcego, o sapo vermelho, a grande larva ou sogra-jaguar, etc. O que me chamou atenção é o fato do riso ser geralmente provocado por uma alteridade risível.

Em segundo lugar, “A série mítica que acaba de ser considerada permite, portanto, estabelecer uma ligação entre o riso e diversas modalidades de abertura corporal. O riso é abertura, ele é causa de abertura” (Lévi-Strauss, 1964, p. 153). Todos os mitos tratam da dialética entre fechamento e abertura do corpo, que segundo Lévi-Strauss opera em dois níveis: dos orifícios superiores, ouvir demais, mastigar ruidosamente, rir ou gemer; e dos orifícios inferiores, evacuar sem digerir, *peidar*, urinar, menstruar. Enfatizam os limites e pontos de contato entre corpo(s) e mundo.

Minha idéia é perseguir esses caminhos indicados nas *Mitológicas*, que parecem convergir com a imagética humorística da performance dos *hoxwas*: a imitação cômica de figuras associadas à alteridade como onças, macacos, plantas, espíritos, brancos, etc.; e brincadeira jocosa em torno do “baixo corporal”.

#### **I) “Corpo grotesco”: a fertilidade venenosa do baixo corporal**

Em “O fétido odor da morte e os aromas da vida”, Joana Overing propõe uma “jornada pela etnopoética”, em que ela discorre sobre a imagética do sublime e do

grotesco presentes nas narrativas e cantos xamânicos Piaroa, assim como na socialidade cotidiana. O sublime se refere ao alto corporal e suas belas faculdades, e o grotesco às excreções corporais, como sangue, urina, fezes, cuspe, sêmen, etc.; que agenciam os processos de fertilidade ao mesmo tempo em que podem ser muito venenosos (Overing, 2006). Retenho-me aqui na imagética do grotesco.

Em narrativas que fazem uso do realismo grotesco, o efeito do pastelão, as figuras caricaturadas, a ironia, a paródia e o absurdo provocam risos entre os Piaroa, pois o público visualiza as trapalhadas, atos falhos, prepotência e ira dos deuses. Deuses que se tornam grotescos e monstruosos pelos excessos cometidos em relação ao poder produtivo, que envenenam a vida social. Nos cantos xamânicos, o realismo grotesco trabalha o conhecimento sobre os poderosos e venenosos processos corporais.

O conceito de realismo grotesco usado por Overing faz referência a Bakhtin, em sua análise da obra de Rabelais no contexto da cultura popular da Idade Média, onde o autor desenvolve toda uma filosofia do baixo corporal e revela os aspectos subversivos por trás do riso festivo. Um dos aspectos da imagética do grotesco abordado por Bakhtin, e que tem consonância com o material ameríndio, se refere às fronteiras corporais.

O corpo grotesco não está separado do resto do mundo, não está isolado, acabado nem perfeito, mas ultrapassa-se a si mesmo, franqueia seus próprios limites. Coloca-se ênfase nas partes do corpo em que ele se abre ao mundo exterior, isto é, onde o mundo penetra nele ou dele sai ou ele mesmo sai para o mundo, através de orifícios, protuberâncias, ramificações e excrescências (...) esse corpo aberto e incompleto não está nitidamente delimitado no mundo: está misturado ao mundo, confundido com os animais e as coisas. (Bakhtin, 1977, p. 23, 24).

Bakhtin põe ênfase na ambivalência do “rebaixamento corporal”: a degradação e a morte não têm somente caráter destrutivo e negativo, mas também positivo e regenerador. A morte é necessária à vida. Esse corpo individual, social e cósmico está imerso num “ciclo vital produtor da natureza e do homem. A sucessão das estações, a semeadura, a concepção, a morte e o crescimento são componentes dessa vida produtora” (Bakhtin, 1977, p. 22).

Mas entre os ameríndios a fertilidade é também venenosa. Segundo Overing, as excreções e fluídos são autofecundantes, pois entre os ameríndios assim como o sêmen, sangue, urina e cuspe também possuem poderes fertilizadores. Por outro lado, essas excreções também liberam a toxidade do corpo e podem oferecer perigo à saúde. “Todos os orifícios são férteis, todos estão perigosamente abertos ao mundo. No

realismo grotesco este estado de coisas é ridículo e hilariante, mas também criador e extremamente arriscado” (Overing, 2006, p. 44)

## II) “Trickster”: o porta-voz do humor, o ator das transformações

É muito comum nas mitologias ameríndias a existência de um par de demiurgos, que apresentam um caráter dual e antagonico. Ao longo de toda América do Norte e Sul, eles podem aparecer de diversas formas, a mais difundida delas como sol e lua, que por sua vez, podem ser gêmeos, irmãos incestuosos, cônjuges, companheiros, etc.

Na maior parte dos casos, o sol aparece como o “demiurgo criador”, enquanto lua é o deceptor que subverte as regras impostas por sol, sendo o responsável por várias características do mundo devido às trapalhadas que causam grandes transformações e atingem a vida humana. “Por trás das aventuras burlescas, muitas vezes escatológicas, do companheiro desajeitado, deixam-se entrever proposições metafísicas” (Lévi-Strauss, 1962, p. 335).

Os mitos de *Ped* (sol) e *Pedleré* (lua) são dos mais ricos do repertório Timbira, sendo dois mitos muito interessantes para ilustrar a relação entre sol e lua nos Krahô: o mito de origem da morte (Carneiro da Cunha, 1978) e o do fogo destruidor (Lévi-Strauss, 1964). A origem da morte e a conflagração do mundo queimado são causadas pelas travessuras e trapalhadas da Lua.

Tornando-se ambos sujeitos a uma comum instabilidade, os astros só permanecerão distintos por seus modos próprios de ser instáveis. Cada um deles pode, certamente, significar qualquer coisa. Mas o sol com a condição de ser completamente um ou completamente outro, pai benfeitor ou monstro canibal. E a lua mantém sua relação primitiva de correlação e oposição com o sol com a condição de ser um e outro, demiurgo legislador e enganador, ou nem um, nem outro, moça virgem e estéril, personagem hermafrodita, homem impotente ou devasso (Lévi-Strauss, 1967, p. 176).

Entre os krahô sol e lua estariam ligados pela amizade formal estabelecida pela nomeação. O comportamento entre os amigos formais é de evitação, respeito, solidariedade, enfim, eles estabelecem uma “boa” distância entre si que não pode ser rompida. Em certos rituais de iniciação, como o *Pempkahok*, os amigos formais dos iniciados são associados aos estrangeiros. Um correlativo das relações de evitação são as “relações prazenteiras” com os pais do amigo. A noite de lua nova, interpretada como período de transição e emergência do caos, é o momento propício para falar mal, ironizar e injuriar os pais do amigo formal. A amizade formal é entendida como um

complexo que abrange esses dois tipos de relação, levando em consideração que distância e intimidade, etiqueta e jocosidade, respeito e ridicularização, devem ser pensados lado a lado (Carneiro da Cunha, 1978).

### III) “Mimese”: implicações de “rir do outro” e de “tornar-se outro”

Elsje Lagrou, em “Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa” (2006), propõe uma reflexão sobre o poder do humor grotesco, festivo e crítico na imaginação moral e cosmológica dos kaxinawa. Num diálogo com Overing, a autora coloca que a exegese nativa da imagética humorística pode ser lida como uma forma de conhecimento sobre o mundo e suas relações. O riso revela concepções sobre socialidade e tem também uma agência ritual: fazer rir ou se abrir ao riso, está ligado à habilidade de fazer vínculos sociais e agir no mundo (Lagrou, 2006).

Lagrou faz uma incursão pelas abordagens do humor no pensamento ocidental, constituinte da antropologia, pensando suas ressonâncias com toda a filosofia que fundamenta os discursos nativos. É bastante esclarecedora a articulação entre as idéias de Gregory Bateson sobre a linguagem icônica e a relação entre mimese e alteridade explorada por Michael Taussig. Idéias que nos aproximam das teorias perspectivistas amazônicas (Viveiros de Castro, 2002).

Segundo Lagrou,

Bateson propõe uma aproximação do jogo e da arte, alegando que ambos trabalhariam com um código comunicativo comum, o código icônico, diferente do código gramatical das línguas faladas. No código icônico (também atuante nos sonhos e nas mímicas), aquilo que será negado é primeiro encenado, e a negação, a temporalidade e o caráter hipotético da afirmação não são passíveis de serem mencionados. As possibilidades de relação são apenas apresentadas, presentificadas, e o caráter temporal e modal do tema apresentado precisam ser inferidos pelos envolvidos por meio do desenrolar da cena. Esse código tem como objeto de comunicação as próprias relações entre o sujeito e as outras pessoas, assim como entre o sujeito e o ambiente (Lagrou, 2006, p. 57).

Enquanto discurso icônico a mimese operante na apresentação dos *hoxwa* implica agência, intervenção e transformação. A representação adquire o poder sobre aquilo que é representado. Segundo Taussig, “The ability to mime and mime well, in other words, is the capacity to other” (Taussig, 1993, p. 19). A mimese aparece aqui como uma brincadeira que torna possível experimentar outras perspectivas sobre o mundo, uma forma de experimentar temporariamente o ponto de vista do “outro” e de

se apoderar dele.

As etnografias amazônicas nos apontam uma concepção muito presente em diversos contextos ameríndios: se “apoderar” do outro não significa aniquilá-lo, mas exercer um poder de agir sobre ele e incorporá-lo, domesticando seus poderes produtivos como estratégia de reprodução da vida social e cósmica. A questão é relacional: conhecer, até para capturar e seduzir, é estabelecer contato e criar relações. A mimese, de certa forma, cria imagens que, como diz Taussig, tocam e estabelecem contato. Mas se a performance do hoxwa pode ser entendidas como uma forma de assumir uma perspectiva outra, seria esta uma transformação ao mesmo tempo desejada e perigosa? De que tipo de agência(s) estamos falando? Quem são os sujeitos e quais perspectivas estão em interação e confronto?

Na imitação jocosa da alteridade, o corpo é o operador deste processo dialético entre eu e outro. No domínio de uma expressão corporal, de um modo comportamental e de uma linguagem específica, percebemos a construção da performance. Nas ontologias multinaturalistas amazônicas o corpo é a matriz da diferença. Mas se é o corpo que distingue os seres, ele também possui um poder transformacional. Concluo, de maneira ainda inconclusa, com alguns trechos transcritos do filme “Hotxua” (Letícia Sabatela; Gringo Córdia: 2009)

Esse hoxwa dizem que vem da abóbora. Como você vê, nós pintamos como a abóbora é pintada, assim nós pintamos. O hoxwa faz assim, se movimenta assim porque ele está imitando a flor da abóbora quando venta. Esse gesto que a gente faz é o vento balançando a flor. Que faz assim quando venta mais forte, como se estivesse correndo (00:45 min. – 00:45:55 min.).

Quando a batata se prepara, a abóbora tem direito de fazer esse rito que nós estamos fazendo, de mostrar como é que faz. Cada giro é uma planta que faz. Tem planta boa, que fala manso. Tem planta azeda, que fala meio imprensado. Tem planta que é amargoso que fala agitado. Tudo é jeito das plantas. Quando hoxwa faz assim, não é ele em pessoa. Ele está mostrando o que significa aquilo. Talvez é a abóbora ... Quando levanta o pé assim e sai só com uma, é imitando a planta, esses de rama. Porque é bem enramado, uma parte ela segura com o pé pra um lado e com o outro os braços. Isso tudo rito que nós faz, é rito dessa planta. Nós acredita nas plantas. Nós acredita nas plantas porque ele primeiro vai pra terra e depois que vai salvar nós. Porque se nós não acreditasse, ele ia pra terra e lá mesmo ficava (00:47:40 – 00:49:30 min.).

**Ana Gabriela Morim de Lima**

Mestranda do PPGSA  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / UFRJ  
[morimdelima@yahoo.com.br](mailto:morimdelima@yahoo.com.br)

**Referências bibliográficas:**

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, Brasília: editora Universidade de Brasília, 1987, p. 1-50, p. 323-384.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- FAUSTO, Carlos. “Da inimizade. Forma e simbolismo da guerra indígena”. In: A. Novaes (org), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 251-280, 1998.
- LAGROU, Elsje. “Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa”. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p.55-90, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A origem dos modos à mesa*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MELATTI, Julio Cezar. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Editora Ática, p.52-64, 1978.
- OVERING, Joanna. “O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da Bacia do Orinoco”. In: *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p.19-54, 2006.
- STOLZE LIMA, Tânia. “O dois e seus múltiplos: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. In: *Mana*, v. 2, n. 2, p.21-47, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: Unicamp, p.27-80, 2006 [1988].
- \_\_\_\_\_. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, p.xiii, p.xxvi, 1991.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York / London: Routledge, p.1-58, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, p.265-294, p.347-399, 2002.
- \_\_\_\_\_; DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: Pacheco de Oliveira Filho, J. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, p.11-26, 1987.

**Referências videográficas:**

- HOTXUA. Direção: Letícia Sabatela e Gringo Córdia. Produção Pedra Corrida Produções, 2009 [2007], 70 minutos.

Recebido em 15/12/2008  
Aceito para publicação em 21/03/2009

## **O Espírito Santo e o Diabo: o preenchimento pelo Bem e a contaminação pelo Mal na Renovação Carismática Católica**

Lílian Maria Pinto SALES

### **Introdução**

O propósito central deste artigo é analisar a característica da tomada dos homens pelas figuras do bem ou do mal – Satanás e o Espírito Santo, respectivamente –, presente no movimento Renovação Carismática Católica (RCC). Autores que estudaram as denominações neopentecostais (Almeida, 2003; Mariano, 1996; Birman, 1997; Gomes, 1994) constataram que a tomada do fiel por essas figuras é também característica da religiosidade neopentecostal, entre elas a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Nas palavras de Mariz, referindo-se as religiões pentecostais, “tanto um fiel pode receber o Espírito Santo como um pecador pode ser possuído pelo demônio” (1997, p. 47). Pretendemos, pois, nuançar as características específicas da tomada pelo mal – o Demônio –, em oposição ao preenchimento pelo bem – representado principalmente pelo Espírito Santo – no movimento Renovação Carismática, mantendo, porém, o aspecto comparativo com as religiões neopentecostais, especialmente no que se refere às presenças e manifestações de Satanás.

Devemos destacar que os carismáticos dividem o mundo em dois grandes domínios: o do bem e o do mal. O mal é representado pela figura do demônio, e o bem pelas figuras divinas – Deus, Jesus Cristo, o Espírito Santo e a Virgem Maria. Os homens estão constantemente sob o domínio de uma dessas essências<sup>1</sup>. Somente o mundo dos carismáticos pode beneficiar-se das influências do bem – representado pelo contato com os seres celestes (as divindades) através da participação nos rituais. Já o mundo externo a RCC expõe as pessoas à contaminação pelo mal, personificado por Satanás.

Iniciamos com a análise da centralidade da figura de Satanás no movimento Renovação Carismática Católica (RCC), detendo-nos em suas características,

---

<sup>1</sup> Na RCC o bem e o mal possuem características essenciais, não corpóreas. Esse tema será desenvolvido a seguir, quando comparamos as características do mal para os carismáticos e para os neopentecostais.



especialmente na sua “entrada” no corpo dos fiéis, tornando-o agente responsável pelas ações humanas no mundo profano. Devido às semelhanças entre as características dessa figura na RCC e nas religiões neopentecostais, estabelecemos um paralelo entre elas, mostrando suas proximidades, mas também destacando suas diferenças, especialmente no que se refere à forma pela qual o demônio penetra e se manifesta nos corpos dos fiéis em ambas as religiosidades.

Ao final da apresentação nos detemos na representação do bem, as figuras divinas, pois, como mencionamos, representa o pólo oposto ao mal na visão de mundo carismática, mas também devido ao fato do preenchimento dos homens pelo Espírito Santo se tratar de uma experiência marcante e excepcional nos rituais carismáticos - oposta a banalidade da infecção demoníaca – como é marcante e excepcional a manifestação demoníaca nos rituais neopentecostais.

### **O Inimigo**

A definição mais representativa da presença do Diabo no mundo foi observada em uma palestra durante um ritual carismático. Segundo a palestrante, “*o inimigo está presente em tudo, em tudo podemos discernir a sua presença*”. Somente após um longo trabalho de campo e muita reflexão é que pudemos apreender o que seria “*tudo*” para os carismáticos.

Inversamente à grande centralidade do demônio na RCC, a figura do diabo praticamente havia desaparecido da teologia das grandes Igrejas – Católica e Protestante. Segundo Kolaskowski, desde o século XVIII, a teologia católica tem sido cada vez mais econômica nas questões demonológicas, sendo que, no século XX “a maioria dos teólogos parece embaraçada e envergonhada com o problema do diabo” (1985, p.20). A teologia liberal, inclusive, evita o mundo demoníaco, considerando-o apenas como uma metáfora, uma abstração.

A RCC, ao reiterar a presença da figura do demônio, se contrapõe à teologia católica recente que considera o demônio apenas uma abstração. Essa contraposição, porém, ocorre apenas com relação à teologia recente, pois os símbolos associados ao diabo na RCC são advindos do próprio cristianismo, estando presentes há séculos no imaginário da população. A ênfase carismática em Satanás não estabelece uma ruptura com o imaginário católico, mas faz uma releitura de características tradicionalmente associadas a ele.

Assim, a figura do diabo nunca desapareceu do imaginário da população. A crença nos demônios faz parte do repertório do cristianismo, independente do movimento carismático. Segundo Nogueira (2000), a história do diabo confunde-se com a história do próprio cristianismo, sendo a partir do renascimento, no início da Idade Moderna, que ele adquire centralidade na teologia católica (Kolaskowski, 1985). Nas palavras de Mello e Souza “foi no início da Época Moderna que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente” (1986, p.139), sendo que, no Brasil colonial, a população toma contato com a figura de Satanás através das bulas papais. Ou seja, é a hierarquia católica a grande divulgadora das questões demonológicas e da figura do diabo neste período. Assim, se mais recentemente a figura de Satanás quase desaparece da teologia cristã, havia sido a própria teologia que tinha lhe dado enorme centralidade no início da era moderna.

O demônio era visto como tentador, como o grande inimigo de Deus, possuindo grande força nefasta e sendo o grande desorganizador da vida humana. Assim, em pequenas intervenções da vida cotidiana constatavam a sua presença, no dia a dia dos homens. Veremos que essa característica onipresente e terrível de Satanás é apropriada pela RCC, ou seja, o diabo carismático tem características modernas.

É preciso lembrar ainda que algumas dessas características ressurgiram nas religiões pentecostais e neopentecostais, sendo a presença do demônio um ponto de aproximação entre a RCC e essas religiões. Nesse sentido, traçamos um paralelo entre o diabo na RCC e nas religiões neopentecostais, especialmente a IURD. Para desenvolvermos essas questões, entretanto, é necessário pormenorizarmos as características atribuídas a Satanás pelo movimento carismático.

### **A Onipresença de Satanás**

“*Tudo o que ta na rua é dele (do demônio)*”. Essa foi a frase proferida por Isaura para explicar a figura de Satanás. Ela demonstra a divisão de mundo da RCC, entre os momentos rituais e os momentos exteriores aos rituais carismáticos – a rua. A rua é o domínio de Satanás, e todos os que estão na rua – fora dos rituais carismáticos – encontram-se expostos à influência do mal. A mera vivência dos homens no mundo já os coloca em contato com a essência do mal – o Demônio.

Por exemplo, eu tô no mundo, ele não tá nem aí, por que para ele tanto faz, eu já era, digamos assim, *eu já era dele* (do demônio), né? (...). Ele nem se

preocupa, por que *eu já sou dele*. (...) O que tá na rua é dele, então ele não se preocupa, a partir do momento que aceita Jesus como único salvador aí ele alerta, acorda (Depoimento de Isaura).

Nesse depoimento podemos perceber a crença de que o “mundo” é dominado por Satanás e as pessoas que vivem no mundo pertencentes a ele. Assim, o mundo, para os carismáticos, é o local de domínio de Satanás. “*Tudo o que está na rua é dele*”

A concepção do mundo como dominado por Satanás não é novidade no cristianismo, remontando às concepções dos primeiros doutrinadores da Igreja, segundo Kolaskowski, aparecendo principalmente às margens do cristianismo, em que “o mundo da criação é mau, portanto, não admira que esteja submetido ao diabo” (1985, p.10). Na linguagem cristã, a palavra mundo adquire significados pejorativos – *mundus imundus* -, sendo que o título atribuído no Novo Testamento ao diabo como “príncipe desse mundo” colabora com essa concepção.

Os carismáticos dividem as pessoas entre os freqüentadores da RCC e as pessoas do mundo, que não pertencem ao movimento, que estão mais expostos às influências de Satanás. Porém, não são apenas os infiéis que estão expostos ao mal. Os carismáticos, por necessariamente possuírem uma vida exterior a RCC, estão constantemente em contato com o mal. Podemos afirmar que ninguém é imune a ele. Sob esse aspecto, o domínio de Satanás sobre os homens é exercido por contaminação. O mal é uma essência que penetra nos corpos dos homens.

O vocabulário carismático é revelador da onipresença do mal do mundo. O demônio contamina, infecta os fiéis através de sua simples existência no mundo exterior. Utilizam as seguintes frases para expressar o contato com o mal: *Você não teve culpa irmão, mas você adquiriu uma contaminação; O pecado está inoculado no homem, ele foi inoculado pelo inimigo no homem; O pecado, o mal, infecta todos nós, não há como fugir dele*.

Dessa forma, podemos perceber que a ação do mal, personificado por Satanás, opera por contaminação, por infecção. Ou seja, independe da ação e vontade humana. Assim, mesmo o mais fiel dos carismáticos pode ser contaminado pelo mal, já que, como todos os homens, sua vida cotidiana se desenvolve no “mundo”, em que a presença de Satanás é constante.

Temos, pois, que na concepção carismática de mundo, o mal é uma força que se encontra solta pelo ambiente humano, sendo capaz de “contaminar” qualquer pessoa. O mal adentra os homens, “não há como fugir dele”, ele está presente em “tudo” referente

ao mundo profano. Assim, todos os homens, fiéis ou infiéis, estão constantemente em contato com o mal. São infectados por ele a cada momento em suas experiências mundanas, desde as mais banais.

Ele é uma força onipresente que infecta os carismáticos, pois eles forçosamente têm de voltar ao mundo profano para viverem seu cotidiano. Temos, pois, que na representação carismática, o mal é uma força que se encontra solta pelo mundo profano. Ele é uma figura próxima e constantemente presente na vida dos fiéis.

### **Satã: o Todo Poderoso**

Satanás, além de onipresente e banal, tem poder sobre a vida dos humanos. Na RCC, a felicidade é o destino que Deus concedeu aos homens, sendo usada muitas vezes como sinônimo de bem. Tudo o que contradiz esse sentimento - as diversas formas de infelicidade - são atribuídas a Satanás. “O Demônio é o princípio da adversidade” (Gomes, 1994, p.228), essa frase, referida por Gomes às religiões pentecostais, aplica-se perfeitamente a RCC; ou seja, como no pentecostalismo, todas as formas de mal são atribuídas a sua ação.

Ele é o grande responsável por todo mal que aflija a humanidade, seja ele uma ocorrência natural ou devido à ação humana. Todas as tragédias físicas ou humanas – desde terremotos, enchentes, até a guerra, a fome ou um ataque terrorista – são atribuídas a Satanás. Vemos, pois que Satanás tem poder: poder sobre os homens e sobre a natureza. Somente as figuras divinas podem limitar seu poder, já que os homens nada podem contra ele.

Entretanto, apesar da intensidade da presença do mal no mundo profano, podem se perceber diferenças no grau de presença do inimigo na vida dos homens. Alguns comportamentos são exemplares da sua presença destruidora, como o uso de drogas e a chamada prostituição, sendo referidos pelos fiéis como extremos da demonização. As deficiências físicas e mentais dos homens são atribuídas a Satanás, fato que ilustra perfeitamente o seu grande poder sobre a vida das pessoas. Elas são vistas, na RCC, como conseqüência da ação do inimigo sobre a vida dos homens. Para eles, Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, e a imagem de Deus não é deformada, ela é perfeita. Portanto, a imagem de todos os homens também deveria ser perfeita. Quando ocorrem deformidades não foi por que “Deus quis”, mas sim devido à influência do

Diabo. É ele que provoca as deformidades, elas acontecem à revelia da vontade de Deus.

Assim, na RCC, o demônio apresenta uma face terrível e virulenta, sendo capaz de cometer grandes atrocidades contra a humanidade, como no caso das deformidades físicas e mentais, do uso de drogas e da prostituição - consideradas deformidades espirituais. Ou seja, o mundo deve seguir uma ordem, estabelecida por Deus, em que as ditas deformidades não deveriam existir, sendo que todas as interferências nessa ordem são atribuídas ao demônio.

Além dos exemplos marcantes da ação do inimigo, em fatos corriqueiros do dia a dia também reconhecem a sua presença. O seguinte depoimento é esclarecedor quanto aos fatos que os carismáticos consideram domínio de Satanás:

Ele (Satanás) se manifesta de formas violentas, como na prostituição, nas drogas, cada vez mais comuns, mas também de formas tranqüilas. Por exemplo, Jesus quer todo mundo feliz. Você ficou infeliz e ele vai usando as coisas, vai usando as pessoas pra te fazer infeliz. Coloca as coisas na sua cabeça e isso vai crescendo e vai te fazer cair numa depressão. Eu falo da minha experiência, foi isso que ele veio para me derrubar, de uma forma sutil, me deixando cada vez mais triste. Mas, graças a Deus eu me voltei para Deus antes. A infelicidade não é de Deus, se ele me fez alegre e comunicativa é por que ele me quer assim, feliz. (...) O veículo dele tá muito rápido hoje, que é o rádio, a televisão. Se a gente parar na frente da tv vai ver só coisas mundanas, do inimigo. Essas músicas mesmo é um apelo para a sensualidade, para a sexualidade. Também em coisas ainda mais sutis, cada vez mais depressões, muitos casamentos desfeitos, mal relacionamentos entre pais e filhos, que começam de forma sutil mas acabam tornando-se até violentos. Carências, bloqueios com a mãe. Nada disso é de Deus, e se não é de Deus é de quem? É dele (do demônio), né? (Entrevistada: Mara).

Esse depoimento nos parece exemplar na sua caracterização das manifestações do demônio sobre a humanidade. Ela nomeia os dois comportamentos – o uso de drogas e a prostituição -, classificados como violentos, representando o extremo do controle do demônio sobre a vida dos homens. Entretanto, em atitudes classificadas como mais sutis também acreditam na presença de Satanás, como as depressões, as carências, além de fatos cotidianos, como programas de televisão e músicas. Onipresente, corriqueiro, banal, mas também terrível e poderoso, essas são as características atribuídas ao Demônio pelos carismáticos.

A dimensão rotineira e ameaçadora de Satanás no cotidiano dos homens não é nova. A face terrível e constante de Satanás remonta, segundo Nogueira (2000), à idade moderna, em que a teologia católica erudita buscava alertar a população contra a ação

constante e terrível de Satanás no mundo. Segundo Souza (1996), essa dimensão se difundiu entre a população da colônia nos séculos XVII e XVIII devido ao contato com as bulas papais, em que o diabo aparece como um ser terrível. Segundo essa autora, “foi a cultura das elites que contribuiu para que o diabo ganhasse a dimensão virulenta na vida cotidiana dos colonos” (1986, p.378) Assim, a característica terrível de Satanás, bem como a sua presença em fatos inofensivos do dia a dia dos homens, é parte do repertório de imagens criadas pelos teólogos de idade moderna, não sendo portanto estranha ao imaginário popular, no qual qualquer heresia assumia formas demoníacas.

Essa mesma dimensão ameaçadora e banal de Satanás indica que “o demônio não é apenas a simbolização do mal, mas uma presença e evidência em todos os momentos” (Souza, 1986, p.101) Ele invade os menores espaços da vida, tomando a alma dos indivíduos.

Diante dessa onipotência de Satanás em promover a desarmonia, a condição humana aparece impotente. Nem a ação humana, nem sua vontade ou livre arbítrio podem impor limites à ação de Satanás. O demônio tem poder sobre a vida dos homens, sendo capaz de decidir os caminhos de cada um, sem lhes deixar praticamente opção de escolha. As deformidades físicas e mentais são o melhor exemplo disso. Por esse motivo o Demônio é uma figura que assusta os carismáticos. Ele é onipotente, tem poder sobre a vida dos homens, manipula-os a revelia de sua vontade e de forma muitas vezes imperceptível e banal.

Assim, o mal, devido a sua persuasão, é uma força que escapa à ação e ao controle humano. Ele age como uma bactéria, por infecção e essa contaminação independe da vontade humana. Nesse sentido, “as pessoas sentem-se vítimas de forças que são totalmente incapazes de controlar” (Nogueira, 2000, p.49). O Demônio é uma figura que assusta os carismáticos.

Satanás aparece, pois, como elemento que substitui a responsabilidade humana, tornando-se ele mesmo a causa dos malefícios, relacionados ou não à ação humana. Sob esse aspecto, podemos estabelecer uma primeira aproximação entre a RCC e as religiões neopentecostais, em que todos os males são atribuídos a Satanás, independente da vontade ou escolha humana. Na IURD “não existe a idéia do mal escolhido ou não escolhido (...), um indivíduo não escolhe o mal, mas é possuído por este” (Mariz, 1996, p.56). Nesse sentido, o diabo exime o homem de poder e responsabilidade sobre suas ações, nas palavras de Gomes “ao miserável homem não se atribui responsabilidade ou culpa cosmológicas, como no cristianismo, segundo o qual herdamos a culpa de nossos

pais, Adão e Eva. Praticamente ninguém tem culpa - nem Deus nem os homens - a não ser os Demônios” (1994, p.229).

Essa concepção onipotente das forças malignas, comum a RCC e a IURD, reduz a condição humana ao papel secundário. Os homens não são responsáveis por suas escolhas, eles são agentes apenas por que realizam as ações, porém, essas ações são manipuladas por Satanás, sendo ele seu real autor. Nesse ponto devemos, pois, aprofundar as relações entre a concepção de Satanás entre os carismáticos e os neopentecostais.

### **O demônio carismático e o demônio neopentecostal**

A concepção do mal na RCC aproxima-se da presente nas religiões neopentecostais, como a IURD. Autores que estudaram essas religiões destacam que em qualquer perturbação da ordem cotidiana identificam a presença de Satanás. Doenças, brigas, desemprego, alcoolismo, problemas financeiros ou qualquer infortúnio são considerados ações do demônio sobre a vida das pessoas. Ele é a razão de todos os males que afligem os fiéis. (Mariz, 1997; Birman, 1997, Gomes, 1994; Almeida, 2003). Nas palavras de Mariano, referente à IURD “pastores e fiéis enxergam atuação demoníaca nos acontecimentos mais insignificantes do cotidiano” (1996, p.127). Assim, como na RCC, o diabo é onipresente e banal, além de possuir poder de intervenção sobre a vida humana, sendo o causador de todos os malefícios.

Entretanto, importa destacar que nas denominações neopentecostais, como a IURD – analisada por Gomes (1994) e Almeida (2003) – o demônio é uma presença corpórea. São demônios que se manifestam no corpo dos fiéis e falam por meio deles, sendo identificados com as entidades da Umbanda e do Candomblé – como Exu Tranca Rua, Zé Pilintra, Pomba Gira, entre outros. Nesse sentido, os males são atribuídos aos demônios, sendo que vários deles possuem não apenas os nomes, mas as características das entidades afro-brasileiras.

Segundo Birman “Os espíritos mais freqüentemente mencionados por esses religiosos são aqueles que reconhecidamente pertencem ao campo maléfico, na classificação dada pelos cultos de possessão” (1997, p.72). No caso da separação de um casal, por exemplo, a responsável pode ser a Pomba Gira, entidade relacionada com a transgressão sexual. Nesse sentido, na IURD as entidades/demônios possuem não apenas nome e voz, mas poder de interferir na vida das pessoas de acordo com a sua

personalidade de entidade do panteão afro-brasileiro. Ou seja, não apenas o nome de uma entidade usado, mas suas características são apropriadas e resignificadas.

Almeida destaca que o diabo, na IURD “assumiu uma identidade específica e contextualizada, possibilitou o trânsito de entidades afro-brasileiras em direção ao seio de um determinado universo evangélico, ao irromperem ritualmente em forma de desgraças nos diversos cultos de libertação” (2003, p.12). Dessa maneira, segundo o autor, não apenas os ex-praticantes das religiões afro brasileiras comparecem aos cultos da Universal, como também suas entidades.

O demônio, chamado pelo nome da entidade, manifesta-se durante os rituais da IURD – toma o corpo do possuído e fala por ele – para então ser expulso pelo pastor nos exorcismos. Nesse sentido, ocorre a possessão do fiel por uma entidade, nos mesmos moldes dos transe de possessão das religiões afro-brasileiras, em que “a personalidade do indivíduo cala e uma nova entidade pessoal toma o seu lugar. Não apenas o corpo, mas a consciência do homem cede lugar a um demônio” (Gomes, 1994, p.242). Nesse sentido, ocorre possessão nessa religião, no momento do exorcismo, em que divindades corpóreas tomam o corpo dos fiéis, manifestando suas vozes e suas personalidades.

Assim, o exorcismo é um momento central dos rituais da IURD, sendo a presença do Demônio – que tem o nome das entidades do universo afro – marcado pela excepcionalidade. A presença do diabo em fatos corriqueiros pode ser banal, mas sua manifestação durante os rituais é marcante, excepcional.

É importante destacar, no entanto, que esta manifestação das entidades afro-brasileiras nos cultos da IURD ocorre no momento dos exorcismos, fato que, nas palavras de Almeida, “só pode ocorrer no espaço do templo e sob estímulos específicos daquele culto, o que jamais aconteceria da mesma maneira num terreiro. Esse transe, portanto, já não pertence mais às religiões afro-brasileiras e sim a Igreja Universal.” (2003, p.12). Ou seja, trata-se de um transe específico da Universal, comandado pelo pastor e resignificado no universo neopentecostal.

Já na RCC o demônio é uma presença essencial, uma força invisível que infecta, contamina os homens, de forma imperceptível e banal. Ele não toma a consciência da pessoa e não possui característica corpórea, como nome e voz. Assim, por um lado não há possessão na RCC, e, por outro lado, não existe a associação constante do demônio às entidades, característica central dessa figura na IURD, destacada por vários autores (Mariano, 1996; Gomes, 1994; Almeida, 2003; Giumbelli, 2007). Além disso, a contaminação pelo mal em nenhum momento possui características excepcionais, sua



presença e seu poder são constantemente destacados durante os rituais, porém, não há nenhuma forma de expulsão dos demônios ou de incorporação demoníaca.

O inimigo, apesar de constantemente presente no discurso e nas palestras da RCC, não possui centralidade no que se refere a suas práticas rituais. Em outras palavras, não existe um momento dedicado à expulsão dos demônios nos cultos carismáticos. Os momentos excepcionais na RCC são aqueles em que ocorre a tomada dos homens pelo bem, as figuras divinas, em oposição à banalidade da infecção pelo mal. Dessa maneira, apesar da centralidade da figura do demônio entre os carismáticos e pentecostais, existem também características rituais que afastam estes dois movimentos.

Nesse sentido, apesar de na RCC enfatizar a tradicional oposição cristã entre o bem e o mal, estruturando sua visão de mundo sobre esta oposição - como na Igreja Universal - a centralidade ritual do movimento encontra-se na crença no contato direto e imediato com as figuras divinas - especialmente o Espírito Santo e a Virgem Maria. Já no caso da Universal, segundo Giumbelli (2007), o demônio ocupa lugar central não apenas na sua cosmologia, mas também no plano ritual, sendo o exorcismo o eixo em torno do qual se constitui a IURD. Nas palavras do próprio bispo Macedo “nossa Igreja foi levantada para um trabalho especial: a libertação de pessoas endemoniadas” (1996, p.16). Assim, devemos demonstrar a centralidade ritual do contato com as figuras divinas na RCC, o pólo oposto e complementar ao demônio. Antes importa destacar o lugar do demônio na visão de mundo dos carismáticos.

### **O Demônio e o sentido do mundo**

Ao mesmo tempo em que o Diabo é o elemento que suprime a responsabilidade dos homens, ele também organiza a visão de mundo dos carismáticos e neopentecostais, corporificando todos os sofrimentos humanos. As causas e razões dos sofrimentos humanos podem ser explicados por Satanás.

O demônio pode ser considerado como um elemento racionalizador do mundo na RCC, nos termos adotados por Geertz, em que “aqueles que adotam os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas de sua capacidade de compreender o mundo, mas, ao compreendê-lo, dão precisão ao seu sentimento de forma a poder suportá-lo” (1989, p.120).

Dessa forma, o Diabo, e todo o sistema simbólico relacionado a ele, aparece como elemento racionalizador do mundo, é ele que permite a compreensão dos

sofrimentos humanos – já que todos os males são atribuídos a ele –, ao situá-los em um contexto significativo que permite o entendimento desse sofrimento, e, portanto, possibilita ao homem suportá-lo.

Exemplo disso são os testemunhos que relatam os sofrimentos anteriores à adesão à RCC ou a IURD, extremamente valorizados e exaustivamente repetidos em seus rituais. Eles expressam os sofrimentos e os contextualizam significativamente como pertencentes ao universo dominado pelo diabo e, dessa forma, atribuem sentidos a esses sofrimentos, permitindo que sejam compreendidos. Ou seja, a visão de mundo desses grupos sobre o mal, seu universo simbólico relacionado ao diabo, organiza os sofrimentos humanos, dando-lhes sentido.

Isso não ocorre apenas em relação aos sofrimentos humanos, mas à rotina da vida cotidiana, que também adquire sentido à luz dos símbolos relacionados a Satanás – pois, ao acreditarem na presença do Demônio “em tudo” presente no mundo, ele também permite a compreensão dos fiéis de sua vida cotidiana, mesmo que nela estejam ausentes os sofrimentos exemplares relatados durante os rituais. A banalidade do mal permite a racionalização, a compreensão da banalidade da vida cotidiana, eximida da plenitude e da excepcionalidade que caracterizam o contato com as divindades durante os rituais carismáticos. O Demônio é, pois, o elemento racionalizador na RCC, que dá aos fiéis um sentido do mundo.

Assim, a resposta religiosa aos problemas do mal e do sofrimento – e, podemos acrescentar aqui, da rotina – passa pela formulação de um sistema de símbolos em torno da figura de Satanás que dá conta e até celebra as ambigüidades percebidas no mundo. Dessa forma, devemos também destacar as características excepcionais do contato com as figuras divinas nos rituais da RCC, que representam justamente o pólo oposto ao mal, ao sofrimento, à rotina e a banalidade que, na concepção dos carismáticos, marcam o seu dia a dia fora dos rituais.

### **O bem: As figuras divinas**

O bem entre os carismáticos é representado pelas divindades, que também penetram o corpo dos fiéis, porém de forma excepcional e plena – percebida como a suprema felicidade dos homens-, e não na forma de uma contaminação cotidiana<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Podemos pensar que, na verdade, as duas figuras são complementares: o diabo e o Espírito Santo, sendo que, como colocado por Almeida, foi o pentecostalismo que “introduziu a possibilidade de imanência do divino através do Espírito Santo, abrindo um espaço também para o diabo (ou das entidades) no corpo do

Durante os rituais carismáticos os fiéis acreditam ser preenchidos e conduzidos pelas figuras divinas. Essa crença perpassa todo o ritual, estando presente em praticamente todos os seus momentos. São comuns frases do seguinte tipo “*Não somos nós que estamos falando aqui, é Deus. É ele que fala pela gente durante as palestras*”. Esse é apenas um exemplo da crença na “*inspiração divina*” nos rituais da RCC: Os verdadeiros responsáveis pelas ações são as divindades.

Como exemplo de “*inspiração divina*” descreveremos a chamada libertação, em que a crença no contato com as figuras divinas é central, sendo o momento excepcional destes rituais. Importa destacar que a libertação está relacionada à concepção da presença constante de Satanás no corpo e na vida das pessoas. Trata-se, pois, da libertação dos sofrimentos e angústias humanas, associados ao mal.

O processo ritual de contato com as figuras divinas inicia-se durante a pregação, quando o palestrante conduz os fiéis ao momento de êxtase emocional. Ele começa a pregação desenvolvendo algum tema referente ao retiro, em um tom único, sem alterações significativas na voz. Os fiéis permanecem sentados, apenas ouvindo. As palestras são pontuadas por frases que relembram aos presentes que os condutores estão falando “*inspirados por Deus*”, ou seja, são as divindades que lhes transmitem as mensagens, estão inspirados por elas.

Entretanto, ao final das palestras os pregadores alteram sua voz, mudam o tom, proferindo frases enfáticas. A postura do público também se altera, passando a expressar emoção – muitos se ajoelham, outros choram, alguns pronunciam frases a meia voz. Na verdade, o conteúdo das palestras pouco importa, sendo a capacidade do palestrante em conduzir o público ao momento de êxtase emocional o relevante.

Nesse sentido, podemos considerar as pregações carismáticas, especialmente suas finalizações, como momentos dramáticos, visando mais o efeito do que a informação. Assim, as palestras são caracterizadas por uma linguagem própria, pontuada por expressões específicas da RCC, por silêncios e hipérboles, mas repetitivas quanto ao conteúdo, visando mais o efeito do clímax emocional do que a informação sobre o movimento. O grau de “*inspiração divina*” do pregador é medida pela sua capacidade de levar o maior número de fiéis ao êxtase emocional, ao utilizar-se adequadamente dos subterfúgios da linguagem dramática da RCC.

---

fiel” (2003, p.9). Assim, como nas religiões pentecostais, na RCC também ocorre essa imanência do divino e a presença do diabo, como dois pólos opostos e complementares.

Nesse momento, em que ocorre a mudança na postura do palestrante e do público, iniciam-se os louvores ou libertações, marcada por grande emotividade entre os carismáticos. O palestrante fala entusiasticamente, muitos fiéis choram, outros se ajoelham, alguns falam em línguas. É o tom dessas palestras que os leva a esse momento de clímax emocional.

O auge do êxtase, da entrega e preenchimento pelos deuses nos retiros ocorre durante o chamado “repouso no Espírito Santo”. Esse é um momento que se realiza apenas nos retiros carismáticos fechados – com acesso restrito de pessoas – e de longa duração. Nesse momento algumas lideranças estendem as mãos sobre suas cabeças de alguns fiéis e colocam “o poder de Deus sobre essas pessoas”. Então, os fiéis para os quais são dirigidas as orações perdem os sentidos, caindo no chão com os olhos fechados, como se dormissem. Após alguns momentos levantam-se e permanecem sentados, com uma expressão de extrema alegria, um sorriso e olhar parados sobre um ponto.

Nesse momento os carismáticos crêem na entrada do Espírito Santo nos corpos dos fiéis. Utilizam-se das expressões: “*Estamos repletos do Espírito Santo, estamos cheios do Espírito Santo*”. Os fiéis cantam, choram, se ajoelham, falam em línguas... O êxtase emocional é tamanho que muitos perdem os sentidos, acreditando estarem sendo preenchidos pelo Espírito Santo. Trata-se de uma experiência excepcional, percebida como a suprema felicidade, a plenitude. “*Não há experiência maior ou melhor do que sentir o Espírito Santo bem dentro da gente*”.

Podemos considerá-lo, pois, como um momento de transe na RCC, no qual os fiéis são preenchidos, tomados pelo Espírito Santo. Durante o transe no Espírito Santo é a própria essência divina, pelo Espírito Santo que é essencial e não corpóreo, que preenche os fiéis. Eles estão “cheios, repletos, do Espírito Santo”. Entretanto, as divindades que tomam os fiéis são essenciais, e não corpóreas, e não se manifestam verbal ou corporalmente nos fiéis, eles são apenas inspirados por elas, o que não exige esse momento, porém, de intensa emocionalidade, que caracteriza sua excepcionalidade<sup>3</sup>. Dessa forma, a excepcionalidade dos rituais carismáticos está no contato direto com o divino, marcado por experiências emocionais intensas.

---

<sup>3</sup> Segundo Sanchis, a experiência do transe é comum em todas as denominações religiosas brasileiras. “Espíritas, fiéis do candomblé, pentecostais e, agora, católicos carismáticos fazem a experiência fundamental de “ser o outro”. Inspirado por, tomado por, possuído por, cavalgado por, o fiel fica “fora de si” (2000, p.48). Já Maués (2003) faz uma importante análise das diferentes formas de transe nas

Assim, a banalidade de Satanás, quando comparada a excepcionalidade do contato com as forças do bem diferencia a RCC da IURD. A idéia de preenchimento pelas essências do bem - as divindades - e do mal - o Diabo – também está presente nas crenças dessa religião, porém, apesar da característica comum do preenchimento pelas divindades ou pelo Demônio, existem diferenças entre elas. O momento excepcional e marcante dos rituais carismáticos é o preenchimento dos fiéis pelo Espírito Santo, essa é a plenitude. Já a figura do demônio também penetra o corpo humano, porém se trata de uma contaminação, pela inevitável vivência no mundo profano, ou seja, não possui características excepcionais, pelo contrário, ela é uma contaminação não apenas inevitável, mas muitas vezes imperceptível e, portanto, banal.

Já a tomada pelo Demônio nas religiões neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus, analisada por Gomes (1997) e Almeida (2003), trata-se de um momento excepcional, sendo marcada por exorcismos, em que o demônio se manifesta verbal e corporalmente ao pastor, não se tratando de uma experiência banal, mas central e de destaque durante os rituais.

### **Considerações Finais**

Demonstramos ao longo do artigo a as características da tomada dos homens pela essência do bem ou pela essência do mal, crença também apreendida por autores que estudaram a religiosidade neopentecostal, especialmente a denominação IURD. Constatamos a existência de muitas semelhanças na concepção de ambas as religiosidades sobre o demônio, principalmente em sua dimensão terrível – ele é o responsável por todos os males que afligem a humanidade – e cotidiana – em “tudo” apreendem a sua presença -, sendo, pois, a figura que dá sentido aos sofrimentos e a banalidade da vida, ao inseri-los em um contexto significativo específico.

Apesar das dimensões em comum, a qualidade do mal difere entre as duas religiosidades. Enquanto na RCC Satanás é uma essência, que opera por contaminação inevitável e imperceptível, no neopentecostalismo ele é corpóreo, adquirindo os nomes e as qualidades das entidades afro-brasileiras. Além disso, gera performances bastante diferenciadas. Os exorcismos são momentos centrais dos rituais da IURD, sendo que neles os demônios se manifestam, tomando o corpo e a consciência do possuído,

---

denominações religiosas brasileiras, detendo-se especificamente na RCC e demonstrando que os fiéis mantêm-se conscientes durante os momentos de transe.

falando pela sua boca – possessão -, havendo um grande envolvimento de toda a platéia para sua expulsão. Já na RCC, apesar de muito mencionado, o diabo não se manifesta, sendo que, na performance ritual carismática, o momento de grande emocionalidade e maior envolvimento do público ocorre durante o preenchimento pela essência do bem – o Espírito Santo, sendo este o momento excepcional dos rituais carismáticos. De qualquer maneira, na RCC, a tomada do corpo é sempre realizada por alguma essência – do bem ou do mal.

Nesse sentido, na RCC as práticas rituais marcadas pela emocionalidade possuem mais destaque e importância do que a figura do diabo. Com relação a ele observamos que suas características na RCC advêm do próprio catolicismo moderno<sup>4</sup>. Houve, sim, uma nova ênfase nesta figura por parte das religiões neopentecostais, especialmente a IURD.

No caso da IURD as entidades da Umbanda e do Candomblé possuem lugar central. As entidades com características corpóreas manifestam-se nos rituais, influenciando suas vidas e falando por suas bocas, como nas religiões afro-brasileiras. São os mesmos elementos simbólicos, bem como formas performáticas de transe bastante semelhantes. Entretanto, como demonstrado por Almeida, elas apresentam novas significações e características específicas da IURD, sendo um tipo de transe que agora pertence a essa denominação, conduzido pelos seus bispos. Já no caso da RCC os exorcismos estão ausentes, bem como as referências as religiões afro-brasileiras são apenas esporádicas. Embora as características do diabo apresentem semelhanças, ele não possui a centralidade ritual observada na IURD.

Assim, a RCC possui proximidades doutrinárias e semelhanças rituais com a Igreja Universal, possuindo uma visão de mundo em que a oposição entre o bem – as figuras divinas – e o mal – o demônio – é central. Entretanto, no que se refere às práticas rituais da RCC é o contato direto e imediato com o divino que ocupa lugar de destaque, sendo percebido como plenitude pelos carismáticos. O demônio é, pois, a figura complementar e necessária para que esse momento de êxtase se torne ainda maior. É a existência do demônio que atribui, em parte, importância ao contato como divino, pois é neste momento que o bem toma o espaço antes ocupado pelo demônio no

---

<sup>4</sup> Em minha dissertação de mestrado faço uma análise detalhada da performance ritual da RCC, em que constato sua importância para os carismáticos, que consideram o realizar a ação ritual como característica determinante do “ser carismático”. Ou seja, o fiel apenas considera-se pertencente ao movimento pela vivência de suas ações rituais, marcadas pela emocionalidade e pelo contato direto e imediato com o divino

corpo dos fiéis. A plenitude ocorre pela oposição aos sofrimentos e a banalidade da vida cotidiana, dos momentos exteriores aos rituais carismáticos, explicados pela figura do diabo.

Dessa maneira, o diabo volta à cena, sendo elemento simbólico importante na RCC, porém, é a “suprema felicidade” do contato com o divino, vivenciado durante os rituais, que nos ajuda a compreender a “nova” centralidade atribuída ao demônio no movimento carismático.

**Lílian Maria Pinto Sales**

Doutoranda em Antropologia Social

FFLCH/USP

[lisales@usp.br](mailto:lisales@usp.br)

#### Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, Ronaldo. “A guerra de possessões”. In: Oro, Ari; Corten, André; Dozon, Jean Pierre (orgs). *Igreja universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, 2003.
- ALMEIDA, Ronaldo. “Dez anos do chute na santa: a intolerância com a diferença”. In: Gonçalves, Vagner (org). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- BALANDIER, G. *O Poder em Cena*. Brasília. Editora da UNB, 1992.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, Praça, Coração – a articulação do campo religioso Católico*. São Paulo: FAPESP, 2000.
- CAMARGO, Candido Procópio. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CARRANZA, Brenda Dávila. *Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.
- DAWSEY, John. “Victor Turner e a Antropologia da Experiência”. In: *Revista Cadernos de Campo*, n.13, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson. “Um projeto de cristianismo hegemônico”. In: Gonçalves, Vagner (org). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, D. “Representam os Surtos Emocionais Contemporâneos o fim da Secularização ou o fim da Religião?”. In: *Religião e Sociedade*, v.18, n.1, 1997.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo. Sociologia do novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MAUÉS, Raimundo Herald. “Bailando com o Senhor: Técnicas corporais de culto e louvor”. In: *Revista de Antropologia*, v.46, n.1, 2003.
- NOGUEIRA, C.R. *Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo, EDUSC. 2000.
- PEIRANO, M. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PRANDI, R. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: EDUSP, 1997.

- SALES, Lílian. “Ou quente, ou frio, senão vomitar-te-ei”: um estudo das práticas rituais da Renovação Carismática Católica. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP. 2003.
- SANCHIS, Pierre. *Identidade Católica*. Comunicações ISER., Nº22. 1983.
- SOUZA, A. Padres Cantores, Missas Dançantes. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2001

Recebido em 22/12/2008  
Aceito para publicação em 30/03/2009



**LÉVI-STRAUSS, Claude.** *O Suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008. 47 pp.

Eliana do Pilar ROCHA

Papai Noel foi enforcado ontem à tarde nas grades da Catedral de Dijon e queimado publicamente em seu átrio. Essa execução espetacular se realizou na presença de várias centenas de internos de orfanatos. Ela contou com o aval do clero, que condenara Papai Noel como usurpador e herege. Ele foi acusado de paganizar a festa de Natal e de se instalar como um intruso, ocupando um espaço cada vez maior (Lévi-Strauss 2008, p.6-7).

Através da análise da insurgência católica contra a figura do Papai Noel, acusado de desviar o sentido cristão do Natal, cujo ato derradeiro foi assistido com aprovação comedida pela Igreja Protestante e alvo de diferentes manifestações da opinião pública às vésperas do Natal de 1951, Lévi-Strauss percebe que tanto a repercussão da manifestação quanto o divórcio que se seguiu entre opiniões, acabara por desfocar o verdadeiro sentido da questão que se coloca, pois “não se trata de justificar as razões pelas quais as crianças gostam de Papai Noel, e sim as razões pelas quais os adultos o criaram” (p.10).

Este texto, escrito num período de reestruturação econômica francesa do pós-guerra, num cenário marcado fortemente pelo prestígio econômico e bélico dos Estados Unidos, e lançado em homenagem aos cem anos de vida do autor, transporta o leitor a um panorama francês de dimensão até então desconhecida tanto em sua forma como em sua importância: a introdução de novos hábitos natalinos como a distribuição de cartões e presentes, a montagem de árvores iluminadas e campanhas de arrecadação de donativos pelo Exército da Salvação.

Inspirado pela idéia de que a vida cultural não é explicável em termos da natureza intrínseca dos fenômenos, nem tampouco empiricamente por fatos condenados a falarem por si mesmos, o autor transita pelo sentido antinômico do pesquisador-nativo, que se vê, por um lado, cercado de mudanças que oferecem a possibilidade de observar – e analisar – o crescimento e a difusão de costumes e crenças em sua própria sociedade, e, por outro lado, cerceado pela extrema complexidade do estudo da transformação social da qual ele próprio é ator.

Buscando a análise da difusão destes novos costumes, a obra apresenta uma série de associações simplistas num primeiro momento, as quais no decorrer da leitura transformam-se numa seqüência de analogias estruturais que exprimem formas de pensamento e comportamento derivados das condições mais gerais da vida em sociedade.

Lévi-Strauss aponta que assim como a comemoração do Natal, a figura do Papai Noel resulta de um sincretismo permeado por diferentes deslocamentos míticos desde a Antiguidade, criado e mantido como divindade mediadora na relação entre a vida e a morte. Assim como em qualquer organização dual, a presença de um terceiro elemento é sempre necessária. Neste caso, a remissão por estar vivo “talvez feita não de modo tradicional de espíritos e fantasmas, e sim do medo de tudo que a morte representa, em si mesma e para a vida, em termos de empobrecimento, aridez e privação” (p.44).

Os símbolos experimentados no Natal, como a generosidade, a alteridade e os presentes são expressões desta permuta com o além, pois tanto para as crianças que os recebem como para os adultos que os oferecem, são originados por meio de uma troca com o outro mundo. Desse modo tanto a celebração, os enfeites e os preparos para o Natal como a figura do Papai Noel estão ligadas à nossa vontade de acreditar na vida. Não menos importante é o fato de Lévi-Strauss mostrar que, graças a esse holocausto natalino promovido pelo clero, vemos emergir a figura arquetípica do herói que nos redime em seu sacrifício.

**Eliana do Pilar Rocha**

Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS – UFPR  
Pesquisadora Associada da UFPR – Bolsista CNPq

[ane@ufpr.br](mailto:ane@ufpr.br)

[erdemarch@yahoo.com.br](mailto:erdemarch@yahoo.com.br)

Recebido em 04/03/2009

Aceito para publicação em 30/03/2009

**KULICK, Don.** *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil.*  
Rio de Janeiro, Editora FioCruz, 2008. 280 páginas.  
Tradução: César Gordon.

Érica Rosa HATUGAI

E a gente é travesti, a gente não é mulher, a gente já foi  
homem, a gente agora é mulher. É por isso que é bom ser  
travesti, por essa mágica que a gente tem de ser.  
Keila, em diálogo com amigos

Afinal, quem são as travestis? Como compreender esse universo transgênero? Quais as motivações para suas transformações corporais? Como compreender o conjunto de suas práticas sociais, bem como suas articulações de gênero?

Perguntas como estas surgiram a partir de uma visita a cidade de Salvador, as travestis<sup>1</sup> não eram o objetivo de sua visita, Kulick veio a passeio à cidade para visitar uma amiga antropóloga em campo. As travestis despertaram a atenção do antropólogo sueco. E foi de seu olhar, de suas perguntas e do universo daquelas pessoas que surgiram as possibilidades de uma paisagem etnográfica, as motivações para a composição do livro *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*.

Kulick retornou ao Brasil, se lançou ao campo em Salvador durante um ano na década de 90, fez uma bela etnografia a partir das vivências das travestis, morou com elas nos antigos casarões do Pelourinho amontoados de gente durante o período de oito meses. Com elas compartilhou o dia a dia, desde o acordar, as refeições, e o decorrer do dia marcado por rituais de beleza, de benção a partir das idéias de sorte e de mau olhado acompanhadas pelos altares religiosos sincréticos no canto do quarto, viu a preparação do corpo para mais um dia de “batalha”, ouviu as fofocas durante madrugada após mais um dia de trabalho.

Vivendo em campo Kulick explorou as delicadezas em partes ínfimas das histórias de suas informantes permeadas por um pano de fundo constante que é uma das marcas mais registradas em suas vidas, a própria violência. Conheceu violência e sutilezas desde as infâncias permeadas pelas descobertas da sexualidade, de suas atrações sexuais por pessoas do mesmo sexo (quando éramos homens); da violência que será impressa no cotidiano delas a partir da repulsa da família e da comunidade local.

---

<sup>1</sup> O termo aparece aqui na forma feminina como está apresentado na fala nativa, na fala do autor e na nota do tradutor.

Muitas dessas futuras travestis ou são expulsas de casa ou saem fugidas e migram para os centros urbanos devido às constantes ameaças de morte por parte da família, por medo da repressão que a cidade natal, geralmente histórias que se passam no interior dos estados brasileiros, possui em relação aos homossexuais, de forma mais geral, de tudo aquilo que desvie da heterossexualidade, única condição sexual aceita.

O livro contribui para as áreas da Antropologia, Sociologia e da Saúde; aborda questões sobre corporalidade, sexualidade, as várias dimensões da prostituição, discussões acerca das noções de gênero presentes na sociedade brasileira, questiona o lugar das travestis no debate acadêmico brasileiro acerca do imaginário nacional. O autor em conjunto com o debate teórico sobre gênero mais recente da literatura feminista, tendo como maior expoente Judith Butler, aborda e inova as formas pelas quais o sistema de gênero em nossa sociedade produz a sexualidade, a corporalidade, as idéias sobre gênero, as articulações destas noções no fazer da feminilidade nas práticas da vida de uma travesti.

Kulick traça caminho através da etnometodologia, busca pensar o transgênero como contingência, articula debate com a literatura feminista que possibilitou entender que o conceito de sexo biológico já é em si uma leitura ‘genereizada’. Deste ponto de vista, o gênero é tido como uma leitura, como emergências, um conjunto de idéias contextuais que não se restringem as categorias biológicas de homem-mulher; sendo a própria idéia de diferença que se construiu acerca do sexo biológico também uma leitura informada pela base cultural que deve ser compreendida em suas contextualidades.

No que tange o lugar das travestis no debate acadêmico, Kulick aponta que elas figuram em contextos de inversão, as transformações quais as travestis passam são entendidas como inversão de gênero do que é homem em mulher. Elas fazem parte então de um contexto mais amplo da sociedade que tende a inverter as idéias, as heranças patriarcais nos transformando no mito que gostamos de contar sobre e para nós mesmos de que somos um povo liberal, sem preconceitos, notadamente moderno por aceitar toda e qualquer forma de diversidade. Kulick expõe em sua etnografia que as travestis mostraram-se não como estando no lugar da subversão, da inversão ou das avessas, mas das articulações, dos emaranhados, das torções; amarrações produzindo novos arranjos que deslizam pelo binarismo homem-mulher representados pelo quadro conceitual de gênero no Brasil; nas palavras do autor “travestis são ‘condensações’ de determinadas idéias gerais, representações e práticas do masculino e do feminino”

(p.26). Posto isto, de acordo com o autor as travestis se diferenciam das tipologias de gênero do mundo euro-americano, elas não são transexuais, sua subjetividade não se dá pela definição de um gênero, mas pela articulação das noções de gênero, práticas corporais e sexuais. Elas não são o terceiro sexo, não é homem, não é mulher, mas outra sexualidade que se ‘engenera’ na prática, que articula as noções de gênero a partir das construções nativas sobre homens, mulheres e “bichas” e sobre as atribuições destes, da idéia do feminino, do masculino, do que se deseja desses gêneros. E o que se deseja está na sua sexualidade baseada no desejo de feminilidade, de se “sentir mulher” na companhia de um homem.

Chega-se então a compreensão de que as travestis são produzidas a partir dos desejos, desejos esses permeados pelo projeto de alcançar a feminilidade a partir de suas interpretações acerca do que é a mulher e quais são os seus atributos. Alcançar atributos femininos é parte de um processo de construção de gênero e corpo permeados pelo desejo e atração que se tem pelos homens. Elas se engajam em processos que envolvem “completar” um corpo com formas femininas, produzi-lo a partir da ingestão de hormônios femininos, fazê-lo sensual através da aplicação de silicone industrial, produzi-lo pelos cabelos, roupas e pela feminilidade a fim de obter homens (namorados, clientes e os “vícios”), *sex appeal*, e bens.

A partir do que Keila, Banana, Magadala entre outras informaram, Kulick interpreta e mostra que ser travesti não é tentar ou desejar ser mulher, isso é interpretado por elas como loucura, já que o que Deus fez não pode ser desfeito. Religiosidade e saberes corporais entram em cena para explicar que o sexo qual se nasce não deve ser desfeito, pode-se “completar” o corpo com uma infinidade de atributos, mas a mudança de sexo implicaria no esvaziamento e alteração do corpo, assim como remover o pênis seria remover uma fonte de prazer e de renda.

Elas se entendem como homossexuais que desejam outros homens: heterossexuais, sendo a base informada pelo desejo baseada no desejo heterossexual, ou seja, pela diferença e desta forma os desejos estão autorizados, pois estão baseados na diferença: homossexuais (“bichas”) que desejam outros homens (heterossexuais).

As bases que informam o desejo acionam as noções sobre gênero na sociedade brasileira que se apresentam por tramas sobre o que significa ser homem, ser mulher, ser “bicha”. Kulick aponta que a noção de gênero presente na sociedade brasileira não está pautada por uma idéia essencialista do sexo, ou seja, o sexo biológico qual se nasce não dita a condição sexual das pessoas. Para a grande maioria das travestis e da sociedade

brasileira ser homem, ser mulher, ser “bicha”, não é algo que está ligado ao sexo biológico, mas algo que se constrói nas práticas sexuais a partir do papel se que adota no ato sexual. Em um dos pontos mais altos do livro expõe que a lógica local de gênero está baseada na lógica da penetração a partir da ação dos que penetram: homens, e dos que são penetrados: mulheres e “bichas”, ou como Kulick defende um binarismo de gênero baseado na oposição homens e não homens.

Kulick chegou a uma dimensão pouco explorada nos estudos sobre prostituição e sobre as travestis: a dimensão da afetividade dessas pessoas, as formas pelas quais elas escolhem seus parceiros, e o modo como vivem seus relacionamentos. O que emerge é que elas são agentes nas relações com seus namorados a medida que eles fazem parte de um banco de dados compartilhado por elas, assim como os escolhem a partir de requisitos básicos tais como ser jovem, bonito, forte, viril e “avantajado”. Elas não são travestis exploradas por seus namorados, mas pessoas que agenciam suas relações por meio de desejos, elas desejam o seu gênero e o obtêm principalmente dos namorados que as faz se “sentir mulher”. Tal relação é mantida por meio de um fluxo unilateral de bens em forma de dinheiro e presentes para o ser amado, o acesso ao coração deles vem por meio dessas dádivas, a relação é mantida pela dinâmica de bens de um lado e de atribuição de gênero de outro, enquanto houver essa circularidade o namoro entre uma travesti e um homem está em curso.

É no sexo que uma travesti equaciona seu gênero, o “sentir mulher” envolve corpo, homens, sexo, penetração e feminilidade, juntos estes elementos compõem as práticas que as ‘engeneram’. Seus desejos, sua sexualidade e sua feminilidade são conquistas que se dão pela ação, pelas práticas no que diz respeito desde o ato sexual às modificações corporais que, são processos de uma criação contínua com nomes, cabelos, roupas, adereços, hormonização, tendo no silicone industrial a etapa final do produzir e fazer um corpo. Ser travesti é ser ato!

A vida profissional também uma dinâmica específica do mundo das travestis. A prostituição é uma fonte de renda com os programas e com roubos de clientes, assim como é fonte de prazer. Elas mostram que não se trata de uma atividade degradante “as travestis a vêem como um trabalho assim como qualquer outro” (p.151) que, não deve ser pensada somente pelo viés econômico, a prostituição reserva prazer, satisfação, ‘engenera’ quando são penetradas, lhes proporciona *sex appeal*, auto-estima, as faz se sentir mais atraentes. É na “pista” que a travesti batalha o dinheiro para comprar o afeto da família, “completar” o corpo, “agradar” o namorado com bens, que se sente desejada.

Mas é lá também que enfrenta os espaços de violência, das agressões e assassinatos cometidos por policiais, agressões verbais e físicas dos transeuntes, motoristas e toda uma infinidade de pessoas que contrariamente a admiração que rendem as travestis famosas do Brasil que costumam figurar nos programas dominicais para as famílias, reservam para as travestis anônimas hostilidade, ódio e aversão.

Em todos os espaços que vivem sonham com a ida ao paraíso prometido das travestis, a Xangri-Lá do sucesso se chama Itália. É em Roma, Milão ou Gênova que o sonho do sucesso as espera e, como na experiência imigrante, o sonho do retorno para a terra natal, enriquecidas, polidas e civilizadas pelo “primeiro mundo”. Esse sonho nem sempre acontece, quando ocorre realizam o sonho de comprar a casa própria para mãe, adquirir bens para se aposentar da prostituição, agenciar outras travestis na cruzada transatlântica.

Mas como Kulick expôs a maioria delas permanecem por aqui mesmo, anônimas, desprezadas, humilhadas cotidianamente, fazendo a vida na “pista” e nela brilhando. Cotidianamente objetificam, esclarecem uma relação entre corpo, sexo, sexualidade, gênero presente na sociedade brasileira e que pode ter uma abrangência ainda mais ampla pela América Latina.

Sobre nós o que informam não é uma tendência nacional as avessas ou uma democracia das diferenças, “mas os corpos, desejo e subjetividade brasileiros são constituídos de maneira a permitir, e até encorajar, a criação de espaços culturais como aqueles habitados por travestis” (p.248). Fabricam e processam possibilidades a ponto de emergirem novos espaços culturais, mas essas possibilidades são processadas a um preço bem alto que pagam diariamente reivindicando o direito de transitar, trabalhar e existir pelos espaços públicos das cidades, enfrentando um cotidiano de violência, de discriminação e de afirmação constante do direito que possuem de (re)existência.

Kulick nos brindou com uma excelente etnografia, o trabalho de campo foi realizado nos anos de 1996 e 1997, salientou que o universo das travestis, até então, se dava pela efemeridade, pessoas que desejam ardentemente a beleza, a juventude, que se consideravam velhas aos trinta anos de idade, e dado o universo efêmero qual vivem muitas coisas podem ter mudado no cotidiano deste grupo. E não só no cotidiano das travestis as coisas podem ter se modificado bastante nesse espaço de mais de dez anos, mas a própria sociedade brasileira modificou-se também.

Este antropólogo deixou uma contribuição teórica no que tange as áreas das Ciências Sociais e da Saúde sobre violência, prostituição, noções de gênero,

sexualidade, sobre práticas corporais na sociedade brasileira. Deixou uma bela etnografia sobre a caminhada de um antropólogo em campo, desde as dificuldades iniciais em relação à língua, ao entendimento das categorias nativas e a inteligibilidade destas à medida que a relação entre eles crescia se transformando em amizade. Mergulhou no cotidiano de suas informantes captando sutilezas, práticas e fabricações, compreendendo o entendimento delas acerca do mundo e sobre elas mesmas, levou os seus discursos e práticas a sério.

Kulick entendeu de forma sensível e vigorosa a experiência cotidiana das travestis em uma sociedade que as marcam pela violência, que acredita ser moderna e aberta por se crer não preconceituosa, mas que no dia a dia as desprezam, lançam palavras, objetos e morte. É sobre as travestis da cidade de Salvador que Kulick falou, mas ele também deixou sua contribuição para se pensar possibilidades de novos caminhos, entendimentos e pesquisas sobre essas pessoas, sobre sexo, saúde, corpo, sexualidade e gênero em outros territórios afora de Salvador.

**Érica Rosa Hatugai**

Mestranda em Antropologia Social  
Universidade Federal de São Carlos  
Bolsista CNPq  
[ehatugai@gmail.com](mailto:ehatugai@gmail.com)

Recebido em 31/03/2009

Aceito para publicação em 01/04/2009



**BATESON, Gregory.** *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas.* São Paulo: EDUSP, 2008. 384 p.  
Tradução: Magda Lopes

Juliana Affonso Gomes COELHO

Esta resenha trata da edição recém-traduzida para o português do primeiro livro de Gregory Bateson (1904-1980), publicado inicialmente em 1936 e que passou a dispor de novo epílogo após a sua republicação em 1958. A tradução e publicação dessa obra, ainda que tardiamente, foi uma iniciativa editorial que merece ser parabenizada, pois permite a expansão do público leitor de uma produção ao mesmo tempo clássica e visionária. *Naven* oferece-nos argumentos de uma atualidade marcante; e merece ser lido por aqueles que não tinham acesso ao trabalho em inglês. É preciso ressaltar que essa edição ainda nos premia com uma excelente apresentação, escrita por Amir Geiger.

Zoólogo inglês formado em Cambridge, Bateson, após um fortuito encontro com Alfred Cort Haddon, decidiu embrenhar-se no *métier* antropológico. Formado no interior da Escola Funcionalista por antropólogos como Malinowski, Radcliffe-Brown e o próprio Haddon, o autor problematizou os paradigmas metodológicos e epistemológicos da antropologia vigente na época e acabou por tornar-se um precursor de idéias contemporâneas.

Trata-se de uma obra ensaística e experimental, na qual o autor descreveu o comportamento do povo Iatmul sem, entretanto, furtar-se à observação de si próprio. Bateson cruzou, ao longo do texto, aspectos descritivos com aspectos metodológicos, epistemológicos e estruturais, a partir de uma mobilidade de enquadramentos. Também articulou o local e o global, a descrição analítica e a reflexão interpretativa, além de colocar em evidência uma antropologia que estaria a meio caminho entre a ciência e a arte.

O propósito do livro, segundo Bateson, é o de sugerir métodos de se pensar os problemas antropológicos a partir de cinco pontos de vista relevantes para o estudo do comportamento dos seres humanos em sociedade, quais sejam: estrutural e eidológico, emocional e etológico, econômico, desenvolvimental e sociológico. Estrutura foi

entendida pelo autor como um sistema coerente de pressupostos e premissas logicamente esperadas (p. 99); *eidos* foi entendido como a expressão dos aspectos cognitivos padronizados dos indivíduos (p. 261) e *ethos* referia-se à expressão dos aspectos afetivos padronizados dos indivíduos (p. 95-96). Segundo ele, esses diferentes aspectos eram enfatizados em graus variados, em diferentes culturas, e havia diferenças profundas na personalidade, conforme um ou outro desses aspectos do comportamento fosse o mais consciente (p. 285-286). Todavia, no livro, ele não trabalhou com os pontos de vista econômico e desenvolvimental (p. 297-298).

Naven foi fruto da etnografia realizada entre os Iatmul, na Nova Guiné, e do encontro teórico entre o formalismo da escola funcionalista britânica e o psicologismo da escola de cultura e personalidade norte-americana, com a qual estabeleceu contato por meio de Margareth Mead (com quem veio a se casar) e Reo Fortune, bem como pela obra *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict. As novas categorias teóricas que Bateson propôs foram erigidas, inicialmente, a partir do confronto entre os seus dados etnográficos e as teorias desenvolvidas pelas duas escolas antropológicas supracitadas. No início do livro, o autor afirmou que estava aliando ao método analítico-funcional, técnicas impressionistas para fazer emergir o tom emocional de uma cultura. De acordo com o autor, Naven foi um estudo sobre a natureza da explicação; o livro contém detalhes sobre a vida e a cultura Iatmul, mas não é, primordialmente, um estudo etnográfico (p. 312).

Desse modo, o autor criticou o conceito de função em voga, ao percorrer saberes outros como a matemática, a lógica, a biologia, a poesia, etc. Foi nessa multiplicidade de pontos de vista que ele pareceu encontrar a saída para os problemas que levantou. A complexidade de Naven está no acúmulo das perspectivas e no encontro e desencontro de diversos saberes; está nas conexões possíveis e não rotineiras, nos vínculos e nas aberturas, bem como em sua resistência expressa à consolidação de uma única teoria. Para ele, antes de trabalhar com a função ou o significado de um ato, era preciso realizar um estudo do estilo, da forma das relações nele implicadas; pois, assim como para Lévi-Strauss, as relações são mais importantes do que as coisas relacionadas (p.38).

Bateson fez o trabalho de campo clássico – foi para a Nova Guiné, e passou quinze meses entre os Iatmul, acompanhando sua vida cotidiana. Em seguida, procurou estruturar a “lógica interna da vida social Iatmul” (p.24). Entretanto, diferentemente de seus mestres, o autor não escolheu apenas descrever o transcurso natural da vida Iatmul do ponto de vista dos “nativos”, mas fazer uma composição mesclada e heterogênea de

pequenos retratos compostos por dados etnográficos vistos sob pontos de vista diferentes: sociológicos, etológicos e estruturais. O autor fez com que dados e teorias dialogassem, mesmo que essa comunicação apresente, por vezes, alguns ruídos não muito coerentes.

Naven retrata um ritual Iatmul homônimo, no qual, em ocasiões especiais, os homens se vestem de mulher, e vice-versa. Trata-se de um ritual relativamente simples, tanto por sua forma, quanto por seus personagens, e o que chama a atenção é a questão do travestismo. O *naven* é um ritual de celebração de “feitos notáveis” realizados por um jovem pela primeira vez, seja uma ação cotidiana ou extraordinária. A forma mais acabada dessa encenação era a que celebrava o homicídio e a decapitação – costume extinto após a colonização.

Nessas ocasiões especiais, o tio materno (*wau*) vestia-se como mulher e, mais do que isso, usava os trajes mais imundos da viúva, visando à criação de um estado de decrepitude, e saía pela aldeia como um bufão, coxeando e apoiando-se em uma bengala, assumindo comportamentos que demonstrassem sua inferioridade perante o sobrinho (*laua*) ou, mais raramente, a sobrinha. Do contrário, as mulheres (irmã do pai – *iau*, irmã – *nyanggai*, esposa do irmão mais velho - *tshaishi*) se vestiam com o melhor traje masculino. A atitude do *wau* de esfregar as nádegas na canela no *laua*, caso o encontrasse na aldeia durante a sua performance, era uma parte do *naven* especificamente dedicada ao menino. Esse ato humilhante tinha como objetivo fazer com que o *laua* o presenteasse com objetos de valor, reforçando uma aliança. Aqui estão implícitas uma série de comportamentos e atitudes relativas aos lugares classificatórios, especialmente no parentesco.

A situação do *naven* pode ser resumida da seguinte forma: quando uma criança realizava alguma façanha notável, seus parentes deveriam expressar, de maneira pública, sua alegria pelo acontecimento. Essa situação era estranha em contextos normais da vida dos dois sexos. Para os homens, regozijar-se dos feitos de outra pessoa era algo fora da norma de seu comportamento. Para as mulheres, a posição era inversa; sua vida cooperativa ensinou-as a expressar espontaneamente alegria e tristeza desinteressadas, mas não as ensinou a assumir um papel público espetacular. Assim, o *naven* continha dois componentes: o elemento de exibição pública – que, normalmente, seria uma característica do *ethos* masculino, sofreria uma inversão ao ser atuado pelas mulheres, enquanto o elemento de emoção pessoal pelo feito de outrem – que,

normalmente, seria uma característica do *ethos* feminino, seria atuado pelos homens (p. 244).

Sua análise tomou como elemento central a relação existente entre o ego, i.e., o *laua*, e seu tio materno (*wau*), normalmente o classificatório, que se comporta, durante o *naven*, como mãe e esposa do *laua*. Assim, o ritual serve como contexto para determinar a identificação da relação avuncular classificatória e, conseqüentemente, o reforço de um tipo particular de aliança. O *naven* fortalece os laços de afinidade, impedindo uma cisão da comunidade (p.143). Seu aspecto sistêmico era o de pôr em comunicação, religar aquilo ou aqueles que tendiam a se separar; era o de compensar ou controlar as relações que, se não balanceadas, levavam a fissão social (p.33). Desse modo, o autor adotou uma perspectiva sincrônica e dinâmica, em que a integração da sociedade era um determinado estado de equilíbrio entre tendências agregadoras e desagregadoras; era um fenômeno de comunicação (p. 35).

Bateson estava preocupado em entender essas diferenciações, expressas tanto nos diferentes *ethos* sexuais quanto nas posições de parentesco. Logo, tratou os processos de diferenciações como cismogênese, para a qual sugeriu a seguinte definição: “um processo de diferenciação nas normas de comportamento individual, resultante da interação cumulativa dos indivíduos” (p.223). Pode-se reconhecer a cismogênese em três aspectos diferentes da cultura: no *ethos*, no *eidós* e na sociologia (p.306). Ele diferenciou a cismogênese em dois tipos: complementar – na qual o grupo divergente mantém doutrinas antagônicas àquelas do grupo original – e simétrica – na qual os dois grupos resultantes têm a mesma doutrina, mas se distinguem e competem entre si.

A cismogênese complementar poderia ser observada, por exemplo, na diferenciação entre os sexos e no ato de humilhação do *wau* em relação ao *laua*, entre outros. A cismogênese simétrica ocorreria, por sua vez, na iniciação, quando as metades iniciatórias rivais competiam uma contra a outra. *Naven* e a cultura *Iatmul* serviram como esboço para análises comparativas do autor. E a cismogênese foi expandida para outros contextos, tais como: entre casais, em situações de contato cultural e na política internacional.

Na segunda edição da obra, o autor agregou conceitos da cibernética e da teoria da comunicação ao seu segundo epílogo, reformulando suas posições teóricas anteriores à luz de discussões científicas modernas. Assim, passados vinte e um anos da primeira edição, Gregory Bateson elaborou uma releitura de *Naven* trespassada por uma nova

maneira de pensar, e que deu origem a algo como uma teoria geral do processo e da mudança, da adaptação e da patologia (p. 11). Um dos propósitos do segundo epílogo era relacionar o livro com os novos modos de pensamento; o segundo propósito era relacioná-lo com o pensamento corrente no campo da psiquiatria e da psicanálise, especialmente, de abordagens que tratavam dos contextos de aprendizado e do aprendizado de contextos (“aprender a aprender”) (p.30). Percebe-se que o autor não se filiou a nenhuma tendência teórica em voga, mas transitou entre elas – desde as teorias propriamente antropológicas até as teorias científicas intersticiais.

Informado pela cibernética e pela noção de *feedback*, o autor incrementou a análise do *naven* ao inserir a idéia de um sistema circular e corretivo entre os dois tipos de cismogênese. Assim, o cerimonial do *naven*, que era uma caricatura exagerada de um relacionamento sexual complementar entre o *wau* e o *laua*, seria, de fato, deslanchado por um comportamento simétrico de ostentação. Quando o *laua* se vangloriava na presença do *wau*, este recorria ao comportamento *naven*, de forma a balancear o sistema. O elo entre o comportamento simétrico do *laua* e complementar do *wau* era duplamente invertido, pois quando o *laua* tinha uma atitude simétrica, o *wau* respondia, não com uma imposição complementar autoritária, mas com o inverso disso, i.e., uma submissão exagerada. Dessa forma, o excesso de rivalidade simétrica desencadeava um ritual complementar para estabilizar a sociedade (p.319).

Acrescentou, ainda, que a cismogênese dependia de processos de aprendizagem e de formação de caráter, pois o que se aprendeu a partir das características formais ou padrões dos contextos de aprendizagem era a chave para seus hábitos atuais, seu caráter (p.316). Desse modo, a oscilação entre o simétrico e o complementar, retratada anteriormente, seria um mecanismo aprendido pelos indivíduos. E abordou então as questões dos sistemas de conflito e do equilíbrio social de maneira a concluir com sua teoria da cismogênese simétrica e complementar - dois processos geradores de conflito de caracteres opostos (igual *versus* igual; dominante *versus* submisso) que podiam, em circunstâncias específicas, balancearem um ao outro.

Bateson foi criticado por Radcliffe-Brown – para quem *Naven* mais parecia uma espécie de autobiografia intelectual –, e por Malinowski – para quem, conforme sugeriram Michael Houseman e Carlo Severi, deplorava os hábitos teóricos de uma nova geração de antropólogos que arquitetavam novos critérios de interpretação e sujeitavam a realidade da vida humana a manipulações estranhas e alarmantes. Por outro lado, a obra foi recuperada por autores contemporâneos e de orientações diversas,

dentre os quais: George Marcus, James Clifford, Clifford Geertz, Seymour Martin Lipset, Marilyn Strathern, entre outros.

**Juliana Affonso Gomes Coelho**  
Mestranda em Antropologia Social  
Universidade Federal de São Carlos  
Bolsista FAPESP  
[jagcoelho@hotmail.com](mailto:jagcoelho@hotmail.com)

Recebido em 31/03/2009  
Aceito para publicação em 01/04/2009

**BARCELOS NETO**, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008. 336 páginas

Yara NGOMANE

Em *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*, Barcelos Neto apresenta-nos um estudo etnográfico sobre as relações sociais que os Wauja estabelecem com os *apapaatai*: os seres-espíritos.

O livro, dividido em três grandes partes (*Transição de Corpos e Almas; a Produção ritual dos Apapaatai; e Os rituais de Apapaatai e a Cosmopolítica Wauja*), mostra como os processos de transformação e objetivação dos *apapaatai*, isto é, a intervenção desses espíritos sobre e através das pessoas, fazem com que os campos da doença, da cura, do ritual, da política, da economia e da moralidade estejam imbricados. Percebe-se, portanto, um campo implicando e interferindo no outro. Vejamos como isso ocorre.

É na doença que se estabelece uma relação entre os domínios humano e não-humano, uma relação tanto para fora (com o sobrenatural) como para dentro (a sociabilidade); e é ela que potencializa a produção artística e intelectual. Nos Wauja, o adoecimento implica múltiplos e seguidos raptos de frações da alma do doente pelos *apapaatai*, sendo que alma e corpo implicam-se mutuamente: “não existe oposição entre corpo e alma, e sim uma composição, ou melhor dito, uma multiplicação fractal dos pontos de vista e da consciência” (BARCELOS, 2008, p. 107)

Cabe ao xamã recompor os fragmentos dispersos da alma, descobrindo com quais *apapaatai* estão a(s) alma(s) do doente. Assim, tal como lembra Barcelos, o xamanismo se configura como um conhecimento que auxilia a familiarização e a inclusão social dos *apapaatai* entre os humanos; afinal, nessa cura, nessa busca de reintegrar o corpo e os fragmentos da alma do doente, parentes consanguíneos e/ou afins são convocados a incorporar os *apapaatai* em posse da(s) alma(s) e a devolvê-la ao doente.

A garantia de que a alma do doente não será “raptada” novamente, depende diretamente da realização de rituais de máscaras e/ou aerofones, sendo os parentes que apresentam ritualmente os *apapaatai*, para o doente, denominados de *kawoká-mona*. As

máscaras aqui não se resumem somente a objetos, mas representam personagens, são corpos-artefatos, expressões de uma relação entre um *eu* e um *outro*, de uma relação de um indivíduo Wauja com uma pessoa não-humana; um híbrido entre o humano e o animal. As máscaras representam tanto transformações, como identidades. Transformações porque humanos viram *apapaatai* e *apapaatai* viram humanos, e se estabelece, conforme dito anteriormente, essa relação entre os dois mundos. A identidade se dá pelos motivos visuais (grafismos, marcas, simetria, pinturas, cores etc.) e não pode ser questionada fora de sua performance e do conjunto ritual completo em que elas estão inseridas. A máscara e o *performer* configuram, portanto, uma unidade indissociada.

São nessas relações sociais com os *apapaatai*, na forma da doença e do ritual, que Barcelos Neto encontra o pivô central da sociedade Wauja: *a distribuição das pessoas dos apapaatai*. Afinal, são por meio desses processos de transformação ritual que se introduzem os *apapaatai* entre os Wauja.

A hipótese de Barcelos é que os rituais, para além do efeito terapêutico, incidem na reprodução política da ordem social, tanto em direção aos homens como em direção aos *apapaatai*, pois: “esses modelos constroem-se em mão dupla: dos *apapaatai* (como doadores de pinturas, imagens, músicas, danças) para os humanos, e destes (como doadores de alimentos cozidos e das condições de compartilhar estados de alegria) para aqueles” (p. 246).

Na fase da *distribuição de alimentos e objetos* (produção ritual), gera-se uma série de trocas e pagamentos. As matérias e as substâncias são, como bem lembra Barcelos, “veículos de transmissão/manifestação dos poderes patogênicos e terapêuticos dos *apapaatai*” (p.247). Controle e poder convergem, portanto, também para a construção de uma socialidade Wauja.

Nas relações sociais que os Wauja estabelecem com os *apapaatai*, a doença insere o potencial produtivo dos *apapaatai* entre os humanos. Porém, sua atualização em bens que asseguram a manutenção dos próprios rituais liga-se, por sua vez, à noção de aristocracia, ao status de *amunaw* (indivíduos que mais acumulam *status* e que são, quase sempre, donos rituais) e a um projeto de progressão desse status, representado por indivíduos específicos.

É indubitável a riqueza e a grande contribuição teórico-metodológica fornecida por esta pesquisa. O entendimento da combinação dos planos cosmocêntrico e sociocêntrico nos Wauja de Piyulaga perpassa, também, pela compreensão de uma série



de pontos-chave na teoria antropológica, como a noção de pessoa e do “eu” nos Wauja, corpo e substância, parentesco, hierarquia, *status*, mito, lingüística, identidade, alteridade, troca, aliança, estética, o belo, etc.

O autor do livro mostra-se preocupado em “escapar das dicotomias, vinculando conceitos a outros conceitos, cujas propriedades desafiam os nossos próprios conceitos (p.33)”. Pensamento que remete à Deleuze e Guattari (1995), autores esses que justamente fugiam de conceitos prontos e fechados, bem como do par natureza/cultura e outros dualismos, e que propuseram novas leituras e produções conceituais.

Entre os Wauja, não há fronteiras. Não se separa o belo do sagrado (o feio está no plano da feitiçaria) e do utilitário; os modos de pensar e agir pouco se ajustam a campos disciplinares específicos. Os extratos funcionam misturados. E mostra-se clara a tentativa de Barcelos em seguir o modelo rizomático de Deleuze e Guattari (1995) opondo-se, portanto, a uma unidade, ao modelo árvore-raiz, para assim pensar o impensável, as multiplicidades.

Afinal, falar em mundo xinguano é falar em mundo múltiplo. Há múltiplas entidades não-humanas, múltiplas identidades, múltiplas “personitudes”. Na doença ocorrem múltiplos e seguidos raptos de frações de alma, bem como multipartição e multitransformação (pois cada fração da alma transforma-se em um “bicho” diferente). A própria alma Wauja é de natureza múltipla, já que aqui o mundo é um eterno devir.

**Yara Ngomane**

Mestranda em Antropologia Social  
Universidade Federal de São Carlos  
Bolsista FAPESP  
[yngomane@yahoo.com](mailto:yngomane@yahoo.com)

#### **Referências bibliográficas:**

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008. 336 p.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995. 96 p.

Recebido em 31/03/2009  
Aceito para publicação em 01/04/2009

A **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar (r@u)** também publicará trabalhos em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês.

Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail:

[rau.ppgas@gmail.com](mailto:rau.ppgas@gmail.com)

E devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

**\* Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

r@u: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

**a) Artigos e ensaios inéditos.** Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

**b) Relatos de pesquisa:** espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

**c) Traduções** de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

**d) Resenhas** de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

**e) Entrevistas** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

**Menções a autores ou citações** presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

#### **Livros:**

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 1962. 395 p.

\_\_\_\_\_. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

\_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

### **Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):**

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

### **Trabalhos em coletâneas:**

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

### **Teses ou dissertações acadêmicas:**

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

### **Documento eletrônico:**

AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. In: OS URBANITAS - *Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

### **Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:**

#### **Trabalho completo (versões impressas e digitais)**

SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. In: GEL-SP, XXIV. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.

PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.

MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º. Hotel Glória. Anais do 31º. Encontro da ANPOCS. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <[http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13\\_11\\_2007\\_14\\_24\\_54.pdf](http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf)>. Acesso em: 15 de abril de 2008.*

**Resumo (versões impressas e digitais)**

LANGDON, E. J. . Xamanismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamanismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS, VII., 2007. UFRGS. Anais da VII RAM. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.*

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI. 25ª. 2006. UFG/UCG. Anais da 25ª. RBA. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)*

**Referências videográficas**

Prelúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

**Multimeios: CD**

MIRANDA, Marlui. Ihu – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



**Antropologia Social**  
**Programa de Pós-graduação**

ISSN: 2175 - 4705

jan.-jun. 2009  
volume 1, número 1

Universidade Federal de São Carlos  
São Paulo, Brasil