

CAM
POS

V.18 N.1-2
2017

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editores

Edilene Coffaci de Lima
Patrícia Carvalho Rosa

Comissão Editorial (PPGA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Marcos Silva da Silveira
Maria Inês Smiljanic
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes
Sandra Stoll

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/URJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/ Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia
Manuela Carneiro da Cunha, (University of Chicago, EUA)
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C A M



P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGA/ UFPR.

V.18 N.1-2 2017

*Publicada em junho 2018

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-301



Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Disponível também em:
revistas.ufpr.br/campos

Publicação indexada em:

Directory of Open Access Journals
- DOAJ (www.doaj.org)
Clase - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (<http://132.248.9.1:8991>)
Sumários de Revistas Brasileiras (www.sumarios.org)
Latindex (www.latindex.unam.mx)

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Diagramação

Rafael Tajima

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º andar. CEP 80.060-150 Curitiba - Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
revistacampos.ufpr@gmail.com

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima
Patrícia Carvalho Rosa

Revisão

Edilene Coffaci de Lima
Sara Guerreiro Parada

Revisão dos resumos em inglês

Fabiano Atenas Azola

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

n.18 (1-2), 2017 Semestral
ISSN: 2317-6830

1. Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.18 N.1-2 2017

Dossiê - História Intelectual e Etnografia do Fazer Científico

- 11 **Introdução ao dossiê História Intelectual e Etnografia do Fazer Científico**
 Christiano Key Tambascia
- 19 **O meio de ter ideias imprevistas: Lévi-Strauss, fichas e fichários**
 Luísa Valentini
- 43 **Um foco de energia: o Collège de Sociologie e a noção de sagrado (1937-1939)**
 Júlia Vilaça Goyatá
- 61 **Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti**
 Lidiane Soares Rodrigues
- 89 **Uma revisão crítica da antropologia de Carmen Junqueira**
 Lindinalva Laurindo Teodorescu
- 117 **Trajetórias intelectuais marcadas entre a ciência e a religião: José Loureiro Fernandes e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná**
 Paulo Guérios

Artigos

- 139 **Formas do parentesco: grafismo e enunciação no Vale de Araotz (País Basco)**
 Ion F. de las Heras
- 155 **O medo do precedente: as técnicas de decisão no Supremo Tribunal Federal**
 Andressa Lewandowski

- 173 **Fazendo caminhos, conformando relações: a história de um xuve, Seu Calixto Francelino**
Carolina Perini de Almeida
- 197 **“Politicagem”: conclusões a partir das diferenças entre as noções de “administrador” e “político”**
Monique Florencio de Aguiar
- 217 **Produções Legais da Pirataria: O Streaming e a Incorporação das Demandas e Discursos Piratas no Mercado do Entretenimento Digital**
Andressa Nunes Soilo
- Entrevista*
- 237 **Da política indigenista às ações afirmativas e à Antropologia do Estado: entrevista com Antonio Carlos de Souza Lima**
Edilene Coffaci de Lima, Marcos Silva da Silveira e Lays Gonçalves
- Resenhas*
- 255 MORAIS, Bruno. 2017. Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante. 362pp. (Prêmio melhor dissertação de mestrado no concurso Anpocs de obras científicas e teses universitárias em Ciências Sociais).
Florabela Almeida Ribeiro
- 259 GRACINO JUNIOR, Paulo. 2016. A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro: EdUERJ. 350 pp.
Michelle Gonçalves Rodrigues
- 265 SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2016. Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Brasília, ABA Publicações; Joinville, Editora Letradágua. 208 pp.
Madson J Albino Rafael
- 271 DULLEY, Iracema. 2015. Os nomes dos outros: etnografia e diferença em Roy Wagner. São Paulo: Humanitas/FAPESP. 251 pp.
Esmael Alves de Oliveira

- 275 CAVALCANTI, Maria Laura. 2015. *Carnaval, Ritual e Arte*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 233 pp.
Ulisses Corrêa Duarte
- 279 SOBRAL, L.F. 2015. *Bogart duplo de Bogart: pistas da persona cinematográfica de Humphrey Bogart, 1941-1946*. São Paulo: Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje). 152 pp.
Diogo Barbosa Maciel
- 283 GUERREIRO JUNIOR, Antônio Roberto. 2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 520 pp.
Thaís Regina Mantovanelli
- 287 FERREIRA, Jaqueline e FLEISCHER, Soraya (org.). 2014. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. 360 pp.
Tatiane Vieira Barros
- 291 *Dissertações do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR - 2017*
- 299 *Instruções editoriais para os autores*

Diretrizes para autores

INDEX

CAMPOS V.18 N.1-2 2017

Dossier - Intellectual History and Ethnography of Scientific Making

- 11 **Intellectual History and Ethnography of Scientific Making**
 Christiano Key Tambascia
- 19 **The means for having unforeseen ideas: Lévi-Strauss, paper cards and indexes**
 Luísa Valentini
- 43 **A focus of energy: the Collège of Sociologie and the notion of sacred (1937-1939)**
 Júlia Vilaça Goyatá
- 61 **A municipal department in French overseas: the cosmopolitanism of José Arthur Gianotti**
 Lidiane Soares Rodrigues
- 89 **A critical review of the anthropology of Carmen Junqueira**
 Lindinalva Laurindo Teodorescu
- 117 **José Loureiro Fernandes and the Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Paraná: Intellectual trajectories between science and religion**
 Paulo Guérios

Articles

- 139 **Forms of kinship: Graphics and enunciation in the Valley of Araotz (Basque Country)**
 Ion F. de las Heras
- 155 **The thread of precedent. The techniques of decision in the Federal Supreme Court**
 Andressa Lewandowski

- 173 **Making ways, conforming relationships: the history of a xuve, Francelino Calixto**
Carolina Perini de Almeida
- 197 **"Politicking": conclusions from the differences between the concepts of "manager" and "politician"**
Monique Florencio de Aguiar
- 217 **Legal Productions of Piracy: Streaming Services and Assimilation of Pirate Demands and Discourses in the Digital Entertainment Market**
Andressa Nunes Soilo
- Interview*
- 237 **From indigenist policy to affirmative actions and the anthropology of the state: interview with Antonio Carlos de Souza Lima**
Edilene Coffaci de Lima, Marcos Silva da Silveira e Lays Gonçalves
- Reviews*
- 255 MORAIS, Bruno. 2017. Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante. 362pp. (Prêmio melhor dissertação de mestrado no concurso Anpocs de obras científicas e teses universitárias em Ciências Sociais).
Florabela Almeida Ribeiro
- 259 GRACINO JUNIOR, Paulo. 2016. A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro: EdUERJ. 350 pp.
Michelle Gonçalves Rodrigues
- 265 SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2016. Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Brasília, ABA Publicações; Joinville, Editora Letradágua. 208 pp.
Madson J Albino Rafael
- 271 DULLEY, Iracema. 2015. Os nomes dos outros: etnografia e diferença em Roy Wagner. São Paulo: Humanitas/FAPESP. 251 pp.
Esmael Alves de Oliveira

- 275 CAVALCANTI, Maria Laura. 2015. *Carnaval, Ritual e Arte*. Rio de Janeiro: 7 Letras. 233 pp.
Ulisses Corrêa Duarte
- 279 SOBRAL, L.F. 2015. *Bogart duplo de Bogart: pistas da persona cinematográfica de Humphrey Bogart, 1941-1946*. São Paulo: Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje). 152 pp.
Diogo Barbosa Maciel
- 283 GUERREIRO JUNIOR, Antônio Roberto. 2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 520 pp.
Thaís Regina Mantovanelli
- 287 FERREIRA, Jaqueline e FLEISCHER, Soraya (org.). 2014. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. 360 pp.
Tatiane Vieira Barros
- 291 *Thesis*
- 299 *Instructions to Authors*

História intelectual e etnografia do fazer científico

CHRISTIANO KEY TAMBASCIA

O atual dossiê surgiu de um antigo projeto que visava produzir reflexões sobre a história das ciências sociais, mais especificamente sobre a história da antropologia no Brasil, tal como desenvolvida no país nas últimas décadas. Dessa forma, um conjunto inicial de artigos aqui reunidos teve como orientação a preocupação com a formação de um campo em que essa antropologia é praticada: do ponto de vista de uma investigação institucional, retrazendo redes e debates realizados por alguns de seus principais intérpretes; mas também pela atenção à própria constituição de uma imaginação antropológica que cunhou o tipo de pensamento crítico e reflexivo que, como uma espiral, volta-se para essa própria historiografia. Os artigos iniciais são os de Julia Goyatá e Luísa Valentini, sobre capítulos importantes das ciências sociais feitas na França: respectivamente, sobre os intelectuais reunidos ao redor do *Collège de Sociologie*, e sobre o laboratório de antropologia de Lévi-Strauss. A estes somaram-se os artigos de Lidiane Rodrigues, Lindinalva Laurindo Teodorescu e Paulo Renato Guérios, sobre os quais falarei mais a seguir.

Desde o início ficou claro que a formação de um conjunto de textos não deveria seguir qualquer tipo de critério que tivesse como pretensão oferecer uma análise panorâmica (ou mesmo exaustiva) da formação das ciências sociais, no Brasil ou no exterior (em que é preciso ressaltar as formas como tais processos informaram e rebateram em debates nacionais, uma vez que a internacionalidade dessa formação não é apenas elemento constitutivo, mas também inevitável). Essa reflexividade, concretizada em uma história da antropologia, por exemplo, não poderia almejar “preencher lacunas”, mesmo trazendo à baila aspectos desconhecidos ou pouco conhecidos de personagens ou eventos que podemos considerar importantes para a disciplina.

Os artigos desse dossiê são valiosos, é evidente, aos interessados em alguns detalhes, pouco conhecidos, das trajetórias dos intelectuais que elegeram como foco de análise. Entretanto, seu conjunto atenta para os ganhos heurísticos de uma etnografia da vida intelectual, ressaltando maneiras atentas de ver e ler as fontes que foram mobilizadas: sejam sobre os dados primários dos arquivos e da memória da história da ciência no Brasil e em outros contextos, sejam as refeitas pela crítica às publicações (ao

considerar sua própria produção, mas também as maneiras de sua apropriação, multiplicando os significados ali condensados e possibilitados). Dessa forma, em um segundo momento, o artigo de Lidiane Rodrigues foi incorporado ao conjunto de textos que começava a tomar forma, deslocando a área de investigação, a história da antropologia, estritamente, para incluir o estudo da trajetória de uma figura importante da filosofia tal como instituída em São Paulo na segunda metade do século passado: José Arthur Gianotti. Deslocamento temático, mas que justamente por isso ressaltou outra forma de aproximação com os outros artigos que compõem esse dossiê: uma aproximação possibilitada por uma análise densa dos significados condensados e mesmo feitos nos contextos históricos em que esses intelectuais atuavam (ou seja, atentando para uma política do conhecimento indissociável dos sentidos atribuídos pelos sujeitos a constrangimentos e percepções das posições sociais que ocupavam). Os artigos de Lindinalva Laurindo Teodorescu e de Paulo Renato Guérios somaram-se ao conjunto, direcionando o olhar para outros espaços de produção antropológica, mesmo que várias das preocupações quanto à institucionalização e modernização das ciências sociais, entrevistas em contextos mais investigados pelos historiadores da ciência, tenham se mostrado convergentes (ainda que enfrentados em situações distintas, o que de fato faz toda a diferença, em termos dos arranjos possíveis realizados pelos sujeitos que transitam por esses campos). Teodorescu e Guérios propuseram pensar, respectivamente, sobre as trajetórias dos antropólogos Carmen Junqueira e José Loureiro Fernandes.

Os cinco artigos, de Julia Goyatá, Luísa Valentini, Paulo Guérios, Lindinalva Laurindo Teodorescu e Lidiane Rodrigues, tratam de contextos e autores que apenas tangencialmente formam uma rede, tal como pensada nas conexões estabelecidas de um ponto de vista historiográfico. Também se enveredam de formas distintas pelo conjunto de preocupações que perseguiram seus interlocutores (ressalto o termo para reforçar o caráter subjetivo e intersubjetivo dessa apresentação, mesmo sob o risco de tecer relações de leitura não imaginadas ou intencionadas pelos autores, separadamente). Ainda assim, praticam aquilo que se convencionou denominar de etnografia do conhecimento (objetivada em uma etnografia das fontes dessas histórias), para pensar sobre a importância de algumas trajetórias intelectuais e também sobre a constituição do campo acadêmico brasileiro contemporâneo.

Difícilmente seria possível encontrar eixos transversais, teóricos ou metodológicos, que de fato conectassem os artigos sob algum guarda-chuva que expressasse um projeto comum. Penso ser interessante, não obstante, observar algumas questões relevantes sobre a história intelectual (ou melhor, sobre histórias intelectuais, no plural) realizada(s) nos últimos anos no Brasil. Sobretudo é preciso ser destacada, ao menos nos últimos 50 anos, a centralidade de uma crítica reflexiva, que tomou a forma de uma investigação da história da própria atividade científica, o que tem resultado em maneiras variadas de repensá-la. Mesmo que para propor outras abordagens dessa história.

Pessoalmente, posso dizer que esse antigo projeto de que falava foi inspirado no influente “Projeto História da Antropologia no Brasil 1930-1960 (testemunhos)” (PHAB), proposto por Manuela Carneiro da Cunha quando atuava na Universidade Estadual de Campinas no começo dos anos 1980. Este projeto foi depois coordenado e desenvolvido por Mariza Corrêa, que produziu uma valiosa pesquisa sobre a história da antropologia no Brasil, uma paixão à qual se dedicou pelo restante da carreira. Corrêa, claro, mantinha uma extensa e atenta interlocução com outros historiadores da disciplina (al-

guns dos quais são referências para os autores e as autoras desse dossiê). Não cabe aqui realizar uma cartografia minuciosa desse arcabouço crítico. Basta apontar que esse debruçar-se sobre o que faziam nossos ancestrais intelectuais significava, mais do que tudo, repensar um fazer que, junto com sua própria autoanálise, instaurava um tenso (e por vezes, constrangedor) acerto de contas com tais antecessores e com as estruturas acadêmicas que ajudaram a criar. Para Corrêa, indagar sobre um passado que ainda atua sobre nossa política analítica era fundamental para fazeres científicos cientes de seus pontos cegos, inclusive sobre a violência epistemológica potencial de uma perspectiva científicista. Retomar a forte tradição de história da ciência no Brasil, podemos concluir, permite compreender o próprio campo em que atuamos, que transformamos ou reproduzimos.

No caso de Corrêa, para tornar a discussão mais concreta, isso estava intimamente relacionado com sua preocupação com os estudos de gênero, o que gerou ganhos analíticos inovadores (mais do que alternando preocupações com temas de pesquisa impermeáveis entre si), produzindo uma perspectiva de fato crítica, indo muito além de qualquer reflexão puramente factualista. *Antropólogas e Antropologia*, livro publicado em 2003, cujo título parodia o famoso livro de Adam Kuper que lhe antecedeu, ao mesmo tempo em que deixa clara a denúncia de um viés generificado na suposta neutralidade objetiva da história da ciência, é apenas o maior exemplo do tipo de análise atenta sobre o fazer acadêmico que não apenas inscreveu o PHAB no conjunto da produção bibliográfica brasileira sobre a história das ciências sociais e humanas do último século, como também ajudou a formar um campo de investigação afeito a perguntas que guiavam pesquisas desconfiadas com as biografias sem marcações sociais de posição.

Evoco esse breve vislumbre de uma vasta e diversa história das ciências no Brasil, na forma do trabalho de uma de suas principais praticantes, para chamar a atenção para uma postura crítica que permeia essa posição inquieta, problematizadora, que guia as curiosidades etnográficas partilhadas pelos cinco autores aqui reunidos. Menciono o projeto de Mariza Corrêa, enfim, uma vez que esse serviu de parâmetro para ideia de continuar tal trabalho historiográfico, com as devidas limitações, mas que tem produzido alguns resultados interessantes: sobretudo, a organização do arquivo e da memória da antropologia e de suas instituições (inclusive com formação de um arquivo, literal, de sua principal associação, a ABA, depositado no Arquivo Edgard Leuenroth da Unicamp, por iniciativa de Corrêa).

O artigo de Luísa Valentini, “O meio de ter ideias imprevistas: Lévi-Strauss, fichas e fichários”, retoma uma preocupação anterior da autora, de sua pesquisa sobre a Sociedade de Etnografia e Folclore de São Paulo na década de 1930, para refletir sobre a criação de um laboratório de antropologia por parte do pensador francês, que buscava instituir a disciplina do rigor científico que entrevia em outras áreas do conhecimento. Valentini já havia investigado a relação de Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss, jovens professores recém-chegados em São Paulo por ocasião da criação da Universidade de São Paulo, com Mário de Andrade (então diretor do Departamento de Cultura da cidade), e se deparado com a gênese do projeto lévi-straussiano do laboratório, da reflexão sobre os meios (inclusive físicos) para a prática antropológica. Fichas, ficheiros, em sua materialidade, são suportes de uma imaginação científica, que no caso parece tensionar as noções de autoria e de padronização: sua análise configurando uma espécie de metáfora da dificuldade do historiador das ideias, que faz malabarismos com a

riqueza idiossincrática das vidas, mas também com aquilo que lhe dá inteligibilidade (no próprio ato significativo, estendido às formas que dispomos de entendê-los). Conhecemos a história da disciplina pelo ensino da mesma, por parte de uma figura que, lembra Valentini, é notória por sua capacidade de seduzir por sua erudição, pela atenção obsessiva com a forma, com um procedimento que nos engendra, quase febrilmente (ao ponto de ser acusado de realizar uma forma de prestidigitação intelectual). O texto cuidadoso da autora, nesse sentido, busca retomar aquilo que para Lévi-Strauss era também fundamental: a importância da forma do pensamento. Valentini destaca, assim, a intenção colaborativa, de alguém ciente de seu brilhantismo, mas também da dimensão assustadoramente ambiciosa de seu projeto, tornado instituição justamente por isso. O que Valentini busca realizar é retomar uma das trajetórias mais estudadas na história da disciplina antropológica, inclusive sobre eventos sempre resgatados nas narrativas historiográficas da confusão do homem e uma disciplina, pela atenção ao fichário, cuja ideia, retomada em diversos momentos da carreira de Lévi-Strauss, permite a própria antropologia, a comparação. Comparação que só é possível pelo artifício da simplicidade enganosa da exposição, da familiaridade que apela ao espírito e a complexidade do pensamento, em um texto que se constrói na vertigem de sua execução, que ao mesmo tempo precisa ordenar e organizar o material de que é feito. Valentini destaca a importância do embaralhar, em sua acepção ideal e material, que as fichas evocam, como o caminho para propor a própria decomposição da etnografia. Assim, parece surgir um Lévi-Strauss que, diferente das usuais caracterizações, conjuga com igual interesse o trabalho etnográfico e a reflexão do gabinete, etapas nunca exatamente separadas e que reconcilia o mental e o material, que por sua vez parecem conferir novas possibilidades de pensar a oposição entre consagração e a suspeita de sua atuação, constantes na trajetória do antropólogo francês. O tempo no Brasil, a formação no contexto americanista, a carreira na França, todos capítulos conhecidos de sua trajetória ganham novas linhas relacionais, no estudo da ambição da catalogação e da cartografia do laboratório, para o fazer científico. Por fim, o artigo de Valentini realiza uma discussão fina de um aspecto da obra de Lévi-Strauss geralmente pouco lembrado, o de sua atuação no Museu do Homem e a importância das coleções etnográficas que formou no Brasil, compreendidas à luz da reflexão sobre as relações formais e históricas que de fato articulam cultura e estrutura, para lidar com a diferença e o universal. Esse debate teórico, é bom destacar, é feito na segurança da precisão histórica, ao acompanhar como e em que contexto as ideias de Lévi-Strauss vieram à público. A etnografia de arquivos que Valentini realizou busca recuperar a alquimia de um imaginário social, objetivado nos processos de evidenciação laboratoriais, tentativas de um homem para agrupar suas ideias.

Julia Goyatá propõe analisar a curta, mas importante, experiência que um grupo de intelectuais franceses buscou desenvolver: O *Collège de Sociologie* criado em Paris no período do entre-guerras por Michel Leiris, Roger Callois e Georges Bataille. Em “Um foco de energia: o *Collège de Sociologie* e a noção de sagrado (1937-1939)”, a autora resgata um universo de discussões que parecia conjugar uma reflexão etnográfica, o desenvolvimento da ciência na França por uma geração que reagia a uma herança durkheimiana e uma atuação política em um momento que o país testemunhava com preocupação a ascensão do totalitarismo na Europa. O sagrado, para os intelectuais que atuavam no *Collège*, nos mostra Goyatá, deixava de ser apenas um objeto de estudo, por uma perspectiva analítica, para ser alça-

do a um móvel que possibilitaria transformações da sociedade contemporânea, que progressivamente parecia perder as conexões com um espírito humanista. Por um breve período Callois, Bataille e Leiris levaram adiante um projeto que buscava conjugar a crítica à modernidade e alguns de seus valores, mas de uma forma bastante particular – e certamente repleta de contradições e tensões. Proposta científica, a sociologia engajada que se delineava, não obstante, tinha como objetivo superar desavenças sobre essas formas de atuação política. Uma origem durkheimiana logo é denunciada na atuação desses personagens que, ao mesmo tempo, buscavam defender um ativismo intelectual para além da vida universitária e que conciliava ação e reflexão. Goyatá busca demonstrar que a percepção de Leiris, Callois e Bataille, de que eram intelectuais que faziam parte da sociedade que buscavam compreender, era o meio que encontraram de efetivamente justificar o caráter ativista da empreitada (justamente aquilo que Merleau-Ponty iria, algumas décadas depois, encontrar na antropologia social promovida por Marcel Mauss: uma que significasse uma sociologia não divorciada do social, em que seus integrantes estão inseridos em uma rede simbólica compartilhada). A “sociologia sagrada”, não apenas “do sagrado”, parece ser uma das iniciativas mais radicais oriundas de um clima de crítica e renovação que marcou a França entre as guerras, que inclusive questionava a própria ciência de teor mais positivista. O artigo de Goyatá recupera com propriedade as tensões e disputas em um contexto crucial para o estabelecimento da academia francesa tal como a conhecemos. Trata-se de um período em que a potência da reflexão do sagrado significou e ajudou a materialização de um clima de subversão, de transgressão, gestado na pessoa, mas que almejava uma renovação política. É essa aura de reação ao irracionalismo, na geopolítica europeia, que reinscreve o debate sobre racionalidade, articulando a etnologia praticada e o combate ao nazi-fascismo (curiosamente também voltado à uma mística do coletivo, o que evidentemente não passou despercebido a essas pessoas). A autora busca, enfim, delinear uma agenda que requer mais reflexões, sobre uma política dos afetos que era necessária ser enfrentada, urgentemente, naqueles anos de ebulição em Paris.

Lidiane Soares Rodrigues volta sua atenção para a trajetória de José Arthur Gianotti e, ao fazê-lo, discorre sobre o internacionalismo da experiência acadêmica de meados do século passado, capítulo fundante da institucionalização das ciências sociais e da filosofia no Brasil. Em “Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti”, a autora reflete sobre a transnacionalidade acadêmica que, para além das posições institucionais asseguradas, ou a criação de um capital intelectual cunhado no intercâmbio sobretudo com a França, fazia circular investimentos simbólicos importantes para certos intelectuais e os grupos que ajudaram a constituir. Ou seja, é através de uma etnografia dos comentários realizados e dos sentidos atribuídos às disputas, tais como percebidas por Gianotti, que a autora busca mostrar como foram de fato sendo criadas as estruturas e instituições em que uma rede importante da filosofia paulista atuou, em um contexto em que interesses de elites periféricas e centrais convergiam (manifestados na política acadêmica nacional). É possível acompanhar a sobreposição tensa entre o intercâmbio acadêmico e o campo geopolítico mais amplo, experienciado pela primeira geração de filósofos formados na USP, herdeiros do olhar voltado para a Europa que criou a universidade. Rodrigues acompanha com cuidado, pela trajetória de Gianotti, a política de exportação e treinamento dos alunos formados por aqueles professores outrora importados,

ou por sua vez formados por esses. No percurso analítico realizado é possível vislumbrar as disputas internas à academia brasileira que, mesmo quando não materializadas de fato na formação de grupos hegemônicos na universidade, fizeram parte da experiência formativa dessas pessoas. A autora intercala a análise minuciosa do material de arquivo com uma reflexão, em escala bem mais ampla, da política científica tal como delineada pelo governo federal, para compreender o peso de certos eventos na configuração de uma estrutura acadêmica. Rodrigues nos traz informações ainda pouco tornadas públicas de fato, que chamam atenção para a importância do estudo das relações de amizade, de confiança, entre alunos e professores na constituição de parcerias duradouras, que remetem ao projeto de João Cruz Costa, o quase mitológico primeiro aluno de filosofia da FFCL, que buscava transformar sua própria experiência francófona como padrão de ensino: o prestígio da educação francesa deveria cumprir a função de fornecer o tipo de formação necessária ao jovem campo científico brasileiro. A ida de Gianotti à Rennes na década de 1950 era a concretização das reformas universitárias federais, em que se testemunhou também a criação de uma política de financiamento de nível superior, necessária para essa geração de intelectuais que adotaram um modelo universitário francês e que passaram a ocupar os novos espaços de atuação profissional (ainda que esses espaços não estivessem devidamente assegurados à época, em que outros projetos concorrentes bem poderiam ter vingado; e ainda que parecesse haver um descompasso entre o investimento na França, a expectativa de retorno e o papel do desejo para o trabalho, com a ideia de sacrifício e de esforço que recompensa). Lidiane Rodrigues, além disso, nos traz elementos para entender a importância do ensino da filosofia, enquanto prática, como requisito para a formação de cientistas sociais, imprescindível para jovens sociólogos e antropólogos. A autora mostra o impacto (inclusive pessoal) que os constrangimentos e assimetrias enfrentados tiveram para Gianotti, preenchendo com vida essa sociologia e história intelectual, atentando para a dimensão utópica da imaginação de maneira a compreender as disputas de fato ocorridas no campo – em que uma geopolítica das posições sociais incide apenas transversalmente na experiência tal como narrada e analisada.

Em “Uma revisão crítica da antropologia de Carmen Junqueira”, Lindinalva Laurindo Teodorescu busca apresentar o trabalho da etnóloga, cuja trajetória profissional é parte fundamental da história da antropologia no Brasil e cuja obra dialoga com questões que estão sendo desenvolvidas nos fóruns internacionais de debates da etnologia indígena. A autora propõe interessantes comentários sobre os alcances teóricos da etnologia de Junqueira, ressaltando potencialidades analíticas de seu trabalho, ao sugerir comparações e contrapontos com propostas reflexivas das últimas décadas nessa área do conhecimento. Teodorescu destaca aspectos cruciais do trabalho de campo de Junqueira entre os Kamaiurá e outros povos do Xingu, sobretudo o estudo da esfera da vida econômica em um contexto político interétnico (materializado, por exemplo, nas expectativas dos jovens xinguanos quanto as conexões entre a noção de comunidade e a de cidade), tema de fato central nos debates acadêmicos nas últimas décadas. Ao recuperar a maneira como Junqueira se insere em uma discussão que atualiza questões clássicas da disciplina antropológica, como a da transformação e da permanência, evidenciada no estudo das relações xinguanas com o mundo dos brancos e as mudanças das próprias relações internas nas aldeias, a autora do artigo delinea possibilidades para um estudo histórico comparado entre a obra da etnóloga e outras abordagens contemporâneas em antropologia. É instigante, sobretudo, a

análise da trajetória intelectual de Junqueira, recuperada pelos comentários que Teodorescu faz de suas principais obras (que por sua vez também permitem tecer relações com autores, nem sempre antropólogos, mas que lhe inspiraram para pensar sobre a cosmologia Kamaiurá). Essa análise serve de ponto de partida para acompanhar a reflexão sobre o que é produzido, analiticamente, na atenção ao que circula (sejam bens, seja prestígio), sob uma perspectiva simbólica. Teodorescu, à luz de uma discussão sobre a esfera do imaginário para a constituição de realidades sociais, busca ressaltar a qualidade e a importância da etnografia de Junqueira, atenta para a performatividade praticada, para além do narrado, demonstrando a relevância de uma revisão de sua obra, que continua a tensionar positivamente os debates antropológicos contemporâneos sobre a política cosmológica dos povos ameríndios.

O artigo de Paulo Guérios, “Trajetórias intelectuais marcadas entre a ciência e a religião: José Loureiro Fernandes e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná” também recupera a história da atuação acadêmica de um antropólogo que foi importante para a constituição da disciplina (esteve, por exemplo, presente na primeira reunião da Associação Brasileira de Antropologia, da qual foi mais tarde presidente). Guérios recupera a história de uma interessante disputa por um modelo de ciência que era delineado na academia paranaense, mas que também diz respeito a processos mais amplos da formação das instituições de ensino superior no país em meados do século passado. Trata-se da história da institucionalização das ciências sociais, mas que adquiriu cores particulares na criação da Universidade Federal do Paraná, vista pela potente clivagem entre ciência e religião. Guérios mostra como as desavenças entre grupos de intelectuais divergentes são materializadas em acusações sobre crises de fé, trazidas para a análise através do uso engenhoso de material epistolar e arquivístico, que marca o passo, por assim dizer, de seu texto. O autor também se debruça em outros trabalhos da história da academia paranaense (formando uma bem-vinda cartografia de estudos que se relacionam em uma rede sobre a história intelectual desse contexto) para avaliar o impacto de um repertório discursivo que traduz essa tensão fundante, na universidade moderna, da educação técnica e secular e a religiosa, na base do controle institucional por parte de elites conservadoras e novos quadros laicos. A atuação de Loureiro Fernandes, nos mostra Paulo Guérios, foi decisiva nesse processo de constituição de quadros docentes na primeira metade do século passado, e a própria ambiguidade de sua posição serve de mote para refletir sobre estratégias conflitivas sobre que tipo de orientação uma formação em uma faculdade de filosofia, ciências e letras nesse momento deveria privilegiar. Nesse sentido, a análise do debate tomista naquele contexto universitário ilumina a busca pela conciliação da fé e da razão, em um mundo em que percepção sobre a secularização caminhava junto com o pessimismo quanto aos rumos “individualistas” trazidos pela ciência moderna. O estudo sobre as condições em que tais disputas se concretizaram na academia paranaense permite-nos ver que esse debate não era um simples veículo, esvaziado de sentido próprio, para lutas políticas que ocorriam em outros planos sociais; mas, ao contrário, pareciam realmente constituir as bases para uma educação científica não propriamente positivista: complexa, atenta à metafísica da filosofia católica na formação de um sujeito intelectual determinado. Guérios destaca também a importância do projeto utópico na implementação de certos debates que de fato aconteceram, resolvidos por acadêmicos como Loureiro Fernandes, médico, católico e antropólogo, nas obras que produziram e na atividade docente que realizaram. Por fim, há outro aspecto

importante na trajetória de Loureiro Fernandes que diz respeito a sua atuação no Museu Paranaense, ao acerto de contas com a antropologia física e evolucionista que aprendeu, e ao rompimento com o folclorismo – questões que já foram bastante investigadas em outros contextos da academia brasileira e que podem inserir-se em um campo de estudos de fato em aberto. A reflexão sobre como a religião era encarada em um projeto científico possibilitou acompanhar a singularidade da posição de Loureiro Fernandes: a ética religiosa como uma caução para a atividade científica, que parecia sempre estar sob o risco de tornar-se científicista. A etnografia de como essas preocupações alinhavam-se a clivagens no interior da academia chama a atenção para a complexidade da relação entre uma análise das ideias e uma sociologia do campo intelectual, que necessita de um olhar que transite entre contextos locais e também ultramontanos, a respeito dos desafios da Igreja Católica no mundo contemporâneo. Ou seja, atento aos sentidos atribuídos, mas também aos constrangimentos da vida social, que as ambiguidades a respeito do mundo simbólico e as brechas da esfera normativa conjugam.

A preocupação com os sentidos encontrados e produzidos em um olhar ao passado – o da história intelectual, no caso, da qual somos herdeiros diretos – produz uma história das ideias que desloca a centralidade de uma perspectiva realista, da busca apenas pela veracidade do acontecido. O estudo da produção do conhecimento científico passou a ser prioridade para que seja possível também compreender os efeitos dessa indagação para uma política do presente. Não apenas para preencher lacunas de nosso passado, mas para, de um só tempo, avaliarmos processos que ainda hoje reverberam na prática acadêmica e também como a própria historiografia do campo científico é possível. Refletir etnograficamente sobre as trajetórias de Claude Lévi-Strauss, Michel Leiris, Georges Bataille, Roger Callois, José Arthur Gianotti, Carmen Junqueira e José Loureiro Fernandes, mas também sobre as instituições em que atuaram, sobre as ideias e pessoas contra as quais reagiram, que ajudaram a formar uma imaginação intelectual objetivada em suas obras e atuações, permite ir além da perspectiva factualista e encarar os documentos desses passados de uma maneira curiosa e aberta. Espero que a leitura dos cinco artigos, desses fragmentos de história intelectual, possa ir de encontro às preocupações de um fazer científico ciente de sua própria formação e de uma história produzida (do que é dito, do que deixa de ser dito e como as coisas são ditas e recebidas), que nos constitui, por sua vez, também como sujeitos de conhecimento.

Christiano Key Tambascia é professor de Antropologia da UNICAMP.

O meio de ter ideias imprevistas: Lévi-Strauss, fichas e fichários

LUÍSA VALENTINI

Em entrevista com Lévi-Strauss realizada em 1998, Beatriz Perrone-Moisés lhe pergunta sobre as fichas como instrumento de trabalho.

B. P.-M.: Falemos então sobre os seus modos de fazer antropologia ou, mais precisamente, análises de mitos. O senhor mencionou algumas vezes que trabalhava com fichas e, ao longo da elaboração das *Mitológicas*, as espalhava às vezes sobre a mesa, onde elas de certo modo assumiam configurações que lhe revelavam relações. Como são essas “fichas de mitos”? Posso ver algumas?

L.-S.: Eu não trabalhava exatamente com fichas de mitos, esse é meu modo de trabalhar em geral. Faço muitas fichas. Meus ficheiros estão em casa, não tenho nenhuma ficha aqui... Mas não há nada de especial em minhas fichas. Algumas contêm referências, outras uma ou várias frases que li num livro e que chamaram minha atenção, ou uma idéia que tive e transcrevi numa ficha. Podem ser acerca de mitos, ou de livros, podem ser acerca de um objeto que vi, ou de uma idéia que me ocorreu. Em relação aos mitos, podem conter versões completas, às vezes há páginas dobradas no formato de uma ficha, colocadas nos ficheiros, às vezes são resumos... Nada de organizado. Quando me falta inspiração, quando estou sem idéias, pego um monte de fichas — eu deveria colocar isso no imperfeito, porque se refere ao tempo em que eu trabalhava — e, só de espalhá-las, misturá-las, agrupá-las ao acaso, às vezes me vem uma idéia.

B. P.-M.: Não se pode então falar num método de fazer fichas, ou de utilizá-las...

L.-S.: Não, nenhum. Ao contrário, eu diria que as fichas, para mim, são exatamente o oposto de um método, são o meio de ter idéias imprevistas.

É digna de nota a esquivia de Lévi-Strauss. A entrevistadora recupera um dos procedimentos fundamentais da análise estrutural do mito, o do recorte de uma versão de um mito numa série de mi-temas distribuídos em fichas, e Lévi-Strauss imediatamente tenta escapar à ideia de hiperordenamento que recorrentemente se associa ao seu pensamento. Para isso, ele primeiro observa que as fichas são um modo de trabalhar “em geral” – o que, noto, se aplica a algumas gerações de pesquisadores de diferentes áreas, treinados para modelar o trabalho intelectual por meio da constituição de um catálogo pessoal

de leituras (o fichário) que possam ser facilmente recuperadas na preparação de seus próprios produtos, e também para planejar o encadeamento de argumentos, casos e referências em seus textos. Em seguida, ele contextualiza as fichas num ambiente doméstico, do trabalho individual (“meus ficheiros estão em casa...”). Neste desvio – senão desencontro – se delinea a imaginação de dois contextos de uso desses artefatos mediadores da produção do saber: de um lado, a construção das proposições que constituem um sujeito-autor individual; de outro, as formulações procedimentais, metodológicas, que se pretendem replicáveis por outros pesquisadores. As fichas de papel prestam-se a ambos propósitos, não somente como artefato material, mas como suporte de certa imaginação da ciência, em apresentação menos rígida e mais idiossincrática no primeiro, como instrumentos de uma fase intermediária da produção de análises, proposições e teses; e em formato padronizado no segundo, servindo à integração de um corpus de materiais heterogêneos num catálogo que os torna, de algum modo, comparáveis. Este instrumento tão rotineiro no século XX – mas que hoje perde familiaridade – é, em Lévi-Strauss, *bom para pensar* a oficina antropológica, e por isso nos oferece um modo de leitura de seus procedimentos de interpretação e evidenciação, útil tanto ao ensino de antropologia, quanto a uma reflexão histórica sobre a disciplina, seu vocabulário de pensamento e suas condicionalidades.

Os leitores de Lévi-Strauss conhecem bem a sensação dúbia suscitada pelas suas apresentações. O maravilhamento de se acompanhar as passadas firmes da construção sistemática, do ir e vir entre hipóteses, e da ambição do horizonte de sua *démarche* muitas vezes se inverte na desconfiança com as racionalizações excessivas, e nas sensações de incapacidade de se acompanhar seus movimentos, e mesmo de enredamento e de logro – a ambiguidade da surpresa. Na produção deste efeito, alguns ingredientes são facilmente reconhecíveis. Um deles é a erudição, que intimida quem queira reorganizar para um teste os vários elementos por ele alinhavados. Outro é a narração sistemática dos seus procedimentos de teste (sobretudo nos textos que precedem as *Mitológicas*, em que se fundamenta o método estruturalista), que oferece ao leitor a oportunidade da dúvida, mas cuja acumulação pode se tornar labiríntica. Ambas se desenvolvem sustentadas pela capacidade e o apreço pela nuance, pela desconfiança e pela ironia. Todos estes ingredientes têm muito a ver com o recurso às fichas de papel, que reaparecem de maneira pontual, mas significativa em sua trajetória intelectual.

Proponho aqui observar as diferentes declinações deste artefato em Lévi-Strauss, antes de mais nada, como modo de lembrar que sua performance foi muito bem sucedida não apenas como sujeito-autor, mas também como homem de instituição,¹ cuja trajetória é atravessada a todo tempo pelo engajamento na dimensão coletiva da pesquisa. Já em sua vinda a São Paulo (1935-39), quando ainda busca a experiência de campo que lhe conferirá as credenciais de antropólogo, ele procura estabelecer aqui um centro de pesquisas em antropologia (um “Instituto de Antropologia Física e Cultural”), e dá início

1 Expressão usada por Isac Chiva (2004) no *Cahiers L’Herne* editado em homenagem a Lévi-Strauss. Chiva explicita o paradoxo entre o Lévi-Strauss autor e o homem de instituição: “Do Laboratório de Antropologia Social, pode-se dizer que foi a instituição lévi-straussiana por excelência, pois, eleito ao Collège de France em 1958, este solitário que não precisava de ninguém para construir a obra que conhecemos, tão logo entrou quis dotar sua cadeira de antropologia social de uma oficina que poria meios de trabalho à disposição da comunidade etnológica: ensino, documentação, biblioteca, logística para as pesquisas de campo e, sobretudo, meios de publicação, revistas e coleção de livros. Era, no espírito de Claude Lévi-Strauss, o único caminho para reequilibrar uma disciplina despedaçada, sem verdadeira base universitária, que se interessava muito em certas partes do mundo – a África negra, por exemplo – e pouco por outras, como as Américas indígenas, a Oceania ou, então, a Europa” (traduzido por mim, bem como as outras citações de fonte francesa).

a uma colaboração estável com o Museu do Homem. Nos Estados Unidos, participa da produção da primeira grande obra de referência sobre os povos indígenas da América do Sul, o *Handbook of South American Indians* editado por Julian Steward. De volta à França, além de já assumir atividades como professor universitário na Escola Prática de Altos Estudos de Paris, ele integra os quadros do Museu do Homem e torna-se secretário-geral do Conselho Internacional das Ciências Sociais da recém-fundada Unesco. Nos anos 1960, o ingresso no Collège de France lhe permitirá constituir um Laboratório de Antropologia Social pensado, antes de mais nada, como espaço de trabalho coletivo – e mais, dirá Isac Chiva (2004), de fortalecimento de uma disciplina pensada enquanto tal.

Neste artigo, procuro mostrar o lugar fundamental do fichário padronizado na imaginação lévi-straussiana da institucionalidade antropológica, como instrumento de conversão dos muitos repertórios acessados por pesquisadores na construção de formulações multi-escalares – o que, no repertório antropológico clássico, foi chamado de análises comparativas. E, para fazer justiça à fineza de seu pensamento, voltarei num segundo momento à esquiwa deste homem nonagenário, aquele em que ele tangencia uma dimensão de intimidade, intuição e fabulação de seu trabalho – o que ele chama “o oposto de um método”.²

“A estrutura dos mitos” (1955): fichas-baralhos-mapas

Tomemos como primeiro foco desta observação o texto ao qual a pergunta feita por Beatriz Perone-Moisés remete de modo mais imediato. O artigo “A estrutura dos mitos”, publicado em 1955 no *Journal of American Folklore* e republicado três anos mais tarde em *Antropologia estrutural*, constitui uma peça central na divulgação da análise estrutural de repertórios mitológicos. Em retrospecto, essa demonstração metodológica se reveste de uma aura de audácia, tanto pela elegância da prosa e ambição analítica, quanto pelos momentos e movimentos que causaram e ainda causam o estranhamento de sucessivas gerações de leitores. Refiro-me especialmente ao tortuoso caminho que Lévi-Strauss traça entre Édipo e os Zuñi do Novo México como caso demonstrativo do método, e à proposição da chamada “fórmula canônica do mito”, que suscita tanta insegurança e silêncios numa disciplina o mais das vezes distante da matemática e das ciências duras.

Nosso olhar se encaminhará não a estes focos principais, mas aos instrumentos de pensamento e apresentação que familiarizam o leitor ao procedimento estruturalista. Quem folheia esse artigo nota, antes mesmo da leitura, o recurso a diagramas onde se dispõem as relações estruturais multidimensionais que ele destrincha em suas análises. Destaca-se entre eles uma forma tabular inicial que localiza, em cada versão de uma narrativa, aquilo que Lévi-Strauss circunscreve como as unidades constitutivas dos mitos, e portanto unidades mínimas de trabalho: os mitemas,³ acontecimentos e relações contados

2 A apresentação tangencia, deste modo, diferentes circunstâncias biográficas. Para elas, ver os livros de Denis Bertholet (2005), que sistematiza materiais públicos, e a magistral biografia feita por Emmanuelle Loyer (2015), um retrato do homem e seu tempo feito com acesso ao arquivo pessoal de Lévi-Strauss. No que há aqui de atenção ao manejo, produção e exibição de artefatos e pessoas, e de carinho a certa perspectiva pragmática do signo, explícito as influências dos melanesianistas Roy Wagner, Marilyn Strathern e Alfred Gell, e de Michel Foucault.

3 Em analogia com os fonemas, os morfemas e os semantemas localizados na linguística que o informa teoricamente, isto é, a linguística estrutural fundada nos trabalhos de Saussure e Troubetzkoy.

pelo mito, cada um deles transcrito de forma isolada em uma pequena ficha de papel-cartão. Esta forma tabular é apresentada primeiro em abstrato, pelo recurso a números facilmente reagrupáveis, e a um campo semântico recorrente em sua obra, o da música – no caso, na sua forma transcrita em partitura.

O mito será manipulado como se fosse uma partitura musical que tivesse sido transcrita por um apreciador perverso, uma pauta depois da outra, na forma de uma série melódica contínua, e que tentássemos restituir em seu arranjo inicial. Algo como se nos fosse apresentada uma série de números inteiros, do tipo 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 e nos fosse pedido que agrupássemos todos os 1, todos, os 2, todos os 3 etc., num quadro:

1	2		4		7	8
	2	3	4	6		8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

(Lévi-Strauss [1955] 2008: 229)

Num movimento de humor apenas aparentemente autodepreciativo, Lévi-Strauss prepara seu público para a estranheza de sua proposta, comparando-se ao camelô que, usando de eloquência e performance demonstrativa, mostra aos passantes “o funcionamento da engenhoca que se quer vender aos curiosos”. A estratégia de apresentação funciona, porque – como engenhoca que se preze – o procedimento é simples, e familiar a quem já tenha jogado baralho, remetendo tanto à composição dos jogos pelos participantes, quanto à arrumação antes e depois da partida inicial, quando se verifica se o baralho está completo, número a número e naipe a naipe.

Após esta exposição em abstrato, vem uma segunda tabela, onde se mostra sucintamente o recorte e a disposição de mitemas numa versão de trabalho do mito de Édipo – cuja seleção, a essa altura do texto, é justificada modestamente por questões de conveniência de exposição (“tem a vantagem de ser conhecido por todos, o que nos dispensa de contá-lo”).

<p>Cadmo procura sua irmã Europa, raptada por Zeus</p>	<p>Cadmo mata o dragão</p>
<p>Os Espartoi se exterminam uns aos outros</p>	<p>Lábdaco (pai de Laio) = “manco” (?)</p>
<p>Édipo mata seu pai, Laio</p>	<p>Laio (pai de Édipo) = “desajeitado” (?)</p>
<p>Édipo se casa com Jocasta, sua mãe</p>	<p>Édipo imola a Esfinge</p> <p>Édipo = “pé inchado” (?)</p>
<p>Antígona enterra Polínice, seu irmão, desrespeitando a proibição</p>	<p>Etéocles mata seu irmão, Polínice</p>

Nessa tabela de trabalho, os mitemas são organizados em colunas conforme o “feixe de relações” a que pertencem – no caso, “relações de parentesco superestimadas” (coluna 1), “relações de parentesco desvalorizadas” (c. 2), “monstros e a sua destruição/negação da autoctonia humana” (c. 3) e “dificuldade de andar direito” (c. 4). A sua ordem original é preservada por meio do posicionamento de cada mitema uma linha abaixo do mitema anterior. As razões desse agrupamento, Lévi-Strauss as apresenta nas páginas seguintes, cujos sentidos podem ser revisitados no próprio texto. Mais importante para a presente observação é a imagem subsequente, legendada “figura 16”, que representa uma série de quadrados numerados – embora de modo tão abstrato que não é raro o leitor não entender o que significa. Vale reunirmos as etapas do trabalho relatadas por Lévi-Strauss.

Até o momento, utilizamos a seguinte técnica: cada mito é analisado independentemente, buscando-se traduzir a sucessão dos acontecimentos por meio de frases o mais curtas possível. Cada frase é inscrita numa ficha que leva o número correspondente a sua posição no relato. Percebe-se que cada carta consiste na atribuição de um predicado a um sujeito. Em outras palavras, cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma *relação* (ibidem: 227, grifo do autor).

Para cada uma [das] variantes será construído um quadro em que cada elemento será colocado a fim de permitir a comparação com o elemento correspondente dos demais quadros [...] Teremos assim vários quadros bidimensionais, cada um deles dedicado a uma variante, e que poderão ser justapostos como planos paralelos, de modo a obter um conjunto tridimensional, que pode ser “lido” de três modos diferentes – da esquerda para a direita, de cima para baixo e da frente para trás (ou o inverso). Os quadros jamais serão idênticos, mas a experiência comprova que os afastamentos diferenciais que serão facilmente percebidos apresentam entre eles correlações significativas que permitem submeter o conjunto a operações lógicas, por simplificações sucessivas, chegando por fim na lei estrutural do mito em questão.

Tendo exercitado o método estrutural na análise dos sistemas de parentesco desde a preparação da tese *As estruturas elementares do parentesco* (1949), e na análise de mitos – como ele mesmo nos conta em nota – durante ao menos dois anos letivos (do outono de 1952 à primavera de 1954) na cadeira de ciências religiosas da École Pratique des Hautes Études, Lévi-Strauss conhece bem o risco da vertigem analítica do método estrutural na passagem entre diferentes contextos e escalas culturais, geográficos e históricos. O deslizar vertiginoso do nível do mitema às comparações entre grandes complexos culturais distantes no tempo e no espaço se faz no próprio texto, quando o autor lança uma pedrinha por sobre o imenso vão entre a antiguidade clássica e os Zuñi do Novo México, cujos mitos de emergência constituem o caso principal – e de maior interesse – da demonstração. Dito de outro modo, o mito de Édipo serve à demonstração do procedimento microscópico de localização dos mitemas, mas também aponta um rendimento comparativo bem mais vasto deste instrumental, já indicando o projeto teórico de identificar “um modo universal de organizar os dados da experiência sensível” (ibidem: 243), que ele sistematizará em *O pensamento selvagem* (1962) e explorará nas *Mitológicas*.

Não será banal lembrar as características dos cartões de papel que fazem deles suportes ideais para mediar estas translações. A primeira é serem suficientemente duros para ficarem em pé e, nesta

posição, poderem ser conservados e folheados dentro de uma caixa, pasta ou gaveta (sendo, para isso mesmo, cortados em formato retangular). A rigidez do material também permite seu manejo seguro por embaralhamento ou por dispersão sobre uma superfície⁴O recorte em tamanho pequeno exige a concisão e a seleção criteriosa dos elementos relevantes ao trabalho em pauta. A plasticidade específica das fichas de cartão é útil, assim, pela mesma razão que delas se fazem os baralhos – conjuntos de inscrições diferencialmente correlacionadas, passíveis de combinações e agregações muito diversas e intercambiáveis – porque estruturadas.

Assim se, no empreendimento arriscado de organizar mitos próximos e distantes no tempo e no espaço e a um só golpe parecidos e diferentes entre si, o procedimento de recorte do material de origem for sistemático, a ficha do mitema e o quadro de fichas relativo a cada versão analisada ajudam o antropólogo a manter o rigor e não se perder em suas próprias observações, conferindo-lhes um substrato material e sustentando a marcha lenta de um procedimento laboratorial padronizado. Não menos importante, a apresentação organizada em torno da materialidade das fichas de mitemas e quadros de mitos auxilia o próprio leitor a acompanhar os passos de Lévi-Strauss em direção a um procedimento inteiramente novo, no qual a conformação dos conjuntos de interesse do antropólogo e seus deslocamentos entre estes conjuntos – os grupos de transformação, tão diversos dos complexos culturais até então descritos pela disciplina – se faz por meio de pressupostos e operações bem distintos do programa comparativo que o precedia.

Seja na acepção de procedimentos combinatórios, seja na atenção à teoria dos jogos de Neumann e Morgenstern, o embaralhar e desembaralhar ganham força em outro texto de Lévi-Strauss publicado no mesmo ano, “*Les mathématiques de l’homme*”, onde Lévi-Strauss defende uma atenção mais qualificada das ciências humanas e sociais a instrumentos fornecidos por outras matemáticas que não a estatística: “a teoria dos conjuntos, a teoria dos grupos, a topologia etc.” (Lévi-Strauss [1955b] 2004: 29). Mas, ainda em “A estrutura dos mitos”, Lévi-Strauss extrai da imagem do baralho – inserida num contexto de grande inteligibilidade na França, o da cartomancia e do tarô⁵ – um outro tipo de exigência.

Suponhamos um observador que não conheça nossas cartas de baralho e que escute uma vidente durante um tempo considerável. Ele vê e classifica os clientes, adivinha suas idades aproximadas e a situação social, observa-lhes o sexo, a aparência etc., um pouco como o etnógrafo sabe algo a respeito das sociedades cujos mitos estuda. Nosso observador escuta as consultas, grava-as até, para poder estudá-las e compará-las à vontade, como fazemos igualmente com nossos informantes indígenas. Se o observador for perspicaz, e se colher informações suficientes, será possivelmente capaz de reconstituir a estrutura e a composição do baralho utilizado, isto é, o número de cartas – 32 ou 52 – repartidas em quatro séries homólogas compostas das mesmas unidades constitutivas (ibidem: 228).

4 Uma foto de Éric Brochu que acompanha a entrevista a Perrone-Moisés mostra uma *assemblage* tridimensional mais complexa, que talvez use um papel menos duro.

5 Beatriz Perrone-Moisés ressalta em suas aulas, aliás, um aspecto importante na construção dos textos de Lévi-Strauss, o recurso a um repertório cotidiano para o público francês, como o mito de Édipo, conhecido fosse pela presença da cultura clássica no currículo escolar, fosse pela penetração e popularidade da psicanálise na França dos anos 1950, e a própria figuração doméstica e corriqueira do *bricolage*.

As séries do baralho só poderão ser desvendadas pelo observador através de um trabalho de decomposição da fala e do contexto das consultas, e recomposição das séries de unidades, e esse trabalho sistemático exige certo perfil de pesquisador – Lévi-Strauss faz questão de notar que esse observador só será bem sucedido na tarefa se “for perspicaz”, e “se colher informações suficientes”. Esses dois atributos do antropólogo se aplicam ao campo tanto quanto ao gabinete, e as suas condições institucionais são temas que marcam a relação desse autor com a antropologia desde os momentos mais iniciais de sua carreira, em sua experiência como professor da Universidade de São Paulo, que será o próximo foco deste texto. Quase no fim do artigo, aproveitando o calor residual entre a apresentação da fórmula canônica do mito e a enumeração apoteótica dos efeitos teóricos do experimento, Lévi-Strauss canta a imagem de uma oficina ideal para a produção em larga escala da análise estrutural dos mitos, imagem melancólica, pois indissociável dos obstáculos que se interpõem a seu estabelecimento:

É lamentável que as precárias condições da pesquisa científica na França não permitam, por enquanto, levar adiante o trabalho. Os textos míticos são extremamente volumosos. Sua análise em unidades constitutivas exige um trabalho de equipe e pessoal técnico. Uma variante de dimensão mediana fornece várias centenas de cartas. Para descobrir a melhor disposição dessas cartas em colunas e linhas, seria preciso dispor de fichários verticais de aproximadamente 2 m x 1,50 m, providos de compartimentos em que as cartas pudessem ser repartidas e deslocadas à vontade. E, se nos propusermos a elaborar modelos tridimensionais, para comparar variantes, serão necessários tantos fichários quanto variantes, bem como espaço suficiente para movê-los e dispô-los livremente. Finalmente, se o sistema de referência lançar mão de mais de três dimensões (o que pode ocorrer rapidamente [...]), será preciso recorrer às cartas perfuradas e à mecanografia. Sem esperanças, por enquanto, de conseguir nem mesmo locais indispensáveis para constituir uma única equipe, contentar-nos-emos com apresentar três observações, à guisa de conclusão desta apresentação (Lévi-Strauss [1955a]: 247).

Se ainda hoje é disputada a significância do trabalho de campo na trajetória deste que, pejorativamente ou não, é talvez o último grande antropólogo de gabinete desde James Frazer e Marcel Mauss, nem sempre se nota que a investigação de gabinete constitui para Lévi-Strauss um trabalho na sua acepção mais material de produção de um fichário e de quadros de fichas montados e desmontados por equipes de pesquisadores. O laboratório imaginado em 1955 se reconhece, no entanto, como uma quimera provavelmente irrealizável. Embora “A estrutura dos mitos” esteja, como texto de demonstração metodológica, em suas antípodas, na ambivalência entre modéstia e ousadia, expectativa e frustração ele se revela irmão gêmeo de *Tristes trópicos*, publicado no mesmo ano e sob a estrela do mesmo limbo em que Lévi-Strauss se sentia na França.

1955 foi, segundo o próprio Lévi-Strauss, um ano de horizontes obscuros. Desapontado com dois insucessos em candidaturas ao Collège de France, e alocado numa seção da Escola Prática de Altos Estudos com a qual não sentia afinidade, a de Ciências Religiosas, ele narrou, mais tarde, estar então incapaz de imaginar naquele momento a inversão de cenário que se lhe apresentaria, pouco depois, com a publicação de *Tristes trópicos* e sua eventual acolhida no posto almejado, que vem a transformá-

-lo num monumento vivo do pensamento francês. A acolhida no Collège de France em 1959 inverte a situação de Lévi-Strauss quatro anos antes ainda em outro sentido: se as únicas propostas interessantes de trabalho que ele recebe em 1955 vêm de instituições americanas através de Alfred Kroeber e de Talcott Parsons, com os anos 1960 começa a se instalar a vívida desconfiança do meio antropológico norte-americano ao estruturalismo que, salvo algumas notáveis exceções, perdura até hoje.⁶

Situarmo-nos nesse ponto de inflexão, queda-livre em que Lévi-Strauss ainda não sabe se se arrebenta ou se voa de uma vez, parece contribuir para um efeito importante deste jogo de imagens entre o sujeito-autor e a instituição, o de voltarmos ao pesquisador ainda não monumentalizado: o professor universitário francês vindo de uma carreira heterodoxa, passando por uma universidade recém-criada no Brasil e um período de exílio nos Estados Unidos, que trabalha na reconstrução de seus vínculos com a escola durkheimiana, mas marcado pela evasão do percurso local e pela apresentação de uma tese de doutoramento que gera, num primeiro momento, muito mais resistências que reconhecimento (Peixoto 1998; Lanna 2008).

Fichário-mapa

A quimera e a melancolia do laboratório imaginado em “A estrutura dos mitos” refiguram curiosamente a interação de Lévi-Strauss com a Universidade de São Paulo, vinte anos antes. Uma de suas primeiras incursões em terreno antropológico, ainda antes de viajar ao encontro dos Bororo e dos Kadiwéu, é um artigo publicado no jornal *O Estado de São Paulo* em 1935, intitulado “Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural”.⁷

O jovem professor da segunda cadeira de sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras contava então 26 anos e já começava a direcionar os programas de seus cursos para leituras das escolas americana e britânica de antropologia, o que gerou tensão com a Universidade, que esperava dele o ensino da sociologia durkheimiana. O Instituto delineado por Lévi-Strauss busca uma solução para esse conflito entre instituição e vocação – evidentemente ambiciosa para um jovem professor sem qualificação, nem experiência na área – espelhando-se em modelos como o Museu Etnográfico do Trocadéro, remodelado naqueles anos no Museu do Homem, o Royal Anthropological Institute, e o Bureau of American Ethnology da Smithsonian Institution. O novo instituto se dedicaria à sistematização de fontes e coleções sobre a história das diferentes populações do Brasil e da América do Sul, ainda escassamente organizadas no período, e à formação de novos pesquisadores que trabalhariam em campo e em arquivo. Sua atividade principal seria formar repertórios organizados – listagens, catálogos, cole-

⁶ Vale notar que a resenha de Maybury-Lewis (1969) sobre a segunda das *Mitológicas*, *Do mel às cinzas*, repercute com grande incômodo a ambiguidade entre as imagens da cientificidade e do improviso na construção dos trabalhos de Lévi-Strauss, evocando principalmente, em chave negativa, o *bricolage* e a prestidigitação.

⁷ Este item parte recupera parte de minha pesquisa de mestrado, feita com bolsas PIBIC/CNPq e FAPESP, a respeito da gestão da Sociedade de Etnografia e Folclore no encontro de Lévi-Strauss, junto a sua então esposa Dina Dreyfus, com Mário de Andrade, que assumia a primeira gestão do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo (Valentini 2013). Para saber mais sobre essas experiências conjuntas, ver os trabalhos de Lélia Coelho Frota (Soares), Silvana Rubino, Flávia Toni, Fernanda Peixoto e Marta Amoroso, arrolados na bibliografia.

ções, fichários, mapas – recorrendo à remessa de informações por colaboradores profissionais ou leigos, e à reunião de materiais já existentes, porém dispersos.

O delineamento desse laboratório imaginado nos mostra o panorama da antropologia que atrai o novo praticante. Lévi-Strauss sugere, por exemplo, que um teste, em São Paulo, dos estudos realizados por Boas sobre as modificações dos corpos dos filhos de imigrantes nos Estados Unidos permitiria verificar as hipóteses de Boas sobre as influências ambientais sobre os tipos raciais, incorporando novas variáveis de análise, como a tipagem sanguínea. Os estudos de antropologia física entre povos indígenas, utilizando esse marcador e a “mancha mongólica” sob investigação no Museu do Homem, permitiriam uma revisão das teorias sobre o povoamento do continente norte-americano.⁸ Finalmente, um extenso mapeamento e catalogação das fontes documentais sobre o Brasil e as Américas permitiria compreender as dinâmicas da cultura ao longo da história do continente e rever as teorias do momento sobre a transmissão e a mudança cultural, além de tocar grandes questões da antropologia como a do totemismo e a do parentesco – preocupações que, como se sabe, ganharão importantes desdobramentos em sua obra posterior.⁹

O fichário concebido como centro operacional do Instituto de Antropologia organizaria esse campo de questões por meio do isolamento de traços físicos ou culturais localizados em arquivos, em bibliografia ou em campo, e de uma posterior reconstrução descritiva das dinâmicas entre culturas e raças no tempo e no espaço. Esse procedimento dispõe no francês de um termo descritivo, *dépouillement*, difícil de traduzir para o português (escrutínio? apuração? contagem? levantamento? despojo?), mas que conota de imediato duas das ideias fortes no delineamento do ofício antropológico como um esmiuçar criterioso de um grande volume de informações, e a de que este esmiuçar se faz pelo processamento, ou pela conversão do material de origem em outro formato, comparável e classificado – também ele organizado em formato de tabela ou catálogo.¹⁰

O primeiro objetivo de se estabelecer este controle seria tomar pé da distribuição das culturas e raças americanas e de suas variações no tempo e no espaço: “Para cada técnica, cada crença, cada rito, cada modo de vida, cada tipo antropológico, etc., o Instituto estabeleceria um Atlas no qual mapas do continente americano mostrariam as zonas de distribuição e as variações de densidade” (Lévi-Strauss 1935: 256). O tratamento das culturas e dos caracteres biológicos é feito em um mesmo registro epistemológico, afim ao das ciências biológicas, que coloca como passo fundamental — porque parte constituinte do próprio objeto da disciplina — o mapeamento geográfico de traços, tipos e aspectos¹¹ referentes a raças ou culturas, com vistas à determinação dos “agrupamentos humanos” objetivos (uni-

8 Questões entre as quais ele passeia no texto de *Saudades do Brasil* (1994).

9 Em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949) e *O Totemismo Hoje* (1962).

10 O que imediatamente nos faz pensar nas observações de Michel Foucault sobre a importância desse dispositivo na interface entre o saber científico e a governamentalidade. A preocupação com a constituição no Brasil de bases de dados para a pesquisa social não era só de Lévi-Strauss. Na cidade de São Paulo, a Divisão Histórica de Documentação Social do Departamento de Cultura, a Escola Livre de Sociologia e Política e a Faculdade de Filosofia ensaiavam movimentos de aproximação mútua na produção de conjuntos documentais, visando informar o que se chama hoje política pública (ver Kantor; Maciel; Simões 2001: 14).

11 Ou, na excelente definição de Mauro Almeida, referindo-se aos objetivos da antropologia de Franz Boas: “signos-palavras (lingüística), signos-corpos (antropologia física), signos-artefatos (arqueologia), signos-costumes (antropologia cultural)” (Almeida 2003: 10). A dívida intelectual de Lévi-Strauss para com Boas, Lowie e Kroeber, embora tenha sido reconhecida reiteradamente pelo próprio, é pouco estudada e mereceria maior aprofundamento.

dades em princípio inconscientes por parte dos indivíduos). Este projeto, muito atento à antropologia que precede a Segunda Guerra, possibilita a estruturação do laboratório em torno do fichário e da cartografia, que confeririam materialidade à classificação, catalogação e sistematização histórica e geográfica dos aspectos de interesse da disciplina.

A constituição dessa extensa (diríamos hoje:) base de dados dependeria de uma instituição sólida e de uma divisão do trabalho científico bem definida, em que uma categoria de funcionários cataloga as informações declaradas significativas e classificadas segundo critérios delineados por especialistas, e outra transforma esses conjuntos de fichas em mapas, que retornam por fim aos especialistas para reformulações teóricas. Lévi-Strauss explica também que a produção do fichário teria valor didático, uma vez que os “funcionários naturais” a classificarem e catalogarem os materiais seriam os estudantes do Instituto e das seções conexas da Faculdade, cujo manejo desse recurso disciplinador lhes inculcaria não apenas “os conhecimentos necessários”, mas também “o espírito metódico, mais indispensável ainda” (ibidem: 255).

A prática mais evidente – e evidenciadora – na série de transformações realizadas nesse laboratório antropológico imaginado seria, como dissemos, a cartografia racial e cultural. O mapa é dispositivo no duplo sentido de realizar a transformação da biblioteca numa representação das raças e culturas ali (re)construídas, e de dispô-las à vista com grande eficácia, como que num só golpe. A principal referência mencionada para esse tipo de trabalho é o africanista alemão Leo Frobenius. Assim como na figura do etnógrafo que ouve a cartomante em “A estrutura dos mitos”, o trabalho do etnógrafo adquire aqui a qualidade de uma imagem modelar para a pesquisa também em gabinete.

[...] Todas essas operações supõem a colaboração ativa do etnógrafo. A este pediremos a colheita dos fatos que nos competirá integrar nas sínteses mundiais e nos servirão para confirmar ou invalidar as grandes classificações atualmente propostas. Dar-lhe-emos, em troca, as hipóteses gerais, formuladas às vezes a propósito de culturas ou regiões diferentes daquelas a que se dedica e que podem facilitar-lhe a investigação, não raro penosa, através da desordem dos fenômenos particulares (ibidem: 256).

Lévi-Strauss valoriza no texto os “métodos pacientes e modestos” dos etnógrafos, e esses atributos morais são recorrentes também nas aulas de Dina Dreyfus, sua primeira esposa, no Curso de Etnografia por ela organizado no ano seguinte (1936) junto ao Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo a convite de Mário de Andrade, e que dá origem à Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF, 1937-1939), de que ela foi Secretária, e cujos Estatutos foram redigidos por Lévi-Strauss.¹² Tanto no Curso quanto na Sociedade, Dreyfus se dedicou à concepção de um fichário compartilhado que contemplasse informações mínimas para um estudo científico. Para isso, ela se baseava nos modelos de inquérito antropológico distribuídos a funcionários coloniais e missionários por instituições impor-

12 Também Mário, aliás, mais tarde reconhece a contribuição dos professores estrangeiros nas universidades para a formação de uma nova geração de intelectuais na transmissão de valores como o rigor e a lentidão: “[...] uma mentalidade mais sadia que desistiu do brilho e da adivinhação. [...] E por isso não me desagradava a modesta consciência técnica com que a escola de São Paulo se afirma em sua macia lentidão, na pintura como nas ciências sociais, ajuntando pedra sobre pedra, amiga das afirmações bem baseadas, mais amorosa de pesquisar que de concluir” (Andrade 1941: 186).

tantes da época. Inseridas em fichas-padrão – com vocabulário controlado! – para consulta comum, elas figuravam uma mudança de paradigma nos estudos sobre a cultura brasileira, não simplesmente teórica, mas de estruturação e formalização institucional.

Se o arquivo de quadros mitológicos sonhado em 1955, como projeto que exige certos recursos e institucionalidade, se apresenta aqui como transformação do projeto do fichário cultural e biológico ao qual Lévi-Strauss se endereça em 1935, este último modula, ele mesmo, o formato precedente do museu e das coleções de cultura material, que começa a perder território na década de 1920 para o paradigma estrutural-funcionalista.¹³ As fichas desenvolvidas por Dreyfus se dirigem sobretudo à qualificação do trabalho de campo pelos participantes da SEF, e a articulação necessária à construção de um catálogo de uso coletivo não se realizou durante a curta duração do projeto. De todo modo, não se trata em nenhum desses casos de sucessão paradigmática no sentido kuhniiano de substituição, pois essas modalidades do laboratório antropológico seguirão em uso em diferentes contextos e para diferentes finalidades investigativas. A falta de menção a coleções etnográficas no Instituto de Antropologia Física e Cultural, aliás, parece antes de mais nada evitar disputas, fosse com o Museu Paulista, fosse com o ainda embrionário Museu Etnográfico da Universidade constituído por Plínio Ayrosa, com o qual Lévi-Strauss colaboraria doando peças diversas.¹⁴ De resto, aqui interessam menos os materiais e conjuntos de origem – sejam eles objetos em coleções, livros em bibliotecas ou documentos em arquivos – que os instrumentos e operações que os conectam.

A primeira e mais bem-sucedida iniciativa da Sociedade de Etnografia e Folclore fundada em 1937 foi, seguindo o mesmo programa cultural-difusionista, a produção de mapas folclóricos. Retornando da França, onde exibiram as coleções reunidas para o Museu do Homem junto aos Kadiwéu e aos Bororo, Dina Dreyfus e Lévi-Strauss trouxeram consigo o convite para que a agremiação científica que organizavam junto de Mário de Andrade participasse do Congresso Internacional do Folclore realizado em Paris naquele ano.¹⁵ Em poucos meses, uma equipe que reunia o quadro técnico do Departamento de Documentação Histórica e Social do Departamento de Cultura da Prefeitura a professores e alunos dos cursos de Ciências Sociais da USP e da Escola Livre de Sociologia e Política formulou e distribuiu milhares de questionários pelo Estado de São Paulo e recebeu cerca de oitocentas respostas. Tabuladas, elas deram origem a mapas de distribuição tratando separadamente de danças folclóricas, de tabus alimentares, e da prática de cura do terçol usando um anel ou aliança de ouro.

Os mapas foram impressos em material transparente, de modo a permitir por sobreposição a observação comparada da disseminação de cada um desses aspectos culturais. O levantamento operacionalizava, assim, o traço ou aspecto como unidade mínima dos compósitos culturais, cujo exame suscitava hipóteses sobre sua difusão e sua articulação com outros traços na conformação de áreas cul-

13 Edmund Leach, nota ambas passagens em ensaio clássico das aproximações anglo-saxônicas à análise estrutural do mito, observando que o paradigma funcionalista, ao ler o mito em estreita conexão com o contexto etnográfico, põe em ostracismo as “coleções” de “mitos literários” à moda frazeriana (Leach [1961] 1970: 49).

14 Encontra-se em Grupioni (1998) um rastreamento das peças destinadas por Lévi-Strauss ao Museu de Etnografia da USP que se perderam ao longo das décadas.

15 O Congresso Internacional do Folclore foi uma das atividades da Exposição Universal de 1937, e foi organizado por Georges-Henri Rivière, fundador do Museu das Artes e Tradições Populares – que na época funcionava junto ao Museu do Homem.

turais de relativa homogeneidade. No curso de etnografia, também Dina Dreyfus indica o mapeamento e a história cultural como horizontes de trabalho; antes que se pudesse estabelecê-las com justeza, os mapas mostravam ainda oportunidades concretas de pesquisa, de recrutamento de participantes correspondentes (chamados “delegados”), e de iniciativas de preservação do patrimônio.¹⁶ Ao mesmo tempo que se desenhavam as fichas que alimentariam o arquivo visualizado por Mário de Andrade para o Departamento de Cultura, se construía modelos de fichas para o recém-criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, de cuja concepção Mário participou.

Enquanto eram desenvolvidos tais trabalhos coletivos, Lévi-Strauss se debruçava, ao mesmo tempo seduzido e desconfiado, sobre o poço escuro das hipóteses sobre a história cultural dos povos ameríndios. Em entrevista após sua expedição ao Mato Grosso, Lévi-Strauss relata ter se interessado pelos ornamentos faciais das mulheres kadiwéu – que ele provavelmente conhecera pelos desenhos de Guido Boggiani – por ver neles a imagem de uma sociedade muito sofisticada que se teria perdido no tempo. No seu primeiro artigo etnográfico sobre os Bororo (1936), ele procura se restringir ao presente etnográfico, sem, no entanto, deixar de aventar pontualmente hipóteses de ordem histórica para as “contradições aparentes” na organização social descrita. No ano seguinte, em conferência sobre as bonecas Karajá que adquiriu em excursão de carro feita com Pierre Monbeig e Fernand Braudel à Goiás, traça um panorama de hipóteses para a origem histórica do “desenvolvimento excessivo da parte inferior do tronco” das figuras, que vão da cultura aurignaciana europeia aos bosquímanos africanos, e ao México, infelizmente sem que a transcrição de sua fala no *Boletim* da SEF apresente em mais detalhe o encaminhamento do problema. Em artigo publicado na *Revista do Arquivo Municipal* paulistana nesse mesmo ano, ele publica um exercício de dúvida e rigor na tréplica de um debate com os argentinos Duncan e Emilio Wagner sobre materiais arqueológicos da chamada cultura chaco-santiaguena, recorrendo aos argumentos de Boas e Kroeber para questionar a influência mediterrânea antiga hipotetizada como “aplicação mecânica e rígida do método difusionista”. As linhas de força que deixam marcas nas culturas ao longo do tempo e o problema de como abordá-las são, desse modo, importantes entre suas cogitações, e marcam também seu ensino na USP, onde pede que seus alunos estudem documentos históricos sobre a cidade, observação em menor escala que ele recuperará em *Tristes trópicos*.

Quando da publicação de “A estrutura dos mitos”, vinte anos mais tarde, Lévi-Strauss já empreendera uma refiguração da diferença racial e cultural em *Raça e história* (1952) e se dedicava ao desenvolvimento da ideia de um olhar para relações, em vez de termos ou unidades, que se modificam de maneira sistêmica no tempo e no espaço, e de trabalhá-las pelo recurso à oposição, mais que à semelhança. Estas chaves da abordagem estruturalista alteram de modo fundamental a concepção das culturas como todos dotados de fronteiras geográficas e históricas, e compostos de partes que podem ser mais ou menos coerentemente integradas, transformando a mapoteca de distribuições correlatas de traços culturais depositada no laboratório antropológico numa mapoteca de quadros organizando sistemas de variantes de mitos. O “quadro” do mito proposto em 1955 implica, como o mapa cultural,

16 O resultado dessa pesquisa foi, aliás, considerado positivo, ao revelar, num contexto que já se imaginava varrido pelo “progresso”, a possibilidade de se fazer trabalho de campo sobre danças e folguedos de matriz africana ou indígena em excursões a localidades não tão distantes quanto o Nordeste, que era o território etnográfico preferencial das pesquisas de Mário e foi percorrido no ano seguinte pela Missão de Pesquisas Folclóricas financiada pelo mesmo Departamento de Cultura.

uma sistematização regressiva em uma tabela classificatória, mas nele é outra a matemática em jogo: do traço isolado, contabilizado e distribuído no mapa cultural-difusionista, passamos a jogos inteiros de relações e oposições esquadrihados e superpostos na passagem entre versões de narrativas e entre culturas. Lévi-Strauss aborda essa mudança em “*Les mathématiques de l’homme*” (1955b) sob o ângulo da crítica de uma ciência social de baixa capacidade preditiva, porque limitada aos recursos da mensuração demográfica e da definição de densidades e distribuições (o que, no caso dos procedimentos difusionistas, refere-se não a pessoas, mas aos traços tratados como sinais no mapa), e não às relações e diferenças concretas que organizam as populações consideradas. Trata-se de substituir operações que produzem homogeneidade por outras que articulem e interpelem sistemas de diferenças.

Para abstrair os aspectos puramente quantitativos dos fenômenos populacionais, os demógrafos são obrigados a empobrecê-los. As populações de que eles tratam têm uma relação distante com as populações reais; elas se compõem de indivíduos assexuados, aos quais se confere, indistintamente, a capacidade de se reproduzir: a consideração dos casais já de saída complicaria demais o problema. As sociedades do demógrafo são, assim, conjuntos artificialmente tornados homogêneos, os traços mais fundamentais de sua estrutura são ignorados, ainda que, a cada vez que a observação global de uma sociedade é possível (como nos estudos etnográficos, em razão das pequenas dimensões dos grupos habitualmente considerados), a conduta real da população se conforma bem pouco aos modelos abstratos dos demógrafos. Estes modelos não encontram seu valor, senão na condição de se situar numa escala bem mais vasta (Lévi-Strauss [1955b] 2004).

O procedimento demográfico – homogeneizante – era exatamente o da Sociedade de Etnografia e Folclore em 1937, embora em vez da reprodução de pessoas se verificasse a distribuição e a vitalidade da reprodução de culturas tradicionais. Os fichários que localizavam as ocorrências por região, etnia e data permitiam, do ponto de vista culturalista, agregar em todos culturais elementos dispersos em fontes diversas, e a partir desses conjuntos pensar trocas e dispersões. Para essa forma de trabalho, a SEF estava inspirada em instrumentos como as *Notes and Queries in Anthropology* do Royal Anthropological Institute, assim como nos questionários do Bureau of American Ethnology e nos cursos de Marcel Mauss no Institut d’Ethnologie.

Parece que nos aproximamos, na passagem entre estas duas modelagens da pesquisa antropológica, do que Manuela Carneiro da Cunha (2008) chamou de “difusionismo sui generis” da obra de Lévi-Strauss. Segundo ela, com o modelo da fórmula canônica do mito, a difusão entre complexos culturais perde o valor explicativo que tinha no projeto culturalista, mas não deixa de ser uma constatação – e, eu acrescentaria, uma lição jamais abandonada de Boas, Kroeber e Lowie. Este procedimento é indispensável ao método estrutural, constituindo um pressuposto da construção das *Mitológicas*, na medida em que conforma o trânsito da análise entre limiares de descontinuidade linguística e cultural.¹⁷ Com isto, a fórmula canônica permite a Lévi-Strauss transitar pelas Américas, como ele parecia seduzido a fazer já nos anos 1930, por meio do que Carneiro da Cunha (2008: 116) chama “difusão estrutural”.

17 Na excelente formulação de Carneiro da Cunha, a pergunta respondida pela fórmula canônica é: “O que ocorre na interface de duas sociedades?” Recomendo a leitura do texto para uma qualificação muito precisa desta transformação do difusionismo em Lévi-Strauss. Para uma recuperação sistemática da fórmula canônica, ver Mauro Almeida (2009) e, como comentário etnográfico, Peter Gow (2014).

A dupla torção da fórmula canônica, que permite transpor um limiar, permite não só a difusão para além de uma área linguística e cultural, mas também renova o vigor de um mito que se estava exaurindo. Esse duplo salto mortal é portanto o contrário do difusionismo à moda antiga. Este imaginava-se ao modo das ondas sucessivas e isomorfas que provoca uma pedra lançada na água. À medida que se afastam de seu ponto de partida, essas ondas perdem sua nitidez inicial e vão se apagando até se tornarem imperceptíveis. Aqui, ao contrário, não há isomorfismo: os empréstimos são por definição torcidos e até duplamente torcidos. Por um lado, eles se distinguem de sua fonte pelas injunções ao mesmo tempo culturais, ecológicas e simbólicas bem como pela obrigação de se integrarem em um sistema. Por isso aliás é que é preciso um faro realmente detetivesco para reconhecê-los. Por outro lado, contrariamente a um enfraquecimento diretamente proporcional à sua distância (cultural, espacial ou temporal) da fonte, ou seja, do centro histórico de difusão, a passagem do limiar permite-lhes – “frequentemente”, diz Lévi-Strauss [...] – recuperar um vigor que estava se perdendo. (ibidem: 120)

À luz da formulação do conceito de cultura como sistema e da institucionalidade necessária à realização do projeto de uma antropologia, se não “de gabinete”, “de fichário”, não parece à toa que Lévi-Strauss tenha em 1955 publicado “A estrutura dos mitos” no *Journal of American Folklore*, periódico norte-americano dirigido durante dezesseis anos por Franz Boas e outros quatorze por Ruth Benedict – relação aliás marcada na própria epígrafe do texto.¹⁸ Não apenas o horizonte de descrição de complexos culturais, mas também o propósito de apresentação de um método replicável e especialmente apropriado para equipes em estruturas de investigação bem aparelhadas parece mais afim ao ambiente com o qual interage em Nova Iorque, que ao meio universitário a que ele retorna, na França.¹⁹

Em sua conotação de projeto frustrado no berço, aliás, “A estrutura dos mitos” ecoa ainda uma vez o projeto do Instituto de Antropologia Física e Cultural. Este Lévi-Strauss menor nos permite observar, por trás da grandiosidade de um projeto intelectual ambicioso e de suas realizações e repercussões, também um projeto de antropologia. O que vemos nos fichários imaginados é uma disciplina de tradução e redução: das interações e técnicas em campo para o registro; dos registros que devem ser modelados para dialogarem entre si; das diferentes etapas de análise e comparação umas às outras, resultando em mapas de escala variável, entre os quais é preciso sistematicamente sopesar continuidades e contrastes. Aqui, o instrumento adequado para a realização desse projeto, por assim dizer, multitradutório e multiescalar é o fichário, que confere a essa grande tarefa uma sistematicidade material.

18 Reproduzo aqui, conforme a edição brasileira mais recente, em tradução de Perrone-Moisés: “Dir-se-ia que os universos mitológicos estão fadados a serem pulverizados assim que se formam, para que novos universos nasçam de seus destroços”. O trecho vem de introdução ao trabalho de James Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia* (1898).

19 Pesam, além disso, as situações econômicas e políticas contrastantes dos Estados Unidos e da França no pós-guerra; aquele ainda em vertiginosa ascensão geopolítica, esta se recuperando do conflito e se aproximando do intenso processo de descolonização. O lugar central da biblioteca na produção do conhecimento e a reprovação à precariedade dos laboratórios franceses perduram, a muitas décadas de distância, em denúncia de Bruno Latour e Émilie Hernant (2004): “A biblioteca não se ergue como o palácio dos ventos, isolado numa paisagem real, excessivamente real, que lhe serviria de moldura. Ela curva o espaço e o tempo ao redor de si, e serve de receptáculo provisório, de dispatcher, de transformador e de agulha a fluxos bem concretos que ela movimenta continuamente. [...] Talvez o leitor compreenda por meio desse périplo o que os pesquisadores franceses perdem por não se terem beneficiado, até agora, de uma verdadeira biblioteca, e o crime cometido contra o espírito por uma nação que se considera, no entanto, muito espiritual”.

O Laboratório, enfim

Esta apresentação dos laboratórios imaginados por Lévi-Strauss exige que tratemos de algum modo daquele que acaba por se atualizar na trajetória de Lévi-Strauss, o Laboratório de Antropologia Social (LAS) do Collège de France, fundado em 1960. A dificuldade de tratar dessa experiência que já envolve duas ou três gerações de pesquisadores é certamente bem maior que a de falar dos quadros sucintos que recortei até aqui. No entanto, podemos tratar do LAS em sua modalidade de espaço imaginado, e nos concentrar no fato de que também ali um fichário adquire um lugar de centralidade, embora de modo inesperado. Para isso, trazemos um texto do europeísta Isac Chiva publicado no *Cahier L'Herne* dedicado a Lévi-Strauss em 2004, e alguns dos materiais reunidos no número especial da *Lettre du Collège de France* publicado em novembro de 2008 por ocasião de seu centenário.²⁰ Esses materiais comemorativos nos oferecem, em diferentes recortes e em textos de membros do LAS, elementos que de fato conectam essa experiência à visão duradoura do laboratório antropológico que acompanhamos. A europeísta Nicole Belmont²¹ nos mostra um Lévi-Strauss, por assim dizer, vestido de jaleco ao apresentar o Laboratório na revista *Sciences*, em 1967:

Alguns se surpreenderam com a aplicação do termo laboratório a um centro de ciências humanas. Adotá-lo, contudo, não foi ceder à moda ou ao gosto pela pretensão. Segundo a etimologia, um laboratório é antes de mais nada um lugar onde se trabalha. E basta penetrar o nosso para constatar que os métodos da pesquisa etnológica adquirem hoje um estilo que os aproxima daqueles dos setores mais avançados (Lévi-Strauss apud Belmont 2008: 62).

O exercício de memória de Belmont nos mostra que essa afinidade de estilo se traduzia no próprio espaço do LAS e remetia diretamente à figura do homem de ciência do século XIX. Lévi-Strauss narra a Didier Éribon, em *De perto e de longe* (1988), sua visita de candidatura, em 1959, ao titular da cadeira de Geologia, no espaço que anos mais tarde seria o do laboratório:

Senti uma pontada no coração. Em nenhuma outra parte, pensei, eu gostaria mais de passar meus dias do que naquele lugar espaçoso, silencioso, secreto, conservado exatamente como se podia imaginar um local de trabalho coletivo em meados do século XIX. Para mim, aquilo era o *Collège de France*, para onde eu aspirava entrar: a casa de Claude Bernard, de Ernest Renan...

[...]

Quando saímos da avenida de Iena e da velha mansão de Émile Guimet [*o Musée Guimet, museu francês das artes asiáticas, primeiro endereço do LAS*], onde estávamos instalados provisoriamente, para tomar posse do lugar, os preciosos móveis de mogno, as coleções mineralógicas foram levados para Meudon, para as propriedades legadas ao Collège por Marcelin Berthelot. Arrumamos nossa biblioteca em uma das duas salas, e o Centro de Documentação de Etnologia Comparada (nome que havíamos dado aos milhões de fichas dos *Files* vindos de Yale), na outra. Infelizmente, era

20 Disponível em <http://lettre-cdf.revues.org/205>

21 Que, aliás, se debruçou não só sobre sociedades tradicionais europeias, mas de modo especial sobre os trabalhos de Arnold Van Gennep e de James Frazer, dois praticantes importantes do dito trabalho de gabinete.

necessário fazer algumas divisórias, principalmente no andar da água-furtada, para lá instalarmos compartimentos individuais. Seria impossível trabalhar na sala comum, com o ruído das máquinas de escrever e das conversas. Mas eu quis que pelo menos o gabinete do professor permanecesse intacto, com seus armários-biblioteca antigos, e que seu revestimento de madeira fosse pintado imitando carvalho: trabalho artístico, que onerou um pouco orçamento. Aliás, a reforma do conjunto não era supérflua: não o pintavam havia 24 anos.

Belmont conta que, já na sua primeira alocação num anexo do Musée Guimet, a maior sala do Laboratório abrigava os *Human Relation Area Files* (HRAF) organizados em Yale pela equipe de George Murdock – interlocutor de Lévi-Strauss em estudos sobre sociedades indígenas norte-americanas e sobre o parentesco. Em carta a Marcel Bataillon datada de 1962 e recuperada por Marion Abelès (2008: 66), responsável pela biblioteca e pelos arquivos do LAS, Lévi-Strauss afirma que o próprio laboratório

foi inicialmente concebido e organizado em torno desse centro [...] instrumento científico comparável, no plano das ciências humanas, ao que podem ser um telescópio ou um microscópio eletrônico, no domínio das ciências naturais.

Na *Revue de l'enseignement supérieur*, Lévi-Strauss assim descreve o arquivo, em 1965 – uma façanha, diga-se, para os tempos que precedem a rotinização da informática:

Trata-se de um conjunto de peças documentais cujo número atingirá em breve os dois milhões (cem mil peças em média vindo a cada ano enriquecer o fichário), reunindo, em folhas independentes, a matéria de muitos milhares de livros e artigos, uma amostra, também em regular crescimento, de trezentas populações distribuídas por todo o mundo [...]. Estas páginas desconjuntadas, reproduzidas fotograficamente, foram ainda codificadas linha a linha. Cada uma das linhas remete, portanto, a uma ou mais rubricas analíticas, classificadas separadamente em ordem geográfica ou sistemática. O conjunto forma um vasto índice sistemático de muitos milhares de entradas, para os quais a matéria correspondente pode ser mobilizada em alguns instantes. Toda hipótese de trabalho sobre a existência de uma correlação, positiva ou negativa, entre uma ou mais variáveis, pode assim encontrar um início de verificação. [...] Recebendo a todos anos a contribuição de dezenas de autores de teses de pós-graduação [*de troisième cycle*], da universidade ou do Estado, o fichário do Centro Documental de Etnologia Comparada, gerido por um pessoal especializado, certamente poupou a todos semanas, senão meses, de fastidiosos *dépouillements* nas bibliotecas.²²

Tratava-se da única cópia do arquivo na Europa, adquirida pela Unesco, de cujo Conselho Internacional das Ciências Sociais Lévi-Strauss foi secretário-geral no período em que estava associado à Seção de Ciências Religiosas da École Pratique des Hautes Études. A aquisição dos *Files* e a extensa trama institucional para a consolidação do LAS como um laboratório que fornecesse condições de trabalho aos pesquisadores – descrita em maior detalhe por Isac Chiva – estendem, desse modo, questões e re-

²² Os HRAF hoje estão disponíveis pela internet, e a perspectiva de universalização de hipóteses foi atualizada para a ideia de *cross-cultural research*; a estruturação da informação e sua lógica de consulta e uso em teste de hipótese, contudo, continua a mesma. Ver o site hraf.yale.edu.

lações constituídas nessa rede anterior. Foi, por exemplo, sob os auspícios do Conselho da Unesco que aconteceu o seminário sobre os usos da matemática nas ciências sociais que deu origem ao texto “*Les mathématiques de l’homme*”. Quando o Laboratório sai do Museu Guimet para o espaço no Collège de France, os *Files* de Yale ganham lugar de ainda maior destaque: “a maior das salas, aquela pela qual se entrava no laboratório e que dava a impressão de penetrar uma floresta densa de arquivos [os móveis] cinza-esverdeado” (Belmont 2008: 63).

Não sabemos se Lévi-Strauss tinha notícias dos *Files* de Murdock quando ele descreveu o fichário antropológico americano que imagina para a USP; sabendo de sua dedicação em se manter a par das publicações antropológicas da época, é possível que ele tenha visto notícias do trabalho que se iniciara no mesmo ano de 1935 para a construção de um sistema que, como ele viria a dizer em 1967, notando a matriz teórica estruturante desse catálogo, se destinava à “verificação da presença ou ausência de correlação entre certos traços culturais”. Assim, embora o LAS não tenha se constituído simplesmente como arquivo, mas como um centro de pesquisa mais horizontalizado, articulado sobretudo pela realização de seminários periódicos, a aquisição dos HRAF constitui uma espécie de atualização das quimeras de 1935 e 1955. A adoção de um arquivo cuja classificação se centra na noção de uma descrição das culturas, e não na modelagem estruturalista proposta em 1955, parece aliás ampliar seu alcance, permitindo manejos mais variados do fichário por pesquisadores de outras instituições, disciplinas e afinidades teóricas.²³

Vê-se que o suporte ficha (ou “carta”), nestes três momentos da trajetória de Lévi-Strauss, organiza certo projeto de antropologia laboratorial, condensando um número de procedimentos de produção e teste de hipóteses. A ficha de uso coletivo se presta à imaginação destas formas do rigor na medida em que exige uma inteligibilidade compartilhada, e que sua modelagem demanda processos de evidenciação e defesa específicos; como no texto de 1955, a apresentação do artefato e a explanação de sua fundamentação teórica não caminham uma sem a outra. A vocação primordial do fichário para o mapeamento exaustivo da informação e de possibilidades de pesquisa no Brasil entre as duas guerras, com forte conotação de salvamento e memória social, aos poucos perde espaço para outras lógicas de rigor científico – embora, como se sabe, não desapareça do projeto antropológico, nem do lévi-straussiano. Nas séries de grupos de transformação da proposta estruturalista, a listagem se modula em direção da produção de informação operável em sistema, enfatizando o efeito tão bem sintetizado por Gregory Bateson na sua célebre definição de “diferenças que fazem diferença”. Também os *Human Relations Area Files* se desdobram na idéia de produção de um campo de diferenças como meio de teste de generalizações, mas ainda organizado conforme a lógica estatística da amostragem representativa. A lógica populacional e governamental de sua fundamentação lhe confere uma tradutibilidade mais imediata para seu manejo por pesquisadores de outras inclinações teóricas.

Esta imaginação laboratorial também pode se constituir como um campo de contraste útil para observar as formas de evidenciação e trabalho coletivo em jogo na antropologia hoje. Mas, nos

23 Embora uma das equipes do LAS, segundo o relato de Isac Chiva (2004: 72), estivesse de fato dedicada à análise estrutural dos mitos. Chiva observa também que o HRAF era muito criticado pela excessiva redução que operava nos materiais de origem; Margaret Mead o teria qualificado de “*instant anthropology like instant coffee*” (“antropologia instantânea, como café solúvel”) (ibidem: 74).

limites deste artigo, falta voltar ao que Lévi-Strauss se refere como “o oposto de um método (...) o meio de ter idéias imprevistas”.

O oposto de um método

“O meio de ter idéias imprevistas” recebeu de Charles Sanders Peirce o nome de abdução: “[a] *bduction is the process of forming explanatory hypotheses. It is the only logical operation which introduces any new idea*” (Collected Papers 5.172). A noção de abdução, referente ao primeiro momento de extrair idéias para a solução de um problema, mas sem saber exatamente sua operação até exame posterior que as valide – o que tem se chamado inferência não dedutiva – é, por sua própria definição, de imagem nebulosa, sendo referida sobretudo por uma figuração da gênese intelectual. O próprio Peirce afirma que ela abrange “*all the operations by which theories and conceptions are engendered*” (CP 5.590). O procedimento modelar de abdução localiza a relação entre o fato e a explicação, mas não o modo como esta surge em primeiro lugar:

The surprising fact, C, is observed.
But if A were true, C wo'uld be a matter of course.
Hence, there is reason to suspect that A is true.

No mesmo texto de homenagem em que Manuela Carneiro da Cunha localiza a passagem do difusionismo cultural à fórmula canônica do mito,²⁴ ela afirma que Lévi-Strauss localiza a ideologia ameríndia do “desequilíbrio perpétuo que está na origem das transformações e do movimento” por abdução, “método que Peirce já havia mostrado ser propício à solução de enigmas policiais” (Carneiro da Cunha 2008: 120). A fabulação de explicações plausíveis para um fenômeno observado é, de fato, a prática absorvente do Auguste Dupin, de Edgar Allan Poe, e de Miss Marple e Hercule Poirot, de Agatha Christie, e nos leva de volta à sensação de “deduções vindas não sabemos de onde”, e ao mesmo tempo de astúcia, perspicácia e lógica inescapável, que já localizamos como efeitos encantatórios – e ambíguos – do texto lévi-straussiano.

Mas será o uso doméstico das fichas, como diz Lévi-Strauss em modesta ironia, “o oposto de um método”? É possível que, nos termos da consistência com que ele procura estabelecer o método de análise estrutural, os momentos de reunião de elementos sem conexão inicial aparente se mostrem mesmo como bagunça. No entanto, duas das imagens mais produtivas de seu pensamento dizem de fato de uma desordem à primeira vista que, após exame, se revela como o produto inesperado de uma “dialética sem síntese”: o termo que sofre a dupla torção da fórmula canônica ao atravessar um limiar linguístico-cultural – revelando-se indomável ao quadro de transformações delineado pelo analista de um grupo de transformações – e a *bricolage*.

O pensamento mítico e a bricolagem vêm articulados como sistemas dotados de uma abertura na seguinte passagem de *O pensamento selvagem* (1962) como artes do manejo de objetos heteróclitos.

24 Passagem, aliás, entre passagens – entre dois modos de se atravessar a descontinuidade entre línguas, ambientes e culturas.

Assim como a bricolagem no plano técnico, a reflexão mítica pode atingir, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos [...] [*o universo instrumental da bricolagem*] é fechado, e a regra de seu jogo é de sempre se arranjar com “os meios à disposição”, quer dizer, um conjunto sempre finito de utensílios e materiais, além do mais heteróclitos, pois a composição do conjunto não está ligada ao projeto do momento, e nem, aliás, com nenhum projeto em particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar ou enriquecer o estoque, ou de fazê-lo ter com os resíduos de construções e de destruições anteriores.

A memória dos diferentes usos acumulada no instrumental manejado pelo *bricoleur* parece produtiva para pensar a própria translação de Lévi-Strauss entre os diferentes projetos e procedimentos de antropologia que conformam os modelos de ficha/fichário aqui observados – incluindo o fichário pessoal do pesquisador, este onde se gestam as modelagens possíveis cuja apresentação pública estabelece o campo de demonstração de rigor. Neste imaginário da gênese do conhecimento antropológico, talvez haja algum paralelismo entre a distinção entre signo e conceito e os seus impasses, modelados na comparação do *bricoleur* com o engenheiro. Não é secundário que o terceiro do signo peirciano – o interpretante – seja um participante fundamental e enriquecedor desta gênese.

A diferença não é, portanto, tão absoluta quanto a estaríamos tentados a imaginar; ela permanece real, contudo, na medida em que, com relação às restrições que resumem um estado de civilização, o engenheiro busca sempre à abrir um caminho e se situar além, enquanto que o *bricoleur*, por bem ou por mal, permanece aquém, o que é outro modo de dizer que o primeiro opera por meio de conceitos, e o segundo por meio de signos. No eixo da oposição entre natureza e cultura, os conjuntos dos quais eles se servem estão perceptivelmente deslocados. Com efeito, uma das maneiras pelos quais o signo se opõe ao conceito diz respeito ao fato de o segundo se quer inteiramente transparente à realidade, enquanto que o primeiro aceita, e mesmo exige, que certa espessura de humanidade seja incorporada a essa realidade. Consoante a expressão vigorosa e dificilmente traduzível de Peirce: “*It addresses somebody*” (Lévi-Strauss 1962: 30).

O vislumbre do momento da abdução e da implicação do interpretante numa definição peirciana do signo sugere que o fichário pessoal seja um espaço inicial conformado e navegado pelo estudioso conforme ele reúne e ensaia o manejo de elementos heteróclitos – como os objetos reunidos pelo *bricoleur*. Trata-se de uma reunião de elementos ainda interessantes *para si*, porque não submetidos ao longo processo de testagem que se faz necessariamente pela abertura das análises a outros interpretantes. O fichário pessoal permite também ensaiar os efeitos desses elementos e relações sobre esse pesquisador individual quando ele inicia o caminho em direção de efeitos sobre outros elementos e relações – e a outras pessoas.

Também o fichário institucional, embora menos aberto a idiosincrasias individuais, se constrói como um vasto campo de possibilidades analíticas. A incorporação dos *Human Relation Area Files* ao Laboratório de Antropologia Social diz muito da agência de Lévi-Strauss não somente como sujeito-autor em suas obras, ou como homem institucional nas relações evidenciadas nessa aquisição,

mas também naquilo de potencialidade interpretativa que ele abria para muitos outros pesquisadores na Europa (pensemos nos tempos que precediam a internet). Como na distinção entre percepto e conceito, se pode ser produtivo pensar fichas pessoais e fichários coletivos em oposição, convém não esquecer que ambos instrumentos são acionados pelo pesquisador em busca tanto de novas hipóteses, quanto de modalidades de teste.

Penso que os fichários antropológicos descritos por Lévi-Strauss nos permitem qualificar melhor o funcionamento e o potencial do gabinete ou do arquivo, sejam estes espaços individuais ou coletivos, e dos procedimentos que neles transcorrem, e que ao menos desde Malinowski são discursivamente desvalorizados na antropologia, em comparação com seu território mais heroico, o campo, onde se daria a observação participante. As fichas de papel foram, ao menos até a invasão dos computadores no cotidiano das instituições científicas e na vida doméstica, um dos dispositivos de papel pelos quais se podiam manejar as transformações necessárias ao antropólogo – e aliás qualquer consulente de bibliotecas, coleções e arquivos – na produção de seus artefatos teóricos e textuais. A produção de um material de consulta rápida, e de manejo fácil, como parte da atividade de pesquisa produz a disciplina, na medida em que exige um tempo de produção e a definição de uma lógica classificatória e de uma forma descritiva acessíveis ao leitor a despeito de lapsos temporais ou de memória (e não é à toa a potência da metáfora do arquivo em Foucault, sobretudo para sua própria geração). Por outro lado, como nos mostra Lévi-Strauss na conversão do mito em quadro de mitemas, a característica de baralho do fichário permite o ensaio de montagens não-lineares segundo lógicas diversas a título de hipótese, sem que se perca de vista a série de partida.

Num mundo em que cada vez mais nos valem de um aparato digital autoclassificado e autocatalogado para uso dos mecanismos de busca, determo-nos sobre a cultura material em papel em jogo na produção do conhecimento antropológico tem efeitos não apenas sobre a memória da disciplina e dos disciplinamentos de seus praticantes, mas em direção a uma interpretação genética das obras de antropólogos de trajetórias diversas, e engajamentos em diferentes espaços do laboratório antropológico. Quem sabe, os efeitos desta mirada se desdobrem ainda numa maior atenção às antropologias que se valem hoje de um aparato mais recente, o dito digital – que, não nos esqueçamos, é a transformação contemporânea destes dispositivos tão potentes, embora fora de moda: os fichários, arquivos, catálogos, índices, enciclopédias e vocabulários controlados.

Agradeço a Lux Vidal, que me emprestou a Léttre du Collège de France, inspirando esta leitura; a Iracema Dullely, pelo convite a ministrar uma aula sobre a análise estrutural do mito aos alunos de Ciências Sociais da Unicamp. Não custa marcar ainda uma vez a importância de Beatriz Perrone-Moisés como professora, tradutora e comentadora da obra de Lévi-Strauss nesta interpretação. Lux Vidal, Marta Amoroso, Fernanda Peixoto, Christiano Tambascia, Renato Sztutman, Pedro Cesarino, Jamille Pinheiro Dias, Alejandro Fujigaki Lares, Bernardo Curvelano Freire e Gabriel Pugliese Cardoso foram os primeiros somebodies deste ensaio.

Luísa Valentini é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (FFLCH/USP), bolsista Capes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÉLÈS, M. 2008. Le fichier des Human Relation Area Files” *La lettre du Collège de France*. Hors-série: Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire. Novembre 2008: 66-67.
- ALMEIDA, M. 2003. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos* 3: 9-29.
- _____. 2009. A fórmula canônica do mito (versão corrigida). Texto disponível em <https://mwba.files.wordpress.com/2010/03/almeida-2009-a-formula-canonica-do-mito-corrigida.pdf>
- AMOROSO, M. 2004. “Sociedade de Etnografia e Folclore (1936-1939) – Modernismo e Antropologia”. In: *Catálogo da Sociedade de Etnografia e Folclore*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.
- ANDRADE, M. [1941] 1974. “A elegia de abril”. In: _____. *Aspectos da literatura brasileira*. [1943] 1974. São Paulo: Martins.
- BELMONT, N. 2008. Le Laboratoire d’anthropologie sociale. *La lettre du Collège de France*, hors-série 2. Texto disponível em <http://lettre-cdf.revues.org/237>
- CARLINI, A. 1994. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. [2008] 2009. Um difusionismo estruturalista existe? Lévi-Strauss e a interface. In: _____. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- CERQUEIRA, V. L. C. 2010a. *Contribuições de Samuel Lowrie e Dina Lévi-Strauss ao Departamento de Cultura de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CHIVA, I. 2004. Une communauté de solitaires: le Laboratoire d’anthropologie sociale. In: IZARD, M. *Cahiers L’Herne – Claude Lévi-Strauss*.
- ÉRIBON, D.; LÉVI-STRAUSS, C. [1988] 2005. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.
- GOW, P. 2014. Lévi-Strauss’s “double twist” and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies. *Anthropology of this century* 10, may 2014. Disponível em <http://aotcpres.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/>
- GRUPIONI, L. D. B. 1998. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização*

das expedições artísticas e científicas no Brasil. São Paulo: Editora Hucitec / Anpocs.

LANNA, M. 2008. A imaginação sociológica inaudita de Lévi-Strauss. *Cadernos de Campo* 17: 263-274.

LATOURE, B. & HERNANT, É. 2004. Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções. In: PARENTE, A. (org.). *Tramas da rede*. Porto Alegre: Sulina.

LEACH, E. [1961] 1970. Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth. In: HAYES, E. N. & HAYES, T. *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1955a. A estrutura dos mitos. In: _____. 2008. *Antropologia estrutural*. (Trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1955b. Les mathématiques de l'homme. *Bulletin international des Sciences Sociales*, 4 (4): 643-53.

_____. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

LOYER, E. 2015. Lévi-Strauss. Paris: Flammarion.

MAYBURY-LEWIS, D. [1969] 1970. Science or bricolage? In: HAYES, E. N. & HAYES, T. *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

PEIXOTO, F. 1998. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana* 4 (1): 79-107.

_____. 2004. Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain. In: IZARD, M. *Cahiers L'Herne – Claude Lévi-Strauss*.

_____. 2008b. “Visões de São Paulo”. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, n. 64, 2008. p. 82-95.

PEIXOTO MASSI, F. 1989. Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960). In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP. 410-59.

PERRONE-MOISÉS, B. 1999. Claude Lévi-Strauss, aos 90. *Revista de Antropologia* 42 (1-2): 09-25.

RUBINO, S. 1995. Clubes de pesquisadores – A Sociedade de Etnografia e a Sociedade de Sociologia. In: MICELI, Sérgio (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil* (vol. 2). São Paulo: Sumaré.

SAMPIETRI, C. 2009. *A Discoteca Pública Municipal de São Paulo (1935-1945)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

SANDRONI, C. 1988. *Mário contra Macunaíma*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ.

_____. 2002. Mário, Oneida, Dina e Claude. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 30: 234-246.

SCHWARCZ, L. K. M. 1989. O nascimento dos museus no Brasil: 1870-1910. In: MICELI, S. (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais/IDESP.

SOARES, L. G. 1983. *Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, no Departamento de Cultura da Prefeitura Municipal de São Paulo, 1936-1939*. Rio de Janeiro/São Paulo: Funarte/Instituto Nacional do Folclore/Secretaria Municipal de Cultura.

SONTAG, S. [1966] 1970. The anthropologist as hero. In: HAYES, E. N. & HAYES, T. *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

TONI, F. C. 1981. "Introdução". In: ANDRADE, M. 1981. *Dicionário Musical Brasileiro*. Coordenação Oneyda Alvarenga, 1982-84; Flávia Camargo Toni, 1984-89. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Ministério da Cultura; São Paulo: IEB/EDUSP.

_____. 1985. *A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo. v. 1.

_____. 2004. A Missão de Pesquisas Folclóricas. In: *Cantos populares do Brasil: a Missão de Mário de Andrade*. Coordenação de Gláucia Amaral; Consultoria de Flávia Camargo Toni. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.

VALENTINI, L. 2013. *Um laboratório de antropologia: o encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1939)*. São Paulo: FAPESP/Alameda.

O MEIO DE TER IDEIAS IMPREVISTAS: LÉVI-STRAUSS, FICHAS E FICHÁRIOS

Resumo: Lévi-Strauss fala sobre o uso de fichas e fichários como artefatos mediadores de sistematizações antropológicas desde a sua vinda a São Paulo em 1935 até a fundação do Laboratório de Antropologia Social em 1960. Suas diferentes figurações deste artefato de papel oferecem uma perspectiva rica sobre a produção do saber antropológico, de suas modalidades de hipotetização e teste, e de sua institucionalidade, e figuram a ele, reciprocamente, não apenas como grande autor, mas como homem de instituição. Uma aproximação às noções peircianas de signo e de abdução permite, ainda, vislumbrar uma abordagem genética sobre o conhecimento antropológico, e convidar à consideração do uso de artefatos de papel na produção da evidenciação e do rigor na disciplina.

Palavras-chave: Lévi-Strauss, artefato, história da antropologia, culturalismo, estruturalismo

THE MEANS FOR HAVING UNFORSEEN IDEIAS: LÉVI-STRAUSS, PAPER CARDS AND INDEXES

Abstract: Lévi-Strauss mentions using *fiches* (forms, index cards) and files as artifacts which mediate anthropological systematizations ever since he came to Brazil in 1935, until the foundation of the *Laboratoire d'Anthropologie Social*, in 1960. The different figurations he presents of this paper artifact offer a rich perspective on the production of anthropological knowledge, its modalities of hypothesizing and testing, and its institutionalism, and present him not only in the guise of great author, but also as a man of institution. An approximation to the notions of sign and abduction in the works of Charles Sanders Peirce will also allow a glimpse on a genetic approach on anthropological knowledge, and an invitation for colleagues to consider how different paper artifacts have been used in the processes of evidentiating and rigor in anthropological practice.

Keywords: Lévi-Strauss, artifact, History of Anthropology, culturalism, estruturalism

RECEBIDO: 28/11/2017

APROVADO: 28/02/2018

Um foco de energia: o *Collège de Sociologie* e a noção de sagrado (1937-1939)

JÚLLIA VILAÇA GOYATÁ

Em nota pública do *Collège de Sociologie* de 7 de outubro de 1938 assinada por seus fundadores, Georges Bataille (1897-1962), Roger Caillois (1913-1987) e Michel Leiris (1901-1991), lê-se:

O *Collège de Sociologie* foi definido essencialmente como sendo um organismo de pesquisas e estudo, e continua o sendo. Mas em sua fundação ele estava reservado à eventualidade de ser outra coisa se pudesse: um foco de energia. Os eventos de ontem sugerem, talvez ordenem, que coloquemos um acento sobre esse aspecto de nosso empreendimento. É por esse motivo que o *Collège* toma a iniciativa dessa declaração pública (1995a: 362, grifos meus)¹.

A declaração, publicada na *Nouvelle Revue Française* (N.R.F.) logo após a assinatura do acordo de Munique, deixa claro o ponto que quero aqui explorar: o sentido político da empreitada proposta pelo *Collège de Sociologie*, grupo fundado e animado por Bataille, Caillois e Leiris na França, nos anos que antecederam a Segunda Guerra Mundial (1937-1939)². Se é certo que o fenômeno *Collège* não pode ser separado de outras tentativas de oposição à ascensão nazi-fascista que sacudiram a Europa do entreguerras, também é verdade que a construção de sua postura política se deu de maneira peculiar. A pergunta a se fazer é justamente essa: qual era a especificidade desse grupo diante de tantas outras experiências? O que significa ser “um foco de energia” nos termos colocados pelos autores? Veremos como a noção de sagrado, proclamada como tema central de debate do grupo, se torna fundamental nesse sentido: é a partir dela que o *Collège* mostrará seu feitio a um só tempo investigativo e político.

¹ Esta e as próximas traduções presentes no texto são de minha autoria.

² O acordo de Munique, assinado em setembro de 1938, cujo objetivo era discutir a situação da Checoslováquia, culminou com a conquista alemã de parte da região, os Sudetas. Embora ficasse acordado que esta seria a última reivindicação territorial de Adolf Hitler (1889-1945), um ano depois o governante invadiria o resto da Checoslováquia iniciando a Segunda Guerra Mundial. O acordo de Munique dava a ver, assim, de maneira explícita, a crise internacional instalada desde a ascensão de Hitler ao poder em 1933.

Tomado muitas vezes, conforme comenta Jean Jamin (1980), como uma experiência “amadora” ou um “desvio” malsucedido do movimento surrealista, o *Collège* parece oferecer à reflexão um bom exemplo de aventura intelectual, em seu melhor sentido (1980:13). Quase nunca recuperados pela antropologia em geral e pela brasileira em particular, tanto a experiência do *Collège* quanto os trabalhos de seus autores fundadores, parecem trazer à cena uma questão fundamental e contemporânea: a dos meios possíveis de aproximação entre os campos da religião e da política. Consolidadas áreas de estudo da teoria antropológica essas dimensões da vida social são comumente tomadas de forma separada; trata-se aqui de tentar tornar visível uma das formas de seu contato³.

Entre a arte e a política, a sociologia

Não se pode ter uma compreensão precisa do que foi a experiência do *Collège de Sociologie* sem levar em consideração a participação de seus fundadores em uma profusão de associações artísticas e políticas que o precederam e o circundaram na Paris do entreguerras. Sabe-se que este foi um momento especialmente importante de irrupção de diversas agremiações, tanto artísticas; foi a partir dos anos 1920 que se desenvolveram as vanguardas (como o futurismo, o cubismo, o dadaísmo e o surrealismo), quanto políticas, como era o caso de grupos de inspiração marxista como o *Cercle Communiste Démocratique* (1932) e a associação *Contre-Attaque* (1935). Pendendo ora mais para o campo da arte e hora mais para o campo da ação política, embora essas fronteiras fossem opacas naquele momento, esses grupos de intelectuais e artistas, tentavam, cada qual a seu modo, construir uma crítica autêntica da modernidade ocidental. Tratava-se, depois da guerra e, mais tarde, com a ascensão dos regimes nazifascistas, de repensar as convicções iluministas, tentando entender também o porquê da ampliação dos autoritarismos recentes⁴.

3 O livro de Dennis Hollier intitulado *Le Collège de Sociologie* (1995), compilação comentada das conferências do grupo, bem como a grande maioria dos trabalhos de Bataille, Leiris e Caillois não foram, por exemplo, traduzidos para o português. Para trabalhos sobre os autores realizados no campo da antropologia brasileira, ver: Peixoto (2006, 2007, 2011); Motta (2006); Sobral (2008); Goyatá (2016) e De Zorzi (2013). Segundo Jean Jamin, a experiência do *Collège* tampouco foi recuperada em estudos franceses, sendo o trabalho de Hollier, feito desde os Estados Unidos, o mais significativo nesse sentido (1980: 13).

4 Muito foi escrito sobre o ambiente intelectual da França nesse momento e não se trata aqui de fazer uma consideração histórico-sociológica sobre ele. A descrição de Maurice Nadeau do surrealismo (1985) contempla não só o movimento, mas também a temperatura da época em que foi gestado. As biografias de Georges Bataille (Surya, 1992) e de Michel Leiris (Armel, 1997), bem como entrevistas dadas por Caillois (1981a) e Leiris (1968 e 1992b), também estão atentas ao contexto do entreguerras francês. Em minha dissertação de mestrado (2012), faço uma descrição mais detida sobre as experiências artísticopolíticas desse momento, principalmente aquelas nas quais estiveram envolvidos Georges Bataille e Michel Leiris. Alguns exemplos delas são as revistas *Documents* (1929), *Minotaure* (1933) e *La Bête Noire* (1936), bem como os grupos *Contre-Attaque* (1935), *Cercle Communiste Démocratique* (1932) e *Acéphale* (1936).

Ainda que essas experiências tivessem um objetivo crítico comum, sua forma era bastante variada e, mais que isso, a questão da forma em si mesma era um problema central para esses grupos. A pergunta que se faziam era: qual o melhor modelo de construção do ativismo político e da crítica à modernidade? Alguns apostavam em um modelo artístico, entendido como mais indireto, enquanto outros se arriscavam através de um modelo político, concebido como mais direto. Vejamos um trecho do diário íntimo de Leiris, de dezembro de 1935, em que o autor aponta justamente para esse debate:

Contra a tendência (ou melhor: as pretensões) totalitárias do surrealismo: o artista não tem que, a qualquer custo, se misturar a todos os problemas da ordem do dia (...); ele também não deve visar a arte pura, se fechar na torre de marfim, ficar preso numa jaula; simplesmente, ele se coloca diante de todos os problemas da ordem do dia mas os resolve à sua maneira, segundo seus próprios meios. Limitar as devastações da arte mantendo-a dentro de seus limites. Fracasso prático de Dada que, ao suprimir essas barreiras, só conseguiu chegar à pior confusão: a mistura do estetismo a tudo. É plenamente compreensível que Satie tenha sido ao mesmo tempo um grande músico e um bom militante comunista; mas essas duas coisas permaneciam para ele distintas: ele não fazia música enquanto comunista nem comunismo enquanto músico. Restituir à arte seu caráter de jogo, - não de jogo gratuito, mas de jogo na qual tudo o que é humano se encontra implicado. Contra o atual ponto de vista repreendo Bataille de se ocupar da política, alegando que, com isso, ele perde seu tempo, que se desvia de seu dom poético; não restam dúvidas que *Le Bleu du ciel* é um livro admirável, superior literariamente à produção daqueles que, como eu, se reivindicam somente como literatos” (Leiris 2004:294).

Aqui Leiris faz uma crítica direta ao surrealismo, grupo da qual fez parte de 1924 a 1929, quase dez anos antes de sua entrada no *Collège de Sociologie*⁵. A apreciação crítica incide justamente sobre o fato do movimento ter tomado uma forma não artística, isto é, ter cedido a uma forma política enrijecida pelas exigências partidárias. A posição do autor é, assim, a de defesa da arte enquanto modelo específico: embora seu conteúdo possa ser político, seu contorno de atuação deve ser próprio; ela, portanto, não deveria estar submetida à política. Para outros, como para Bataille no contexto de atuação no grupo *Contre-Attaque*, por exemplo, a posição era contrária: a arte já não conseguia sustentar em sua forma a força política necessária ao momento, tratava-se de extrapolar seus limites; como ele mes-

5 Leiris chega ao movimento através do artista plástico André Masson (1896-1987), com quem manteve contato a partir de 1922, participando do conhecido grupo de artistas e intelectuais da rua Blomet, um dos braços do surrealismo nascente. Ele rompe com André Breton (1896-1966) em 1929, quando o movimento se vincula diretamente ao Partido Comunista Francês, o PCF. Escritor e poeta Leiris se inicia na antropologia nos anos 1930, quando é convidado por Marcel Griaule para participar de uma missão francesa em terras africanas: a missão Dacar-Djibouti (1931-1933). A partir dessa viagem ele fará sua formação na disciplina na *École Pratique de Hautes Études* ocupando a partir de 1934 um cargo oficial no *Musée d'Éthnographie du Trocadéro*, responsável pelo departamento de África negra da instituição. Para mais detalhes sobre a trajetória de Leiris ver: Leiris (1968, 1992b); Armel (1997) e Brumana (2005).

mo diz em carta a Leiris era preciso tentar “ver se é possível ajudar as pessoas a tomarem consciência daquilo que elas vivem e as impedir (...) de preferirem fazer papel de marionetes” (Bataille 2004:117)⁶.

Assim, é a problematização, e mais que ela, a experimentação dos modelos de atuação política que parece estar no centro do debate entre os fundadores do *Collège* nos anos que precedem a sua fundação. A oscilação entre os campos da arte e da política acompanha o nascimento de grande parte das associações desse momento e não seria diferente com o *Collège*: ele é mais uma resposta a esse debate, mais uma das experiências a serem testadas nesse grande laboratório de pesquisas sobre a atividade política que foi o entreguerras francês. Contudo, o caminho de atuação testado pelo *Collège* tentaria ultrapassar os conflitos entre a *forma arte* e a *forma política*, privilegiando uma nova dimensão como modelo: a ciência. Mais precisamente, a sociologia, que supostamente forneceria os instrumentos necessários à empreitada. A escolha se dava não apenas porque seus fundadores advinham do campo das humanidades, mas principalmente porque eles acreditavam que na própria estrutura da sociologia havia um elemento ambíguo que interessava destacar.

Desde o nome, *Collège de Sociologie*, dado por Jules Monnerot (1909-1995), já está colocada a importância do termo “sociologia” para a associação que nascia⁷. É Dennis Hollier (1995), organizador da compilação que reúne as conferências e textos propositivos do *Collège*, quem chama a atenção para a importância do invólucro científico que a palavra *sociologie* dava ao grupo em oposição às outras associações formadas na época. *Acéphale* (1936-1939), por exemplo, concebida por Georges Bataille junto à André Masson, tivera atuação paralela à do *Collège* e fora muitas vezes confundida com ele por conta da participação de Bataille em ambos os projetos⁸. Contudo, o caráter deliberadamente anti-intelectualista e ritualístico de *Acéphale* contrastava com a proposta da associação formada por Bataille com Caillois e Leiris, que se queria mais “cerebral” e menos “visceral” se comparada à primeira (Caillois, 1974: 58). Ao que tudo indica, como vimos acima através do trecho de Leiris, a presença dos amigos balancearia de alguma forma o ímpeto de Bataille, que era quem estava mais próximo de uma postura

6 Funcionário da *Bibliothèque Nationale* e formado pela renomada *École des Chartes* (1922) Bataille se envolvia em diversas associações ao longo dos anos 1930. Ao contrário dos amigos Leiris e Caillois ele nunca fizera parte diretamente do movimento surrealista, apesar de frequentar os mesmos círculos de seus participantes. Pelo contrário, Bataille seria identificado por sua veemente oposição à André Breton (ver o panfleto *Un cadavre*, desenvolvido por ele junto a alguns ex-surrealistas, dentre eles Leiris, em 1930) (Surya 1992; Bataille 2004). Nos anos 1920 e 1930 o autor ficaria também conhecido nas rodas intelectuais parisienses por seus excessos, dentre eles “abuso de álcool, noites em claro, casos amorosos rápidos e frequência excessiva de bordéis” (Yvert 2004: 107). O grupo *Contre-Attaque*, “União de Luta dos Intelectuais Revolucionários”, foi formado em 1935 com o militante comunista Pierre Kaan (1903-1945) e o historiador Jean Dautry (1910-1968). Nesse momento o recrudescimento da postura política de Bataille se faz visível e certamente se relaciona com a ascensão fascista (Surya 1992).

7 O sociólogo martiniquês Jules Monnerot chega ao *Collège* por meio de Roger Caillois, de quem era grande amigo nessa época. Os dois se conheceram e se tornaram amigos no âmbito do movimento surrealista de Breton, na qual ingressaram em 1932. Desenvolveram juntos em 1936 a revista *Inquisitions* que teria apenas um número, precedendo a fundação do *Collège de Sociologie*.

8 *Acéphale* seria o projeto mais ousado de Bataille dentre os vários nas quais esteve envolvido nesse período. A sociedade secreta seguida de uma revista homônima, concebida por Bataille e Masson, buscava ser um espaço de reflexão e de ação. Acreditava-se que seria através do planejamento de uma “conjunção sagrada”, da destruição e do consumo exacerbado, que se chegaria a uma verdadeira revolução social (Bataille 1970c). Até a execução de um sacrifício humano consentido fazia parte dos planos do grupo, que duraria quatro anos. O primeiro número da revista, anual, sai em junho de 1936 e o último em junho de 1939 (Caillois 1974; Surya 1992).

política mais radical nos anos 1930⁹. É o próprio quem declara, ao fim de sua primeira conferência no *Collège*, em novembro de 1937, que “o debate aberto hoje deve ter por objeto o conhecimento e não a prática”, afirmação, que, como veremos depois, não condiz totalmente com as propostas do grupo, que, pelo menos a princípio, se queria também locus de ação (Bataille, 1995a: 54).

Na “*Déclaration sur la fondation d’un Collège de Sociologie*” redigida por Roger Caillois, texto que apresentava os propósitos do grupo nascente, a sociologia já se colocava em primeiro plano¹⁰. Além de salientar que o objetivo da associação era estudar as “estruturas sociais” das sociedades modernas, procurando conhecer seus “elementos vitais”, Caillois chama a atenção para o fato de que o próprio grupo se constituía enquanto uma “comunidade moral” (Caillois et alii 1995: 26-27). Tratava-se, sem dúvida, de se aproximar das discussões feitas pelo campo da sociologia acadêmica, principalmente através das figuras de Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950). Os próprios termos usados por Caillois na declaração deixam ver a herança conceitual advinda desses autores. A própria ideia de “comunidade moral” é tributária de Durkheim, para quem a sociedade estava concebida em termos de uma aliança moral entre seus membros¹¹.

Contudo, ao mesmo tempo que filiada à sociologia acadêmica, a proposição do *Collège* ultrapassava e confrontava os estudos tradicionais exercidos na universidade, afinal de contas seus fundadores e participantes se propunham a ser a um só tempo “voyeurs” e “cobaías” da “experimentação sociológica”, como comenta Jamin (1980: 12). É sobre essa possibilidade simultânea de entender, mas também de viver as experiências coletivas, que Caillois fala quando conclama a formação de uma “comunidade moral” de “caráter virulento” (1995: 27). O próprio termo *Collège*, de acordo com Monnerot, insinuaria o interesse do grupo em ser mais que uma junção artificial de pessoas, tratava-se de ressaltar as afinidades eletivas entre seus membros.

Desse modo, a novidade do *Collège* com relação aos grupos propriamente políticos e artísticos que ganhavam solo em Paris no momento em que surgiu era o que Hollier chamou de seu “ativismo epistemológico”, que colocava em causa “a separação escolar do conhecimento e da ação” (1995: 21). Tratava-se de uma tentativa de unir reflexão e ação política através do modelo fornecido pela sociologia, essa “ciência de objeto interno”, em que “aquele que sabe faz parte do objeto que estuda” (ibidem). Assim, o modelo sociológico é interessante para o *Collège* pois apresenta-se como um modelo de engajamento: não é possível para um pesquisador da sociedade transcendê-la, olhá-la de fora tal qual um biólogo vê um organismo pelo microscópio. O cientista que observa a vida social está ao mesmo tempo

9 Bataille e Leiris se conheceram em 1924 através de um amigo em comum, Jacques Lavaud (1894-1975). A partir desse momento se tornaram grandes amigos e parceiros de trabalho, apesar de suas divergências em termos de personalidade e atuação política. Já Caillois se torna amigo de Bataille em 1936, quando frequentam juntos o seminário de Alexandre Kojève (1902-1968) sobre Hegel. Leiris e Caillois se conheceram através de Bataille nos anos que antecederam a formação do *Collège de Sociologie* (Hollier 1995; Surya 1992; Armel 1997; Felgine 2008).

10 A declaração foi publicada no número 3-4 da revista *Acéphale* em julho de 1937 e contou com as assinaturas de Georges Ambrosino, Georges Bataille, o próprio Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra e Jules Monnerot. É importante destacar que Leiris, um dos fundadores da associação, não assina o texto. Tudo indica que o fato se relaciona à nota estar publicada em *Acéphale*, revista com a qual o antropólogo não queria correr o risco de estar identificado naquele momento. Sabe-se que Leiris era extremamente crítico à atuação da sociedade secreta criada por seus amigos, tendo recusado o convite de Bataille para participar da mesma (Armel 1997). Para mais detalhes ver a correspondência entre Bataille e Leiris (2004).

11 Sobre o conceito de sociedade como comunidade moral em Durkheim ver: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1968). Sabe-se que Bataille, Caillois e Leiris eram leitores assíduos de Marcel Mauss, sendo que os dois últimos foram também seus alunos.

experimentando-a e é justamente essa imagem da dupla articulação observador/participante que o *Collège de Sociologie* queria enfatizar¹².

A forma concreta de funcionamento das atividades práticas do *Collège* também não deixava de ser ambígua, estando entre o modelo universitário e o das sociedades secretas como *Acéphale*: apesar de se assemelhar a um grupo de estudos e dos encontros serem espécies de seminários, sua sede ficava em um lugar pouco provável, os fundos de uma livraria no número 15 da rua Guy Lussac em Paris. Palestras eram dadas semanalmente tanto por seus fundadores quanto por outros participantes e as sessões se davam comumente aos sábados às 9h 30 da noite, com o custo (por ouvinte) de cinco francos por mês de conferências¹³. A presença de nomes da comunidade intelectual internacional nos encontros ajudava a compor a paisagem por vezes anedótica pela qual foi descrito o grupo: sabe-se que pelo menos Walter Benjamin (1892-1940) e Victória Ocampo (1890-1979) assistiram a algumas sessões¹⁴.

Se as atividades do *Collège* eram ortodoxas e similares a cursos universitários, afastando-se de práticas rituais como propusera *Acéphale*, os temas de suas reflexões, por outro lado, eram ousados e se assemelhavam àqueles do outro grupo batailleano. Ancorado no problema de como realizar uma “conjuração sagrada”, isto é, uma revolução através das forças em jogo nos rituais religiosos, *Acéphale* de fato prefigurava a centralidade que noção de sagrado teria pouco tempo depois no *Collège* (Bataille 1970c). Se, como vimos, a sociologia fora a ciência escolhida pelo grupo, não era de qualquer sociologia que se tratava. Como anunciaria Caillois no parágrafo final da declaração de fundação do grupo:

O objeto preciso de nossa atividade visa poder receber o nome de sociologia sagrada, na medida em que esta implica o estudo da existência social em todas as suas manifestações nas quais há a presença ativa do sagrado (1995: 27, grifos meus).

É preciso compreender o lugar que a noção de sagrado ocupa nessa experiência e em que sentido a expressão “sociologia sagrada” é usada pelo grupo.

12 Não cabe aqui um aprofundamento sobre o tema, mas vale dizer que as relações entre a sociologia universitária e a militância política são extensas na França da primeira metade do século XX, sendo que os próprios Durkheim e Mauss fizeram parte de grupos políticos de esquerda, como mostram suas biografias (Fournier 1994; 2007). Também as relações entre o socialismo e o marxismo e a sociologia francesa devem ser mencionadas como elemento importante das relações íntimas entre a ciência e a política nesse momento (Prochasson 1981; Gouarné 2013). Para mais detalhes sobre a sociologia durkheimiana, a universidade e a política francesas. Ver também Heilbron 1985.

13 Em seu primeiro ciclo de atividades, que contempla os anos de 1937 e 1938, por exemplo, os oradores do *Collège* foram seus diretores (com exceção de Alexandre Kojève, que deu uma conferência), sendo que Leiris tomou a palavra apenas uma vez e Caillois, por motivo de doença, teve que se afastar por muitas semanas deixando Bataille como seu representante. Em seu segundo e terceiros ciclos, de meados de 1938 a meados de 1939, podemos ver sessões mais ecléticas coordenadas por nomes como Pierre Klossowski, Denis de Rougemont, René M. Guastalla, Anatole Lewitzky, Hans Mayer, Georges Duhuit, Jean Paulhan e Jean Wahl, o que demonstrava um interesse maior pelo projeto por parte da intelectualidade parisiense (Hollier 1995).

14 É conhecida a história de que Bataille tinha por hábito hospedar o filósofo Walter Benjamin em sua casa na França e que, por volta de 1940, na iminência da invasão de Paris pelas tropas alemãs, Benjamin o confiou vários de seus escritos, mantidos por ele na Biblioteca Nacional (Surya 1992). Também sabe-se do romance que Caillois mantivera com a editora da revista literária S.U.R., a argentina Victória Ocampo, a partir de 1938 quando a conhecera nas sessões do *Collège* (Caillois & Ocampo 1997).

O sagrado como motor

Em carta a Bataille de julho 1939 Leiris deixa ver as discordâncias que levariam ao fim as atividades do *Collège de Sociologie* naquele mesmo ano, à beira da eclosão da Segunda Guerra Mundial:

Trabalhando para redigir o informe das atividades do *Collège de Sociologie* desde sua fundação em março de 1937 (...) me vi obrigado a refletir mais cuidadosamente, coisa que não havia feito até o presente, sobre o que foi a atividade do *Collège* nesses últimos anos, e tomei um ponto de vista tão crítico que não me considero verdadeiramente qualificado para me apresentar amanhã como porta-voz de nossa organização. (...) Está indicado que o *Collège* tem por objetivo o estudo das 'estruturas sociais'. Ora, estimo que faltas graves contra o método estabelecido por Durkheim tenham sido muitas vezes cometidas: trabalho a partir de noções vagas e mal definidas, comparações entre fatos tomados de sociedades com estruturas profundamente diferentes, etc. (...) Ainda que eu não despreze de maneira nenhuma a importância do sagrado nos fenômenos sociais, estimo que sublinhá-la a este ponto – quase tornando o sagrado um princípio único de explicação – está em contradição com as aquisições da sociologia moderna e, notadamente, com a noção maussiana de 'fenômeno total' (Leiris 2004: 121-123).

Na carta o autor explicita seu incômodo com o lugar intermediário e ambíguo que o *Collège* ocupava diante da sociologia acadêmica, como descrito acima. Segundo Leiris, a associação não teria se transformado nem em um grupo de estudos rigoroso, que teria como centro a sociologia formulada por Durkheim, e nem uma “comunidade moral”, “ordem” ou “igreja”, tão diferente assim das “habituais associações intelectuais” (*idem*: 123). De seu ponto de vista, o *Collège* tinha uma proposta interessante, que era a de trabalhar com os instrumentos teóricos da sociologia, porém não a levava adiante de maneira responsável, na medida em que usava noções chave dessa disciplina de maneira imprecisa e por vezes deformada. A noção de sagrado, ainda de acordo com ele, teria sido sobrevalorizada pelo grupo, ganhando uma centralidade excessiva na explicação dos fenômenos sociais¹⁵.

A crítica de Leiris confirma, assim, o lugar de destaque que a noção de sagrado teve durante os dois anos de atividade do *Collège*, apesar de não explicitar em que sentido o conceito havia sido mobilizado pelo grupo. O que exatamente fazia o autor crer que o sagrado havia sido esgotado, por assim dizer, pelo *Collège*? E o que significava para eles a realização de uma *sociologia sagrada*?

Em resposta à carta do colega, naquela que foi a última sessão do *Collège de Sociologie*, a mesma que Leiris diz não se sentir apto a participar, Bataille esboça um ponto importante para a compreensão

15 Alette Armel, biógrafa de Leiris, fará sobre esse ponto uma observação interessante: o autor ocupa no *Collège de Sociologie* uma posição que é oposta à construção de sua imagem no âmbito acadêmico. No início de sua carreira na antropologia, e principalmente a partir da publicação de seu diário africano, *L'Afrique Fantôme* (1935), Leiris passa a ser considerado literato e pouco científico no ambiente universitário. Já no espaço do *Collège*, que supostamente teria uma atmosfera mais liberal, ele é aquele que reivindica a cientificidade. Nas palavras de Armel: “ele escreve um texto literário sobre o sagrado num ambiente muito técnico e científico para tal, enquanto ao inverso, sua situação social o coloca para velar ao rigor científico das atividades do *Collège*” (1997: 388).

do uso do sagrado pelo grupo¹⁶. Usando uma metáfora do campo da física, o autor dirá, em nome de todo o grupo, que o sagrado é como uma descarga de forças acumuladas que se produz “em benefício da potência social”, sendo que o sacrifício, presente na festa e também na guerra, é um momento privilegiado de sua presença (Bataille 1995b: 809)¹⁷. Embora a noção tenha para Bataille derivações próprias, que dizem respeito a seu interesse particular pelo misticismo, pela filosofia nietzschiana e pela psicanálise, não parece exagerado estender para o *Collège* a formulação do sagrado elaborada nesse momento por ele: o sagrado é, antes de tudo, uma força, isto é, um motor de ação política. Seria através das experiências sociais causadas pelo contato com essa força que o *Collège* acreditava poder encontrar o impulso para a transformação social.

Assim, desde os princípios de fundação da associação estava colocado que era preciso investigar “os pontos de coincidência entre as tendências obsessivas da psicologia individual e as estruturas diretrizes que presidem a organização social e comandam as revoluções” (Caillois et alli 1995: 27). A noção de sagrado era, assim, tomada de empréstimo da sociologia durkheimiana, mas era ao mesmo tempo usada de forma bastante particular. Como bem observara a crítica metodológica de Leiris, havia um uso hiperbólico do sagrado aqui. Além disso, eram as forças disjuntivas do sagrado, capazes de estabelecer revoluções, que interessavam ao *Collège*. Pode-se pensar, inclusive, que o *Collège* executava uma espécie torção no conceito durkheimiano, visando torná-lo não só descritivo/explicativo da sociedade, mas também ativo com relação a ela.

Desse modo, em referência à característica ambígua do sagrado descrita por Durkheim, o *Collège* priorizará uma de duas faces mais que a outra. Se a noção estava definida pelo sociólogo como a qualidade de tudo aquilo que é excepcional à vida cotidiana, portanto, tanto as coisas puras e santas quanto as impuras e sacrílegas; o grupo tomará como matéria de interesse mais o segundo polo da noção que o primeiro. Seriam temas como as guerras, as festas, as sociedades secretas, a sexualidade e o jogo aqueles explorados nas conferências do *Collège* e era o caráter de proibição, de excesso e de transgressão à norma dessas experiências o que interessava ao grupo compreender e, por vezes, vivenciar¹⁸. Assim como na concepção durkheimiana, o sagrado era entendido como capaz de gerar exaltação e comoção - a conhecida *efervescência coletiva* -, elementos que segundo o *Collège* deviam ser explorados e direcionados

16 De fato, a sessão do dia 4 de julho de 1939, que estaria dedicada a um balanço das atividades do grupo, marcaria o fim oficial do *Collège*, que apesar de algumas pequenas reuniões privadas, não persistiria no ano seguinte, com o começo da guerra. É possível afirmar que a discordância de Leiris quanto aos métodos do grupo foi a fagulha inicial para sua dispersão, atingindo também Caillois e Bataille, que divergiam teoricamente. Para mais detalhes sobre as diferenças entre os autores ver as cartas de Bataille enviadas a Caillois em 1939 e a troca de correspondência entre Bataille e Leiris no período (Bataille 1997; Leiris & Bataille 2004). Não tive acesso às cartas de Caillois para Bataille, ao que tudo indica, elas não foram publicadas. Hollier, na compilação das missivas enviadas no âmbito do *Collège de Sociologie*, também afirma não as ter encontrado (1995: 813).

17 Ver o ensaio de Mauss & Hubert (2005) sobre o sacrifício, certamente uma leitura comum aos membros do *Collège*.

18 Para ver a compilação de todas as conferências e temas abordados pelo *Collège* consultar Hollier (1995), fonte fundamental deste trabalho.

para uma ação política subversiva. Tratava-se de pensá-los como forças motrizes para a destruição da ordem estabelecida¹⁹.

Outro elemento importante é que a noção de sagrado sacrílego, tal como interessava ao *Collège*, não estava restrita somente à vida coletiva, embora se manifestasse com mais frequência nela. Os domínios da sexualidade e do jogo, por exemplo, seriam tomados como espaços privilegiados de vivência do sagrado e estariam localizados justamente naquilo que Caillois chamou no trecho acima de “ponto de coincidência” entre o indivíduo e a sociedade. Leiris, em texto escrito para a publicação coletiva do grupo na *Nouvelle Revue Française* em 1938, explora as dimensões daquilo que considerou a experiência íntima do sagrado. Dada não apenas em rituais coletivos mas também na vida cotidiana, Leiris sugere que cada um pode ter a “sua” vivência do sagrado a partir da experimentação “dessa mistura de medo e de vínculo, essa atitude ambígua que determina a aproximação de uma coisa ao mesmo tempo atraente e perigosa” (Leiris 1995:103)²⁰.

A noção de sagrado com a qual lidava o *Collège*, estava, definitivamente, mais ligada à uma dimensão metonímica que metafórica da atividade humana. Tratava-se de pensar a experiência sagrada como contagiosa, essa “força” da qual falava Bataille capaz de ser disseminada aos quatro ventos. Daí também parece vir a ideia, trazida no início desse texto, do *Collège* pensando a si mesmo como um “foco de energia”, encarregado de contagiar com esse sagrado revolucionário e ativo aqueles que por ali passassem. O modelo da magia, da forma como fora apresentado por Marcel Mauss e Henri Hubert (1904), também era, assim, uma referência para a “sociologia sagrada” do *Collège*. Como mostra o título do texto de Bataille publicado junto ao de Leiris na N.R.F. de 1938, *L'apprenti sorcier*, interessava aos membros do *Collège* serem “aprendizes de feiticeiros” (1938). Afinal, como mostram Mauss e Hubert em seu estudo clássico (1904), o mágico ou o feiticeiro é aquele que ao pensar, sonhar, recitar cantos e orações, ou apenas mover objetos, realiza transformações no mundo: “suas palavras, seus gestos, seu piscar de olhos, seus pensamentos mesmos são forças. Toda a sua pessoa transmite eflúvios, influências, aos quais se curvam a natureza, os homens, os espíritos e os deuses” (Mauss & Hubert 2003: 70, grifos meus).

Tornar-se um aprendiz de feiticeiro seria, então, nos termos do *Collège*, aprender a movimentar o mundo com o pensamento, não separando, portanto, o saber da ação. O modelo da magia era justamente o modelo de ação política buscado pelo grupo em questão: o sagrado era não só objeto, mas também adjetivo da sociologia que pretendiam fazer. Ele se tornava, assim, uma perspectiva, uma maneira de olhar e ao mesmo tempo agir sobre o mundo circundante.

19 Podemos pensar a concepção do social em Durkheim usando uma metáfora orgânica, comum a seus trabalhos. A sociedade pode ser comparada a um coração, que precisa dos movimentos da sístole e da diástole (compressão e distensão) para seguir batendo, exercendo sua função. A sociedade é, em Durkheim, por excelência, a entidade mantenedora da ordem e os estados afetivos de desordem – anômicos – caracterizados por “movimentos exuberantes e violentos” são tidos como necessários para a revitalização e o equilíbrio da mesma ordem, que é sempre superior aos indivíduos que a compõem (Durkheim 1968: 572).

20 Sabe-se que paralelamente às atividades do *Collège* Bataille e Leiris se envolveram também na criação da *Société de psychologie collective*, iniciativa de ambos com Adrien Borel, ex-psicanalista dos dois, e outros três psicanalistas (René Allendy, Paul Schiff e Pierre Janet), interessada em investigar as pontes entre a psicologia e as ciências sociais (Yvert 2004: 253). Bataille frequentou como paciente o consultório de Borel, membro fundador da Sociedade Psicanalítica de Paris (SSP), a partir de 1926 e Leiris, por indicação do primeiro, a partir de 1929 (Surya 1992; Armel 1997).

Um último ponto merece ser ressaltado: se não havia dúvidas de que a noção de sagrado do *Collège* estava vinculada à uma crítica à modernidade ocidental, o mesmo não pode ser dito com relação à sua postura diante dos regimes nazifascistas que vinham se ampliando na Europa. Alvo de críticas por parte tanto de acadêmicos quanto de militantes, o grupo se mantinha em uma zona de ambiguidade com relação à interpretação de suas intenções políticas. Em carta a Caillois de junho de 1938, Marcel Mauss atentava, desde o ponto de vista da sociologia formal, para os perigos do irracionalismo contido nas iniciativas como a do *Collège*: “mesmo persuadido de que os poetas e os homens de grande eloquência podem às vezes ritmar uma vida social, sou céptico quanto às capacidades de uma filosofia qualquer, e sobretudo uma filosofia de Paris, de ritmar o que quer que seja” (*apud* Caillois 1981: 205).

De outro lugar, Walter Benjamin, embora auditor das conferências do *Collège* e parceiro intelectual de alguns de seus membros, principalmente Bataille e Pierre Klossowski, chamava a atenção para o mesmo ponto: um certo “excesso metafísico e político do incomunicável”, que poderia “preparar o terreno psíquico favorável ao nazismo” (Klossowski *apud* Hollier, 1995: 884)²¹. A crítica advinha também de outros membros da Escola de Frankfurt, como Adorno e, ainda mais enfaticamente Horkheimer, que ao tomar contato com as propostas de *Acéphale* e do *Collège*, teria se expressado caracterizando-os em termos de uma “confusão irracionalista” (Weingrad 2001: 134).

As críticas ao *Collège* em termos de suas “conotações fascizantes” parecem, assim, ter relação direta com o uso exacerbado da noção de sagrado denunciado por Leiris na carta a Bataille (Ginzburg 2011: 203). Se, como vimos, o apelo à experiência ambígua e convulsiva do sagrado era para o grupo uma maneira de se opor aos regimes nazifascistas - e sabemos que os intelectuais que formavam o *Collège*, principalmente Bataille, vinham de uma história de militância de esquerda e eram radicalmente contra o regime - ele era também, de um outro ponto de vista, similar a esses modelos políticos. O estudo dos símbolos, a importância do mito, o interesse pelas sociedades secretas e o recurso às experiências coletivas efervescentes eram características inegáveis dos autoritarismos recentes e ao mesmo tempo matérias de interesse do *Collège*. A crítica ao racionalismo por meio da noção de sagrado era perigosa nesse sentido, o de aproximar o *Collège* daquilo que ele visava combater. Mas como comenta precisamente Maurice Nadeau (1990), o grupo, longe de “empreender um fascismo à francesa”, queria “lutar contra aquilo que lhe parecia uma regressão na ordem do pensamento empregando os mesmos meios” (1990: 20). Na tentativa de compreender e o combater o fascismo, a associação entendia que era preciso usar as mesmas armas do inimigo, reconhecendo o poder inegável do que podemos chamar aqui de uma política dos afetos.

Proponho, como breve exercício final, nos determos sobre aquele que foi o texto de origem do *Collège de Sociologie*. Escrito em 1937 por Caillois e apresentado a Bataille e Leiris em uma primeira reunião no café do *Palais Royal, Vent d'hiver* - que seria também publicado um ano depois em *Pour un Collège de Sociologie*, junto a *L'apprenti sorcier* de Bataille e *Le sacré dans la vie quotidienne* de Leiris

21 Walter Benjamin conhece o escritor, tradutor e membro do *Collège de Sociologie* Pierre Klossowski (1905-2001) em 1935. A partir daí estabeleceriam uma parceria intelectual, que renderia a Klossowski a tradução para o francês do ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” de Benjamin (1936). Para mais detalhes sobre a relação entre eles e o trânsito entre França e Alemanha neste momento ver: Weingrad (2001).

– traz em seu cerne aquelas que seriam as provocações teóricas mais interessantes (e também as mais criticáveis, como vimos) do *Collège de Sociologie*²².

Vento de inverno

Apesar de não conter nenhuma citação direta que indique a formação do *Collège de Sociologie*, o artigo de Caillois se mostra como uma espécie de manifesto de inauguração da associação, ilustrativo para a compreensão do empreendimento não apenas como um grupo de estudos *stricto sensu*, mas como um experimento. Isso porque nesse texto Caillois reflete sobre a importância da formação do que ele chama naquele momento de “comunidades morais”, isto é, comunidades fundadas por afinidades eletivas entre seus membros. Para ele, tais grupos seriam como meios, no sentido orgânico da palavra, capazes de cultivar ideias contrárias àquelas vigentes na sociedade englobante²³.

Em uma referência explícita ao trabalho de Marcel Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* (1906), o autor ressalta a importância e a urgência da constituição de comunidades morais para a ação política efetiva. Em alusão ao inverno dos esquimós, que na descrição de Mauss aparece como o tempo da reunião, da comunhão, das festas e da celebração do sagrado – em oposição ao verão, individualista e profano –, Caillois dirá que na sociedade contemporânea há também aqueles que se dispõem a enfrentar e a viver o inverno integralmente. Segundo o autor, “uma má estação, talvez uma Era quaternária – o avanço das geleiras – se abre para essa sociedade desmantelada, senil” e diante destas baixas temperaturas se encontram aqueles que “se reconhecem no ar rarefeito, que o inverno torna unidos, compactos, lado a lado, com consciência da sua força, os quais a nova primavera consagrará” (1995: 352-353).

Caillois parece querer chamar a atenção para a urgência do momento político vivido, a chegada do inverno coincidindo com a chegada do fascismo. De acordo com ele, aqueles que concebem uma sociedade “dessacralizada” não terão forças suficientes para combater o “avanço das geleiras”, é preciso que os fortes se aglutinem em torno do sagrado. O inverno aparece, então, em uma dupla chave: como a imagem da catástrofe por vir e ao mesmo tempo metáfora de uma comunidade sagrada que seria capaz de revertê-la. Em suas palavras, se o vento de inverno se aproxima, é preciso encontrar aqueles que nestas baixas temperaturas se identificam, formando grupos capazes de gerar movimento em meio a uma “sociedade sem fervor” (*idem*:352).

O *Collège* seria, então, uma tentativa no sentido de gerar um “foco de energia” em meio ao quadro de urgência salientado metaforicamente por Caillois. Segundo o autor, esse tipo de grupo se assemelharia, pelo menos em termos de finalidade, a três outros tipos: às ordens monásticas, às formações

22 A publicação *Pour un Collège de Sociologie* é de julho de 1938 e se constitui como uma separata do número 298 da *Nouvelle Revue Française*. É formada por uma introdução escrita por Caillois, em que são reafirmados os propósitos do grupo, já salientados na declaração de 1937 publicada em *Acéphale*; bem como de três textos de seus fundadores: *L'apprenti sorcier* de Bataille, *Le sacré dans la vie quotidienne* de Leiris, ambos escritos para essa ocasião, e *Vent d'hiver*, de Caillois, escrito um ano antes quando da fundação do grupo. Hollier (1995) ressalta que na introdução a essa publicação Caillois enfatiza a ambição ativista do grupo, que na nota de 1937 estaria menos explícita.

23 Roger Caillois, consideravelmente mais jovem que Bataille e Leiris, tinha acabado de se formar em gramática na tradicional *École Normale Supérieure* quando entrou para o *Collège de Sociologie*. Embora com menos experiência intelectual que seus parceiros o “brilhante intelectual com ares de dândi” é quem toma inicialmente a dianteira do projeto (Felgine 1997: 7-8).

paramilitares e às sociedades secretas primitivas. Isso porque nesses três casos seria possível ver uma separação clara de seus membros com relação ao resto da sociedade a qual pertencem; normalmente reduzidos à ilegalidade eles seriam tolerados a contragosto pelo poder oficial.

Espécies de transgressores do poder legítimo, os iniciados, ou colegiados, nesse caso, estabeleceriam para si e para seus comparsas uma moral própria e única. Moral que deveria, segundo Caillois, estar baseada em três virtudes: o “desprezo”, o “poder” e a “cortesia” (idem: 349-351). Como um vírus em um corpo saudável a formação dessas pequenas comunidades deveria contaminar a sociedade que as circunda. Como vimos, trata-se aqui de pensar o sagrado enquanto uma força mágica, transmitida por contágio. Há também no texto de Caillois uma crítica ao utilitarismo, tema que veremos desenvolvido igualmente em trabalhos de Bataille da época, na medida em que o autor identifica o que chama de sociedade englobante com a sociedade utilitária.

As comunidades morais da qual fala seriam, então, o oposto: essencialmente improdutivas e “voltadas para o gozo”, elas deveriam se inspirar nos rituais de desperdício das sociedades primitivas, os famosos *potlatch* descritos também por Mauss (1925) (idem: 345)²⁴. Conectados por um movimento natural de atração e repulsão – que aproxima os iguais e repele os diferentes – esses pequenos grupos improdutivos seriam capazes de engendrar uma verdadeira epidemia revolucionária no coração de sua própria sociedade. Daí também a imagem ambígua do vento de inverno, que traz os maus agouros, mas que também é capaz de disseminar a semente do sagrado para outros territórios.

Considerações finais: por uma política dos afetos

Na apresentação à recente edição brasileira do livro *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (2007), do filósofo italiano Giorgio Agamben, Susana Scramim e Vinícius Nicastro Honesko (2009) sugerem a preocupação do autor em pensar novas formas de lidar com a política. Os ensaios contidos no livro, que versam sobre a noção de amizade e sobre a noção de tempo, parecem querer apontar para uma dimensão pouco convencional dessa experiência. Se perguntam Scramim e Honesko:

Como pensar uma nova ação e uma nova política humanas para além das dimensões consensuais-democráticas que a filosofia e o pensamento político atuais parecem tomar como único e último estágio evolucionário da humanidade? Ou, ainda, de modo liminar: como parar a máquina governamental em que parece ter se transformado toda a política, e ter acesso a uma nova política, uma política da amizade, calcada numa outra experiência do tempo e capaz de nos expor às exigências de compartilhamento da existência das quais não podemos nos esquivar?” (2009: 11).

É interessante perceber como a proposta do *Collège de Sociologie*, bem como a discussão sobre o sagrado feita em seu seio no fim dos anos 1930, pode ser cotejada lado a lado à questão colocada pelos autores acima. A ideia de pensar a política através do aparato conceitual da antropologia usado para a

²⁴ Toda a obra de Bataille versa no sentido de uma crítica ao utilitarismo, mas é em 1933, em *La notion de dépense*, que pela primeira vez ele se debruçará sobre o tema, fazendo um elogio da noção de despesa inspirado diretamente pela leitura de *L'essai sur le don* (1925) de Mauss, ensaio em que o autor descreve os rituais melanésios, polinésios e esquimós de destruição de riquezas (Bataille 1975; Mauss 2003).

compreensão das religiões primitivas oferece ao *Collège* justamente a possibilidade de pensar o campo do ativismo e da militância política de uma outra forma. No lugar de consenso, escolha, otimização e gestão, palavras tão comumente usadas no vocabulário político, o *Collège* escolhe energia, sagrado, contágio e comunidade. Mas o que significa efetivamente priorizar esses termos?

Criticado, como vimos, por romantizar o campo da política ou torná-lo por demais irracional, a experiência do *Collège*, se levada a sério, parece ser capaz de nos ensinar que o vocabulário antropológico dos estudos da religião, e, mais que ele, a própria experiência religiosa, pode ser aproveitada de maneira surpreendente pelos movimentos políticos. Trata-se, como também os ensaios contemporâneos de Agamben indicam, de pensar em como fazer uma política dos afetos, comprometida com a dimensão “nefasta” da experiência. Se a noção de sagrado lida justamente com dois aspectos primordiais da experiência humana, um ligado à lei, à forma, à razão e à estrutura e outro ligado ao desejo, ao informe, ao sentido e à desordem, o *Collège* nos convida a pensar não apenas sobre a relação ambígua entre esses polos, mas também sobre as potencialidades de exploração de um deles. O que ganhamos quando nos propomos pensar a ação política por meio da magia? Que relações guardam entre si o feiticeiro e o ativista? Em que sentido a festa e o ritual podem ser paradigma da luta? Seria o tempo do sagrado um tempo de revolução? Essas são perguntas que feitas nos anos 1930 pelo *Collège* ainda nos soam enigmáticas e contemporâneas.

Júlia Vilaça Goyatá é doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSINO, G.; BATAILLE, G., CAILLOIS, R., KLOSSOWSKI, P., LIBRA, P., MONNEROT, J. 1995 [1937]. “*Déclaration sur la fondation d’un Collège de Sociologie*”. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

ARMEL, A. 1997. *Michel Leiris*. Paris: Fayard.

BATAILLE, G. et alii. 1991. *Documents*. Année 1929/1930. Edição fac-similar. Paris: Jean-Michel Place.

BATAILLE, G. 1970a [1935]. ‘Contre-Attaque’. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires. In: _____. *Oeuvres complètes*. Tome I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard.

_____. 1970b [1936]. La conjuration sacrée. In: _____. *Oeuvres complètes*. Tome I. Premiers Écrits. Paris: Gallimard.

_____. 1995a [1938]. La sociologie sacrée et les rapports entre ‘société’, ‘organisme’ et ‘être’. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

- _____. 1995b [1938]. *L'apprenti sorcier*. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. 1975 [1933; 1949]. *A parte maldita (precedida de A noção de despesa)*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. 1997. *Choix de lettres (1917-1962)*. Paris: Gallimard.
- _____. 2004 [1954]. La publication d'Un cadavre. In : LEIRIS, M & BATAILLE, G. *Échanges et correspondences*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. ; CAILLOIS, R. ; LEIRIS, M. 1995a [1938]. Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. ; CAILLOIS, R. ; LEIRIS, M. 1995b [1939]. Le Collège de Sociologie. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- BRUMANA, F. G. 2005. *O sonho dogon nas origens da etnologia francesa*. São Paulo: Edusp.
- CAILLOIS, R. 1974. *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- _____. 1981a. Entretien donné à Hector Bianciotti et Jean-Paul Enthoven. In: CAILLOIS, R. et alii. *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.
- _____. 1981b. Notes pour un itinéraire de Roger Caillois. In: CAILLOIS, R. et alii. *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.
- _____. 1995 [1938]. Vent d'hiver. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- _____. 1950 [1939]. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- _____. 2008. *Oeuvres*, Paris: Gallimard.
- CAILLOIS, R. & OCAMPO, V. 1997. *Correspondances*. Paris: Éditions Stock.
- DURKHEIM, E. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique em Australie. Paris: Presses Universitaires de France.
- FELGINE, O. (org.). 1997. CAILLOIS, R. & OCAMPO, V. *Correspondances*. Paris: Éditions Stock.
- _____. "Vie et oeuvre". 2008. In: CAILLOIS, R. *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- FOURNIER, M. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- _____. 2007. *Émile Durkheim (1858-1917)*. Paris: Fayard.
- GINZBURG, C. 2011. Mitologia germânica e nazismo: sobre um velho livro de Georges Dumézil.

- In: _____. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOUARNÉ, I. 2013. *L'introduction du Marxisme en France: philosoviétisme et sciences humaines (1929-1939)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes,
- GOYATÁ, J. 2016. *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado*. São Paulo: Humanitas.
- HEILBRON, J. 1985. "Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940", *Revue française de sociologie*, 26-2: 203-237.
- HOLLIER, D. (org). 1995. *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- JAMIN, J. 1980. "Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 68: 5-30.
- LECOQ, D.& LORY, J. 1987. *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LEIRIS, M. & CHAVASSE, P. 1968. *Entretien avec Michel Leiris*. Radio France-Culture, janeiro. Disponível em <http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/audio/PHD99208104/michel-leiris-1.fr.html>.
- LEIRIS, M. 1992a. *Journal 1922-1989*. Paris : Gallimard.
- LEIRIS, M. ; PRICE, S. ; JAMIN, J. 1992b. *C'est-à-dire*. Paris: Jean- Michel Place.
- LEIRIS, M. 1994. *L'homme sans honneur – notes sur le sacré dans la vie quotidienne*. Editon établie, présentée et annotée par Jean Jamin, Paris: Jean Michel Place.
- _____. 1995 [1938], Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, D. (org). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.
- MAUSS, M. 1968. *Oeuvres*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 1981. Lettre a Roger Caillois. In: CAILLOIS, R. et alii. *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.
- _____. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. 2005. *Sobre o sacrificio. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrificio*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MOTTA, A. 2006. A África Fantasma de Michel Leiris. In: CAVIGNAC, J.; GROSSI, M.; MOTTA, A. (orgs.). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.
- NADEAU, M. 1985. *História do surrealismo*. São Paulo: Perspectiva.
- NADEAU, M.; ARON, P.; VAN DER SCHUEREN, E. 1990. Entretien avec Maurice Na-

deau. In: P. ARON & E. VAN DER SCHUEREN (orgs.). *Michel Leiris*. Revue de l'Université de Bruxelles, 1990/1-2. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

PEIXOTO, F. 2006. O nativo e o narrativo: os trópicos de Lévi-Strauss e a África Fantasma de Michel Leiris. In: CAVIGNAC, J.; GROSSI, M.; MOTTA, A. (orgs.). *Antropologia Francesa no século XX*. Recife: Editora Massangana.

_____. 2007. A viagem como vocação: antropologia e literatura na obra de Michel Leiris. In: LEIRIS, M. *A África Fantasma*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2011. "O olho do etnógrafo", *Sociologia & Antropologia*, v.01, n.02, pp. 195-215.

PROCHASSON, C. 1981. *Le socialisme normalien (1907-1914)*. Université Paris 1, thèse sous la direction de M. Agulhon, 390 p.

RICHMAN, M. 1990. Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the Collège de Sociologie. In: MANGANARO, M. (org). *Modernist Anthropology: from Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press.

SCRAMIM, S. & HONESKO, V. 2009. Apresentação. In: AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos.

SOBRAL, L. F. 2008. "O pensamento selvagem de Michel Leiris", *Novos Estudos - CEBRAP*, n.82: 207-215.

SURYA, M. 1992. *La mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.

THIRION, A. 1981. La boussole d'obsidienne. In: CAILLOIS, R. et alii. *Cahiers Pour en temps*. Paris: Centre Georges Pompidou/Pandora Editions.

WEINGRAD, M. 2001. "The College of Sociology and the Institute of Social Research", *New German Critique*, No. 84: 129-161.

YVERT, L (org.). 2004. In: LEIRIS, M. & BATAILLE, G.. *Échanges et correspondences*. Paris: Gallimard.

ZORZI, M. 2013. *O "Dicionário" de Documents (1929-1930) e a antropologia de Georges Bataille*. São Paulo: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP.

UM FOCO DE ENERGIA: O COLLÈGE DE SOCIOLOGIE E A NOÇÃO DE SAGRADO (1937-1939)

Resumo: O presente trabalho pretende explicitar o contexto de formação e as principais propostas de uma experiência efêmera, mas nem por isso menos significativa, ocorrida na França do entreguerras: o *Collège de Sociologie*. Fundado em 1937 para ser um grupo de estudos em torno de alguns temas de interesse comum entre seus organizadores – Georges Bataille (1897-1962), Michel Leiris (1901-1991) e Roger Caillois (1913-1987) – o grupo teve também o intuito de ser um locus de ação política. A noção de sagrado, clássica na teoria antropológica francesa a partir de seu uso no trabalho de Émile Durkheim (1858-1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), ganha no *Collège* grande destaque: busca-se compreender essa ideia e, mais que isso, torná-la uma prática. Nesse sentido, há uma leitura renovada da noção mobilizada pela antropologia precedente: o sagrado é tanto objeto de estudo quanto perspectiva de análise que permite olhar para a sociedade contemporânea e, no limite, transformá-la.

Palavras-chave: *Collège de Sociologie*, antropologia, sagrado, política, religião.

A FOCUS OF ENERGY: THE COLLÈGE OF SOCIOLOGIE AND THE NOTION OF SACRED (1937-1939)

Abstract: This paper shows the context of composition and the main proposals of an ephemeral, but not less significant, experience in France between the wars: the *Collège de Sociologie*. Founded in 1937 to be a group of studies around some subjects of common interest among its organizers - Georges Bataille (1897-1962), Michel Leiris (1901-1991) and Roger Caillois (1913-1987) - the group was also a locus of political action. The concept of sacred, classic in french anthropological theory gains prominence in the *Collège*. Their attempt was to understand this idea and, more than that, make it a political practice. In this sense we can say that the experience of the *Collège* was a renewed reading of the notion enunciated by the preceding anthropology. For them the sacred was both an object of study and a point of view to see, criticize and change the contemporary European society.

Keywords: *Collège de Sociologie*, anthropology, sacred, politics, religion.

RECEBIDO : 01/12/2017

APROVADO : 07/03/2018

Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti

LIDLANE SOARES RODRIGUES

« les universitaires heureux n'ont pas d'histoire ».
Pierre Bourdieu¹

Introdução

Na segunda metade do século passado, processaram-se, concomitantemente, o declínio da Europa Ocidental e o advento da predominância dos Estados Unidos da América (EUA) como liderança mundial. Desde então, o espaço transnacional das trocas globais estruturou-se por esta geopolítica, simultaneamente econômica e simbólica. No que tange ao intercâmbio científico, a gênese desta configuração remonta aos anos anteriores à Segunda Guerra Mundial, às migrações e exílios transatlânticos, assim como aos vultosos investimentos da filantropia científica americana pelo mundo durante os anos da Guerra Fria (Gemelli 1998; Fleck 2011; Iber 2015; Holmes 2013; Guilhot 2005; Heilbron 2001, 2002, 2003, 2008 e 2009). Desse modo, hodiernamente, o espaço transnacional do intercâmbio simbólico constitui-se de um centro bi-polarizado (Euro-americano), algumas regiões semiperiféricas e numerosos setores periféricos. Em termos de integração geopolítica e científica, estas posições (centrais, semiperiféricas e periféricas) organizam-se em uma estrutura de quatro níveis articulados (Heil-

¹ Este trabalho consiste em um dos resultados de um período de estudos pós-doutoral, patrocinado pela FAPESP, junto à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em que fui acolhida por Afrânio-Raul Garcia Jr., por intermédio de Sergio Miceli, e torno público meu agradecimento a ambos, e, especialmente, a Miguel Palmeira que leu e discutiu comigo a versão completa deste trabalho, redigida em 2015. Sob impacto dos seminários que frequentei, adotei como meta colocar à prova, tendo como objeto trajetórias com as quais estou familiarizada há algum tempo, a assertiva de Pierre Bourdieu: « Ainsi l'homologie qui s'observe entre, d'une part, les structures objectives de l'institution, comme la distribution des savoirs, des auteurs, et, corrélativement, des maîtres et des élèves entre des 'disciplines' (ou des 'matières') objectivement hiérarchisées et, d'autre part, les structures mentales dont on peut saisir la manifestation dans les produits classés ou dans le discours accompagnant les opérations de classement autorise à conclure que c'est à travers les structures de l'institution scolaire autant qu'au travers du travail pédagogique que sont inculqués et imposés les schèmes qui structurent la perception, l'appréciation, la pensée et l'action. » (Bourdieu 1989 : 47). Aproveito o ensejo para agradecer a Christiano Tambascia pelo convite para compor este dossiê e aos quatro pareceristas, pelas avaliações generosas e encorajadoras que me fizeram.

bron 2014: 687): os níveis locais e nacionais, isto é, os países e suas regiões; os níveis transnacionais - regionais (com os processos de europeização, latino-americanização, e equivalentes (Sapiro 2009); e, por fim, transnacionais-globais (envolvendo países de vários continentes).

Quanto mais periférica forem as elites nacionais no espaço global, maior será sua inclinação às práticas de circulação internacional, trunfo diferencial que historicamente garantiu-lhe posições distintas em seu país (Sapiro 2013; Wagner, Réau 2015). Em contrapartida, as elites centrais também são movidas por interesses nacionais, que as instigam a exportações variadas para países periféricos, trunfo que, inversamente, lhe garante posições distintas junto às elites transnacionais, e posições de hegemonia global (Dezalay, Garth, 2002; Guilhot 2005: 90-97). Portanto, a estruturação do espaço transnacional pressupõe no nível dos mentores das iniciativas de integração, a convergência de interesses distintos. Neste sentido, a circulação internacional é uma prática de longa duração entre as elites brasileiras, que remontaria a tempos longínquos da constituição do sistema mundo – que transformou a região em colônia; e a seus esforços de construção do Estado Nacional, etapa histórica em que se tornou politicamente independente, porém ocupando posições diminutas na divisão internacional do trabalho (Wallerstein 2009; Furtado, 2009 [1961]). Em contrapartida, apesar de padecer do declínio de sua centralidade, em função da emergência estadunidense, a França localiza-se entre os países que compõem o núcleo dominante (Euro-americano) e participa ativamente da tendência à integração regional/continental. Como o Brasil – em particular alguns domínios simbólicos em que a presença francesa foi constitutiva, desde o século XIX – reagiu lentamente ao deslocamento do eixo central da Europa para os EUA, a afinidade histórico-estrutural se manteve em níveis práticos e simbólicos, fazendo convergir ambas as partes.

Os dois países estabeleceram relações sólidas, no âmbito cultural mais amplo, e, em particular, no que tange às humanidades e ciências sociais. Elas são atestadas pela regularidade, densidade, e longevidade – notadamente das instituições científicas e de ensino (Martins 2005; Peixoto 2001; Hamburger 1996; Maritnière 1982; Miceli 2003; Carelli 1993). Tais empreendimentos resultaram de consórcios estabelecidos em torno de interesses distintos, que marcaram o final do século XIX e início do século XX nos dois países. Do lado francês, após o fim da Primeira Guerra Mundial, o Ministério dos Assuntos Estrangeiros colocava em prática uma estratégia de difusão da língua e da cultura francesa e, paralelamente, suas instituições universitárias intensificavam os intercâmbios de professores com outros países (Charle 1994, 2000; Mathieu 1991). Tratava-se tanto de enfrentar antigas rivalidades (com a Alemanha), como de enfrentar a potência emergente (os Estados Unidos da América), disputando influência global no plano simbólico (Compagnon 2013). Do lado brasileiro, desde o século XIX, o contorno da herança colonial implicava adoção de modelos estrangeiros diversos aos portugueses, sobretudo em matéria de cultura, estilo de vida e gosto. Desse modo, frações das elites políticas e culturais elegeram a França como modelo de seu estilo de vida grã-fino e como matriz da cultura legítima; importando sistematicamente repertórios e práticas “modernas” e “afrancesadas” (Miceli 2003, 2018; Saint Martin 2004).

Tratando de um domínio particularmente arredo a ela, este artigo trata de uma fase de substituição das importações culturais, resultante da nova geopolítica simbólica dos anos 1950 do século

passado. Recupera-se uma das numerosas tramas do intercâmbio estabelecido entre a França e o Brasil, propondo-se uma análise das relações de dominação simbólica no plano transnacional, tendo como eixo a Filosofia, enquanto disciplina universitária.

Há uma “República Universal da Filosofia” homóloga à conhecida “República Mundial das Letras”. Ambas consistem num espaço global estruturado, segmentado e hierarquizado, constituído por praticantes de diversas línguas cujos esforços mais íngremes se dirigem à superação dos limites nacionais e, por isso, são movidos pela *illusio* da denegação dos mesmos, em busca do universalismo (Casanova 2002; Sapiro 2013). Entrementes, sendo oriundos de países desigualmente dotados de poderes econômicos e políticos, os filósofos não poderiam se emparelhar sem reproduzir as relações entre seus Estados-Nacionais. Obviamente, como tantos outros domínios e saberes, a prática da Filosofia constitui uma configuração própria, com seus capitais específicos e certo tipo de atijamento para colaboração e competição entre os agentes. Desse modo, no âmbito da circulação internacional de bens, a reprodução das assimetrias nacionais assume feições particulares, marcadas pelas especificidades das práticas e irreduzíveis a diferenças de riqueza econômica e poderes políticos (Gingras 2002; Heilbron, Duval 2014; Heilbron, Jeanpierre, Guilhot, 2008). Dito de outro modo, interessa particularmente a geopolítica transnacional, simbólica e intelectual própria da Filosofia (Pinto 2002; Boltanski 1975) – daí a atenção minuciosa às práticas, à segmentação e à hierarquia interna da disciplina, cujo sentido se extrai dos investimentos, da *illusio* e da frustração dos agentes em torno delas.

A exposição ocorre em três movimentos. Inicialmente, caracteriza o espaço de circulação internacional dos filósofos paulistas entre as décadas de 1930 e 1970, tendo em vista os seguintes agentes e instituições: de um lado, Gilles-Gaston Granger e a Faculdade de Letras da Universidade de Rennes; do outro, João Cruz Costa e os alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), por ele selecionados para ir à França. Em seguida, contrasta a posição da Filosofia no conjunto das disciplinas dos dois pólos desse circuito, com o objetivo de caracterizar algumas tensões da colaboração estabelecida entre ambos. Finalmente, propondo uma verticalização analítica, dedica-se ao estágio acadêmico de José Arthur Giannotti, realizado entre 1956 e 1958.

Cosmopolitismo infeliz: os lados opostos de um desejo

As trocas entre paulistanos e franceses, no plano da cultura filosófica universitária, apresenta pelo menos dois movimentos. O primeiro remonta à importação de docentes franceses para a fundação da Universidade de São Paulo e o segundo à exportação de alunos para estágios acadêmicos na França. Caracteriza-se a seguir esses dois vetores, a fim de surpreender sua dinâmica e sobreposição.

A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (doravante, FFCL-USP) foi estabelecida em 1934, juntamente com a Universidade de São Paulo (USP), reunindo antigas escolas tradicionais profissionalizantes, até então dispersas (Direito, Medicina e Engenharia). Seus mentores eram movidos por um esforço de compensação simbólica à derrota do estado de São Paulo na Revolução de 1932 e pela disputa da direção a ser dada ao sistema de ensino nacional em constituição nesta mesma década (Miceli 2001: 293-338; Limongi 2001: 186). Apesar do ideal da chamada “comunhão paulista” imaginar a Faculda-

de de Filosofia como o coração do novo organismo, “a incorporação das ‘faculdades profissionais’ ao projeto não parece ter sido objeto de negociações e contatos estreitos” (Limongi 2001: 185; Cardoso 1982). Logo se processaram os numerosos conflitos entre as escolas que existiam antes da constituição desta unidade e aquela que era concebida como nova, moderna, cosmopolita, a FFCL-USP. Os conflitos entre os grupos nacionalistas e as inclinações cosmopolitas do grupo do Estado e dos educadores – mentores da nova instituição – reverberavam clivagens internas às elites dirigentes e tomavam contornos diversos segundo domínios do conhecimento em que preponderavam. Contendas célebres se processaram, por exemplo, nos anos 1940 e 1950, entre concorrentes pelas cátedras de Filosofia e Literatura Brasileira – áreas nas quais os juristas eram investidos da autoridade de antigos praticantes e dotados de recursos para rechaçar os novos, disputando com eles os postos da jovem instituição (Ramassote 2013; Rodrigues 2011).

Os missionários destinados a lecionar na sessão de Filosofia da FFCL-USP acompanharam as modificações ocorridas em seus primeiros anos de funcionamento. Elas eram expressivas da incipiência do arranjo institucional, dependente das veleidades das elites contratantes – por sua vez, atizadas pela posição que ocupava enquanto fração de grupo entre os dirigentes. Etienne Borne inaugura o curso em 1934, lecionando as três *disciplinas* que constituíam a Filosofia, isto é: Filosofia, História da Filosofia e Psicologia. No ano seguinte, Jean Maugüé assume as mesmas disciplinas. Elas se segmentam em 1939, constituindo três *cadeiras* – com vistas a adotar o padrão federal. Neste ano, o governo federal instituiu a sua primeira Faculdade de Filosofia, estabelecendo um padrão oficial para a organização das escolas destinadas à formação do magistério secundário. Para adequar-se a ele, diversas cadeiras da FFCL-USP foram segmentadas². Assim, Maugüé passa a ensinar História da Filosofia, e João Cruz Costa, seu antigo assistente, Filosofia. Quando o primeiro, em 1944, parte para a Segunda Guerra Mundial, Lívio Teixeira e Cruz Costa dividirão as tarefas docentes. Aquele lecionará História da Filosofia e este Filosofia (isto é, Psicologia, Lógica e Ética). Se vistos em conjunto, esses missionários são “jovens em início de carreira, sem títulos nem publicações” (Peixoto 2001: 485); os brasileiros são híbridos, entre a Medicina, o Direito, a Psicologia e a Filosofia (Venancio 2012).

Além de localizar no tempo e no espaço a constituição da rede de trocas que nos interessa, a crônica anterior patenteia que se as relações entre franceses e brasileiros se processam em longa duração e estruturam o espaço em questão, no que tange particularmente à segmentação das cadeiras e à alocação professor/disciplinas, a conjuntura política nacional responde por seu desfecho. Trata-se de uma tensão típica das fases de constituição e crise dos campos autônomos: de um lado, o impulso à autonomização por parte dos praticantes e, de outro, a dependência da conjuntura política que viabiliza e invade suas atividades, induzindo os rumos por ela tomados (Bourdieu 1996; Sapiro 2004). Desse modo, paulatina, lenta e nem sempre progressivamente, mas apresentando indícios de mais e menos autonomia em relação à política, a diferenciação da área se sedimentava *pari passu* o retorno das missões francesas, a subida aos postos docentes dos quadros formados pela instituição, o envio de alunos à França e a recepção temporária de professores franceses, na qualidade de visitantes. Os missionários, sua clientela contratante (uma fração da elite paulistana) e discente (camadas em ascenso, descenso ou

2 *Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. 1939-1949*. São Paulo: Seção de Publicações, 1953, p. 15.

remediadas) estabeleceram laços de cumplicidade cuja longevidade foi garantida tanto pela manutenção da cátedra francesa na instituição quanto pelo envio de alunos brasileiros à Faculdade de Letras da Universidade de Rennes. Os “intermediários transnacionais” (Casanova 2002: 37) desta colaboração foram Paul Arbousse-Bastide, Gilles-Gaston Granger e João Cruz Costa.

Nascido em 1904, João Cruz Costa foi o aluno “número 1” inscrito na recém-criada FFCL-USP. Seu perfil corresponde a período de reduzida segmentação disciplinar: realizou os estudos secundários em São Paulo, fez uma viagem de formação à Europa, visitou vários países e seguiu, em 1923, um curso de zoologia comparada, psicologia e sociologia na Sorbonne. Ao retornar, matriculou-se na Faculdade de Medicina de São Paulo em 1925 e deixou-a dois anos depois. Em seguida, participou de iniciativas que propagaram a criação de uma Faculdade de Filosofia: apresentou uma tese ao Congresso de Educação, realizado em 1929, em São Paulo; fundou uma Sociedade de Filosofia, em 1930. Em 1933, escreveu “*Quelques aspects de la formation brésilienne*”, com o qual pretendia se candidatar ao doutoramento em Paris, sob direção de Georges Dumas. Uma vez instituída a FFCL-USP, desistiu deste plano para ingressar nela. As relações que estabeleceu com os professores franceses foram privilegiadas. Eles o consideravam, “mais como um amigo e um igual do que como um aluno”³.

Instituída em 1810, suprimida com o fim do Primeiro Império (1815), restabelecida em 1839, a Faculdade de Letras de Rennes apresenta as vicissitudes do sistema universitário francês, na escala de uma instituição fora de Paris. Marcada por um crescimento de professores, alunos e cadeiras desde 1891, ela é agrupada, com outras faculdades e escolas, a partir de 1885 num órgão comum, o Conselho de Faculdades, e a lei de 1896 as reúne como Universidade de Rennes, então dotada de orçamento particular e composta de três Faculdades: Direito, Letras e Ciências (Charle 1994). No que diz respeito à prática da Filosofia, desde então, como desdobramento da reforma de Victor Cousin em seu ensino, ela tornou-se profissionalizada, isto é, uma atividade de professores remunerados, constituindo um mercado diferenciado tanto das antigas conferências mundanas quanto dos religiosos e dos “especialistas de literatura edificante” (Fabiani 1988: 25).

Naquela instituição, durante a década de 1950, Paul Arbousse-Bastide lecionava Psicologia Social. “Bastide-guassú”⁴ era antigo missionário de fundação da FFCL-USP, havia lecionado na cátedra de Sociologia I (1934-1940) e na de Política (1941-1945). Quando retornou do Brasil, defendeu a tese – “*La Doctrine de l’éducation universelle dans la philosophie d’Auguste Comte*” (PETIT, 2011). Em Rennes, trabalham com Arbousse-Bastide e recebem os alunos exportados por João Cruz Costa: Gilles-Gaston Granger, lecionando Psicologia e Lógica, e Victor Goldschmidt, lecionando Filosofia⁵. Granger havia lecionado Lógica na FFCL-USP (1947-1953), e teve como aluno José Arthur Giannotti, que escolheu para sucedê-lo após seu retorno.

A formação concebida por Cruz Costa consistia nas seguintes fases: a. graduação em Filosofia na FFCL-USP; b. viagem de estudos sob os cuidados de Granger e Goldschmidt; c. retorno, assumir

3 Jean Maugué. “Relatório sobre as atividades do exmo sr. Prof. João Cruz Costa”. Processo de João Cruz Costa, 46.1.204.8.8, fl. 12. (Seção de Expediente da FFCL-FFLCH-USP).

4 Correspondência de Gilles-Gaston Granger para João Cruz Costa, Paris, dia da Páscoa, s/a.

5 *Annuaire de l’université de Rennes et des établissements rattachés d’enseignement supérieur, 1956-57*, p. 368-369.

um posto docente (remunerado ou não, em função das relações favoráveis ou desfavoráveis com o governo do estado de São Paulo) e defender tese de doutoramento. O programa de estudos da viagem, informalmente estabelecido por ele e Granger, previa que os alunos assistissem às aulas e escolhessem um assunto-autor para doutoramento, discutindo-o com seus anfitriões. Se Cruz Costa inspirava-se em sua experiência prévia: “Foi a viagem à Europa que me abriu os olhos para outras realidades”⁶; Granger baseava-se num diagnóstico corrente entre os professores franceses sobre os alunos brasileiros, o ensino secundário que os formava e as elites contratantes. Cientes de servirem à afanosa disputa das elites periféricas por distinção (Braudel 1984; Lévi-Strauss 1955; Maugüé 1982), consideravam necessária a incorporação efetiva das práticas acadêmicas que portavam. Como as elites os consumiam como produtos de luxo, a clientela discente (remediada e ascendente) era a população que potencialmente poderia realizar esta incorporação. E, no entanto, ela não dispunha de pré-requisitos para isso, era destituída de intimidade com a concorrência escolar, com o volume de leituras, com o repertório da cultura filosófica básica. Daí, eles dizerem “o Brasil é um país muito jovem”. Para transformar o consumo diletante definidor daquele padrão de troca, apostando na camada discente, mais disposta à adesão à “vida intelectual como trabalho”, Granger apostava na compensação de sua defasagem – o que pressupunha o deslocamento de alunos para a França e o acompanhamento dos mesmos durante anos (Suppo 1999: 1081). Assim, a “equipe de filósofos paulistas”⁷ foi enviada aos poucos, em função da negociação de bolsas junto à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), estabelecida em 1951, e à embaixada francesa, realizada por Cruz Costa. José Arthur Giannotti foi o primeiro deles e sua estada durou dois anos (1956-1958).

Os intercâmbios em tela correspondem ao momento em que as agências financiadoras começam a propiciar a inserção no espaço de concorrência internacional a grupos que anteriormente estariam privados dessa oportunidade. Os agentes atrelam suas chances a elas, posto que destituídos de capital econômico e cultural, se comparados aos protagonistas da circulação no exterior – por exemplo, as próprias elites contratantes da FFCL-USP (Canedo, Garcia 2005). As condições de financiamento das viagens explicam, parcialmente, as modalidades de aproveitamento delas e o conteúdo dos estudos. Diferentemente tanto das elites paulistanas contratantes quanto de seus alunos, Cruz Costa financiou suas viagens ao Velho Mundo, travou conhecimento com o sistema de ensino europeu e francês, e, uma vez instituída a FFCL-USP, esta experiência e o capital de relações acumulado com elas, alçaram-no ao gerenciamento das relações entre elites, professores franceses, Congregação, embaixada francesa e alunos brasileiros. Já para seus alunos, a viagem a Rennes-Paris consistia numa das fases do projeto de estabelecimento da Filosofia como disciplina universitária – isto é: dotada de um corpo de praticantes/professores, formado segundo padrões compartilhados e práticas definidoras do *métier* uniformes, estabelecendo um repertório de autores canônicos manejado segundo estas práticas e comentadores legítimos dos mesmos (Heilbron 2003: 25; Fabiani 2006: 13-15). Portanto, salvo perturbações de ordem política e orçamentária, a viagem se destinava a futuros docentes. A estabilidade nos padrões das carreiras permite aos bolsistas converter sua circulação em moeda de troca de alto valor no mercado

6 COSTA, J. C. “Entrevista”. In. *Trans-form-ação*, n. 1, 1974, p. 89.

7 Correspondência de Gilles-Gaston Granger para João Cruz Costa, Bougival, 1 e 2 de 1961.

profissional. Mas as vantagens concorrenciais de retorno dos filósofos em análise eram diversas, pois se subordinavam às tarefas de construção institucional da área, de criação de posições (Bourdieu 2015, 470-485) – sendo, portanto, outra a dinâmica das importações. Ademais, a dependência da negociação do patrão junto aos financiadores, tanto para viajar quanto para e renovar o benefício, impunha constrangimentos aos filósofos. Por um lado, reduzia-lhes a margem de desacordo explícito; por outro, incitava a soluções criativas face ao problema de responder a duas ordens conflitivas de orientação de suas pretensões, a saber: as expectativas implícitas de Cruz Costa e o alvoroço que o alargamento do leque de possíveis promovido pelo novo espaço de interlocução. A caracterização dos efeitos da circulação se tornaria completa ao articulá-los ao impacto da diferença dos respectivos espaços universitários, em geral, e disciplinares, em particular, segundo *habitus* e capital cultural prévio, de cada um dos agentes envolvidos no deslocamento. Não dispondo de espaço para tal exposição, este trabalho opta por contrastar a seguir, em linhas gerais, o espaço disciplinar dos dois pólos do circuito e tratar da trajetória de Giannotti neles.

Excerto. Alargamento do leque dos possíveis. “O que o senhor prefere que eu fique brigando com os **Canabras** e os **Vicentes**, mostrando a todo mundo as suas burrices e as suas contradições, as suas charlatanices (...) (ou) antepor-se a eles com um trabalho produtivo?”. (Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 13/01/1957. Em negrito: alusão aos membros do Instituto Brasileiro de Filosofia, aliados de Miguel Reale e dos juristas praticantes de Filosofia e concorrentes nacionais do grupo de Cruz Costa e Giannotti).

Topo sem corpo: coroamento no centro, denegação na periferia.

Em meados dos anos 1950, o polo dominante do campo filosófico francês é ocupado pela corrente existencialista e pela figura de Jean-Paul Sartre (BOSCHETTI, 1985). O polo dominado, por correntes menos prestigiadas: a história da filosofia, cujos representantes típicos são Martial Guérout e Jules Vuillemin; e a epistemologia, representada por Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Alexandre Koyré (Pinto 2014, 1987; Bourdieu 1989b). Atreladas, cada qual a seu modo, a uma “história da razão/história da ciência”, essas correntes tiveram destinos diversos, embora no início do decênio, os rumos futuros fossem entrevistados: a primeira delas se ancoraria nas instituições mais tradicionais e a segunda nas jovens instituições. Martial Guérout (1891-1976) foi professor em Strasbourg de 1929 a 1945, ano em que ingressa na Sorbonne. Em 1951, assume a « Cadeira de História e Tecnologia dos Sistemas Filosóficos », vencendo Alexandre Koyré. Este, próximo dos historiadores dos *Annales*, particularmente Lucien Febvre, no projeto que apresenta em sua candidatura, defende uma “atualização da utensilhagem mental” dos historiadores da Filosofia. Em contrapartida, Guérout insistia na análise puramente interna das grandes conceitualizações. Se as duas correntes dominadas inclinavam-se para a história das ciências, a “história da filosofia à Guérout” era mais respeitada. Jules Vuillemin (1920-2001), igualmente historiador da filosofia e ligado à herança de Martial Guérout, sucede Maurice

Merleau-Ponty na cadeira de “Filosofia do Conhecimento” no Collège de France, em 1962 (Pinto 1987: 73-75). No circuito dessas correntes alternativas ao existencialismo situam-se os anfitriões de Rennes e a “equipe de filósofos paulistas”. Se esta equipe não incorpora a clivagem tal qual disposta no espaço francês, também não passa incólume a ela. O que torna inteligível os princípios seletivos de adoção, rejeição e seleção da oferta filosófica que a equipe encontra na França (autores, professores, práticas, rivalidades e interdependências) é o entrelaçamento dos *habitus* dos agentes e os interesses atrelados a sua posição no espaço filosófico municipal (Rodrigues 2012).

A constituição do campo filosófico no Brasil ocorreu entre criação do primeiro curso universitário e da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), isto é, entre 1934 e 1983 (Ferreira 2007). No decênio de 1950, o espaço nacional se divide em três grupos opostos – “filósofos uspianos, filósofos juristas e filósofos de origem católica”. Particularmente em São Paulo, o espaço dos praticantes se dividia segundo uma oposição institucional. De um lado, o grupo de Miguel Reale, cuja sede institucional era o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF) (Ferrer 2012); de outro, os jovens filósofos em torno de João Cruz Costa, formados pela FFCL-USP (Rodrigues 2011). Até os anos 1970, os primeiros são dominantes (organizam congressos a que os uspianos vão acanhadamente; têm um periódico próprio; inscrevem-se coletivamente nos concursos da FFCL-USP). Contudo, o padrão de formação estabelecido pelos segundos vencerá no longo prazo (Ferreira, 2007: 159).

As afinidades entre as posições dos filósofos paulistas e dos filósofos franceses de Rennes são tão evidentes quanto suas diferenças: ambos os grupos dominados em seus respectivos espaços profissionais e em curso ascendente. Na França, a Filosofia encontrava-se estabelecida como “disciplina de coroamento” (Fabiani 1988) e tendencialmente autônoma, desde a III República (1870-1940). Já no Brasil, e particularmente em São Paulo, como domínio em curso de sedimentação institucional, sob o embate com os antigos praticantes dela (padres e juristas) e relativamente obnubilada pela disciplina emergente, a Sociologia (Rodrigues 2017; Jackson, Blanco 2014). Desse modo, os filósofos de Rennes são dominados num cenário cambiante, tendencialmente favorável a eles, porém, estruturado em torno de práticas mais ou menos estáveis, a partir das quais as escolhas dos agentes se orienta (autor, sub-área, diretor de tese) (Soulié 1995).

O contraste é nítido. Os filósofos de São Paulo são dominados num espaço cujas modificações se processam em patamar anterior ao da estabilidade das práticas profissionais definidoras do *métier*. Longe de disputarem a autoridade da palavra filosófica legítima num espaço organizado em torno de acordos mínimos a respeito de práticas que caracterizam o fazer filosófico, o litígio entre os paulistanos diz respeito à estruturação mesma do espaço e por isso é a definição desse fazer filosófico que está em questão. Por este motivo, não dispõem de um repertório (programa de curso, autores, métodos) ofertado pela tradição nacional em que se apoiar, não por serem destituídos disso, mas porque ele é patrimônio exclusivo de seus adversários, ancorados no IBF. Por fim, embora vençam no longo prazo, durante os anos 1950, nada lhes oferece indícios promissores de futuro. Ao contrário, durante o governo Jânio Quadros (1955-1959), com quem João Cruz Costa teve numerosos conflitos por causa da autonomia universitária e do corte de recursos, era uma obviedade a constatação: “Essa política financeira do Jânio

acabará com nossas pretensões filosóficas”⁸; “quem sofre é o prestígio da cultura caipira. Com tal governador não se deve ter vontade mesmo de se falar da filosofia no Brasil.”⁹

As hierarquias disciplinares dos dois espaços se apresentam *praticamente invertidas*. Embora a Filosofia fosse, segundo o projeto de criação da FFCL-USP, o coração do experimento institucional, havia um menoscabo pela disciplina. Não surpreende que os brasileiros se exprimissem segundo uma estrutura ausente: aquela que sustenta uma hierarquia na qual a Filosofia se encontra no topo – isto é, o sistema de ensino francês. A importação do topo sem o corpo da “disciplina de coroamento” – ou seja, sem o percurso social que ela coroa – castrou o aparato social e institucional (ensino secundário, valor social dos exames garantido pelos rituais – do “baccalauréat” à “agrégation”) que confere valor à prática. Esta ausência anima as lamúrias a respeito da falta de sentido da Filosofia e, no limite, da inexistência da Filosofia brasileira¹⁰.

Entrementes, as diferenças, na base do que os distancia se vistos em seus respectivos espaços nacionais, é precisamente o impulso que os aproxima, no espaço das trocas globais. A importação de algumas práticas francesas – leitura estrutural do texto, sobretudo – é um dos recursos por meio dos quais que os filósofos uspianos desafiavam e venceriam, no longo prazo, seus rivais (Ferreira 2007). Em contrapartida, é por meio da viagem ao Brasil e a outros pólos periféricos, como escolas de província e antigas colônias francesas, para o exercício filosófico, que os franceses vão gerenciando a ascensão em suas carreiras (FABIANI, 1988, p. 29).

Estrutura ausente. « Dira-t-on simplement, banalement, que les temps a fait son oeuvre, qu’avec le recul des années un bilan s’imposait, objectif, de ce que fut hier l’expérience comtiste ? Ou comme je le penserais plus volontiers, n’est-ce pas parce que le drame comtiste, en Amérique, s’encadre dans des conditions aussi troubles, aussi **démoralisantes** que celui même que nous propose l’actualité ? (...) **on pourrait croire que le Brésil possède une très riche pensée philosophique. Ce n’est pas l’avis que le Brésiliens eux-mêmes, plus conscients qui se rendent compte qu’ils marchent à la remorque de la pensée d’outre-Océan, surtout de la pensée française, depuis le XVIII siècle.** » , p. 571-572. **João Cruz Costa.** “Philosophies et philosophes en Amérique latine”. In. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 4, 1948.

“Eles fazem **história da casa deles**, e **nós não**. Eles **têm material e nós não**. Como são bocós nossos historiadores que transpõem problemas e métodos, inteirinhos como eles se apresentam por aqui, e ficam se alienando nas formas sem terem material. Para nós, **eu creio que não existe história da Civilização. O que existe é história do Brasil...**”. Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 8-1-57.

Grifos meus.

8 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa, Paris, 10-01-1958.

9 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 28/01/1958.

10 O problema da “existência da Filosofia no Brasil”, seguindo a orientação teórico-metodológica adotada nesta pesquisa, ganha outros contornos e se torna inteligível à luz das posições dos agentes no campo global e nacional da prática filosófica. Não dispondo de espaço para apresentar esta análise, sugiro ao leitor a coletânea *Conversas com filósofos brasileiros*, na qual o modo como respondem à pergunta “existe filosofia no Brasil” documenta a discussão.

Circulação acorrentada

O percurso de Giannotti é profícuo para se observar no pormenor os constrangimentos e as assimetrias típicas da circulação internacional das ideias, assim como aqueles específicos do domínio filosófico. A seguir, realiza-se a caracterização dos impasses de seu deslocamento¹¹.

Antes de ir à França, o jovem Giannotti havia cursado Filosofia na FFCL-USP entre 1950-1953, sido aluno de Granger e o substituído (em Lógica) por ocasião de sua partida (sem remuneração). Em seguida, prestou um concurso para lecionar Sociologia em Ibitinga, no interior do estado de São Paulo. Lá se estabeleceu, estudou alemão, empenhou-se em organizar uma biblioteca, e também em voltar para a capital. Para tanto, em 1955, prestou concurso para lecionar Filosofia e foi alocado no Colégio Basílio Machado. Como no ano seguinte, a bolsa mista (Capes e embaixada francesa) foi conquistada por Cruz Costa, Giannotti não teve dúvidas, largou o secundário paulistano e partiu para Rennes. Nada havia publicado.

As atividades realizadas por Giannotti na sua estada apresentam duas dimensões: acadêmica e mundana. Esta se vincula acentuadamente à vida parisiense e às viagens que realizou pela Europa, aquela, à Faculdade de Letras de Rennes. A sobreposição das mesmas incidirá nas soluções que dará para o intenso entusiasmo intelectual que experimentou no biênio de 1956-1958 e para o agudo estranhamento vivido ao retornar.

Durante o ano de 1957, Giannotti se instalou em Rennes, conheceu Victor Goldschmidt, seguiu os cursos dele e os de Granger, e, só por “delicadeza”¹², o de Arbousse-Bastide sobre Comte, no qual fez uma exposição. Ouviu aulas de Martial Guérout sobre Kant – de passagem, em Rennes. Leu Edmund Husserl, *autor cujo interesse lhe havia sido suscitado por Granger*, discutiu-o com ele e Goldschmidt, viajou para Portugal e Espanha. Nas férias, foi a Paris, onde visitou exposições de arte e constatou que sua bolsa seria suficiente para viver em Rennes, mas não na cidade Luz. Pediu o auxílio de Cruz Costa junto à embaixada francesa para conseguir a prorrogação do suplemento dela.¹³ Assim, não se estranha a o cumprimento do “noblesse oblige” no curso de Arbousse-Bastide, tampouco que se mantivesse alerta ao risco de decepcionar seu patrão, de ser mal avaliado por ele enquanto investimento de longo prazo. A todo tempo prestava contas do que fazia e do que pensava, movido pela expectativa que imagina Cruz Costa ter a seu respeito, como se negociasse sua agenda de estudos e suas escolhas.

Escolhas (autorais e temáticas) negociadas. “fiquei bastante triste. Tão triste que não pude estudar Husserl à tarde, como pretendia. Porque atrás de suas piadas (...) (seria possível concluir que o senhor se indaga:) o que esse sujeito vai me preparar? (...) Por que foi ele se meter com essas essên-

11 Importam duas ressalvas. Em primeiro lugar, esta caracterização seria completa se expusesse e analisasse as condições de partida, estada e retorno. Em respeito à economia do texto, optou-se apenas destacar no deslocamento os princípios estruturantes da hierarquia do “campo global” (SAPIRO, 2013). Em segundo lugar, este trabalho segue a diferenciação entre os indivíduos empíricos e os epistêmicos, sugerida por Pierre Bourdieu (Bourdieu 1984: 34-52). Assim, José Arthur Giannotti é tratado como dotado de certas propriedades sociais que importam para a análise do espaço de produção simbólica. Como em estudos desse gênero, tentando evitar malentendidos, insiste-se em que não há no que se apresenta qualquer intenção detratadora, inteiramente estranha ao propósito de uma análise sociológica objetivista.

12 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 08/01/1957.

13 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 08/01/1957.

cias complicadas, que ninguém entende, mas faz que entende?”, e afiança, depois de um relatório em forma de carta: “Essa catilinaria toda não tem apenas a função de convencê-lo da autenticidade e da importância dos meus estudos.” Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 13/01/1957.

—

Não é possível ignorar o impacto desta forma de financiamento sobre o conteúdo dos estudos nos acordos e conflitos entre os aspirantes e seu patrão: Giannotti se interessa (e se justifica) por Husserl e pela fenomenologia – domínios do grupo rival, situado no IBF de Reale.

A integração de Giannotti no círculo de Rennes fica atestada tanto pelo “salão” que abriu – as “Mercredis philosophiques: quarta-feira à noite o pessoal vem beber cognac no meu quarto”¹⁴ – quanto pela avaliação privada que Granger faz dele, dirigindo-se a Cruz Costa: “a vinda dele foi uma coisa muito feliz para todos. Seria bom o Senhor descobrir de vez em quando outros sujeitos de valor para continuar o processo”.¹⁵ Meses antes do início do segundo ano letivo, a ser realizado em Paris, Giannotti vai se instalando na cidade: começa a frequentar o grupo Socialismo ou Barbárie, a convite de Claude Lefort, e avalia – “gostei muito e me parece que aquela gente tem algo na cabeça”¹⁶. O impacto da vivência nesta cidade atinge o jovem cujo passado modesto se entrevê no percurso migratório.

Oriundo de uma família de imigrantes italianos estabelecida no interior do estado de São Paulo (São Carlos), que decidiu vir para capital “para dar educação superior aos filhos”, o pai de Giannotti “fez todo o sacrifício, uma coisa impressionante. Ele estava mais ou menos bem de profissão. Vendeu tudo, teve uma oferta de emprego, veio para cá. Mais tarde ele perde o emprego, passamos mal”. As oportunidades da cidade de São Paulo, mais o empenho do pai e as disposições estimuladas por tais elementos vingaram: “eu fiz Filosofia, o outro irmão fez Engenharia na Poli, a minha outra irmã fez São Francisco, a outra Psicologia”.¹⁷ O passado migratório da família e herdado por ele não colocava Paris no horizonte frugal de expectativas, sendo compreensível que em face “duma vida diferente e arrebatadora”, ele se pergunte “afinal o que tem essa cidade? Eu ando por ela e me comovo tanto como se estivesse passeando por uma música”.¹⁸ Diferentemente de sua estada na pacata Rennes, em Paris, o jovem filósofo descarrilha de início, chega a perder “duma maneira muito cretina a defesa de tese da Sra Bachelard”. Ninguém menos que a filha de Gaston Bachelard, havia defendido *La conscience de la rationalité. Étude phénoménologique sur la physique mathématique*, de importância fulcral para os interessados em Edmund Husserl. Anos depois, Giannotti atribuirá parcialmente a este trabalho o desinvestimento no que imaginava fazer antes de ir à França¹⁹.

14 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 05/09/1957.

15 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 01/04/1957.

16 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 10/07/1957.

17 José Arthur Giannotti. Depoimento para o projeto “Memória oral” da Biblioteca Mario de Andrade.

18 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 02/06/1957.

19 Giannotti J. A. *et al.* « Cheminement et aléas d'un travail » (entrevista realizada por brasileiros). In. *Rue Descartes*, 2012/4 n° 76, p. 56-79.

De todo modo, o ano letivo prometia. Na École Normale Supérieure, ele projeta acompanhar o curso de Jules Vuillemin, sobre fenomenologia; de Jean Hyppolite, com quem foi conversar, recomendado por Goldschmidt, e pedir autorização para frequentar o curso sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; em Saint Cloud, seguiria o curso de Martial Guérout sobre Immanuel Kant – o qual tinha apenas experimentado em Rennes. Com isso, esperava ele superar o desgosto da solidão em Paris e ter “a ocasião de privar com a ‘elite’ dos estudantes franceses”²⁰. Além desses cursos, Giannotti frequentou reuniões de Socialismo ou Barbárie, e por vezes foi ao Collège de France para assistir a Merleau-Ponty, em geral, acompanhado de Claude Lefort. Além de Portugal e Espanha, ele foi à Grécia e à Alemanha – onde estudou alemão por dois meses. Este breve sumário põe em evidência os recursos de que dispunha (capital social angariado por Cruz Costa e disposição para trabalho e abdicção), assim como seus *handicaps* (dificuldade de inserção social junto aos possíveis amigos parisienses).

Durante o período de seu estágio, Giannotti adquiriu capitais específicos do campo filosófico no qual estava imerso: a. familiaridade/domínio da discussão vigente a respeito de autores clássicos, ignorada enquanto dos praticantes do município de São Paulo – destacadamente Husserl, Platão, Comte, Kant, Hegel; b. familiaridade/defesa de práticas correntes no campo filosófico francês (além daquelas transportadas para a FFCL-USP pelas missões, leitura estrutural de texto/história da filosofia) – destacadamente, realização de traduções como parte do trabalho filosófico; estudo e discussão de obras em grupo; c. recursos linguísticos – aprimorou seu francês e estudou alemão. A disposição para defender o valor dos recursos no mercado simbólico é proporcional aos esforços e abdicções requeridos para sua aquisição. Para o moço modesto, face às tentações da ordem do inimaginado em Paris, eles eram altíssimos. Eis uma das fontes de sua aguerrida defesa do que conquistou com abdicção e sacrifícios.

“É preciso que **eu me convença** também que eu não estou perdendo tanta coisa, quando **num domingo de sol eu fico em casa estudando, em vez de fazer turismo** (...) Esses meninos que andam por aí a historiarem a filosofia grega sem saberem nada de grego, deveriam ir plantar batatas (...) Ler **tradução**, principalmente de textos antigos, **implica a aceitação** de todas as interpretações do tradutor, porque uma tradução dum texto pressupõe o seu comentário filosófico.”

Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 13/01/1957.

Se naquele biênio, esforços e abdicções valiam a pena, a relativa garantia material de seu posto docente no retorno não era o bastante para satisfazer as expectativas nutridas por essas renúncias. Logo ele se dá conta da provável desvalorização dos recursos e a conseqüente perda do investimento que realizava – impraticados e impraticáveis no mercado filosófico municipal. Concomitantemente, um espaço inédito de escolhas instantaneamente possíveis orientava seus planos. Não seriam elas as mesmas em seu retorno. Ele é consciente disso, e formula o drama hierarquizando os interlocutores de cada espaço nacional, apreciando o polo dominante do espaço²¹. No contraste entre os interlocutores de-

20 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 28/10/1957.

21 Cf. citação anterior “*Espaço das escolhas (im)possíveis*.”

sejados e os desprezados encontra-se o efeito do leque de possíveis alargado pelo espaço que o envolve. O leque de escolhas reais/anterior – FFCL-USP/franceses contra IBF/juristas e católicos – amplia-se e modifica-se com as escolhas imaginárias que a imersão lhe propicia – FFCL-USP sem (gastar energia com) IBF/juristas e católicos. Para ele, não há dúvida de qual espaço de interlocução vale mais, correspondendo e alimentando suas ambições, igualmente ampliadas pela abdicação contínua dos prazeres mundanos abundantes da cidade.

Esta experiência conflitiva encontra-se na base de suas tentativas de intervenção no espaço, orientadas para converter a direção do mesmo a seu favor. Trata-se de alterar a cotação dos recursos que adquiria, por meio da inserção de agentes que acordem a mesma cotação das práticas (porque detém o domínio destas mesmas práticas). A presença organizada e calculada deles blindaria seu grupo e protegeria as vagas do provável assédio dos grupos rivais. Se outrora foram enfrentados como concorrentes, o menosprezo pelos mesmos ganhava base objetiva – a imersão entre franceses. Para preservar as condições de exercício de sua Filosofia, era preciso simplesmente eliminá-los, evitando mesmo a possibilidade de ter de entrar em relação com eles. Outrossim, Giannotti atentava (pois os sofria) também para os efeitos da abundância material (livros, periódicos, bibliotecas). As tentativas de intervenção no espaço cujo registro consistem no empenho na aquisição de recursos materiais, no uso rentável dos recursos humanos disponíveis. Suas esperanças parecem ilimitadas: a. ele negocia a compra de periódicos, não sem ironizar os brasileiros com suas bibliotecas privadas – sinal da pobreza das bibliotecas da instituição; b. dissuade seu amigo (Oswaldo Porchat) da ideia de fazer o mestrado em Rennes, para que curse aí a graduação, garantindo para o grupo um professor de filosofia antiga, conhecedor da língua grega; c. tenta convencer João Cruz Costa a naturalizar Granger como brasileiro para que permaneça em São Paulo; d. tenta importar um certo Stephan para a cadeira de Estética, um dos espaços mais suscetíveis para os investimentos dos juristas; e. dirige estímulos para João Cruz Costa, que vive em constante desânimo e dúvidas quanto à sua permanência na instituição (Venancio 2012), a não abandonar a FFCL-USP, e atiza-o a convidar nada mais nada menos que Quine, e fazer um bom uso de sua viagem aos EUA²².

Acolhido pelo círculo de filósofos que unia duas pontas do Atlântico (Brasil-Paris), Giannotti, como seus colegas, não passou incólume aos princípios opostos de estruturação dos espaços acadêmicos; entretantes, diferentemente deles, suas propriedades sociais específicas condicionaram um uso particular da experiência do deslocamento. O trajeto socialmente ascendente face ao novo espaço o tornava especialmente sensível à aceitação e valorização positiva do ritmo e da intensidade de trabalho dos professores e estudantes franceses. Enquanto para outros colegas da equipe tal ritmo foi motivo de estranhamento, para ele, tratou-se de um feliz encontro. E, como ocorre em encaixes desse gênero, ele sofreu uma inculcação seletiva e uma incorporação irrefletida de categorias de entendimento e avaliação do campo francês. Elas se manifestam tanto na valorização agoniada dos interlocutores franceses em detrimento de “Vicentes e Canabravas” quanto em juízos ambíguos a respeito do Brasil, dos estudantes brasileiros e, finalmente, no dimensionamento das tarefas nacionais de um filósofo e de suas chances de existência no campo global, àquelas atreladas.

22 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 18/03/1957; 05/09/1957; 10/11/1957; 23/09/1957.

A incorporação das categorias de juízo professorais francesas é seletiva e contraditória. Por um lado, os alunos e seus pares brasileiros são objeto de avaliação intransigente, por outro, ele parece cindido entre dois sistemas culturais, ao avaliar o Brasil em contraste com a França, cedendo às categorias corriqueiras que os opõem, valorizando o primeiro em detrimento da segunda. Num pólo e noutro os *critérios são opostos – o que se evidencia ao comparar aqueles que aplica aos agentes no campo profissional a outros âmbitos*. Leia-se o conjunto 1 em contraste com o 2:

1. Juízos dirigidos aos agentes do espaço profissional.

- a. (Paul Arbousse-Bastide): “Fui felicitado pelo ilustre professor e depois soube que andou comentando com os alunos, que os brasileiros eram **muito vivos, mas meio vagabundos** e que eu mostrava minha ascendência estrangeira.” Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 08/01/1957.
- b. “o falatório cabe muito bem às velhotas e aos nossos estudantes de filosofia, **que não fazem nada**.” Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 18/03/1957.
- c. “Fique certo que os alunos das províncias francesas não são tão melhores que os nossos, apenas eles **trabalham como burros. E isso os nossos aprenderão com o tempo**.” Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Rennes, 05/09/1957.
- d. “(...) tenho **evitado um pouco os brasileiros**, que são muito absorventes e levam em Paris, o mesmo tipo de vida do Brasil.” Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 02/06/1957.
- e. “Não temos chance mesmo. **Por que havemos nós de exportar burrice?** Já não chega para o uso da casa?”. Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 10/11/1957.
- f. “Taí, esse é um **filósofo no duro. Fiquei até com complexo**.” (Refere-se a Jules Vuillemin). Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 24/11/1957.

2. Juízos elaborados segundo crivos nacionais.

“A França está em péssima situação. A culpa é do francês. Não há povo mais chato do mundo. Burguês. Malcriado. Sem educação. Colaboracionista. A burguesia matou o espírito francês. E é uma grande pena. Os alemães são muito mais gentis, mais jovens, mas tem uma miserável mística pela ordem que dá vontade de bater neles. Eles ainda nos prepararão uma boa. **Os povos da Europa não valem mais nada**. Talvez os italianos, mas eles são tão saláfrarios! Povo bom é o nosso. **Ai que preguiça, mas não faz mal. Com roubalheira e tudo a gente progrède** [sic]. **Depois nós somos cordiais. Há um calor humano em cada brasileiro, talvez porque não fomos aburguesados totalmente**, mas esse egoísmo seco e filha da puta do europeu ainda não encontrou lugar entre nós”. (Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 14/10/1957).

“Engraçado, tenho receio de encontrá-los. Como estarão? Essa juventude brasileira que eu nitidamente não mais sei bem o que é... Eles vem com o fogo da Europa, e o meu já está quase extinto.

Eu já sonho em voltar, em trabalhar em terra virgem, sossegado, **feliz por não ter que passar por agregações e uma inevitável burocratização: enquanto que em julho passado, eu tinha pesadelos, reais pesadelos, sonhados mesmo, com medo de voltar.** A estadia na Europa é fundamental, porque ela enche um vazio de quem nasce em terra nova e vive botando olhos ciumentos nas coisas da Capital. Mas depois, nós somos muito jovens e livres para ficar bolorando nessa Europa velha.” (Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 28/10/1957).

Se um impacto indiscutível da conformação das expectativas face às possibilidades de realização das mesmas for o sofrimento do ciclo de vida e a consciência do que (não) é possível fazer, pode-se afirmar que o filósofo concluía sua “educação sentimental” (Bourdieu 1996): “nenhuma novidade. A não ser que estou envelhecendo com uma rapidez incrível”²³.

Retornando ao Brasil, em 1959, ele é nomeado assistente da Cadeira de Filosofia (em Lógica²⁴), traduz Wittgenstein, polemiza com um filósofo cuja língua nativa é o alemão, em torno desta tradução²⁵. O novo governador de São Paulo, Carvalho Pinto, estabelece relações amistosas com a comunidade universitária, e Giannotti escreve, com sua colega, Amélia Domingues de Castro, “Sugestões para a melhoria do ensino da Filosofia no curso secundário”, atendendo a solicitação da Secretaria da Educação do Estado. Ele participa do IV Congresso Inter-Americano de Filosofia, em Buenos Aires, apresentando “Husserl: lógica e história”; e do III Congresso Nacional de Filosofia em São Paulo, com “Stuart Mill e a crítica da evidência cartesiana”. Elaborava uma resenha para os livros não traduzidos de Gilles-Gaston Granger e Claude Lévi-Strauss (*Pensée formelle et sciences de l’homme*; *La pensée sauvage*, respectivamente). Em seguida, defende o doutorado, “John Stuart Mill, o psicologismo e a fundamentação da lógica”, que receberá o prêmio Fábio Prado. Além disso, cria um círculo de leitura d’*O Capital*, de Karl Marx, inicialmente, com dois amigos, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, primeiro-assistente e braço direito de Florestan Fernandes na cadeira de Sociologia I da FFCL-USP e o historiador Fernando A. Novais, assistente de Alice Canabrava na Faculdade de Ciências Econômicas e Administração (FCEA-USP). Os objetivos desse grupo, assim como a integração de outros componentes foram tornados públicos em “Notas para uma análise metodológica d’*O Capital*”. Os jovens assistentes em início de carreira reuniam-se em sábados alternados, com rotatividade das casas destinadas a abrigá-los, para ler, segundo o método de Martial Guérault, *O Capital* (Rodrigues 2012).

Ao cumprir estritamente seus deveres, em seu retorno ao Brasil, Giannotti elaborou soluções ativas para o impasse caracterizado anteriormente. O ajuste entre as expectativas suscitadas pelo espaço francês e o princípio de realidade imposto por seu retorno ao espaço de origem eufemiza as frustrações

23 Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 10/07/1957.

24 A reconstituição das atividades na França foi realizada a partir das informações encontradas no conjunto da correspondência enviada por ele a João Cruz Costa, entre 1957 e 1958, localizado no setor de obras raras da Biblioteca Florestan Fernandes na FFLCH-USP. As atividades de retorno foram retiradas do processo 64.1.1105.8.1, encontrado na Seção de Expediente da Administração da FFLCH-USP. nela, não consta a querela em torno da tradução de Wittgenstein – o que não nos parece sociologicamente irrelevante.

25 GIANNOTTI, J. A. Wittgenstein traduzido (12/04/1969); FLUSSER, V. Wittgenstein traduzido? (O Estado de S. Paulo, 22/03/1969).

que os constrangimentos deste lhe imporiam. Em cada uma das atividades enumeradas acima, esse contorno se processa²⁶.

O universal estrangeiro do “nacional por subtração”

O presente trabalho realizou uma rotação na abordagem de um tema convencional na bibliografia brasileira sobre as relações Brasil-França; e, para tanto, apostou numa certa orientação teórico-metodológica. A título de considerações finais, realçam-se estes dois aspectos, à luz das relações estruturantes que cultura brasileira estabelece com as matrizes estrangeiras e da experiência agonística que os seus agentes padecem.

A caudalosa bibliografia a respeito das missões francesas em São Paulo atentou para as motivações e iniciativas da elite contratante (Limongi 2001, Cardoso 1982); para as lições dos professores franceses (Cordeiro 2009; Venancio 2012; Rojas, 2002); para as relações de alguns deles com a cultura brasileira (Peixoto, 1991, 2000) – para destacar apenas a fração mais importante dela. Arriscou-se a indagar a respeito das relações nacionalmente assimétricas entre professores franceses e alunos brasileiros – aspecto que opôs algumas análises (Petitjean 1996a, 1996b; Suppo 2009). No entanto, como nenhuma delas se debruçou sobre a lógica diferenciada da assimetria do espaço científico e cultural em relação à esfera política e econômica – a discussão se reduziu ao “eram ou não imperialistas os franceses contratados?”. O enguiço da importação propriamente intelectual foi foco de inquietação de Paulo Arantes – porém, do mesmo modo que a bibliografia anterior, deduziu as inversões de sentido das práticas, assim como as dificuldades da importação, não das lógicas distintas da esfera educacional, porém de posições diametralmente opostas ocupadas por Brasil e França no capitalismo mundial (Arantes 1994). Ainda que este artigo seja tributário das indagações que esta abordagem propõe, e entenda que as posições de França e Brasil no cenário econômico e político sejam determinantes incontornáveis, empenhou-se em tratar a experiência nos marcos de sua lógica própria, irreduzível às esferas mundanas do dinheiro e do poder, ainda que dependente delas (Bourdieu 1966, 1967).

Ao invés de tratar das missões docentes francesas em São Paulo, focalizou a experiência de um aluno brasileiro em Rennes-Paris – esperando chamar a atenção para um polo (duplamente) oposto: o outro lado do Atlântico e o corpo discente. Mas se investigasse esse outro polo, isoladamente, reproduziria a bibliografia ao inverso. Tratou, então, de estabelecer o liame entre as missões francesas, os

26 Infelizmente não se dispõe de espaço para demonstrá-lo. A principal delas foi o estabelecimento do “Seminário Marx”, experiência em que reuniu amigos para ler O Capital de Karl Marx em alemão. Submetendo os amigos às rédeas desta leitura, Giannotti impactava o andamento de outros domínios, impondo a presença da Filosofia em disciplinas vizinhas. As marcas deste impacto eram notáveis até pouco tempo, por meio do apreço ao feitiço de leitura filosófica, exercida, em diversos graus, entre gerações sucessivas de alunos dos antigos seminaristas de Giannotti. No que se refira aos participantes desse grupo de estudos, a informalidade do mesmo e sua crescente centralidade na vida acadêmica, e, posteriormente na vida política brasileira, fomentaram as mais diversas tentativas de garantir uma porcentagem dos lucros simbólicos que a proximidade dele poderia significar. Contudo, o exame detido das *teses de doutorado e dos textos programáticos, destinados a legislar a respeito do exercício das disciplinas indicaram graus muito diferenciados de participação e adoção da modalidade de excelência compartilhada, dos autores lidos (além de Marx, sobretudo, Keynes, Lukács e Sartre). Por meio da análise dos textos, chegou-se a um repertório de autores, conceitos, agenda temática e maneira de “adequar tais autores” ao problema da formação do capitalismo brasileiro.* Este conjunto foi compartilhado pelos seguintes cientistas sociais – e atesta, portanto, mais envolvimento e participação nas modalidades de trabalho intelectual constituídas pelo grupo: Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Fernando Novais, Paul Singer, Roberto Schwarz. A discussão a respeito dos métodos adotados para se chegar aos “participantes orgânicos” (os mencionados) e os “participantes esporádicos” (aqui, não mencionados) encontram-se em Rodrigues 2011.

alunos brasileiros e as elites contratantes, esquadrihando o espaço das trocas científicas numa escala que correspondesse à hierarquia que os pressionava: transnacional, apresentando pólos dominantes e dominados, com agentes movidos em função de suas propriedades sociais prévias ao ingresso nesta configuração. Desse modo, pode encontrar dimensões criativas e conflitivas imperceptíveis ao escopo de análises precedentes.

Elas tornaram-se inteligíveis considerando a irredutibilidade dos sistemas de ensino brasileiro e francês, que encontram em estado incorporado e, portanto, irrefletido na ação dos agentes (em suas escolhas/recusas, preferências/repulsões, princípios de apreciação/depreciação, projetos criadores). Até que se vissem diante das lógicas divergentes dos dois sistemas, eles ignoravam, relativamente, a decalagem entre um e outro. O artigo esforçou-se por sublinhar a descoberta desta decalagem, para além da hierarquia global que garante o encaixe entre o senso missionário dos franceses, as presunções das elites contratantes e a docilidade dos brasileiros para serem seus alunos.

Ao deslocar o foco convencional, este artigo alargou o escopo da reconstituição histórica, e enfatizou as condições de efetivação da importação propriamente intelectual. Justamente enfatizados pela bibliografia, os programas de financiamento (mecenato filantrópico, programas governamentais, etc.) são a condição necessária, mas não suficiente dela. Como Christophe Charle afirma, a transferência de conhecimento e práticas científicas de um campo intelectual nacional a outro consiste num processo tortuoso, caracterizado por múltiplas contradições devido à circunscrição num espaço de lutas nacionais e internacionais (Charle 2004, 199). Nem sempre delineando as investigações, tornou-se axiomática a assertiva segundo a qual também no domínio científico se encontram nacionalismos e imperialismos – assimetrias que reproduzem, segundo o modo próprio e relativamente autônomo da esfera científica, as diferenças de força econômica e política entre os países (Bourdieu 2002). Trata-se de reconhecer, contudo, que os cientistas e os intelectuais as sofrem, sendo simultaneamente portadores das mesmas. E, precisamente, esta condição duplamente inibidora e estimuladora, mobiliza suas atitudes, viabilizando algumas importações e conformando-os ao bloqueio que o campo nacional impõe a outras. Este artigo procurou entrelaçar os portadores dos sistemas de ensino, os importadores e os exportadores numa configuração de lances competitivos, colaborativos e repleta de lances de alodoxia cultural. Atendo-se ao plano propriamente intelectual (autores, livros, ideias, conceitos, práticas de trabalho), e extraindo do caso individual, sugestões gerais: há uma decalagem entre aquilo que os brasileiros demandavam e aquilo que os franceses ofertavam – a despeito da convergência de interesses; há uma decalagem entre o que os franceses supunham ensinar/exportar e aquilo que os brasileiros incorporavam. Em suma, a dinâmica das trocas propriamente intelectuais, e as condições de incorporação de inovação, são mais complexas do que deixa supor os “contatos” entre um lado e outro; o uso grã-fino da investidura simbólica da circulação (entre brasileiros) e do exotismo tropical (entre franceses).

De um lado, essas reviravoltas analíticas apoiaram-se em dois conceitos da teoria de Pierre Bourdieu – *habitus* e campo²⁷. Particularmente, com relação a este último, seguiu-se a sugestão de Gisèle Sa-

27 O terceiro, capital, não foi mobilizado com a mesma sistemática pois não se dispôs de espaço para avançar na análise dos capitais específicos do campo filosófico (o domínio linguístico do autor que se elege como especialização; livros raros; apadrinhamento de um mestre; criação da identidade junto à escolha do autor, etc). Um esboço desses capitais encontra-se em 2017b; 2018b).

piro, segundo a qual, do conceito de campo, vale reter a ideia de “espaço de relações estruturado/estruturante”, orientando os agentes em sua luta uns com e contra os outros, em detrimento da questionável ideia de “autonomia” (Sapiro 2013). De outro, utilizou-se largamente materiais expressivos adequados ao desiderato e valeu-se de procedimentos metodológicos cruzados, que tendem a se cindir na maior parte das pesquisas. Ao invés de inibir a análise da circulação em favor da comparação, ou vice-versa, as posições (alunos e professores) e o alargamento da superfície (Brasil-França) supôs trabalhar nestes dois planos para examinar os fluxos estruturados de circulação transnacional. Ao invés de privilegiar a escala macro em detrimento da micro, ou vice versa, procurou-se articular a estruturação global de um domínio, às condições práticas nacionais/regionais dele, e aos impasses vividos por um praticante individual sob os condicionamentos de seu *habitus*. Finalmente, em que se considere a rigorosa circunscrição empírica da análise apresentada, ela se baseia na sociologia histórica das ciências sociais, na esteira das preocupações Bourdieu, na fase madura e final de sua obra (Sapiro 2008, Bourdieu, 2016, 2015, 1999, 1989a, 2002).

A agenda, os temas predominantes, as problemáticas definidoras da linha de estudos que se desdobra desta fase da carreira de Bourdieu, na França, não são equivalentes à dos estudos brasileiros sobre o mesmo assunto – o que supôs uma apropriação refletida dela. Do ponto de vista estrutural, nossos interesses estão condicionados pela condição dominada/subdesenvolvida/subordinada no globo – numa constante reposição do “nacional por subtração” (Schwarz 1987), que, no domínio específico da Filosofia se transformou em “universal estrangeiro”. Do ponto de vista conjuntural, as transformações institucionais ocorridas nas duas últimas décadas (tomando como parâmetro o estabelecimento da avaliação Capes, em 1998), associadas à expansão do nível superior de ensino, lançaram-nos num sistema de coerções e de concorrência que impactou fortemente as condutas e as disposições cognitivas das várias gerações em atividade, que se viram diante de tarefas para as quais não orientaram sua formação inicial.

Não surpreende, portanto, que os brasileiros enfatizem, ao tratarem da circulação internacional e das ciências sociais, mesmo quando se ocupam de décadas longínquas, a institucionalização, a disciplinarização, a profissionalização, a autonomia do campo – de modo indiscriminado, e, por vezes progressivamente linear, diga-se de passagem. Inversamente, tampouco é surpresa observar que os estudos europeus em que se baseou este artigo preocupem-se com a não linearidade desses processos e para as forças contrárias a eles. As análises ressaltam analiticamente, tanto os processos ambíguos de disciplinarização/interdisciplinaridade, nacionalização/internacionalização, institucionalização/desinstitucionalização – caracterizando vetores em tensão com a conquista da autonomia do campo (Sapiro, Heilbron, Boncourt, Schögler, 2017; INTERCO, 2016 – orientação que tem inspiração no próprio Bourdieu 1984: 207-246, 1989: 428-482, 1999: 19-27; Bourdieu, Wacquant, 1998). Além disso, enquanto os brasileiros são arrebatados pela problemática das alternativas a respeito de como superar sua condição dominada; os europeus são absorvidos pelos lances da concorrência entre os países dos pólos centrais e semiperiféricos (Boncourt 2016; Brisson 2016; Fleck 2011; Scot, 2016; Charle, Jeanpierre, 2016; Boschetti 2014; Sapiro, Santoro 2017), assim como para os efeitos da deriva europeia sobre a longevidade das práticas eruditas e científicas – particularmente sensível nos estudos que abordam estas assimetrias por meio do mercado de tradução (Sapiro 2014, 2014a, 2016). A despeito de reco-

nhecer que são pungentes as preocupações tanto a respeito da superação de nossa condição “nacional por subtração” quanto do declínio das práticas eruditas, este trabalho é destituído de ambições de arbítrio a respeito destas questões. Tencionou apenas aproveitar esses filões bibliográficos e lançar novas indagações a respeito de experiências longínquas e suscitar a reflexividade sobre as contemporâneas.

Lidiane Soares Rodrigues é doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutoramento em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. É professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAÇÃO

- Annuaire de l'université de Rennes et des établissements rattachés d'enseignement supérieur*, Rennes, 1956-57.
- Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. 1939-1949*. São Paulo: Seção de Publicações, 1953.
- ARANTES, Paulo. 1994. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BOLTANSKI, Luc. 1975. “Note sur les échanges philosophiques internationaux”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 5-6 (1): 191-199.
- BONCOURT, Thibaud. 2016. “La science internationale comme ressource. Genèse et développement comparés des associations européennes de sciences sociales”. *Revue française de sociologie* 57(3): 529-561.
- BOSCHETTI, Anna. 1985. *Sartre et Les Temps Modernes*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 2014. *Ismes*. Paris: CNRS Editions.
- BOURDIEU, Pierre. 1966. “Champ intellectuel et projet créateur”. *Les temps modernes* (246): 865-906.
- _____. 1967. “Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée”. *Revue internationale de Sciences Sociales*. 19(3): 367-388.
- _____. 1984. *Homo academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- _____. 1989a. *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Editions de Minuit.
- _____. 1989b. “Aspirant philosophe: un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50”. In.: *Les enjeux philosophiques des années 50*. Paris: Georges Pompidou.

- _____. 1992. "Deux impérialismes de l'universel". In: C. Fauré & E. Bishop (orgs.). *L'Amérique des Français*. Paris: François Bourin.
- _____. 1996. *As regras da arte*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. 1999. "Une révolution conservatrice dans l'édition". *Actes de la recherche en sciences sociales* 126(1): 3-28.
- _____. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'agir.
- _____. 2002. "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées". *Actes de la recherche en sciences sociales* 145(1): 3-8.
- _____. 2015. *Sociologie générale, v.1*. Paris: Editions du Seuil.
- _____. 2016. *Sociologie générale, v.2*. Paris: Editions du Seuil.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. 1998. "Sur les ruses de la raison impérialiste". *Actes de la recherche en sciences sociales* (121-122): 109-118.
- BRAUDEL, Fernand. 1984. "Entrevista". *Jornal da Tarde*, s/p.
- BRISSON, Thomas. 2016. "Le rayonnement déclinant de la pensée française?". In: C. Charle & L. Jeanpierre (orgs.). *La vie intellectuelle en France, v. 2*. Paris: Éditions du Seuil.
- CANEDO, Letícia; GARCIA, Afrânio. 2005. "Les boursiers brésiliens et l'accès aux formations d'excellence internationales". *Cahiers du Brésil Contemporain* (57-58): 21-48.
- CARDOSO, Irene. 1982. *A universidade da comunhão paulista*. São Paulo: Cortez.
- CARELLI, Mario. 1993. *Cultures croisées: histoire des échanges culturels entre la France et le Brésil de la découverte aux temps modernes*. Paris: Éditions Nathan.
- CASANOVA, Pascale. 2002. *A República mundial das letras*. São Paulo: Estação Liberdade.
- CHARLE, Christophe. 1994. *La République des Universitaires, 1870-1940*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 2000. "Des sciences pour un empire culturel". *Actes de la recherche en sciences sociales* (133): 89-95.
- CHARLE, Christophe. 2004. "Introduction to Part II". In: C. Charle & J. Schriewer & P. Wagner (orgs) *Transnational Intellectual Networks*. The University of Chicago Press.
- _____; JEANPIERRE, Laurent. 2016. "La vie intellectuelle, mode d'emploi". In: . CHARLE & L. JEANPIERRE (orgs). *La vie intellectuelle en France. Vol 1. – Des lendemains de la Révolution à 1914*. Paris: Éditions du Seuil.
- COMPAGNON, Olivier. 2013. *L'adieu à l'Europe: L'Amérique latine et la Grande Guerre (Argentine*

et Brésil, 1914–1939). Paris: Fayard.

CORDEIRO, Denilson. 2008. *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Tese de Doutorado, Filosofia, FFLCH, USP.

COSTA, João Cruz. 1975. “Entrevista: Sobre o trabalho teórico”. *Trans-form-ação* (2), 87-94.

DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant G. 2002. *La mondialization des guerres de palais*. Paris: Éditions du Seuil.

FABIANI, Jean-Louis. 1988. *Les philosophes de la république*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. 2006. “À quoi sert la notion de discipline?”. In: J. Boutier & J. PASSERON & J. REVEL (orgs.). *Qu'est-ce qu'une discipline?* Paris: EHESS.

FERREIRA, Daniela. 2007. *Conversão e Reconversão: circulação internacional dos filósofos de origem católica*. Tese de Doutorado, Educação, Faculdade de Educação, UNICAMP.

FERRER, Sidney. 2012. *Marginal e apátrida na Filosofia brasileira*. Dissertação de Mestrado, Sociologia, FFLCH, USP.

FLECK, Christian. 2011. *A Transatlantic History of the Social Sciences: Robber Barons, the Third Reich and the Invention of Empirical Social Research*. London: Bloomsbury Academic.

FLUSSER, Vilém. 1969. “Wittgenstein traduzido?”. *O Estado de S. Paulo*, 13(619): 5.

FURTADO, Celso. 2009 (1961). *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.

GEMELLI, Giuliana. 1998. “From imitation to competitive-cooperation the Ford Foundation and management education in Western and Eastern Europe (1950's – 1970's)”. In: G. Gemelli (ed.). *The Ford Foundation and Europe, 1950's-1970's: cross-fertilization of learning in social science and management*. Brussels: European Inter University Press. pp. 95-120.

GIANNOTTI, José Arthur. Correspondência para João Cruz Costa. Rennes, 08/01/1957; 13/01/1957; 18/03/1957; 05/09/1957. Paris, 02/06/1957; 14/10/1957; 10/11/1957; 28/10/1957; 24/11/1957.

_____. Depoimento para o projeto “Memória oral” da Biblioteca Mario de Andrade. s/d.

_____. 1969. “Wittgenstein traduzido”. *O Estado de S. Paulo*, 13(620): 3.

_____. 2012. “Cheminement et aléas d'un travail” (entrevista realizada por Vinicius de Figueiredo). *Rue Descartes* (76): 56-79.

GILLES-GASTON, Granger. Correspondência para João Cruz Costa, Paris, dia da Páscoa, s/a;

Bougival, 1 e 2 de 1961.

GINGRAS, Yves. 2002 “Les formes spécifiques de l’internationalité du champ scientifique”. *Actes de la recherche en sciences sociales* (141-142): 31-45.

GUILHOT, Nicolas. 2005. *The democracy makers. Human rights and the politics of global order*. New York: Columbia University Press.

HAMBURGUER, Amélia Império (org.) 1996. *As ciências nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

HEILBRON, Johan. 2003. “A regime of disciplines. Toward a historical sociology of disciplinary knowledge”. In. C. Camic & H. Joas (orgs). *The dialogical turn. Roles for sociology in the post disciplinary age*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

_____. 2001. “Exchanges culturels transnationaux et mondialisation: quelques réflexions”. *Regards sociologiques* (22): 141-154.

_____. 2008. “Qu’est-ce qu’une tradition nationale en sciences sociales?”. *Revue d’Histoire des Sciences Humaines* 18(1): 3-16.

HEILBRON, Johan; DUVAL, Julien. 2006. “Les enjeux des transformations de la recherche”. *Actes de la recherche en sciences sociales* (164) :5-9.

HEILBRON, Johan; GUILHOT, Nicolas; JEANPIERRE, Laurent. 2008. “Toward a transnational history of the social sciences”. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 44(2): 146-160.

HEILBRON, Johan *et. all.* 2009. “Internationalisation des sciences sociales: les leçons d’une histoire transnationale”. In. G. Sapiro (org.). *L’espace intellectuel en Europe*. Paris: La Découverte.

HOLMES, Jacquelyn Marie. 2013. *From modernization and development to neoliberal democracy: a history of the Ford Foundation in Latin America (1959-2000)*. Bates College: Honors Thesis.

IBER, Patrick. 2015. *Neither peace nor freedom: the cultural cold war in Latin America*. Cambridge: Harvard University Press.

INTERCO_SSH. Handbook of Indicators of Institutionalization of Academic Disciplines in SSH, 2016. Disponível em <http://serendipities.uni-graz.at/index.php/serendipities/article/view/20/17> (última consulta, 23/03/2018)

JACKSON, Luiz Carlos; BLANCO, Alejandro. 2014. *Sociologia no espelho*. São Paulo: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2007 (1955). *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMONGI, Fernando. 2001. “Mentores e clientelas da Universidade de São Paulo”. In. S. Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil, v. 1*. São Paulo: Sumaré.

- MARTINIÈRE, Guy. 1982. *Aspects de la coopération franco-brésilienne: Transplantation culturelle et stratégie de la modernité*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- MARTINS, Carlos Benedito. 2005. *Dialogues entre le Brésil et la France. Formation et coopération académique*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- MATHIEU, Gilles. 1991. *Une ambition sud-américaine. Politique culturelle de la France. 1914-1940*. Paris: L'Harmattan.
- MAUGUÉ, Jean. 1982. *Les dents agacées*. Paris: Buchet/Chastel.
- _____. 1946. "Relatório sobre as atividades do exmo sr. Prof. João Cruz Costa". Processo de João Cruz Costa, 46.1.204.8.8. (Seção de Expediente da FFCL-FFLCH-USP).
- MICELI, Sergio. 2001. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2003. *Nacional estrangeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2018. *Sonhos da periferia*. São Paulo: Todavia.
- OLIVEIRA, Francini Venancio de. 2012. *Fantasma da tradição: João Cruz Costa e a cultura filosófica uspiana em formação*. Tese de Doutorado, Sociologia, FFLCH, USP.
- PEIXOTO, Fernanda. 2001. "Franceses e norte-americanos nas Ciências Sociais brasileiras". In. S. Miceli (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil, v. 1*. São Paulo: Sumaré.
- _____. 2000. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp.
- PETIT, Annie. 2011. "Paul Arbousse Bastide: Le positivisme politique et religieux au Brésil" (Présentation de l'ouvrage posthume du professeur Arbousse Bastide). *La Maison d'Auguste Comte. La lettre d'information* (11): 2-3.
- PETITJEAN, Patrick. 1996a. "As missões universitárias francesas na criação da Universidade de São Paulo (1934-1940)". In. A. I. Hamburger *et all* (orgs). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- _____. 1996b. "Entre a ciência e a diplomacia: a organização da influência científica francesa na América Latina, 1900-1940". In. A. I. Hamburger *et all* (orgs). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- PINTO, Louis. 1987. *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*. Paris : L'Harmattan.
- _____. 2002. "(Re)traductions (Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930)". *Actes de la recherche en sciences sociales* (45): 21-33.
- _____. 2014. *Sociologie et philosophie: libres échanges*. Paris : Ithaque.
- RAMASSOTE, Rodrigo. 2013. *A vida social das formas literárias: crítica literária e ciências sociais no*

pensamento de Antonio Candido. Tese de Doutorado, Antropologia Social, IFCH, UNICAMP.

RODRIGUES, Lidiane Soares. 2011. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo (1958-1978)*. Tese de Doutorado, História Social, FFLCH, USP.

_____. 2017a. "Rivalidades científicas e metropolitanas: São Paulo e Rio de Janeiro, Sociologia e Ciência Política". *Urbana: Urban Affairs and Public Policy* (XVIII): 71-95.

_____. 2017b. "Giannotti contra Althusser: um caso de cosmopolitismo periférico. (Brasil/São Paulo, 1967)". In: M. Rodrigues & M. Starcembbaum (orgs.). *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago do Chile: Doble Ciencia.

_____. 2018a. "Centralidade periférica: a coleção Grandes Cientistas Sociais no espaço das ciências sociais brasileiras (1978-1990)". *Sociedade e Estado* (UnB), no prelo.

_____. 2018b. "Poder, sexo e línguas no marxismo brasileiro". *REPOCS*, no prelo.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. 2002. *Braudel, o mundo e o Brasil*. São Paulo: Cortez.

SAINT MARTIN, Monique. 2004. "Introdução". In: A. M. Almeida *et all* (orgs.). *Circulação internacional e formação das elites brasileiras*. Campinas/SP: Unicamp.

SAPIRO, Gisèle. 2008. "Translation and the field of publishing. A commentary on Pierre Bourdieu's 'A conservative revolution in publishing'". *Translation studies* 1(2): 154-166.

_____. 2009. *L'espace intellectuel en Europe*. Paris : La Découverte.

_____. 2013. "Le champ est-il national?". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 200(5): 70-85.

_____. 2014a. "Introduction". In: G. Sapiro (org.). *Sciences humaines en traduction. Le livre français aux Etats-Unis, au Royaume-Uni et en Argentine*. Paris: Institut Français (Volume disponível online em e-pub: <http://cse.ehess.fr/index.php?2104>).

_____. 2014b. "Inégalités et rapports de force sur le marché mondiale de la traduction". *Journal of publishing in Globalization*, February.

_____. 2016. "Vie des idées en France et échanges éditoriaux internationaux". In: C. Charle & L. Jeanpierre. *La vie intellectuelle en France, v. 2*. Paris: Éditions du Seuil.

SAPIRO, Gisèle ; HEILBRON, J. 2009. "Por uma sociologia da tradução: balanço e perspectivas". *Graphos* 11(2): 13-28.

SAPIRO, Gisèle; SANTORO, Marco. 2017. "On the social life of ideas and the persistence of the author in the social and the human sciences". *Sociologica*, Bologna (1): 1-13.

SAPIRO, Gisèle; HEILBRON, Johan; BONCOURT, Thibaud; SCHÖGLER, Rafael. 2017. "European Social Sciences and Humanities (SSH) in a Global Context Preliminary findings from the

INTERCO-SSH”. Disponível: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01659607> (última consulta 17/03/2017).

SCHWARZ, Roberto. 1986. “Nacional por subtração”. In. _____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras.

SOULIÉ, Charle. 1995. “Anatomie du goût philosophique”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 109(3): 3-28.

SUPPO, Hugo. 1999. *La politique culturelle française au Brésil entre les années 1920-1950*. Thèse Doctorat. Paris III.

_____. 2009. “A política cultural da França no Brasil entre 1920 e 1940: o direito e o avesso das missões universitárias”. *Revista de História* 142: 309-345.

WAGNER, Anne Catherine ; RÉAU, Bertrand. 2015. “Le capital international : un outil d’analyse de la reconfiguration des rapports de domination”. In. J. Siméant (org.) *Guide de l’enquête globale en sciences sociales*. Paris: Éditions du CNRS.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2009. *Comprendre le monde*. Paris: La Découverte.

UM DEPARTAMENTO MUNICIPAL NO ULTRAMAR FRANCÊS: O COSMOPOLITISMO DE JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI

Resumo: O espaço transnacional do intercâmbio simbólico constitui-se de um centro bi-polarizado (Euro-americano), algumas regiões semiperiféricas e numerosos setores periféricos. Este artigo recupera uma das tramas do intercâmbio estabelecido entre a França e o Brasil, propondo uma análise das relações de dominação simbólica no plano transnacional, tendo como eixo a Filosofia, enquanto disciplina universitária. Como tantos outros domínios e saberes, a prática da Filosofia constitui uma configuração própria, com seus capitais específicos e certo tipo de atijamento para colaboração e competição entre os agentes. Desse modo, no âmbito da circulação internacional de bens, a reprodução das assimetrias nacionais assume feições particulares, marcadas pelas especificidades das práticas e irreduzíveis a diferenças de riqueza econômica e poderes políticos. A exposição ocorre em três movimentos. Inicialmente, caracteriza o espaço de circulação internacional dos filósofos paulistas entre as décadas de 1930 e 1970: de um lado, Gilles-Gaston Granger e a Faculdade de Letras da Universidade de Rennes; do outro, João Cruz Costa e os alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), por ele selecionados para ir à França. Em seguida, contrasta a posição da Filosofia no conjunto das disciplinas dos dois pólos desse circuito, com o objetivo de caracterizar algumas tensões da colaboração estabelecida entre ambos. Finalmente, propondo uma verticalização analítica, dedica-se ao estágio acadêmico de José Arthur Giannotti, realizado entre 1956 e 1958.

Palavras-chave: circulação internacional de bens simbólicos, Filosofia, França, José Arthur Giannotti, Gilles-Gaston Granger.

A MUNICIPAL DEPARTMENT IN FRENCH OVERSEAS: THE COSMOPOLITANISM OF JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI.

Abstract: The transnational space of symbolic exchange consists of a bi-polarized (Euro-American) center, some semi-peripheral regions and numerous peripheral sectors. This article retrieves one of the plots of the exchange established between France and Brazil, proposing an analysis of the relations of symbolic domination in the transnational plane, having as its axis Philosophy as a university discipline. Like so many other domains and knowledges, the practice of Philosophy constitutes a configuration of its own, with its specific capitals and a certain kind of incentive for collaboration and competition among agents. Thus, in the context of the international circulation of goods, the reproduction of national asymmetries assumes particular features, marked by the specificities of practices and irreducible to differences of economic wealth and political powers. Exposure occurs in three movements. Initially, it characterizes the space of international circulation of the São Paulo philosophers between the decades of 1930 and 1970: on the one hand, Gilles-Gaston Granger and the Faculty of Letters of the University of Rennes; on the other, João Cruz Costa and the students of the Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of the University of São Paulo (FFCL-USP), selected by him to go to France. Then, it contrasts the position of Philosophy in the set of disciplines of the two poles of this circuit, with the pur-

pose of characterizing some tensions of the collaboration established between both. Finally, proposing an analytical verticalization, it dedicates itself to the academic internship of José Arthur Giannotti, realized between 1956 and 1958.

Keywords: international circulation of symbolic goods, Philosophy, France, José Arthur Giannotti, Gilles-Gaston Granger.

RECEBIDO: 28/11/2017

APROVADO: 09/03/2018

Uma revisão crítica da antropologia de Carmen Junqueira

LINDINALVA LAURINDO TEODORESCU

Este artigo¹ tem como finalidade uma revisão crítica da antropologia produzida por Carmen Junqueira, ao longo de cinquenta anos de pesquisa junto a populações indígenas.

Segundo a antropóloga Alcida Rita Ramos (2010), por razões históricas, a antropologia indígena representa o carro chefe da antropologia nacional, reconhecida no Brasil e no exterior. Para ela, embora seja estudada por uma minoria de etnólogos nos departamentos de antropologia do país, a disciplina ocupa um espaço importante no imaginário profissional.

Carmen Junqueira faz parte dessa minoria que, ao longo de décadas registrou as mudanças ocorridas nas sociedades indígenas, relatou o papel dos mitos e ritos na composição do universo Kamaiurá e Cinta Larga e se engajou na luta para preservar os direitos fundamentais destes povos.

Na esteira dos antropólogos que firmaram as raízes da antropologia indígena brasileira, como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Carlos Moreira Neto, Carmen Junqueira compõe uma geração que instaurou uma forma de produzir antropologia no Brasil, privilegiando a pesquisa empírica de longa permanência no campo. Elegeu o povo Kamaiurá, no alto Xingu², para estudar em profundidade e dedicou-se depois aos Cinta Larga no Parque Indígena Aripuanã, no Mato Grosso³.

Em seus primeiros escritos, ainda na década de 1960, Carmen Junqueira focou seu interesse nas formas de produção e distribuição de bens na sociedade Kamaiurá. Ao longo dos anos, voltou sua atenção para as transformações ocorridas na história dos povos indígenas, tanto nas condições de existência quanto nas interpretações de mundo a elas associadas.

Diante da extensa produção de Carmen Junqueira, foram selecionados para análise apenas as publicações referentes ao povo Kamaiurá, tendo em conta sua longa relação com este grupo. Dos tra-

1 Agradeço a Rinaldo Sérgio Vieira Arruda pela leitura criteriosa deste texto e por suas críticas pertinentes e a Paulo Roberto Teixeira pela releitura atenta e por suas observações oportunas.

2 Compõem os povos do alto Xingu, os Kamaiurá, Aweti, Waurá, Mehinaco, Iawalapati, Kuikuro, Kalapalo e Nahukwa. Estes povos que ocuparam a região dos formadores do rio Xingu, são procedentes de grupos com tradições culturais diversas que passaram a compartilhar um mesmo habitat cultural. São eles: os Karib, Tupi, Aruak, Jê e Trumai.

3 As pesquisas junto ao povo Kamaiurá se concentram no período de 1965 a 1979 e de 1993 a 2006. Na sociedade Cinta Larga a pesquisa foi realizada de 1979 a 1986.

balhos, foram retidos quatro temas que, além de recorrentes em suas pesquisas, parecem constituir o cerne de sua antropologia. São eles: a composição do universo Kamaiurá, o espaço das mulheres nas sociedades indígenas, o imaginário e o simbólico na configuração do tempo Kamaiurá e o mundo animal e o mundo humano ou a relação natureza e cultura⁴. Neste último item, foi feita uma tentativa de comparação entre a antropologia de Carmen Junqueira e outras perspectivas que dão conta da composição do universo indígena, em termos de pluralidade de mundos, principalmente os modelos desenvolvidos por Philippe Descola (2005; 2017) e Viveiros de Castro (2002), mas também a sociologia política de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991)⁵. Ao relacionar as análises de Carmen Junqueira com novas problemáticas da antropologia contemporânea, buscou-se mostrar o alcance e a relevância de sua obra, em um debate produtivo da antropologia clássica.

Uma das premissas da antropologia de Carmen Junqueira é a necessidade de dar um tratamento histórico aos dados colhidos. Processos históricos e contexto de pesquisa são considerados fundamentais para a interpretação de um evento social. Reivindicando, antes de tudo, sua condição de etnóloga de campo, Carmen Junqueira, reiteradamente, alerta para a tentação do antropólogo falar em nome do índio para explicar a visão de mundo desses povos ancestrais ou do risco de se reduzir a complexidade das sociedades indígenas a modelos teóricos, por vezes pouco flexíveis, o que fecha as possibilidades de ampliar os horizontes da compreensão interétnica e da complexidade da realidade estudada.

A duração da pesquisa e a permanência do etnólogo no campo são elementos fundamentais para o entendimento das implicações sociais das diferentes etapas de uma atividade econômica ou dos múltiplos ritos que celebram a cosmologia e as tradições e que compõem um sistema social bastante ordenado por etiquetas, regras e valores morais. É preciso ter paciência e sorte para ter acesso a essa dimensão da realidade social, diz a etnóloga.

A Composição do Universo Kamaiurá

As formas de produção, parentesco e relações de poder

Em suas primeiras pesquisas junto ao povo Kamaiurá, na década de 1960 (Junqueira: 1967; 1978), Carmen Junqueira procurou entender como se dava a organização social desta sociedade, focando suas análises na relação entre economia, parentesco e sustentação de poder. Neste período, sua proximidade com as teorias marxistas a levou a confrontar a economia política e a economia dos povos Kamaiurá, mostrando que a produtividade e a troca não obedeciam aos princípios da economia de mercado. Baseou-se em conceitos do materialismo histórico, como forças produtivas e relações de

⁴ Para discorrer sobre estes temas foram selecionadas as seguintes publicações: Tese de doutorado: Os Kamaiura e o Parque Nacional do Xingu 1967; os livros: os Índios de Ipavu - um estudo sobre a vida do grupo Kaiamurá 1978; Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga 2002; Antropologia indígena: Uma nova introdução 2008; O tempo e o imaginário - O pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo 2017 e os artigos: Pajés e feiticeiros 2004; Linguagem dos Ritos 2014.

⁵ Embora com foco de pesquisa diferente e a elaboração de conceitos que conduzem a modelos próprios, a perspectiva em termos de pluralidade de mundos encontra expressão também nos trabalhos de Bruno Latour, François Dosse, entre outros. No Brasil, além de Eduardo Viveiros de Castro, que desenvolveu a teoria do perspectivismo, o pluralismo de mundo encontra ressonância, entre outros, no trabalho de Manuela Carneiro da Cunha.

produção, para dar conta das complexas relações de hierarquia e poder que se articulam ao processo produtivo, nessa sociedade.

A partir dessas análises, Junqueira procurou mostrar o importante papel social da atividade econômica na sociedade Kamaiurá e como essa atividade contribui para o estreitamento de laços entre os membros de um mesmo grupo e entre os diferentes grupos, através, principalmente, de alianças matrimoniais, mas também de cerimônias como o Moitará e o Kuarup que, sob forma de rito, sustentam uma boa parte da economia do grupo.

O controle social do grupo, que garante o seu equilíbrio, é assegurado pelo cumprimento dos deveres definidos pelas relações de parentesco⁶. Estas, por sua vez, são em boa parte determinadas por motivações políticas legitimadas pelos membros da comunidade, principalmente os idosos ou de maior prestígio social. Da relação intrínseca entre parentesco e poder econômico se definem os componentes das unidades de produção, no âmbito da cooperação entre diferentes chefes das casas.

Para a etnóloga, a explicação para a expectativa em torno da instituição casamento que se observa na cultura Kamaiurá, além da função de procriação e de natureza sexual, deve ser buscada na esfera econômica, decorrente da divisão sexual do trabalho⁷. O fato mesmo do homem poder realizar vários casamentos lhe permite aumentar a prole e, conseqüentemente, aumentar a força de trabalho, o que lhe confere prestígio e poder.

As relações de parentesco são, ao mesmo tempo, formas de expressão das relações de produção e de alianças políticas. É a partir delas que se estabelecem as modalidades de reciprocidade, de obrigação e de direitos. A distribuição é uma etapa fundamental desse processo e vai ser entendida como uma ação de reciprocidade. O compromisso mútuo de cumprir obrigações culturais e a garantia de novas trocas ultrapassam as relações econômicas e contribui para o estreitamento de laços com outros grupos.

A generosidade ostentada e o sacrifício do líder

Na sociedade Kamaiurá, a participação no processo produtivo não determina a posição social de cada indivíduo e o produto, que é um bem socialmente distribuído, não cria distinção social significativa. Ao contrário das sociedades capitalistas, a participação no processo produtivo iguala os indivíduos. O poder do líder não se define pela acumulação de riqueza, mas por seu prestígio pessoal, que está essencialmente ligado a sua generosidade. Isto quer dizer que no grupo, a competição para maior prestígio se dá na esfera da distribuição e não na esfera da produção.

A disputa política pelos postos de liderança e de maior prestígio é um dado que se destaca nas análises de Carmen Junqueira. No texto *Pajés e feiticeiros* (2004), a etnóloga aprofunda esse tema que, segundo ela, define a vida da aldeia, o que atesta sua importância no equilíbrio da ordem social, mostrando como as disputas políticas pelos postos de maior prestígio alimentam um fluxo constante

6 O casamento preferencial ideal se dá entre primos cruzados, mas as alianças com outras casas (outras famílias do mesmo grupo) são realizadas com frequência. O núcleo permanente tende a ser a formação patrilocal (por regra de residência), composta por diversas famílias nucleares vivendo sob uma mesma casa. Sob a liderança do dono da casa, todos participam das tarefas ligadas à produção de alimentos.

7 Na divisão de trabalho, as mulheres se ocupam dos filhos, dos afazeres domésticos, plantio e colheita na roça e preparação dos alimentos. Ao homem cabe a pesca, a caça e a limpeza da roça.

de intrigas que atingem líderes de facções rivais, com o objetivo de minar pretensões políticas ou enfraquecer o poder dos adversários.

Tornar-se líder exige disciplina. E manter-se líder demanda dar prova de habilidade política. A autoridade do líder depende de seu prestígio, o que requer um desprendimento sem limites de seus bens. Segundo Carmen Junqueira, ainda que o chefe ostente com orgulho a sua generosidade, a obrigatoriedade de redistribuir tudo que é produzido ou adquirido não se concretiza sem o constrangimento de perceber que a situação o obriga a trabalhar mais, para atender os pedidos dos parentes e demais Kamaiurá. Assim procedendo, entretanto, o líder firma sua grandeza frente ao grupo e alimenta a dependência daqueles que recebem seus favores. Esta prática social Carmen Junqueira define como forma de “sustentáculo de poder”, já que possibilita o aumento de prestígio do chefe e torna devedores os membros do grupo (Junqueira 1978; 2004). As análises deixam claro que o ato de generosidade que sustenta a posição do líder exige sacrifício e renúncia. Para dar prova de sua grandeza, o líder deve constantemente mostrar desinteresse por seus bens. A liderança é assim posta à prova a todo instante.

O exemplo não poderia ser mais ilustrativo do modelo de justiça defendido por Boltanski e Thévenot (1991), para dar conta das situações de disputa. Neste modelo, a organização em torno do líder, do chefe ou do rei, diz respeito a um mundo tradicional e ordenado nas fronteiras do que os autores nomeiam *cit  domestique*⁸, onde a personalidade dos grandes é aquela de um servidor, que se sacrifica em nome dos pequenos. Os estados de grandeza não podem ser duravelmente atribuídos às pessoas e supõem-se que sejam periodicamente verificados e retribuídos a fim que seja mantida para cada um, a possibilidade de ocupar todos os estados.

O fato das grandezas não serem rigidamente vinculadas às pessoas favorece os litígios, quer dizer os desacordos entre as pessoas. A noção mesma de prova a que cada um tem que se submeter para sustentar seu prestígio indica que, numa disputa, a saída é incerta e é preciso um dispositivo particularmente consistente para pôr fim à situação de conflito.

O sistema de retribuição e a noção de generosidade, largamente valorizada pelos Kamaiurá, constituem sem dúvida um dispositivo capaz de frear toda tentativa de reverter a liderança do chefe da aldeia. A organização política dos Kamaiurá é relativamente simples e fundada em poder não coercitivo, em razão mesmo de não perceber contradições básicas nas formas de organização social. Segundo Carmen Junqueira, a ausência de poder coercitivo pode obscurecer a especificidade do fato político.

A disputa pelo poder na sociedade Kamaiurá faz emergir na aldeia suspeitas e acusações que atingem os líderes de outros grupos. As práticas colocadas em ação para alcançar ou se manter no poder são, segundo Junqueira, “recursos auxiliares neutralizadores do prestígio alheio”. Um exemplo, diz dela, são as ofensas proferidas para depreciar os adversários. Se as ofensas podem ser resolvidas nas lutas Huka-Huka onde cada um, em sistema de equivalência, vai afirmar sua legitimidade, ofensas mais graves, como a acusação de feitiçaria, podem levar ao ostracismo ou à morte (Junqueira 2002).

Nesses casos a situação se complica porque os índios lançam mão de dispositivos que fogem a todo princípio de equivalência que define uma *cit *, ou seja, um mundo comum, no modelo de justiça.

8 A noção de *cit * aqui é entendida como *pólis* grega e está associada   no o de direitos e deveres que cada um deve cumprir para o bem geral de todos. As outras *cit s* do modelo são: inspira o, renome, industrial e cívica.

Em um tal contexto de disputa, diz Carmen Junqueira, “Os índios se empenham em arranjos de poder, lançando mão de mecanismos sofisticados de ação política que envolvem não apenas o mundo dos homens, como dos espíritos.... Sem qualquer sinal que demarque a passagem de um para o outro desses mundos, trava-se na aldeia uma disputa velada e incessante, para neutralizar a ação de opositores e ampliar espaços de controle”. Numa tal situação, prossegue ela, “a fronteira entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos parece não existir” (Junqueira 2002: 36). Cabe aos pajés resolver a situação, desfazendo o feitiço, o que não deixa de ser um desafio dos poderes da natureza.

De acordo com o modelo de Boltansky e Thévenot, um dos preceitos básicos para se resolver uma situação de disputa é garantir a equivalência entre as partes, com base na argumentação fundamentada em um dos princípios de justiça (ou *cité*). Na ausência de equivalência, a argumentação se torna ineficaz e ocorre um deslocamento de um regime ordenado, segundo um princípio de justiça, para um regime de violência⁹. As análises de Carmen Junqueira dão razão à essa premissa, quando questionam se é real a existência do feiticeiro ou se aquilo que o etnólogo presencia são somente crises de disputa política acirrada, numa sociedade que não conta com uma área bem articulada que torne legítimo e explícito o duelo de palavras entre opositores. Na falta desse espaço, a morte, que é a maior violência que o ser humano pode experimentar, instaura ela mesma uma escalada interminável de violência (Junqueira 2004).

Mudanças e interação grupal entre os povos do alto Xingu

Em seu livro “Os Índios de Ipavu” (1978), Junqueira retoma sua tese de 1967 sobre as mudanças ocorridas entre os povos do alto Xingu, com foco nos Kamaiurá, e faz uma revisão crítica de sua abordagem na época, então sustentada na noção de sistemas evolutivos.

Em suas primeiras pesquisas entendeu que as relações básicas no processo de produção do grupo não foram inicialmente afetadas de maneira substancial. Embora dependendo do sistema econômico nacional, os Kamaiurá não tinham sido envolvidos diretamente na formação de produção capitalista, em razão da presença protecionista da direção do Parque Nacional do Xingu (atual Parque Indígena do Xingu) e do relativo isolamento da área.

Concluiu que, ao mesmo tempo em que a interação grupal dos vários povos xinguanos propiciava difusão cultural e a conseqüente uniformidade de estilo de vida, estimulava a permanência de alguns elementos que passavam a desempenhar a função de mecanismos adaptativos. O equilíbrio adaptativo do grupo residia em parte na preservação dos artesanatos de cada grupo, o que implicava pouca integração de outras especialidades¹⁰. No final da década de 1970 essa explicação não correspondia aos avanços de suas pesquisas. Na verdade, reconhece a etnóloga, a abordagem em termos de sistema adaptativo

9 O modelo de Boltanski e Thévenot abre a possibilidade de tratar com seres da ordem divina ou sobrenatural, onde se encontram os espíritos, na *cité* da inspiração. Mas o modelo não permite levar provas de uma *cité* para outra, para pôr fim a uma disputa.

10 Os artesanatos especializados são o arco preto, produção dos Kamaiurá, os colares de lâminas de concha dos Kuikuro; as panelas de cerâmicas dos Waurá e os o cinto de discos de caramujo dos Kalapalo.

se apoiava em uma perspectiva evolucionista¹¹ e pretendia sugerir uma possível causa da preservação das especializações.

Ao aprofundar suas pesquisas Carmen Junqueira se deu conta que o equilíbrio adaptativo como explicação da uniformidade cultural deixava de considerar a dramática realidade em que viviam o povo Trumai e os demais povos xinguanos já relatada desde o final do século XIX¹². Além disso, não levava em conta que bens e serviços são valores que circulam independente dos vínculos de amizade e de hostilidade que possam existir. Os grupos desenvolvem atividades intermediárias de troca e neste movimento estabelecem redes de relações sociais que congregam as diferentes atividades culturais em um sistema mais amplo. As cerimônias religiosas e desportivas, por exemplo, estabelecem a presença imperativa de outros grupos. A uniformidade cultural é consequência desses contatos e não se restringem à esfera mercantil.

Política protecionista e deslocamento de poder na aldeia de Ipavu

Nas pesquisas dos anos 1970, a identificação das mudanças decorrentes dos diferentes contatos (funcionários, pesquisadores, não índios) passou a ser o ponto básico para a compreensão das relações no alto Xingu. Notava Carmen Junqueira que a política protecionista praticada pelo posto¹³ gerava desestabilização da organização social, na medida que produzia modificações importantes nas configurações culturais dos grupos e na sua estrutura social. Isto implicava desaparecimento gradativo das unidades de produção e sua dissociação das unidades de consumo.

A introdução de novos instrumentos de trabalho, como arma de fogo e facão, gerava crescente dependência econômica dos índios em relação ao posto. Além disso, recebiam o que necessitavam e não eram estimulados a retribuir com outros produtos. A retribuição se dava através da subordinação ao posto, que ditava as regras, desde proibições absolutas, como as relações sexuais entre índios e não índios, até o aconselhamento (Junqueira 1978: 79, 80). Junqueira notou um deslocamento do foco de poder dos índios para o posto. Os líderes nativos perdiam parte da capacidade de decisão. As questões de maior importância para a vida econômica e política da aldeia eram decididas fora do grupo. Do mesmo modo a existência de médicos profissionais do posto reduzia os poderes curativos do pajé.

Reconhecia, contudo, que o modelo protecionista, apesar de seu caráter assistencial, funcionava como um mecanismo atenuador e retardador do processo de mudança. O líder da aldeia guardava relativa autonomia na medida em que o posto procurava não intervir em assuntos nativos, ainda que o seu poder de decisão diminuísse. A continuação da existência do líder implicava uma certa hierarquia res-

11 A noção de sistema adaptativo tem origem no modelo do processo civilizatório desenvolvido por Darcy Ribeiro, 1968, e teve forte influência nas ciências sociais, na década 1970. Mais tarde este modelo foi bastante criticado por suas características evolucionistas, sem considerar sua imensa contribuição para o entendimento do complexo processo de desenvolvimento da sociedade brasileira, que nunca perdeu sua força. Em 1995, Darcy Ribeiro atualizou e completou suas análises com a publicação de sua obra, *O povo brasileiro*.

12 Os relatos foram produzidos principalmente pelo antropólogo Buell Quain, em 1955, e pelo pesquisador Karl Von Den Steinen, em 1940. Ver ainda Junqueira (2017), sobre os primeiros relatos feitos por diferentes estudiosos no século XIX.

13 O Parque Indígena do Xingu dispõe de dois postos: o Posto Leonardo Villas Boas se ocupa dos índios Kalapalo, Kuikuro, Nahukwá, Matipuh, Waurá, Mehinako, Jawalapiti, Kamaiurá, Aweti e Txicão e o Posto Diawarum se ocupa dos índios Trumai, Suyá, Juruna, Txukahamã. Os trabalhos de Carmen Junqueira se referem ao Posto Leonardo Villas Boas.

guardada e apontava que a dependência em relação ao posto não havia desorganizado toda a estrutura social do grupo, ainda que o processo de mudança de qualquer forma tivesse continuidade.

No final dos anos 1970, Junqueira já percebia um início de enfraquecimento do posto como centro de poder. Os índios já não aceitavam a mediação da direção do posto quando pretendiam realizar suas trocas. Além de argumentarem as vantagens de oferecer seus produtos na cidade, reivindicavam que somente os Kamaiurá e os parceiros da troca poderiam decidir as modalidades de transações. A partir destas análises, Carmen Junqueira expõe em seu livro “Os índios de Ipavu” (1978), os temas que doravante comporiam a base de suas reflexões, cujo foco principal seria mostrar como as noções de mito e rito, entendidos como símbolos de uma realidade social, contribuiriam para manter a visão de mundo dos povos indígenas e assim garantir maior integridade cultural.

Os ritos como fundamento do sistema social

A cerimônia do Kuarup, a luta Jawari e o sistema de troca Moitará são instituições intertribais que formam o alicerce de sustentação do sistema social dos grupos alto xinguanos. Partindo da ideia de que esses povos enfatizam nas cerimônias Kuarup, Jawari e Moitará tipos de relações ideais, Carmen Junqueira sustenta que estas cerimônias sintetizam as atitudes e comportamentos individuais e o intenso convívio intergrupar do alto Xingu.

A cerimônia do Kuarup aparece em diferentes momentos da pesquisa e em diferentes textos da antropóloga. Esta instituição, incontornável para se entender o universo Kamaiurá, comemora os mortos e remete à vivência ritual do mito da criação. É assim, segundo Junqueira, uma rememoração desses dois atos ancestrais realizados pelo criador Mavutsinin¹⁴. Para além desta compreensão, diz a etnóloga, o Kuarup age também como incrementador da produção, porque sua preparação envolve três níveis da economia do grupo: a dos parentes mais próximos, a dos moradores da casa do morto (grupo doméstico) e a dos membros da aldeia. Os parentes próximos produzem os adornos, o grupo doméstico se encarrega dos alimentos que serão consumidos (armazenamento de bolos de mandioca e polvilho), os membros da aldeia colaboram com a pesca que será distribuída aos convidados, no final da cerimônia. Além de agir na incrementação da produção, o Kuarup expressa também a criação e a manutenção de vínculos sociais. A cerimônia contribui para o fortalecimento das relações entre as famílias da comunidade e entre os diferentes povos alto xinguanos.

A celebração do Kuarup é analisada como a expressão de um estado ideal de solidariedade. Carmen Junqueira considera a solidariedade como estratégia social inevitável, visando um grau de sociabilidade capaz de produzir o bem-estar de toda a sociedade.

Este estado ideal de solidariedade, consagrado na cerimônia do Kuarup, vai ser confrontado com a luta do Jawari. Esta cerimônia, segundo Junqueira, fará deslocar a relação de solidariedade para a de competição e afirmação da identidade do grupo. Com o propósito de vencer a competição e assegurar o prestígio, cada grupo vai se unir contra os demais participantes e assim firmar sua identidade grupal (Junqueira 2015: 23).

¹⁴ Para uma explanação do mito da criação ver Junqueira (1978; 2004; 2014; 2017).

A festa do Jawari envolve duas aldeias onde os protagonistas da luta devem atirar dardos um no outro, lançados com ajuda de um propulsor. Enquanto o Kuarup acontece todos os anos, a cerimonia do Jawari ocorre a cada dois anos, só podendo ser realizada depois que o morto, então homenageado, já o tenha sido pela cerimonia do Kuarup¹⁵. Tida como a festa de homenagem ao guerreiro, o Jawari indica também o momento de esquecer os mortos e voltar a ser feliz, como mostra Diego Faust Ramos (2010).

Ao confrontar as duas cerimônias, de um lado o ritual de solidariedade expresso no Kuarup, de outro a manifestação de hostilidade, socialmente aprovada, na luta do Jawari, Carmen Junqueira corrobora a tese defendida por Eduardo Galvão, quem em 1950 identificou no Jawari um mecanismo estabilizador das relações intertribais.

Outro elemento importante de afirmação da identidade do grupo é a cerimônia do Moitará, ocasião reservada às trocas entre índios do mesmo grupo e também com os outros povos indígenas. Carmen Junqueira reconhece que a troca de bens já não tem o mesmo papel de antes, mas mantém ainda sua importância reafirmada na cerimônia do Moitará. A etnóloga busca sustentação em Marshall Sahlins (1965) para conceber o Moitará como forma de intensificar as relações sociais entre aldeias, já que se espera que as trocas sejam realizadas dentro do que Sahlins chama de reciprocidade equilibrada¹⁶.

O Moitará persiste assim como instituição proporcionadora de contatos grupais e como oportunidade para que haja o confronto e a autoafirmação dos grupos como entidades distintas. A autoafirmação se materializa através da especialização manufatureira dos diferentes grupos. Especialização que propicia a necessidade de troca. O Moitará seria um mercado, cuja função é manter a integração de grupos distintos. A circulação de bens ultrapassa as relações econômicas e só pode ser entendida pela compreensão de suas articulações com as demais esferas da vida social.

No artigo “Linguagem dos ritos” (2015), Carmen Junqueira retoma o tema do Kuarup. Desta vez se debruçou sobre o conjunto de rituais que ocorrem quando do falecimento de um membro da comunidade, que culminam com a realização da cerimônia, marcando o fim do luto.

Neste artigo são apresentados os ritos fúnebres dos quais participam a família enlutada e os moradores da aldeia. Ritos eles mesmos ditados pelo movimento do sol, pelas etapas da lua, pelo surgimento das plêiades e das estações secas e chuvosas. A sequência de atos que compõem os ritos revela a reciprocidade na prestação de trabalho, favores e oferta de bens. Junqueira se detém na prática coletiva da pescaria. Entende que a reciprocidade envolvida na realização da cerimônia independe de simpatias ou antipatias, todo o grupo participa da pescaria. A tarefa é executada de acordo com um rígido protocolo que permite ampliar a colaboração. Deixar de participar de qualquer uma dessas obrigações implica em rompimento do vínculo social e, provavelmente em outros tempos, poderia levar ao acúmulo de tensão, diz a etnóloga.

15 Esta defasagem na realização das duas cerimônias tem por única finalidade impedir que aconteçam no mesmo ano, por razões de capacidade de produção dos alimentos a serem distribuídos nos dois momentos. (D. C. Ramos 2010; E. Galvão 1979).

16 A noção de reciprocidade definida por Sahlins (1965) obedece a uma tipologia que tem em um polo a solidariedade extrema, entendida como reciprocidade generalizada que não implica obrigação de recompensa. Em um ponto médio está a reciprocidade equilibrada que diz respeito ao intercâmbio no qual os termos são equivalentes, mas mais impessoal que a solidariedade extrema. No polo oposto situa-se a reciprocidade negativa, a forma mais impessoal das três e onde os interesses das partes são opostos e cada uma procura maior vantagem. (Junqueira 1967: 53; 1978: 27, 70).

Na sequência de ritos que se realizam para atingir a cerimônia do Kuarup, Carmen Junqueira percebe a forma acabada do conceito de “fato social total”, concebido por Marcel Mauss, no sentido de que este ritual materializa em um só ato e ao mesmo tempo as principais instituições que dão sustentação à estrutura do sistema social Kamaiurá. São elas: religiosas, econômicas, estéticas e político-familiares, estas últimas entendidas por Mauss como instituições morais. Essas instituições, que fundamentam a sociedade Kamaiurá, se apresentam nas cerimônias em formas particulares de produção e de consumo, revestidas de prestação, de distribuição e de elementos estéticos. Carmen Junqueira retoma as palavras de Mauss quando afirma que a circulação de bens e gentilezas, que sempre pressupõe a reciprocidade, é apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. A aparência voluntária, diz Mauss, é menos o produto da generosidade do que um ato imposto e interessado (Mauss, M. 1974: 4)¹⁷.

O ciclo de ritos, implica assim prestação e distribuição para culminar na grande cerimônia dos mortos. Junqueira nota, entretanto, que o círculo que parecia se fechar com as repetições de ciclos não acontece com o ciclo da vida. A ausência de referência explícita à reencarnação, na mitologia Kamaiurá, impede o fechamento do círculo. Talvez, diz ela, isso explique as gerações alternadas dando nome do avô ao neto, nas sucessivas gerações (Junqueira 1978: 05).

O Espaço da Mulher na Sociedade Kamaiurá

Desde seus primeiros escritos, Carmen Junqueira destacou o papel das mulheres indígenas nas tarefas domésticas, no trabalho da roça, nos cuidados das crianças e insistiu no quanto essas atividades eram pouco reconhecidas pelo conjunto da comunidade. Foi assim pioneira na antropologia brasileira a se interessar pelas relações de gênero nas sociedades indígenas.

No livro “Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga” (2002), ela expõe a situação da mulher e do homem nas duas sociedades. Notou que, apesar das diferenças marcantes entre elas, em ambas, as mulheres são relegadas às tarefas ingratas e sem prestígio, circunscritas à rotina doméstica e ao trabalho na roça¹⁸. Chamava a atenção da etnóloga que, enquanto os homens dominam e controlam o processo social, o espaço das mulheres nesse processo é bastante contido. Aos homens cabiam as tarefas de maior destaque e prestígio como caçar, lutar, fazer a guerra, se tornar líder e pajé, negociar as relações de parentesco com grupos vizinhos, restando à mulher procriar, satisfazer os desejos do companheiro e, principalmente, trabalhar. Esta discrepância se revela também na esfera da estética. Segundo Junqueira, nas festas os homens pintam seus corpos e se tornam verdadeiras esculturas coloridas, enquanto as mulheres se mostram sem nenhum adereço que as torne mais graciosas, e, timidamente, riem pelos cantos da aldeia (Junqueira 2002: 44, 45).

¹⁷ Citado por Junqueira (2015: 7, 8).

¹⁸ Esse artigo se detém na situação das mulheres Kamaiurá. Para maior aprofundamento do modo de vida Cinta Larga ver principalmente os seguintes trabalhos de Carmen Junqueira: Os Cinta Larga, 1984; A relação dos índios Cinta Larga com a vida e com o corpo 1990; Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga 2002; Os diamantes do povo Cinta Larga 2010b.

Apesar da sobrevivência da comunidade depender fundamentalmente da mulher, não só pelo ato de reprodução, mas também por seu trabalho e presença, faz parte do imaginário masculino, a ideia de que a mulher é inferior. Carmen Junqueira relata como nas rodas noturnas, momento de narrar mitos e histórias, as mulheres são com frequência ridicularizadas nas narrativas feitas pelos homens, retratadas como pouco inteligentes. Histórias, diz ela, que sempre se reportam ao sexo, ilustram o desrespeito do homem pela mulher.

A antropóloga reconhece que o papel de dominação masculina nas sociedades indígenas nunca foi ignorado pela antropologia, mas considera que este fato foi pouco estudado. Segundo ela, muitas vezes o tema foi abordado de maneira estereotipada, insistindo na dicotomia que associa o homem à cultura e a mulher à natureza. A pergunta que levanta é se a ênfase dada pela etnologia ao desempenho do homem seria decorrente somente do seu efetivo predomínio na sociedade de tecnologia rudimentar e do uso abundante da energia muscular masculina ou se essa ênfase seria apenas o resultado de uma maneira particular de interrogar a realidade indígena.

Para responder a essa questão recorre aos trabalhos de Margaret Mead que foram pioneiros nesse campo, insistindo no processo de socialização do homem e da mulher e na relação entre cultura e papéis sexuais para explicar a diferença que se estabelece entre homem e mulher em diferentes sociedades. Depois de Mead, outros estudos apoiados numa perspectiva feminista, procuraram responder o porquê da hierarquia que atribui maior valor às atividades masculinas e menor às femininas.

A resposta deve ser buscada no processo de formação do homem e da mulher, cujas diferentes etapas da vida, são determinadas tanto pela biologia como pela cultura. Na sociedade Kamaiurá a menina em reclusão é formada para o casamento e aprende os deveres e conhecimentos de uma dona de casa. O menino, na mesma situação, é formado para tornar-se um bom lutador de Huka-Huka. No término da reclusão, ambos se integram ao mundo do trabalho.

As análises de Carmen Junqueira mostram como o espaço reservado à mulher na divisão social do trabalho dá origem à assimetria nas relações de gênero. Em suas tarefas, o homem tem possibilidade de acumular novas experiências e aprofundar seu conhecimento, tornando-se líder ou pajé, por exemplo. Já os afazeres femininos desenvolvem-se em um circuito fechado de repetições, distante do poder e das atividades que conferem prestígio, e isto durante toda a sua existência.

Essa assimetria decorre também do sistema de parentesco na sociedade Kamaiurá, que embora reconheça igualmente os parentes da linha feminina e da linha masculina, na prática, a linha de descendência masculina é socialmente destacada. Do mesmo modo, o casamento poligínico, onde os homens podem ter várias mulheres ao mesmo tempo, é aceito entre os Kamaiurá, mas os filhos gerados nestas uniões serão sempre identificados como sendo do homem.

A resignação da mulher quando o marido busca outra esposa e ambas passam a conviver sob o mesmo teto, sem que isto altere a obrigação da primeira de suprir a casa com alimentos da roça, fiar algodão, tecer redes, avivar a fogueira do núcleo familiar durante as noites frias e muitas outras tarefas domésticas até o fim da vida, é outro ponto de destaque que configura a assimetria da relação homem e mulher.

Com a idade avançada, nota Junqueira, a situação evolui e as qualidades de cada um se afluam. Para o homem a velhice chega com a sabedoria, a memória das tradições. Para a mulher a velhice significa conhecimento e saber, principalmente sobre a gestão do corpo e da saúde, como procedimentos de parto e aborto. Finalmente, com a morte as diferenças desaparecem, dando lugar a um ritual comum, à mesma cerimônia, à mesma sepultura. Pertences de um e de outro os acompanham na sepultura, arco e flecha seguem com o homem e o fuso com a mulher. Ambos recebem os mesmos preparos dos corpos para o ritual dos mortos, celebrado na cerimônia do Kuarup (Junqueira 2002).

Carmen Junqueira reconhece que Claude Meillassoux foi um dos primeiros antropólogos a chamar a atenção para o fato das mulheres, nas comunidades domésticas, viverem confinadas em um universo limitado e sem possibilidades de acesso às posições importantes na hierarquia social. O autor destaca que, nessas sociedades, o controle social se assenta na gestão da reprodução, ou seja, no controle da capacidade da mulher de procriar. Mostrou que, pelas regras que fundamentam a ordem social dessas sociedades, mesmo a capacidade de reprodutora é institucionalmente negada, na medida que só ao homem é dada a capacidade de reproduzir a relação social (Meillassoux 1977: 127). O exemplo se repete na sociedade Kamaiurá, onde os homens mantêm sob seu domínio o livre exercício da política de alianças matrimoniais.

Para Meillassoux (*idem*: 28), com a detenção total do poder, os homens controlam o conjunto das atividades por meio de recursos ideológicos. Um destes recursos, seria a proibição do incesto, uma noção moral, segundo ele, produzida por uma ideologia ligada à elaboração do poder nas sociedades chamadas domésticas. A proibição do incesto como um recurso de controle masculino sobre as mulheres foi bastante discutida pela antropologia clássica, a partir da tese defendida por Lévi-Strauss (1976a), sobre a troca de mulheres como uma regra da divisão social do trabalho que estabelece dependência mútua entre os dois sexos. A noção de invariante, contida na definição da proibição do incesto de Lévi-Strauss, vai mais tarde influenciar os estudos de Phillippe Descola¹⁹. Este autor não atribui à oposição entre universo masculino e feminino a mesma importância do que se conhece nas formas de dominação, como as observadas nas diferenças de classe social²⁰. Já Godelier contraria essa premissa estruturalista afirmando que esta prática não é universal nem representa a maioria das sociedades²¹. A proibição do incesto, diz Godelier, leva a outras possibilidades de incesto logicamente equivalentes.

Essas diferenças nas explicações da base do ordenamento social, onde se inscreve a assimetria na relação homem e mulher, não eliminam uma realidade de fato que é o controle e o poder que os homens exercem sobre as mulheres nas sociedades indígenas.

19 Mais tarde, Lévi-Strauss adota uma outra abordagem da variação, quando concebe que um corpus de mito é constituído, por um lado, por todas as variantes de um mito que preserva as mesmas estruturas e, por outro, por vários mitos, muitas vezes provenientes de sociedades vizinhas, que podem mostrar que se transformam mutuamente em episódios (o que ele chama de Mítemas), dos quais eles inverterão os motivos ou mudarão a função. Descola (2017: 231, 232). Ver também Lévi-Strauss, *Les Mythologiques*. (1962-1971), principalmente o volume 4, *L'homme nu*, 1971.

20 Descola entende essas diferenças, não como uma dissociação da representação, mas como unidades de pontos de vista ontológicos analógicos, que dependendo da sociedade podem ser diferenciados. (2017: 286, 287).

21 Godelier identifica três possibilidades: ou os homens trocam suas irmãs entre eles, ou as mulheres trocam seus irmãos umas com as outras, ou os grupos trocam homens e mulheres uns com os outros. Segundo Godelier, destas três possibilidades lógicas, Lévi-Strauss manteve apenas uma, colocando o intercâmbio de mulheres entre os homens como a essência do parentesco e, portanto, como um fato universal. (Godelier 1996: 51, 52).

Contudo, apesar da discrepância quando se compara a situação do homem e da mulher na sociedade Kamaiurá, Junqueira sustenta que existe um espaço para que ambos possam exprimir suas individualidades e que permite às mulheres escapar do controle total dos homens e das rígidas regras estabelecidas pela ordem social. Esse espaço deve ser buscado no que ela chama de “fissuras do tecido social” (Junqueira 2002).

Por conta de um conjunto de mecanismos registrados ao longo de suas pesquisas e que, segundo ela, bloqueiam o radicalismo masculino, geralmente apontados nas análises antropológicas, considera que apesar da pertinência das análises de Meillassoux, só em parte elas se ajustam à sociedade Kamaiurá. Fornece como exemplo, o fato da mulher, em última instância, fazer valer sua vontade na escolha do parceiro, citando os caprichos individuais da jovem esposa que resiste à consumação do casamento. Outro exemplo é o controle que a mulher tem sobre seu corpo na prevenção da gravidez ou na prática do aborto.

Além do mais, em alguns casos, lembra a etnóloga, selada uma aliança importante entre uma mulher e um homem de grupos diferentes, outros grupos competidores se esforçam para rompê-la, instigando a prática do adultério. O adultério seria assim, menos um ato para quebrar a monotonia da vida conjugal que um recurso usado pela mulher, para forçar o rompimento dos laços matrimoniais. Carmen Junqueira explica esses atos de aparente rebeldia da mulher, como o resultado da individualidade construída no processo de socialização. Segundo ela, diante dessas “fissuras do tecido social”, modelos muito fechados como o de Meillassoux ou mesmo o de Lévi-Strauss mostram sua fragilidade para dar conta da total compreensão dos limites do poder de decisão do homem sobre a mulher.

As narrativas míticas e a situação das mulheres

Ao longo de sua permanência no campo, Carmen Junqueira colheu uma quantidade considerável de mitos e histórias do povo Kamaiurá. A narrativa dos diferentes mitos evidencia a visão de mundo deste povo. Nela, o mundo dos espíritos (*mama'e* e outras entidades) garante o controle das forças que se manifestam e que ameaçam a ordem social. As relações entre homem e mulher, diz Junqueira, são explicadas e justificadas a partir dos conhecimentos nascidos nesse universo.

Já no mito da criação, as mulheres parecem se dar mal com o criador Mavutinin. Uma das versões deste mito descreve um mundo encantado onde Mavutinin, na praia de Morená, transforma troncos em gente. Durante o ato de magia, surgem as mulheres e os troncos regridem à forma original. Desapontado, Mavutinin atribui a interrupção ao olhar profano das mulheres, matando as intrusas (Junqueira 2002; 2015; 2017).

Diz outro mito que Mavutinin e a concha Takura'a se amaram nas areias da praia do rio Culue-ne. Da relação entre eles nasceu uma criança. Quando Mavutinin soube que se tratava de um menino, de forma brusca e autoritária, retirou a criança da mãe e a levou consigo. Para além da forma ríspida e violenta do homem em relação à concha, o cenário remete à uma regra do sistema de parentesco que atribui ao homem a ascendência sobre a criança gerada em casamentos poligínios.

A supremacia masculina, diz Carmen Junqueira, legitimada pelo primeiro ancestral, vai modelar o comportamento entre os sexos: o macho é superior à fêmea, o homem à mulher. Nas narrativas, são

inúmeras as interdições às mulheres, justificadas por suas características fisiológicas, como por exemplo, a menstruação, período em que as mulheres se recolhem. Os Kamaiurá consideram o sangue como impuro e explicam a menstruação pelo fato de Mavutsinin ter deixado uma piranha na barriga da mulher, que todo mês mordiscam suas entranhas, provocando sangramento.

Junqueira propõe outra explicação possível. Segundo ela, Mavutsinin havia punido as mulheres ao ser surpreendido gerando vida (os troncos) o que é um dom feminino. Por ter usurpado este dom, foi punido pelo olhar profano das mulheres. Vingou-se assim marcando as para sempre com o estigma da menstruação. O sangue por ela vertido evoca o mistério da morte, a negação da vida e a destruição, diz a etnóloga.

Entre muitos tabus concernente às mulheres, um é particularmente importante e diz respeito ao interdito que envolve a flauta Jacuí, instrumento que só pode ser visualizado e tocado pelos homens. Rompido o interdito, as mulheres seriam obrigadas a ter relações com vários homens. Segundo algumas versões, elas seriam todas estupradas. Diz a história que antigamente as mulheres eram donas da flauta Jacuí. Se encantavam com a pureza do som e rendiam homenagem ao *mamãe* da Jacuí. Os homens, com ciúmes e inveja, decidiram tirar a flauta das mulheres. Com a ajuda do Sol, (kwat) neto de Mavutisin, conseguem fazer grande zumbido. Amedrontadas, as mulheres correm deixando a flauta para trás. Os homens se apoderam do instrumento e, satisfeitos, passaram a ser donos da flauta sagrada. Desde então só eles podem tocá-las.

Esta são apenas algumas das muitas e muitas histórias recolhidas pela antropóloga, onde as mulheres em situações que as colocam em confronto com os homens se rendem a eles atestando a sua fragilidade. Esta incapacidade de enfrentamento é justificada e legitimada na própria cosmologia. Essas histórias contadas por homens, diz Carmen Junqueira, legitimam a maneira como homens e mulheres traçam dois destinos paralelos e modulam a existência de cada um deles.

Alguns mitos e ritos, porém, abrem uma brecha por onde as mulheres podem desafiar os homens. São estes mitos que permeiam as “fissuras do tecido social” abrindo caminho para que a hegemonia masculina seja contestada, como nos casos em que as mulheres se recusam a consumir o casamento ou praticam o adultério. Um desses mitos se refere ao único ritual da cerimônia do Kuarup em que aparece a figura feminina: uma jovem que se encontra em reclusão pubertária, adentra o pátio e recebe do dono da festa castanhas de pequi, que ela oferece em seguida aos líderes dos grupos. O que significa a castanha de pequi distribuída aos líderes visitantes, pergunta a etnóloga? A resposta Carmen Junqueira vai buscar na lenda que dá origem ao pequi e que narra a história de uma paixão vivida entre o jacaré e duas mulheres. Tornaram-se amantes, o amor é proibido, o marido descobre e mata o jacaré com flechas. A pedido do jacaré, as mulheres retiram as flechas e queimam o seu corpo. De suas cinzas nasce o pé de pequi. Kwat (Sol) recomenda passar o pequi na vagina das mulheres o que dá origem ao perfume da fruta. Essa história plena de sensualidade e de interdito exclui as regras matrimoniais para dar lugar aos amores clandestinos, conclui a etnóloga (Junqueira 2015: 15-17).

Ainda que alguns mitos abram espaço para as mulheres desafiam a supremacia masculina, Carmen Junqueira vê nos relatos míticos, em geral, um elemento conservador, que tem por função perpetuar os modelos de comportamento úteis ao grupo de poder (Junqueira 2002: 44). Relembra

Roland Barthes (1982), quando afirma que os mitos implicam mensagens ideológicas que eliminam a qualidade histórica das coisas. A tradição materializada nos mitos só faz reforçar o papel passivo da mulher, aceitando, sem contestar, a sua exclusão em várias esferas culturais, como na política, na vida religiosa e no mundo espiritual.

Os mitos se materializam nas narrativas e são elaborados a partir do contexto e do momento histórico vivido por cada povo. As representações dos mitos e dos ritos se adaptam às condições de existência de cada sociedade. Neste ponto, Carmen Junqueira chama a atenção para a forte interação entre a comunidade e a cidade, que permeia aspirações e sonhos de boa parte dos jovens Kamaiurá, que, num futuro próximo, irão conduzir o destino da comunidade. Em decorrência desse contato mais frequente com a sociedade globalizada, as regras se afrouxam para homens e mulheres. Nos últimos anos, algumas mulheres Kamaiurá têm se tornado pajés, apropriando-se assim de uma atividade eminentemente masculina e penetrando na esfera de contato com o mundo espiritual, tradicionalmente reservado aos homens²².

O tema das mulheres nas sociedades indígenas volta a ser foco de suas indagações no livro “O tempo e o imaginário – o pajé e a antropóloga: 50 anos de diálogo” (Junqueira 2017). Neste texto, Carmen Junqueira expõe uma série de perguntas sobre as mudanças na ordem social que levaram as mulheres a ocupar um lugar na esfera da espiritualidade, antes reservada aos homens. Suas questões estão menos voltadas para a dinâmica cultural que provoca as mudanças nas sociedades indígenas e mais para as profundezas do inconsciente, bem na linha de James Hillman (1997), quando pergunta “O que desejam os espíritos ao povoar o sonho feminino? Como entender o fato de que os espíritos, que mantêm relação estreita com os homens e lhes permitem conhecer os segredos da cura xamânica, venham agora dirigir sua atenção às mulheres?”.

Em seguida lança a hipótese: Será que a memória coletiva guarda alguma heresia esquecida ou reprimida? Ou talvez uma interdição indevida que nos tempos de hoje tenha se tornado obsoleta, incendiando o imaginário? Onde teria florescido o desejo de estender a pajelança às mulheres? Teria surgido delas mesmas, na luta silenciosa à procura de maior destaque social ou dos sonhos? Viria dos homens o desejo de compartilhar com as mulheres o árduo trabalho da cura, da localização de feitiços, do diálogo com os espíritos, alguns deles rudes e mesquinhos? (Junqueira 2017: 61, 62).

Foi o próprio xamã Tacumã, percebendo que seu filho não apresentava o dom do xamanismo, que iniciou sua filha na prática da pajelança.

Tratando de práticas tão intimamente ligadas ao imaginário, a antropóloga preferiu buscar nesse profundo universo a explicação para as mudanças ocorridas no universo feminino. Sendo o imaginário formado por camadas que se sobrepõem, ninguém pode estar seguro dos próprios desejos, nem homens, nem mulheres e nem espíritos.

22 Essa apropriação das atividades masculinas pelas mulheres indígenas se observa também em outras comunidades. Na sociedade Yanomami as mulheres passaram a ser guias turísticas e subir o Pico da Neblina, morada dos espíritos onde antes as mulheres não podiam pisar. Cf. Marcelo Leite, *As Montanhas Sagradas dos Yanomanis*. Folha de São Paulo, 10 de setembro de 2017. Do mesmo modo, algumas mulheres Cinta Larga, antes de matar uma galinha, passaram a entoar o canto cerimonial berewa, entoado somente pelos homens em tempos de guerra, o que não ousariam fazer em uma cerimônia pública, tempos atrás. (Junqueira 2002).

Para justificar essa premissa, se apoia na obra de Andrei Tarkovski, no filme *Stalker*. Nele existe uma zona proibida, na qual o desejo mais profundo da pessoa é realizado. “A mera entrada na Zona permite uma reflexão sobre si mesmo, despertando nos fracos e desiludidos alguma força espiritual” (Junqueira 2017: 62). A reflexão sobre si mesmo ocorre porque, como mostra Tarkovisk, a entrada na Zona interdita (o inconsciente, o mistério?) atendia, na verdade, o mais profundo desejo do consulente, aquele não revelado, e não o que ele pensava ser o maior de seus desejos. Confrontado com o seu real desejo, aquele saído das profundezas do imaginário, do inconsciente, o consulente suicidou-se²³. Talvez por ser confrontado consigo mesmo e com a tentativa de se auto enganar, afirma Junqueira.

Qual a relação do desejo inconsciente revelado quando se entra na zona interdita do profundo universo do imaginário com o fato das mulheres indígenas penetrarem no universo dos espíritos reservado ao domínio masculino, pergunta a etnóloga.

Carmen não abre o debate neste texto, apenas sugere como uma resposta possível a luta silenciosa travada pelas mulheres, em busca de mais destaque social. A luta das mulheres indígenas em defesa de seus direitos vem de um longo processo. O contato com a sociedade globalizada, onde as mulheres têm conseguido mais espaço social é, sem dúvida, um incentivo de peso para que as mulheres se organizem em associações para obter mais reconhecimento e mais possibilidade de agir nas diferentes esferas da sociedade. Os sonhos acontecem, nascem do inconsciente, mas só se realizam através de ações que levem a um maior reconhecimento social, que começou de forma silenciosa e ganhou relevo nas diferentes sociedades indígenas. Carmen Junqueira não somente é consciente desse processo, como dele participou incentivando, em muitos momentos, as mulheres indígenas não só a criar suas próprias instituições, mas também a prosseguir com as práticas de pajelança.

O Imaginário e o Simbólico na configuração do tempo Kamaiurá

Segundo Carmen Junqueira, para o povo Kamaiurá, a realidade contém três dimensões: o mundo sensível habitado pelos humanos, a aldeia dos mortos, onde as almas passam o tempo dançando e comendo, e a dimensão povoada por espíritos (*mamá'e*) que vivem nas matas, nas águas e nos ares.

Em seu livro “O tempo e o imaginário – o pajé e a antropóloga: 50 anos de diálogo” (2017), Carmen Junqueira analisa um vasto material sobre mitologia, iniciação à pajelança, rituais e atividades que vão definir a tradição Kamaiurá. Com a intenção de verificar como o imaginário atua e modela as relações naquela comunidade, a etnóloga se dedica, principalmente, à análise de mitos e narrativas relatados por Takumã Kamaiurá, cacique da aldeia de Ipavu no alto Xingu²⁴.

Carmen parte da premissa de que os mitos que dão vida aos homens e aos animais, às paixões e às vinganças são animados pelo imaginário. O imaginário atua assim como legitimador da vida social,

23 Na obra de Tarkovski, o personagem Diko-óbraz penetra na sala para pedir a ressurreição do irmão assassinado por sua culpa, mas em seguida se encontrou coberto de riquezas. Vendo que seu pedido não correspondia ao seu verdadeiro desejo Diko-óbraz enforcou-se.

24 Reconhecido no Brasil e no exterior, Takumã Kamaiurá foi cacique da aldeia de Ipavu por cerca de 40 anos e um dos pajés mais respeitados do Xingu. Carmen o conheceu em sua primeira viagem ao Xingu, em 1965. O livro pode ser visto também como uma homenagem a este grande amigo e seu informante durante 50 anos. Takumã faleceu em 2014.

inclusive redefinindo costumes e seus respectivos símbolos. Para sustentar suas ideias, se apoia em três autores que, segundo ela, a ajudaram a ampliar a noção de mito, imaginário e inconsciente. São eles, o teórico literário e escritor italiano Ítalo Calvino, o psicólogo e analista americano James Hillman e o antropólogo francês Maurice Godelier.

Para Calvino, (1977), a criação do mito é fruto de uma fábula que o contador de história elabora, sempre a aperfeiçoando, com palavras cada vez mais ricas de significado. Na repetição do exercício, diz Calvino, ocorre a iluminação do inconsciente: a reserva de palavras, valores, interdições, heresias esquecidas, reprimidas aflora na mente do narrador e a história atinge o significado perfeito do mito. A transmutação é consumada quando a fábula profana torna-se um mito sagrado.

Já o psicólogo e psicanalista americano James Hillman (1997), influenciado pelo pensamento de Carl Jung, busca conceituar a noção de psicologia arquetípica. Segundo o psicanalista as grandes questões filosóficas giram em torno das relações entre o visível e o invisível. A vida e a morte, o sagrado e o profano. O abismo entre o visível e o invisível é criado ao mesmo tempo pelas crenças religiosas e pela mentalidade filosófica. A primeira separa os céus e a terra, a vida presente e a vida após a morte. A segunda cria a dicotomia entre mente e matéria. Para o autor, uma maneira de atravessar os dois mundos e encontrar o ponto de ligação entre o visível e o invisível é se apoiar na matemática, na música e no mito, na medida que eles transpõem o mistério do invisível, ou seja, do imaginário, para processos visíveis.

Depois de acatar a ideia do contador de história, que com os poderes narrativos atinge a transmutação da fábula profana em mito sagrado, e de introduzir a noção de mundo invisível para explicar a força do imaginário, por trás das narrativas mitológicas, Junqueira vai se servir da visão antropológica de Maurice Godelier quando este autor estabelece a ligação entre o imaginário e o simbólico. Introduzindo o simbólico, incorpora-se o efeito de consciência que tem seu fundamento na sociedade e na história. O efeito de consciência explica a correspondência estrutural que existe constantemente entre forma do pensamento mítico e forma da sociedade (Godelier 1981: 77).

Segundo Godelier, o imaginário é do domínio do pensamento. O imaginário é antes de tudo um mundo ideal, feito de ideias, de imagens e de representações de todos os tipos, que têm suas origens no pensamento (Godelier 2010: 43). Este produz o real social combinando duas partes dele mesmo, dois poderes distintos que se completam sem se confundir, que são: a capacidade de representar, de imaginar e aquela de simbolizar, de comunicar as coisas reais ou imaginárias.

Godelier contesta a primazia do simbólico sobre o imaginário e sobre o real, defendida por Lévi-Strauss, o que é plenamente compartilhado por Carmen Junqueira²⁵. A esfera do simbólico implica o conjunto dos meios e dos processos pelos quais realidades ideais se encarnam ao mesmo tempo em realidades materiais e em práticas que lhes conferem um modo de existência concreta, visível, social. O imaginário, para adquirir existência manifesta e eficácia social deve se encarnar em signos e práticas

25 Na leitura de Descola, para Lévi-Strauss, a atividade inconsciente do espírito explica a estrutura e o funcionamento dos sistemas simbólicos, sendo a variação de seus conteúdos um efeito contingente dos meios naturais e históricos no seio dos quais eles se desenvolvem (Descola 2017: 227). Para Godelier o problema é saber se podemos construir representações mais adequadas desta realidade afirmando que o simbólico prevalece sobre o imaginário. Para ele, é a perspectiva oposta que deve ser adotada. São, antes de tudo, as diferentes maneiras pelas quais os homens imaginam suas relações entre si, e com o que chamamos de natureza, que distinguem tanto as sociedades como os períodos durante os quais alguns símbolos continuam a existir (Godelier 1996; 2010).

simbólicas variadas que dão nascença às instituições que as organizam, mas também a espaços onde elas se exercem. (Godelier 2010: 43, 44). É o imaginário compartilhado, a curto e a longo prazo, que mantém os símbolos vivos (*idem*: 48, 49).

Podemos entender assim que, para Carmen Junqueira, o imaginário é dotado de três dimensões: a narrativa, a do inconsciente e a simbólica. Na dimensão narrativa, é o recurso hermenêutico que se põe em marcha, quando o contador de história desencadeia um processo reflexivo sobre o objeto da narração, selecionando elementos, retrabalhando ou introduzindo outros, de modo a aprimorar cada vez mais a trama dos eventos. A dimensão inconsciente diz respeito ao mundo invisível (a psique, a alma, a morte) que povoam as narrativas mitológicas. Com a dimensão simbólica introduz a dimensão social do imaginário.

Para Carmen Junqueira, uma das maneiras de se avançar na compreensão da vida social é ter em mente a noção de símbolo como criação social. Costumes, leis, hábitos, normas são produtos – criação – de uma tradição específica. Criado no convívio social, o imaginário se aloja na memória coletiva, sendo enriquecido com novas aquisições, revisado pelas novas gerações com o auxílio do que ela chama os intelectuais da comunidade – os grandes pajés.

Tendo exposto sua compreensão do imaginário, a etnóloga passa a definir a concepção do tempo Kamaiurá, fazendo um contorno pelos mitos. Divide a temporalidade em três períodos: O primeiro O Tempo ancestral - corresponde à criação do homem e compreende um curto período na história Kamaiurá. O segundo é referente ao Tempo das criações, época em que ocorreram variadas modificações no habitat primitivo. Este tempo abrange um longo período e nele surge praticamente toda a mitologia Kamaiurá. O Tempo moderno tem início quando Takumã Kamaiurá é convocado pelos espíritos para se tornar pajé, realizando grandes curas e feitos, e se encerra em 2014 com a sua morte²⁶.

Resumindo os três períodos, temos que no tempo dos ancestrais o mundo era habitado por matas, rios, lagoas e campos, animais da terra, da água e dos ares e também por *mamáes*, espíritos poderosos guardiões das espécies animais, das plantas e dos objetos rituais. No tempo das criações surgem praticamente todos os seres da mitologia Kamaiurá. Carmen Junqueira se detém na análise de quatro importantes mitos das criações: o nascimento de Kwat e Iay (Sol e Lua), a obtenção do dia, o reconhecimento do poder dos espíritos e a criação dos povos alto-xinguanos (Kuarup).

Na narrativa mítica, o filho de Mavutsinin, nascido da concha, que também se chamou Mavutsinin, será confrontado com outras forças igualmente potentes. Entre elas estaria a onça, da linhagem mais poderosa da Terra e a quem Mavutsinin foi obrigado a ceder suas duas filhas. Uma destas filhas gerou dois meninos gêmeos, Kwat (Sol) e Iay (Lua). Sol e Lua seriam filhos da onça com a filha de Mavutisinin. As suas filhas, nota Junqueira, surgem para que a aliança com a onça seja selada pelo casamento.

Os mitos de organização do mundo Kamaiurá se sucedem no tempo da criação, no texto da antropóloga²⁷. Com a introdução do mito do urubu real, dono da luz, Kwat e Iay obtém o dia e a luz do

26 O tema do tempo é recorrente na antropologia indígena. No que concerne à sociedade Kamaiurá, Diego Fausto Ramos (2010) definiu o tempo como “categoria elementar do conhecimento, um produto eminentemente social”. Entende que o tempo Kamaiurá encontra sua representação ideal nos momentos de passagem de um estado para outro. (ex. dos ciclos do sol, da lua, das plêiades e das estações climáticas).

27 Para aprofundamento dos mitos ver Junqueira 2015; 2017 e Agostinho 1974.

sol, cuja claridade plena será associada ao aparecimento do cocar de penas da arara vermelha e, de forma mais intensa, do cocar com penas amarelas.

A revelação do mundo dos espíritos-pajés à sociedade surge em outro mito, onde Kwat e Lay testam os conhecimentos de cura dos pássaros-pajés. Obtendo sucesso em suas provas, todos são reconhecidos como bons pajés.

Por fim, a narrativa do Kwarup, já citado anteriormente, dá conta da criação dos povos alto-xinguanos e dos seus símbolos de identidade concebidos por Mavutisin. Os Kamaiurá, convocados em primeiro lugar, escolheram o arco preto, os Kuikuro o colar de lâminas de concha, os Kalapalo o cinto de discos de caramujo e os Waurá a panela de cerâmica.

O tempo mítico remete à história das origens. Na narrativa mítica o presente é remetido ao passado. Carmen Junqueira vai chamar esse tempo que esclarece e explica o novo como uma espécie de “tempo abolido”, porque idealizado pelo imaginário. Esse tempo mítico é o que dá fundamento à existência Kamaiurá, porque remete o presente ao passado e abre para as novas gerações a explicação de suas origens.

O terceiro período corresponde ao tempo da formação dos pajés, cujo papel na comunidade tem sua importância na cura de doenças enviadas pelos espíritos, na possibilidade de controlar tempestades e outras catástrofes naturais, de desvendar a presença de feiticeiros ou eliminá-los através de outros rituais mágicos e também de interpretar sonhos.

A narrativa etnográfica dá conta de como espíritos-pajés observam de perto o comportamento humano, tanto para punir transgressões rituais, quanto para escolher aquele que se tornará pajé. Para ilustrar o processo de iniciação à pajelança e a reconstrução do universo fantástico que envolve toda a aldeia, Carmen Junqueira cede a palavra a Takumã Kamaiurá, quem narra sua relação com o mundo espiritual. O grande cacique conta que foi chamado, em diferentes épocas da sua mocidade, por três diferentes espíritos pajés: *o mamáê Kapaje* (passarinho), *Ajangu* (*mamáê* do mato que joga doença, mas não mata) e, finalmente, o mais importante deles, *Timukuiari* (peixinho agulha), que o tornou um grande pajé. O processo de iniciação é doloroso e Takumã passa por inúmeras provas, adoecendo até ficar à beira da morte, antes de se tornar um pajé. Sua grandeza e a força de seus *mamáê* são relatadas em vários feitos por ele realizados e reconhecidos pelos seus e por todos que o conheceram desde a época dos irmãos Villas Boas. São casos de cura, mas também de resolução de casos tidos como perdidos por outros pajés.

Carmen Junqueira segue narrando a atmosfera impregnada de magia em que todos viviam na aldeia de Ipavu. Ela mesma, que desde suas primeiras estadias costumava se hospedar na casa de Takumã, diz que um dia, ao acordar, viu um índio em pé à beira da rede do irmão mais novo do xamã. Soube depois que se tratava de um *mamáê* que estava iniciando este irmão de Takumã.

Segundo a etnóloga, as narrativas míticas Kamaiurá constituem a parte central da religião e expressam a estreita relação entre arte e política, entre estética e poder. As narrativas míticas se atualizam nos rituais que são fundamentais para a identidade Kamaiurá. É na repetição do mito, das cerimônias e rituais que os povos relembrem acontecimentos ancestrais, fortalecem a memória, afastam o perigo do esquecimento.

Junqueira reconhece, todavia, que mitos são esquecidos, rituais sofrem modificações e cerimônias ampliam e diversificam seu alcance. Lembra que, desde 1945, um amplo e variado material etnográfico permite registrar mudanças ocorridas na comunidade²⁸. Atribui essas mudanças à dinâmica cultural que promove novos modelos de comportamento e novas práticas e nova percepção do mundo. Faz parte de um processo natural, que não é exclusivo da sociedade Kamaiurá, mas atinge qualquer sociedade, diz ela. Da dinâmica cultural sobrevém a renovação da organização social. Na sociedade Kamaiurá esta renovação se nota quando novos hábitos surgem, enquanto outros são abandonados. A introdução da internet é a mais significativa mudança cultural observada nos dias de hoje. O aumento do consumo de bens industrializados também implica maior dependência do mercado capitalista. Mas o maior desafio parece ser reservado à capacidade de a geração mais velha manter a liderança e a legitimidade de suas práticas.

A etnóloga sugere que essas mudanças promovem novas aquisições culturais que podem abrir uma nova etapa na vida comunitária e renovar o convívio social. Um exemplo disso está no fato já relatado anteriormente de algumas mulheres Kamaiurá terem se tornado pajés, avançando na direção do grau mais alto de contato com o mundo espiritual, tradicionalmente reservado aos homens.

De qualquer modo, conclui Junqueira, quaisquer que sejam os conteúdos de idealidades imaginárias e as dimensões simbólicas dos desafios que dão origem às relações sociais, eles não são somente imaginários nem puramente simbólicos. Segundo a antropóloga, os desafios podem se expressar em uma série de questões às quais a iniciação das mulheres à prática da pajelança é apenas uma entre as respostas que a sociedade Kamaiurá oferece em reconhecimento ao processo de mudança, independente se ela converge ou não com as narrativas míticas do tempo da criação. Mas uma tal conquista da parte das mulheres não é sem consequência para a preservação do ordenamento social e cultural. O espaço que será reservado ao pajé no mundo indígena é apenas uma das questões. Outra é como as novas gerações que são atraídas pela cidade e pelo mundo cada vez mais globalizado vão conviver com as práticas de pajelança.

De todo modo, os símbolos só sobrevivem e só continuam a ser socialmente pertinentes se fizerem sentido para todos ou para uma parte da sociedade. Daí resulta, afirma Carmen Junqueira, que o objeto da antropologia é de compreender e de fazer compreender as diferentes maneiras das sociedades indígenas pensar, agir e organizar a vida, numa sociedade cada vez mais próxima do mundo globalizado.

28 Entre as mudanças registra-se a tonsura que os homens faziam no topo da cabeça e que foi abandonada; a localização das redes – a do homem colocada acima e sobre a da mulher – que não mais se vê; a cerimônia do Kwarup passou a ser realizada em homenagem a pessoas não indígenas; o propulsor de flecha deixou de ser usado no jogo do Jawari; alguns mitos coletados por Villas Bôas não são mais lembrados. Do mesmo modo, a memória da riqueza cultural transmitida pelos velhos, à noite na beira da pequena fogueira, foi substituída pelos aparelhos de televisão (Junqueira 2017:54).

Mundo animal e mundo humano ou a relação natureza e cultura

No tempo dos mitos, quando a vida foi criada, todos os seres se comunicavam numa mesma língua, o que facilitava a união entre espécies diferentes. As diferenças só eram perceptíveis através dos nomes das plantas, dos animais, dos astros. Esta constatação levou a antropologia indígena, em geral, a tentar explicar como na visão de mundo dos povos nativos, a fronteira entre mundo animal e mundo humano não é perceptível, como se nota na compreensão de mundo ocidental.

Para Carmen Junqueira, na narrativa mitológica, a cultura e a natureza formam um sistema uno e coerente onde residem criações como os seres humanos, os espíritos (seres invisíveis) e certos animais, plantas e a matéria inorgânica de modo geral. Por trás da diversidade aparente de seres, existe uma semelhança que nivela todos no mesmo patamar: homem, plantas, animais. A diferença de aspecto pouco significa, o que explica a não necessidade de justificar os casamentos de homens e mulheres com onça, jabuti, gavião, arara, saúva, jacaré, abelha porque, de toda evidência, se trata do encontro de dois seres constituídos de igual fundamento, ou seja, todos concretizavam a vida, eram mortais e tinham uma alma (Junqueira 2004).

Segundo Junqueira, ao nomear os fenômenos da natureza, concedendo-lhes características humanas, os índios estão destacando a unidade do cosmo. Essas constatações levam a antropóloga a afirmar que não é correto tratar homem e natureza como coisas separadas, uma vez que os próprios índios não estabelecem qualquer ruptura entre eles (Junqueira 2004).

As diferentes intrigas envolvendo humanos e não humanos mostram que aves, peixes e outros animais e plantas, em sua essência, são seres espirituais, têm *mamaé*. Homens e animais compartilham substâncias comuns. Mas alguns animais são dotados de poder para curar e conceder favores ao homem. Outros são destruidores, capazes de provocar doenças. Carmen Junqueira lembra que a existência do pajé como especialista em cura, deve-se à ajuda dos espíritos animais, vegetais e objetos cerimoniais. São eles que ensinam as práticas da pajelança. No mais das vezes, diz ela, sem a ajuda do espírito do animal protetor, é impossível ao pajé realizar suas práticas de cura e de resolução dos problemas que afligem a comunidade. Os espíritos animais são também dotados de personalidade e temperamento variáveis. O pajé aprende que, para obter favores dos espíritos animais, deve fazer prova de sacrifício (se abster de certos alimentos, consumir pimenta, afastar-se das mulheres).

Muitas passagens dos escritos de Carmen Junqueira sobre o universo Kamaiurá, e o seu mergulho na cosmologia indígena, retomam e renovam estudos clássicos desde o início da antropologia (Frazer 1982; Durkheim 2003). Contemporaneamente este tema também é retomado pelo antropólogo Philippe Descola (2005; 2017), apesar das diferenças de perspectivas teóricas que marcam os trabalhos dos dois autores. Adotando uma perspectiva com forte inspiração estruturalista, Descola desenvolveu o que ele chama de “esquemas da prática”, que são formas de comportamento em relação aos humanos

e não humanos²⁹. Seu modelo, aponta uma continuidade e descontinuidade entre os seres humanos e não humanos, cuja arquitetura são as diferentes formas de identificação (animismo, totemismo, naturalismo e analógico)³⁰. Para ele, a noção de natureza, central para a antropologia, não é universal. Não existem uma natureza e várias culturas, mas formas de composição de vários mundos e várias naturezas. Para além da separação entre cultura e natureza, é preciso apreender as formas de composição desses mundos ou dessas naturezas, afirma o autor.

Apesar de sua compreensão do totemismo ter inspiração direta em Lévi-Strauss, Descola rejeita a grade de análise classificatória deste autor para privilegiar formas de comportamento e estilos de interação com não-humanos³¹. As relações entre entidades do mundo transcendem as diferenças morfológicas e funcionais aparentes para enfatizar um fundo comum de similitudes ontológicas. Não se trata mais, como postulou Lévi-Strauss, de uma homologia entre classes naturais e classes culturais, mas de um pertencer comum de certos humanos e certos não humanos a uma classe definida por uma qualidade original³².

A partir desse modelo, Descola vê na narrativa mítica uma experiência de pensamento que mostra os não humanos com uma interioridade como a nossa e os corpos bastante diferentes. Sendo uma experiência do pensamento, os mitos são operações abstratas, a exemplo do contrato social da filosofia política, para acabar com o estado da natureza e legitimar a soberania política. Assim como o estado da natureza é uma ficção teórica que nunca existiu, segundo o próprio Rousseau³³, o mito é uma ficção necessária para que uma condição ontológica receba a expressão imaginada de sua realização (Descola 2017: 186).

Descola compartilha a ideia de Lévi-Strauss segundo a qual a atividade inconsciente da mente explica a estrutura e o funcionamento dos sistemas simbólicos. As variações de seus conteúdos são um efeito contingente dos ambientes naturais e históricos no seio do qual eles se desenvolvem. Assim procedendo, considera que não se pode postular a abordagem do universo indígena a partir unicamente do imaginário social porque, apesar da diversidade, em contextos ecológicos muito diferentes se encontra o mesmo tipo de relação com não humanos, o que mostra que a relação empírica entre o tipo do meio ambiente e o tipo de representação não funciona (Descola 2017: 197).

29 Os "esquemas da prática", entendidos como estruturas cognitivas geradoras de inferências, se apresentam na forma de um sistema de contraste entre esquemas distintos: animismo, totemismo e naturalismo, aos quais se junta o analógico, resultado dos três primeiros, e que se refere a um sistema no qual os humanos pensam que todos os elementos, tanto do mundo físico como moral, são diferentes, descontínuos. (Descola 2017). Ver principalmente, cap. 3. *La Diversité de Nature*.

30 O animismo é o ponto de partida e ancoragem etnográfica da reflexão do autor e é definido pela continuidade de interioridade entre humanos e não humanos e a descontinuidade das disposições físicas. No totemismo as espécies animais constituem objetivações exemplares de uma relação de identidade física e moral entre certas entidades do mundo.

31 Segundo Descola, no totemismo, tal qual concebido por L. Strauss, antes de tudo, é a relação de subsunção de um grupo sob uma qualidade que designa tanto os seres humanos como os não humanos deste grupo e não a relação de um grupo para um animal. (2017: 214).

32 Descola abdica assim da definição de totem de Lévi-Strauss que, segundo ele, persiste na separação entre natureza e cultura. Esta separação será banida da antropologia de Lévi-Strauss em sua obra *Mythologiques*, composta de 4 volumes (1962-1971).

33 No Discurso sobre a Origem das Desigualdades entre os homens, Rousseau desenvolve uma metáfora sobre o estado da natureza, o estado pré-civilizatório, onde os homens viviam felizes. Este autor funda o estado de natureza sobre raciocínios hipotéticos e condicionais e fez disso um princípio universal de explicação. Rousseau não empregou o termo "bom selvagem", com frequência lhe atribuído. Nos Diálogos, Rousseau suscita a visão de um mundo ideal intemporal que oferece a imagem da verdadeira natureza do homem. O estado da natureza, primitivo e original, é menos para Rousseau, uma idade historicamente localizada do que uma hipótese sobre a natureza essencial do homem. Cf. « Rousseau Juge de Jean Jaques - Dialogues », nota 4 da p. 934. Edição e notas por Robert Osmond. In: Rousseau, 1959.

Essa compreensão se confronta com o postulado de Carmen Junqueira segundo o qual a narrativa mítica está intrinsicamente ligada ao imaginário. Segundo a autora, o imaginário atua na sociedade modelando relações sociais, redefinindo costumes e seus respectivos símbolos, tornando-se assim parte da realidade social.

A questão de como os mitos influenciam na organização social dos povos é uma consequência desse entendimento. Com isso, Junqueira identifica nas inquietações que povoam os mitos a missão de orientar a conduta de cada um para questões do dia-a-dia, exemplificando o que é certo ou errado, o que é passível de punição ou de gratificação e de explicar o fenômeno da vida, como surgiu e qual é sua essência. Os desdobramentos dessa reflexão, segundo ela, são mostrados nos mitos que falam da instauração dos grupos sociais, das diferenças entre povos e das características de espécies animais.

No que concerne a compreensão do tempo mítico, em seus estudos sobre o povo Achuar, Descola considerou que ele implica uma espécie de amnésia do passado imediato e um aplanamento da duração. O autor chamou de “tempo aplanado”, o tempo mítico que remete o povo indígena a um momento da condição de possibilidade de um presente imutável. Como foi mostrado acima, essa mesma defasagem entre o tempo do mito e o da geração presente foi analisado por Carmen Junqueira como “tempo abolido”, idealizado pelo imaginário. Para ela, com o “tempo abolido”, fecha-se um grande círculo que mantém o vínculo passado e presente.

As análises de Philippe Descola têm grande intimidade com a antropologia desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro e em várias passagens do seu livro Descola faz referência ao trabalho do antropólogo brasileiro e ao frutuoso debate estabelecido entre ambos. Em sua teoria sobre natureza e cultura, Viveiros de Castro procura identificar as equivalências entre o pensamento dos povos nativos e aqueles desenvolvidos pela academia. Para ele, na perspectiva indígena, todos os seres – animais, plantas e espíritos – possuem uma mesma cultura, ou espírito, e o que os diferencia é a sua natureza, seus corpos, o que o leva a conceber a noção de multinaturalismo, para contrapor com a ideia hegemônica de multiculturalismo³⁴.

Os modelos de Philippe Descola e de Eduardo Viveiros de Castro, se inspiram nas obras de Lévi-Strauss sobre a mitologia, para postular que o conhecimento dos povos indígenas pode ser classificado ao lado das grandes tradições filosóficas³⁵. Ao adotarem a perspectiva em termos de pluralidade de mundos, esses modelos abrem novas perspectivas de análise, quando tomam como ponto central as interações múltiplas nas quais as pessoas vivem e que devem ser levadas em conta para tomar decisões e agir no social e não sobre o que molda suas escolhas para responder as essas interações, como a motiva-

34 Ver, principalmente, Viveiros de Castro, E. 2002 e as considerações tecidas por Renato Sztutman na revista *Sexta Feira*, onde faz uma síntese crítica e precisa da obra de Viveiros de Castro, disponível em: www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-releasevcastro.pdf. Ver ainda Oscar Calavia Sáez (2012) onde, respondendo às críticas contundentes ao perspectivismo tecidas por Terence Turner (2009) e Alcida Rita Ramos (2010), defende que o modelo, ao mesmo tempo que fornece variedades interpretativas à análise etnológica, quando foca as diferentes situações em que se encontram os indígenas, de diferentes etnias, ele adquire um significado político quando possibilita o surgimento de novas lideranças, novos pontos de vistas não ditados, necessariamente, pela etnologia clássica e a ação indigenista, quando postulam que somente em nome de coletivos pode-se avançar nas reivindicações indígenas (2012: 18).

35 Nesse sentido, Manuela Carneiro da Cunha entende que tal perspectiva considera o pensamento dos povos indígenas como parceiro de uma rede de conhecimento sobre o mundo. A antropóloga, que adota a perspectiva de pluralidade do mundo, com base no modelo de Descola, para conceber a análise das formas de conhecimento científico e prático, considera que essa perspectiva é menos pragmática e mais ontológica, porque questiona sobre o que existe, e também ético porque postula qual é o seu valor. (Carneiro da Cunha 2012: 41).

ção por interesses de classes, por exemplo. Eles favorecem a descrição de sequências de ações curtas, de situações específicas de interação e não a análise das cadeias históricas de interdependência que ligam os atores em suas condições de existências, como as relações de dominação e subordinação.

O caminho teórico percorrido pela etnóloga Carmen Junqueira não se fixa em um modelo único, mas se serve de uma sorte de transdisciplinaridade que transparece nas escolhas dos conceitos e a concepção do imaginário é só um exemplo. A forte influência da antropologia econômica no início de seus trabalhos a levou a privilegiar as dimensões sociais e culturais da existência dos Kamaiurá, como as formas de produção, as alianças matrimoniais, os sistemas de troca, o exercício do poder político, os ritos e os mitos como fundamento dessa existência. Nesse item, por exemplo, seguindo a linha de Godelier, para ela importa identificar o papel ativo do conteúdo das relações históricas específicas na produção do pensamento mitológico.

Sem dialogar diretamente com a antropologia de inspiração estruturalista, Carmen Junqueira, em muitos momentos, mostra-se bastante crítica a modelos teóricos que reservam pouco espaço às condições históricas dos eventos estudados, privilegiando as estruturas internas dos fenômenos em detrimento de suas perspectivas históricas e das consequências que delas emanam. Uma das críticas que se fazem ao estruturalismo, é que seu método faz passar para segundo plano a questão da causalidade histórica (meio ambiente, técnica, econômica, política, ideológica), para privilegiar os princípios que regem as semelhanças e diferenças das práticas, de sistemas ideológicos e de valores.

Embora o caráter histórico dos modelos apresentados por Viveiros de Castro e também por Descola se confronte com a perspectiva histórica adotada por Carmen Junqueira, as divergências não impedem que as observações de campo cheguem a semelhanças consideráveis, no estudo dos mitos por exemplo, quando mostram a dificuldade de conceber uma separação entre natureza e cultura, durante muito tempo sustentada pela antropologia. As similaridades nas observações e as diferenças no percurso da análise oferecem matéria para reflexão e remetem à fala de Marcel Mauss dirigida ao antropólogo britânico Meyer Fortes, a propósito de suas diferenças teóricas: “Pouco importa a rede jogada ao mar, sempre se pescará alguma coisa”³⁶.

Na concepção de Viveiros de Castro (2002), é por meio da atividade dos xamãs que se pode entrar na essência do mundo das ontologias onde os humanos veem os animais como animais, e os animais veem a si mesmos como humanos. Em suas análises, Carmen Junqueira afirma que somente ao pajé é dado frequentar o mundo dos animais e dos espíritos fazendo a ligação entre o mundo visível e o mundo invisível. Uma e outra dessas observações levam à reflexão sobre a prática etnológica e o quanto é fascinante perceber que nela, quando bem realizada, os dados teimosamente parecem, a todo instante, querer se sobressair aos modelos teóricos.

Em sua perspectiva histórica, Junqueira estabelece que cada período vai indicar os tipos de relações estabelecidas entre os povos. Essas relações têm forte impacto na vida social, política e espiritual de cada um e vão delinear a forma de vida em sociedade. Para ela, é fundamental entender como se dá

36 Citado por Manuela Carneiro da Cunha (2012: 58).

a relação entre sociedade indígena e sociedade global, para apreender as mudanças que ocorrem nessas sociedades e suas consequências.

O que se constata ao término deste texto, é a importância de se levar em conta a necessidade de ajustamento da reflexão metodológica e histórica a partir da experiência no campo e dos questionamentos intelectuais próprios à ambição crítica das ciências sociais. A antropologia desenvolvida por Carmen Junqueira não se atém à construção de um modelo teórico, mas pode se prevalecer de, ao longo dos anos, ter procurado um constante remanejamento do legado teórico das ciências sociais, para dar conta das novas situações e dos novos desafios que emergem do trabalho empírico, quer sejam decorrentes do confronto entre a sociedade Kamaiurá e a sociedade global ou da própria dinâmica cultural interna ao grupo, em grande parte influenciada por este confronto. Sua antropologia inovou quando, no final da década de 1960, colocou o conhecimento antropológico a serviço dos direitos humanos do objeto que escolheu estudar. Com isto construiu o modelo da antropologia engajada no Brasil.

Lindinalva Laurindo Teodorescu é doutora em sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris e membro do Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais, PUC-SP. Atuou com pesquisadora científica no Instituto da Saúde da SES-SP e no Centre de Recherche Médecine et Sciences Sociales, CERMES, Paris.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *KWARÍP, Mitos e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU.
- BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent. 1991. *De la Justification - Les Economies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2012. "Do Perspectivismo ameríndio ao índio real". *Campos* 13(2): 7-23.
- CALVINO, Ítalo. 1997. "A combinatória e o mito na arte da narrativa". In: *Atualidade do mito*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Duas Cidades.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2012. *Savoir autochtones: quelles nature, quels apports?* Leçon Inaugurale du Collège de France. Paris: Fayard.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DESCOLA, Philippe. 2010. *Diversité de nature, diversité de culture*. Paris: Bayard.
- DESCOLA, Philippe. 2017. *La Composition des Mondes*. Entretien avec Pierre Charbonnier. Paris: Flammarion.

- DURKHEIM, Émile. 2003. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRAZER, James. 1982. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: LTC.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. *Índios e Brancos no Brasil. Encontros de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GODELIER, Maurice. 1981. « O Fundamento do pensamento selvagem ». In: E. A. Carvalho (org.). *Godelier: Antropologia*. São Paulo: Ática.
- GODELIER, Maurice. 1996. *L'Énigme du Don*. Paris: Flammarion.
- GODELIER, Maurice. 2010. *Au Fondement des Sociétés Humaines. Ce que nous Apprend l'Anthropologie*. Paris: Flammarion.
- HILLMAN, James. 1997. *O código do ser. Uma busca do caráter e da vocação pessoal*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1967. *Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu*. Tese de Doutorado. São Carlos: Universidade de Campinas.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1978. *Os Índios de Ipavu - Um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo: Ática.
- JUNQUEIRA, Carmen e PAIVA, Eunice. 1985. *O Estado Contra o Índio*. São Paulo: Publicação do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais - PUC.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1996. "Maíra". In: D. Ribeiro (Org.). *Maíra*. Rio de Janeiro: Record.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2002. *Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d'água.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2004. "Pajés e feiticeiros". *Revista Estudos Avançados*. 18 (52): 289-302.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2008. *Antropologia Indígena (Uma nova Introdução)*. São Paulo: EDUC.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2010a. "Disputa política na sociedade Kamaiurá". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. 1: 215-233.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2010b. "Os diamantes do povo Cinta Larga". In: D. Milan e O. Matos (Org.). *Gemas da terra - imaginação estética e hospitalidade*. São Paulo: SESC.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2015. "Linguagem dos Ritos". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. 7: 21-33.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2017. *O tempo e o imaginário - O pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo*. Manaus: EDUA. Disponível em: www.pucsp.br/sites/default/files/.../livro_carmen_junqueira_1.pdf

- JUNQUEIRA, Carmen e VITTI, Taciana. 2009. “O kwarýp Kamaiurá na aldeia de Ipavu”. *Revista Estudos Avançados*. 23: 133-148.
- LEITE, Marcelo. 2017. “As Montanhas Sagradas dos Yanomanis”. Ilustríssima. Folha de São Paulo.
- LEVI STRAUSS, Claude. 1971. *Mythologiques - L’homme nu*, tome 4. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976a. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976b. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- MAUSS, Marcel. 1974. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU.
- MEILLASSOUX, Claude. 1977. *Mulheres, Celeiros & Capitais*. Porto: Editora Afrontamento.
- RAMOS, Alcida Rita. 2010. “Revisitando a Etnologia Brasileira”. In: C. B, Martins (coord.) e L.F.D, Duarte (org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil/ Antropologia*. São Paulo: AMPOCANPOCS.
- RAMOS, Diego Faust. 2010. *O tempo Kamayurá*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC.
- RIBEIRO, Darcy. 1968. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1959. *Les Confessions – Autres textes autobiographiques*. Œuvres Complètes, tome I. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- SAHLINS, Marshall. 1965. «On the sociology of Primitive Exchange ». In: M. Banton (ed.). *The Relevance of models for Social Anthropology. Monographs I*. London / New York: Tavistock Publications.
- TURNER, Terence. 2009. « The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness ». *Tipiti* 7 (1): 1- 42.
- SZTUTMAN, Renato. “A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia de Eduardo Viveiros de Castro”. *Revista Sexta Feira*. www.antropologia.com.br/comu/colab/c13-release_vcastro.pdf.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

UMA REVISÃO CRÍTICA DA ANTROPOLOGIA DE CARMEN JUNQUEIRA

Resumo: O artigo faz uma revisão crítica da antropologia produzida pela antropóloga Carmen Junqueira, junto ao povo Kamaiurá, do alto Xingu, ao longo de cinquenta anos de pesquisa. O texto faz ainda uma tentativa de relacionar a perspectiva histórica adotada pela antropologia de Carmen Junqueira e a perspectiva que dá conta da composição do universo, em termos de pluralidade de mundos, destacando os modelos desenvolvidos por Philippe Descola (2005; 2017) e Viveiros de Castro (2002) e a sociologia política de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991). O interesse deste exercício é apontar as potencialidades abertas pelo trabalho etnológico de Junqueira para uma interlocução com abordagens contemporânea das ciências sociais. A cosmologia indígena, o imaginário e o simbólico como constituição de realidades sociais, a circulação de bens e prestígio em um contexto político interétnico, são alguns dos temas que abrem uma série de reflexões e comparações entre estas diferentes perspectivas.

Palavras chaves: Antropologia indígena, relações de poder, mulheres indígenas, ritos e mitos, natureza e cultura

A CRITICAL REVIEW OF THE ANTHROPOLOGY OF CARMEN JUNQUEIRA

Abstract: This article reviews the research produced by the anthropologist Carmen Junqueira, during the over fifty years she spent studying the Kamaiurá people of the upper Xingu. The article attempts to relate the historical perspective adopted by Carmen Junqueira in her anthropological work and the perspective that gives an account of the composition of the universe in terms of the plurality of worlds, highlighting the models developed by Philippe Descola (2005; 2017) and Viveiros de Castro (2002) and the political sociology of Luc Boltanski and Laurent Thévenot (1991). The interest of this exercise is to point out the potentialities opened by the Junqueira's ethnological work for an interlocution with contemporary approaches of the social sciences. The indigenous cosmology, the imaginary and the symbolic as constitution of social realities, the circulation of goods and prestige in an interethnic political context, are some of the themes that open up a series of reflections and comparisons between these different perspectives.

Keywords: Indigenous anthropology, power relations, indigenous women, rituals and myths, nature and culture.

RECEBIDO: 10/01/2018

APROVADO: 20/04/2018

Trajetórias intelectuais marcadas entre a ciência e a religião: José Loureiro Fernandes e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná

PAULO GUÉRIOS

A carta

Prezado Prof. Pe. Luigi Castagnola

Recebi sua carta no dia seguinte ao de outra recebida do longínquo sul, a qual, dirigida por um velho jesuíta, me preocupou apenas pelo escândalo que se quer emprestar à minha atitude afastando-me do que chamam “grupo militante católico apostólico romano” nas hostes do Cristianismo. Poderia tomar a atitude cômoda de tantos outros, continuando católico por tradição, (...) mas, porventura, não tenho o direito de ser coerente comigo mesmo?

Não quero nesta resposta levantar questões, mas tenho de repelir afirmativas suas ou erros de interpretação de minhas palavras a bem da Verdade: não há para mim crise religiosa; o que o senhor chama angústia religiosa e sofrimento espiritual são coisas do passado, foram elas que durante anos levaram-me lentamente à minha situação atual – situação de ‘tranquilidade espiritual’, situação definida para a qual o senhor, tão bondosamente, ainda esperava contribuir. Como vê, toda esta evolução (se Vossa Reverendíssima quiser crise) é coisa superada, e para tal foi necessária muita fortaleza de espírito, para poder abandonar consciente, já com meio século de vida, e portanto mais perto da morte, hábitos de consciência religiosa adquiridos desde a infância como resultado de uma educação recebida no seio de família católica apostólica romana. (...) Guardei uma confiança imensa na obra do Cristo e meu desejo ora avante, se é não perturbar a fé dos outros, é também de que os demais não perturbem a serenidade de minhas convicções religiosas. (...)

No meu comentado discurso de paraninfo, o que houve? – O senhor mesmo reconheceu – uma definição de minha parte, a repetição de certas verdades, verdades olhadas com objetividade científica e não ao sabor sectário de certos diretores e supostos mentores da grei universitária. (...) Nunca

aceitei o extremado sectarismo de alguns homens da Igreja romana – tão chocante com o espírito de fraternidade pregado pelo Cristo (...).
Atenciosamente seu servo em Cristo,

José Loureiro Fernandes¹

Esta foi a resposta escrita de José Loureiro Fernandes, catedrático de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná (FFCLPR), à carta que lhe foi endereçada pelo padre Luigi Castagnola – recém aprovado, em abril de 1955, no concurso para a cátedra de Língua e Literatura Italianas da mesma Faculdade. A carta original de Castagnola foi enviada logo após Loureiro Fernandes ter se unido àqueles que questionaram o resultado do concurso; é possível depreender que sua atitude foi entendida pelos membros do autorreferido “grupo militante católico apostólico romano” como uma crise de “angústia religiosa e sofrimento espiritual”. Loureiro repele essa possibilidade, dizendo ter finalmente encontrado sua “tranquilidade espiritual”.

A carta de Loureiro, no entanto, carrega grande ambiguidade. Logo após afirmar ter abandonado “hábitos de consciência religiosa adquiridos desde a infância”, ele diz ter guardado “uma confiança imensa na obra do Cristo”; o esforço de “repelir afirmativas suas ou erros de interpretação de minhas palavras a bem da Verdade” é feito a partir do confronto de tais afirmativas com “verdades olhadas com objetividade científica”; o “direito de ser coerente consigo mesmo”, enfim, parece cindido entre a Verdade espiritual de sua fé e as verdades de sua formação científica. Castagnola, em tréplica acusatória e carregada de ressentimento, escreve-lhe apenas afirmando estar agora “ciente de que o doutor Loureiro não é mais católico”² – reação que parece apenas enquadrá-lo no “extremado sectarismo de alguns homens da Igreja romana – tão chocante com o espírito de fraternidade pregado pelo Cristo”.

Essa controvérsia foi parte do que, em obra comemorativa dos 50 anos de fundação da FFCLPR, a professora Cecília Westphalen (1988: 40 a 43), catedrática de História da Faculdade, qualificou como os “anos tumultuados” por que a instituição passou entre 1955 e 1959. Os desentendimentos que, a seu ver, romperam a “unidade e a coesão” da Faculdade iniciaram-se justamente com a querela acerca do concurso de Castagnola. A FFCLPR tinha sido fundada em 1938 enquanto instituição privada, e, em um estado que não tinha recursos para a contratação de professores estrangeiros como ocorreu em São Paulo, teve seu corpo de professores composto por intelectuais locais, convidados pelos fundadores para ocupar as diferentes cátedras. Em 1955, a FFCLPR já tinha sido incorporada à recém-federalizada Universidade Federal do Paraná, e o preenchimento das cátedras apenas poderia ser feito a partir de um concurso público de títulos e provas. A Congregação da Faculdade, no entanto, tinha a prerrogativa de conceder títulos de notório saber, que permitiam a agregação de candidatos ao posto de catedrático na qualidade de livres docentes. Padre Castagnola, que atuara como assistente de ensino da disciplina de Introdução à Filosofia na FFCLPR em 1951 (Prado 2017: 98), era formado em Filosofia e Teologia na Itália, mas não possuía titulação na área de Língua e Literatura, objeto da cátedra. A Congregação da Faculdade concedeu-lhe o notório saber na área, viabilizando sua inscrição para o concurso.

¹ Arquivo do Círculo de Estudos Bandeirantes, DOC551. Neste artigo, as referências a fontes primárias serão indicadas nas notas.

² Arquivo do Círculo de Estudos Bandeirantes, DOC548.

Castagnola teve, contudo, um concorrente que possuía a titulação exigida: Bruno Enei, formado em Língua e Literatura na Itália com Attilio Momigliano – um “prolífico e influente crítico literário” (Hainsworth e Robey 2005). Com a aprovação de Castagnola, Enei protocolou um recurso questionando a composição da banca examinadora logo após o resultado, em 15 de abril de 1955. Logo a seguir, Loureiro Fernandes e Wilson Martins, catedrático de Língua e Literatura Francesa, propuseram à Congregação da Faculdade uma regulamentação geral da matéria relativa à concessão de títulos de notório saber (Westphalen *op cit*: 40), explicitando uma divisão interna no corpo da Faculdade que viria a aprofundar-se após terem sua proposta negada em votação.

Os conflitos que ocorreram como desdobramentos desse acontecimento acabaram por ter uma repercussão nacional, que foi estudada em pormenores por Valéria Machado em sua tese de doutoramento (Machado 2009). A polêmica, inicialmente restrita aos círculos internos da Faculdade, foi trazida a público em artigos publicados por Paulo Duarte, um dos fundadores da Universidade de São Paulo, em sua revista *Anhembi* – um “foro avançado de combate (...) nas lutas por espaço no processo de modernização cultural em curso em São Paulo” (Miceli 1989b:24). No número publicado em junho de 1955, Duarte escreveu um manifesto em defesa de Enei afirmando que o “faccionismo” do então diretor da FFCLPR, Homero de Barros, “impedia a inscrição e a aprovação de candidatos que não fizessem parte do seu grupo religioso” (*apud* Machado *op cit*: 24). Duarte ressaltou que a própria Faculdade tinha possibilitado a participação de Castagnola no concurso ao conceder-lhe um título de notório saber em uma área que não era de sua especialidade, compondo posteriormente uma banca composta por amigos pessoais do religioso. Outras denúncias se seguiram nas páginas de *Anhembi* nos anos de 1958 e 1959, incluindo: a exclusão da revista do acervo da biblioteca da Faculdade; a retirada de títulos da biblioteca contrários à orientação religiosa da Direção, assim como o impedimento de acesso dos alunos a certos livros e a mutilação de obras anticlericais; e a manipulação das eleições à direção da Faculdade, em manobras políticas que perpetuavam Homero de Barros no cargo (*op cit*: 25 a 29). Os casos tiveram ainda maior divulgação após serem objeto de reportagem da revista *O Cruzeiro*, a publicação de maior circulação no país, na época, com tiragem calculada em torno de dois milhões de exemplares (*op cit*: 41).

A partir do emprego da noção de campo, de Pierre Bourdieu, Machado busca demonstrar que, para além da administração da FFCLPR, estavam em jogo as disputas que ocorriam no Brasil acerca da configuração do campo intelectual e do sistema escolar brasileiros, marcados desde a década de 1920 por embates entre grupos católicos e grupos pautados por ideais seculares:

as polêmicas geradas em torno do ‘caso Bruno Enei’ podem ser percebidas como uma das primeiras manobras efetuadas pelos agentes interessados em instituir a racionalidade [e] a objetividade acadêmica no processo de seleção para as cátedras – nas quais a especialização seria um dos princípios que garantiriam credibilidade. (...) As tensões não eram novas porque as necessidades de mudanças estruturais já haviam colocado em confronto as elites letradas laicas – que se identificavam com a racionalidade inerente ao processo de modernização – e os grupos dominantes mais conservadores – que se apoiavam nas bases religiosas do catolicismo para manter o controle das instituições (*op cit*: 177, 178).

A partir da década de 1920, Loureiro Fernandes tinha estado à frente das iniciativas de criação de instituições culturais e educacionais levadas a cabo pela rede de intelectuais católicos paranaenses. Em agosto de 1924, ele foi um dos fundadores do Grêmio Literário São Luiz, “ligado à Congregação Mariana dos Jovens da Catedral, [que] tinha como objetivo ‘incrementar entre os jovens o amor aos estudos e estimular o gosto pelas letras’, como também propagar a fé católica, defender os dogmas da Igreja e militar em defesa da família, da Pátria e de Deus” (Hanicz 2006: 206). Seu nome não aparece entre os membros presentes à criação da União dos Moços Católicos de Curitiba, realizada em agosto de 1926 em uma das salas do Convento dos padres Franciscanos (*op cit*: 83), visto que neste ano ele cursava Medicina no Rio de Janeiro; mas, logo após retornar a Curitiba, ele foi membro fundador do Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB), polo de concentração da rede local de intelectuais leigos ligados ao catolicismo, cujas reuniões ocorreram a partir de 1929 no porão de sua casa. O CEB foi fundamental para a constituição da própria FFCLPR. Quando professores das Faculdades de Medicina, Engenharia e Direito mobilizaram-se para criar uma Faculdade de Filosofia em Curitiba em 1938 visando à restauração da Universidade do Paraná,³ boa parte da intelectualidade local participava das reuniões do CEB; o convite inicial para a contratação de catedráticos levou o corpo docente da Faculdade a contar com 16 membros do CEB entre seus 40 componentes em 1941 (Furtado 2000: 60). Quando da insolvência financeira da Faculdade, já em seu segundo ano de funcionamento, foi novamente Loureiro Fernandes quem articulou a participação da União Brasileira de Educação e Ensino, pertencente aos Irmãos Maristas, como mantenedora da Faculdade, assegurando sua sobrevivência (Glaser 1988: 9).

A centralidade da participação de Loureiro Fernandes nesta rede de intelectuais ligados à Igreja Católica no Paraná permite que entendamos a intensidade das cobranças feitas sobre ele quando se opôs à contratação de Castagnola e à disseminação da distribuição de títulos que garantiam a presença de membros da rede na FFCLPR. Mas o que sua carta a Castagnola indica é que ele não entendia participar de um “grupo militante católico”, termo que aparece ali entre aspas.

O presente artigo tem o objetivo de problematizar as discussões acerca das dinâmicas de funcionamento dessa rede de intelectuais paranaenses da FFCLPR ligados ao catolicismo. Como vimos, essa rede se estendia para muito além dessa instituição, e assim, ao estudá-la, teremos acesso a indicativos que podem permitir repensar de modo mais amplo os processos sociais envolvidos na constituição das instituições culturais e universitárias brasileiras na primeira metade do século XX. Para cumprir esse objetivo, tomaremos como eixo elementos da trajetória pessoal de Loureiro Fernandes, partindo da

3 Campos (2008: 151) entende que proposta de criação da FFCLPR partiu dos membros das faculdades tradicionais porque elas viam a presença de uma Faculdade de Filosofia como um elemento que daria força ao projeto de restauração da Universidade do Paraná, criada enquanto Universidade em 1912 mas separada em suas Faculdades componentes (Direito, Engenharia e Medicina) em 1915 devido à Lei Maximiliano. Essa compreensão é expressa por um dos membros da Faculdade de Engenharia à época, Ildefonso Puppi, que afirma que “a convicção [do grupo] era de que o objetivo [da restauração da Universidade do Paraná] seria mais facilmente alcançado se viesse a ser criada uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, para, incorporando-se às três existentes, constituir-se o núcleo de agregação. Logo a seguir, era instaurada essa unidade considerada de importância fundamental (...)” (*Fatos e reminiscências da Faculdade*, obra editada pela FUNPAR em 1986, p. 42). Ainda segundo Campos (2008: 153), o “laicato católico paranaense” ainda não tinha tomado a iniciativa de criar uma Faculdade de Filosofia porque “aguardava orientações do episcopado brasileiro para criação de faculdades católicas. No entanto, a criação da FFCL em Curitiba, pensada por Homero Braga e Gonçalves da Mota, acelerou esse processo, forçando a Igreja Católica a estabelecer aquela instituição no Paraná, precedendo à experiência carioca, onde se encontravam as principais lideranças do laicato católico brasileiro”.

ambiguidade expressa em sua carta a Castagnola. E se desejamos compreendê-la, teremos que voltar no tempo, explorando os projetos da Igreja a que Loureiro se vinculou e sua participação nas redes que ajudou a compor.

A encíclica

É pela filosofia (...) que o espírito dos fiéis do Cristo se deixa mais frequentemente enganar, e que a pureza da fé se corrompe entre os homens. (...) Hoje, a importância do assunto e as circunstâncias nos conduzem a tratar novamente da natureza de um ensino filosófico que respeite ao mesmo tempo as regras da fé e a dignidade das ciências humanas. (...)

A causa dos males que nos afligem, assim como daqueles que nos ameaçam, consiste em que opiniões equivocadas sobre as coisas divinas e humanas se insinuaram aos poucos nas escolas de filosofia. (...) Mas nós não devemos desprezar nem negligenciar os auxílios naturais colocados ao alcance dos homens pela sabedoria divina (...), e, de todos esses auxílios, o mais poderoso, sem dúvida, é o uso correto da filosofia. (...) É dela que a teologia sagrada deve receber e revestir a natureza, a forma e o caráter de uma verdadeira ciência. (...)

Os doutores da idade média, conhecidos pelo nome de escolásticos, realizaram uma obra colossal (...) Entre todos os doutores escolásticos, brilha o príncipe e mestre de todos, Tomás de Aquino. (...) Ao mesmo tempo em que ele distingue perfeitamente, como convém, a razão da fé, ele as une por laços de amizade mútua: ele conserva assim os direitos de cada uma, ele preserva sua dignidade, de modo que a razão, carregada sobre as asas de são Tomás até o topo da inteligência humana, não pode subir mais alto, e que a fé não pode esperar da razão garantias mais numerosas ou poderosas do que aquelas que são Tomás forneceu. (...)

[Mas] no lugar da doutrina antiga, um novo gênero de filosofia se introduziu aqui e ali, e não trouxe os frutos desejáveis e saudáveis que a Igreja e a própria sociedade civil teriam desejado. Sob o impulso dos inovadores do século XVI, colocaram-se a filosofar sem qualquer respeito pela fé e permitiu-se uma liberdade plena de deixar seu pensamento derivar seguindo seus caprichos e seu gênio (...) produzindo uma filosofia raquítica e sem consistência. (...)

É assim por uma feliz inspiração que numerosos amigos das ciências filosóficas desejosos, nesses últimos anos, de levar a cabo a restauração de um modo eficaz, aplicaram-se e aplicam-se a recolocar em vigor a admirável doutrina de Tomás de Aquino. (...) O imenso perigo ao qual o contágio de falsas opiniões relegou a família e a sociedade é para nós evidente. Certamente ambas gozariam de uma paz mais perfeita e de uma maior segurança se, nas universidades e nas escolas, fosse abordada uma doutrina mais sã e mais conforme aos ensinamentos da Igreja, uma doutrina como a encontrada nas obras de Tomás de Aquino.⁴

Os trechos acima citados da encíclica *Aeterni Patris*, promulgada por Leão XIII em 1879, constituem o programa filosófico que a Igreja Católica buscou implementar a partir de então em reação ao que percebia como um esvaziamento da fé católica e de sua influência no mundo temporal. O foco da transformação aí buscada era construir e difundir uma atitude intelectual que revertesse as mudanças causadas pelas transformações nas doutrinas filosóficas desde o Renascimento. Tratava-se, como sub-

⁴ Tradução livre realizada a partir do texto da encíclica *Aeterni Patris* em versão francesa, que pode ser consultado em http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acesso em 30 de março de 2018.

linha o texto papal, de fomentar e disseminar a produção de uma filosofia e de uma ciência do homem que não se chocassem com as “regras da fé”, e que esclarecessem como a fé e a filosofia poderiam alimentar uma à outra. O caminho dessa restauração da “doutrina antiga” seria dado pela obra de São Tomás de Aquino, filósofo católico escolástico do século XIII que defendia o uso da razão e da argumentação para atingir o conhecimento de Deus e de suas obras. O objetivo desse esforço, assim, era reconstituir a centralidade do pensamento filosófico cristão no mundo contemporâneo através da própria Ciência, que se firmava como uma das marcas centrais da modernidade – mas buscando subsumir a segunda sob o primeiro, ao resgatar o caráter transcendental do pensamento filosófico e negar a imanência do saber humano (marca do “modernismo” filosófico)⁵. O pensamento de Aquino deveria assim substituir aquele dos “inovadores” como Descartes, Hegel e Kant, cujas filosofias, derivadas de “seus caprichos e seus gênios” individuais, não guardavam “qualquer respeito pela fé” e se mostravam, assim, “raqúiticas” e “sem consistência”.

Nos anos finais do Império, a Igreja Católica estava se reestruturando no Brasil. Até então, ela era submetida ao poder civil devido à instituição do padroado, segundo o qual os reis de Portugal, “em decorrência de privilégios recebidos do Papa, se tornavam uma espécie de legados plenipotenciários com deveres e poderes para implantar e dilatar a religião católica no Brasil” (Hanicz 2006: 116). Ainda no período imperial, o padroado brasileiro foi colocado em questão por vários motivos, dentre eles o início de um processo de questionamento interno de membros da Igreja acerca de seu afastamento em relação à fé e seu envolvimento com o poder civil, e os ataques da Igreja à maçonaria, instituição da qual participava o imperador Dom Pedro II. Apoiados pelo Papa Pio IX, os bispos Dom Vital e Dom Macedo Costa deram impulso a um movimento de “restauração” dentro da Igreja, buscando primeiramente dar formação e “elevar o nível espiritual e cultural do clero”, distanciando os sacerdotes da vida mundana e política (*op cit*: 119). Nas palavras de Miceli (1985: 177), a Igreja brasileira passou então por um período de “construção institucional”, buscando “viabilizar-se como empreendimento religioso e como organização burocrática”.

Esse processo envolveu um esforço para transformar o catolicismo leigo, que se organizava em Associações e Irmandades dedicadas às obras de assistência aos pobres e à devoção. Essas instituições funcionavam como um misto de associação político-civil e religiosa, estabelecendo uma relação com a religião que dispensava a presença e a direção do clero. Seus membros, pertencentes às elites urbanas, tinham contato íntimo com ideias modernas, como o liberalismo, a maçonaria e o positivismo. O processo de restauração logrou alterar esse perfil do laicato católico, que “se [deslocou] da esfera das devoções e associações e se [direcionou] para a esfera da cultura e da intelectualidade, porém em harmonia com a hierarquia eclesiástica e com a tradição católica romana” (Hanicz 2006: 128 a 131).

5 Miceli (1985: 32) marca a ligação desse projeto doutrinário com a consolidação dos estados-nação na Europa, incluindo a unificação da Itália em 1870, o que afetou diretamente o Vaticano e as pretensões da Igreja a manter-se em íntima conexão com o poder político na Europa. O “modernismo” repudiado pela Igreja desde o século XIX, assim, abrangia não apenas as diferentes escolas filosóficas, mas toda a estruturação da sociedade contemporânea. A encíclica *Quanta Cura*, promulgada por Pio IX em 1864, era acompanhado do *Syllabus Errorum*, “um catálogo de 80 erros condenados pela Igreja e que deveriam ser rejeitados pelos católicos” (Hanicz 2006: 101). Dentre os “erros modernos” estavam assim “o racionalismo, o socialismo, o comunismo, a maçonaria, a separação entre a Igreja e o Estado, as liberdades de imprensa, de religião, em suma, ‘o progresso, o liberalismo e a civilização moderna” (Miceli *op. cit.*).

As novas instituições intelectuais do laicato católico constituíram o polo de divulgação e disseminação da neoescolástica tomista no Brasil. Sua origem é ligada às ações de Dom Leme, bispo de Olinda e Recife. Em 1916, Dom Leme havia escrito uma Carta Pastoral na qual apontava as deficiências e a pouca influência da Igreja na sociedade brasileira, devida especialmente, para ele, à ignorância religiosa: “aos nossos irmãos falta a instrução religiosa necessária para enfrentarem com vantagem as investidas da incredulidade (...). Conhecimentos religiosos, precisos, claros, fundamentados, em geral, não os têm. É um mal” (*apud* Hanicz, *op cit*: 174). As ideias de Dom Leme inspiraram intelectuais cariocas a criarem a revista *A ordem*, e, a partir dela, o Centro Dom Vital, que seria o ponto de referência do laicato católico brasileiro – especialmente após sua direção ter sido assumida pelo intelectual Alceu Amoroso Lima, em 1928.

No Paraná, o processo de restauração da Igreja iniciou-se com a criação de uma Diocese em 1892. Como demonstra Miceli (1985: 44, 45), a estadualização da estrutura organizacional da Igreja ecoou as tendências descentralizadoras do regime republicano, que concedeu maior autonomia às oligarquias locais. Nos estados em que as diretrizes católicas encontravam receptividade entre a população e apoio das oligarquias e dos setores dirigentes – Miceli cita especificamente Minas Gerais – os bispos conseguiram restaurar a influência da Igreja, seguindo as políticas estabelecidas pelo Vaticano. Dentre os indicativos do sucesso de suas ações estiveram a eleição de políticos sintonizados com as demandas da Igreja, o apoio estatal para a construção de paróquias e sedes diocesanas, e, como ponto fundamental dessa política, a criação de escolas religiosas e associações leigas (*op cit*: 69 a 71). O mesmo ocorreu no Paraná: o bispo dom João Francisco Braga contou com o apoio do Estado para construir o seminário diocesano em 1894, e ainda em 1925 o presidente do Estado, Caetano Munhoz da Rocha, cedeu recursos públicos para construir as sedes das novas dioceses nas cidades de Ponta Grossa e Jacarezinho (Hanicz, *op cit*: 181). Dom João criou igualmente condições para a vinda de várias ordens religiosas ao Paraná, o que resultou na criação de vinte colégios religiosos no estado, como o dos Irmãos Maristas (Santa Maria), o dos franciscanos (Bom Jesus) e o Ginásio Diocesano, “onde estudava a elite da mocidade paranaense” (*op cit*: 179). Dessas instituições surgiu uma nova geração de leigos católicos, que seriam convidados a criar e participar de organizações juvenis como aquelas de que Loureiro Fernandes fez parte – o Grêmio São Luís, a União dos Moços Católicos de Curitiba, e, por fim, o Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB).

O CEB, criado em 1929 por Loureiro Fernandes e por José Farani Mansur Guérios a pedido do padre lazarista Luís Gonzaga Miele, foi, como afirmamos acima, a instituição cultural que congregou os membros do laicato católico em Curitiba. O objetivo do CEB seguia as diretrizes de Dom Leme. A Ata do primeiro encontro relata que Miele indicou ali a “necessidade de centralizar e conglobar esforços e valores esparsos, a fim de todos participarem da permuta de ideias e intercâmbio do pensamento orientador das almas, que se devem enrijar na escola do caráter inflexível, do dever e da responsabilidade sociais, em face da anarquia reinante no mundo das inteligências” (*apud* Hanicz, *op cit*: 212). A instituição buscava, assim, congregar os intelectuais curitibanos simpáticos à Igreja e dar-lhes “instrução para enfrentar as investidas da incredulidade”. Dentre os membros do Círculo, é possível constatar

a presença de juristas, desembargadores, médicos, engenheiros, músicos, comerciantes e industriais (cf. Ferrarini 2011).

Os encontros do CEB, cujos conteúdos eram sempre registrados em atas e por vezes publicados em uma Revista editada pela própria instituição, seguiam o método de instrução escolástica:⁶ um membro do grupo era convidado previamente para dissertar sobre um tema de sua especialidade (a *lectio*). Antes de qualquer pergunta, a sessão era interrompida por alguns minutos, para que os outros membros refletissem sobre o que ouviram (*meditatio*). Após o intervalo, os participantes colocavam perguntas que lhes tinham ocorrido (*quaestio*) e ocorriam as discussões (*disputationes*), que buscavam resolver as questões que se mostrassem controversas. Eventuais proposições contraditórias que ficassem em aberto voltavam a ser colocadas em questão em uma reunião posterior, apresentadas pelo instrutor (ao longo dos primeiros anos, o próprio padre Miele). O objetivo deste método era levar os participantes a considerar pontos de vista conflitantes e defender seus argumentos frente a eles.

Após alguns anos de discussões, os próprios membros do CEB decidiram buscar consolidar sua formação filosófica solicitando que um padre claretiano de origem espanhola, Jesus Ballarin, lecionasse um curso de Filosofia Tomista. O curso ocorreu entre maio de 1935 e dezembro de 1936 (Hanicz *op cit*: 248, 249). Pouco mais de um ano depois, como afirmado acima, vários membros do CEB foram convidados a participar do corpo de catedráticos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná. Era uma oportunidade para disseminar a formação tomista com a qual tinham tido contato em suas reuniões. Assim como esse foi o objetivo determinado institucionalmente para o CEB, esse foi o projeto que pautou, inicialmente, a presença desses intelectuais na Faculdade.

O discurso aos bacharéis

Dirigindo-se à primeira turma de bacharéis [em 1940] acentuava na sua oração de paraninfo o prof. Brasil Pinheiro Machado sermos ‘todos combatentes da mesma batalha, perseguidores da mesma finalidade, que é a criação de um clima propício ao desabrochar de uma verdadeira liderança intelectual dentro do desordenado ambiente da cultura nacional’ (...). Nas circunstâncias atuais do mundo, a função dessas elites intelectuais, carreadoras da verdadeira cultura, é sobrestimada como uma das forças líderes capazes de se contrapor à anarquia social (...). No desempenho da sua função cultural, abre a Faculdade de Filosofia novas e promissoras perspectivas, pois na ordem científica, ao conduzir a interpretação erudita dos fatos, vai desvendar às futuras gerações a nossa realidade e despertar a consciência nacional (...) para as nossas singularidades regionais, fazendo-a desvendar com a falência do ‘ufanismo’ e a perfeita interpretação da natureza íntima dos fatos, normas seguras e ritmos novos de ação. (...) Ficar-vos-á dessa luta travada na esfera na esfera serena das ideias a glória de ter podido atingir a verdade guiados pela luz da própria inteligência. A perseverança no estudo consolidará a vossa personalidade, e ireis com dignidade e pessoal esforço forjar os brasões da vossa nobreza. Títulos nobiliárquicos que, para os cultores da Ciência, consistem em ser ‘Confidentes do Criador, Ministros do Progresso e Sacerdotes da Verdade’. Humilde confidente do Criador, só o verdadeiro cientista pode ‘compreender algo dessa linguagem misteriosa que Deus escreveu na natureza. (...) Neste mesmo recinto ainda ecoam as palavras

⁶ Para uma descrição detalhada desse método, ver Rouwendal (2010: 59 a 62).

do mestre insigne que é Alceu Amoroso Lima: ‘Haverá sempre certa margem (...) entre a verdade em si e a nossa representação, que tornará sempre precárias as relações dos homens entre si e deles com os fenômenos da natureza. (...) Pois uma coisa é o nome que Deus deu [às coisas] e outra, muito diversa, o que nós outros lhes emprestamos. A Ciência, afinal, não é mais do que a procura, pelos homens, do nome que Deus deu às coisas do universo.’ (...)

Vemos constituir-se no corpo docente e também no corpo discente desta Faculdade uma corrente de opinião para exigir (...) a obrigatoriedade do estudo da ‘Introdução à Filosofia’ para o primeiro ano de todas as Seções desta Faculdade. Merece a iniciativa (...) francos aplausos pois será uma advertência (...) contra os riscos do cientismo, que no seu ‘culto exclusivo à ciência positiva vai à intransigência de afirmar que não há outra realidade além do mundo das sensações, das leis e dos objetos científicos’. Devemos substituir essa concepção de ciência (...) por aquela que ‘compreende a ciência como conhecimento tanto dos fenômenos (ciências positivas) como da substância (ciência metafísica)’. E nesse sentido afirmou Alceu de Amoroso Lima: ‘A metafísica é a mais real das ciências, pois estuda o ser concreto em toda a sua plenitude.’ (...)

Parafraseando o Dr. Márcio Munhoz, diremos que ‘será com esse espiritualismo, com essa orientação filosófica que a Faculdade de Filosofia terá de influir de maneira decisiva na formação mental da nossa mocidade’. O Sacerdócio da Verdade, sagrado ministério, é que dá a esta Faculdade alta expressão intelectual ao traduzir um sentimento coletivo, uma corrente de opinião, um roteiro de atividades cujo objetivo é o de constituir uma verdadeira escola.⁷

Como esses trechos do discurso de Loureiro Fernandes aos formandos da turma de 1943 da FFCLPR deixam claro, o projeto do CEB estendeu-se para a Faculdade através dos membros desta que se tornaram catedráticos daquela. Em sua fala, a Ciência seria o guia seguro para o progresso da nação. E esta Ciência, a “verdadeira cultura”, a “perfeita interpretação da natureza íntima dos fatos”, não se restringiria ao “cientismo” do olhar positivista, pois o conhecimento apenas atingiria sua plenitude ao incorporar a esse saber o saber metafísico da filosofia católica.

Em sua tese de doutoramento, Névio de Campos (2008) estudou as concepções de universidade dos intelectuais paranaenses entre 1892 e 1950. Os documentos que servem de substrato a sua análise acerca da FFCLPR reproduzem as falas de seus diretores e principais catedráticos, compreendendo textos publicados na Revista do CEB, nos Anuários da Faculdade, em um volume apropriadamente chamado de “Diretrizes à juventude” (que contém discursos de paraninfos ligados a essa rede) e na Revista A Cruzada, veículo da imprensa católica no Paraná. A leitura dessas fontes deixa clara a presença das ideias tomistas nos discursos desses intelectuais: “o grupo católico (...) questionava a postura dos cientistas quando se propunham a fazer ciência e não se ocupavam de discutir as questões filosóficas que estavam presentes nas suas metodologias científicas. (...) A metafísica católica implicava na compreensão de Deus por meio da razão, pois ela explicava a relação entre a natureza, as coisas, os seres humanos e a Substância, ou seja, Deus. Era uma relação entre o efeito e a causa primeira” (Campos 2008: 160). Um elemento fundamental deste ideário está ligado ao fato de que a produção científica não era negada para a afirmação da religião: “à ciência cabia pesquisar e trazer o progresso material à vida humana. Nesses termos, o saber científico era fundamental, entretanto ele não consistia em um fim em

⁷ Discurso publicado no Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná de 1943 (pp. 1 a 11).

si mesmo, pois os fins eram os princípios universais estabelecidos pela metafísica católica” (*op cit*: 162, 163). Deste modo, segundo Campos, os catedráticos da Faculdade ligados ao CEB não propunham um ensino religioso, mas sim um ensino da ciência enquanto meio de acesso a um conhecimento mais verdadeiro, pois que ligado às obras de Deus: “o laicato católico paranaense não defendia a presença do conhecimento teológico como disciplina na UP, entretanto afirmava uma concepção deísta da natureza e da história” (*op cit*: 216).

Assim, tudo pareceria indicar que a FFCLPR, dirigida já a partir de seu segundo ano de existência por membros da rede de intelectuais paranaenses ligados ao catolicismo, teria se estabelecido como uma das instituições responsáveis pela disseminação do projeto cultural e político da Igreja Católica para o Brasil. Mas devemos ter em mente que as fontes levantadas por Campos – assim como o discurso aos bacharéis de Loureiro Fernandes citado acima – não nos informam sobre o significado efetivamente assumido pela FFCLPR; eles nos informam, antes, sobre as intenções programáticas desses intelectuais para a Faculdade. São elocuições destinadas a marcar a posição oficial da instituição em ocasiões públicas. Há uma diferença fundamental, assim, entre as falas programáticas que constam das fontes trabalhadas por Campos, as atitudes efetivas enquanto docentes e intelectuais públicos dos catedráticos que as enunciaram e os resultados efetivos desse programa na vida da Faculdade – ou seja, entre as concepções de universidade, que são o foco da atenção da pesquisa de Campos, e as dinâmicas efetivamente levadas a cabo no cotidiano da FFCLPR. Nas palavras de Miceli (1989a: 11), “da perspectiva dos efeitos encadeados sobre a vida social, política e intelectual, o valor de qualquer plataforma de ideias somente pode ser devidamente aquilatado em função da realidade institucional instaurada, das práticas a que deu origem, dos profissionais nela engajados”.

Por outro lado, isso não significa que a compreensão dessa plataforma em si não aporte conhecimento algum acerca das dinâmicas concretas que ali ocorreram, pois a partir dela os agentes definiram a si próprios e aos embates institucionais em que se envolveram. No presente artigo, o que buscamos tematizar são algumas das práticas intelectuais e políticas de Loureiro Fernandes, um dos catedráticos ligados a essa rede de intelectuais. E, para isso, temos que compreender qual o sentido que ele atribuiu a esse projeto institucional e como agiu com base em suas interpretações dele.

Ao abrir um diálogo com as ciências modernas, o neotomismo colocou seus seguidores em contato íntimo com a multiplicidade dos saberes científicos contemporâneos: se este projeto tinha por finalidade última a restauração da centralidade da filosofia católica no mundo moderno, o motor desta transformação era o próprio conhecimento científico. Em termos programáticos, como vimos, esse contato com a ciência deveria ser submetido à crítica ao “cientismo”, ou seja, as verdades da ciência deveriam ser submetidas às Verdades metafísicas últimas da religião. Contudo, nas práticas científicas efetivas dos intelectuais da FFCLPR ligados a essa rede, o limite até onde se estendia a verdade científica e a partir de onde se estabelecia a Verdade do dogma variava. Abordemos então como Loureiro se colocou frente a essa questão.

O debate

A atração irresistível exercida pelo mistério sobre o espírito humano faz arrojados e talentosos romancistas se aventurarem no campo da ciência, em busca de temas para um êxito de livraria. (...) a imaginação poderosa dos romancistas [é] capaz de despertar no vulgo, a par de ideias disparatadas, o interesse pelos complexos problemas científicos. O que é de lamentar é que a imaginação romântica embriague também, às vezes, os homens de ciência, e que, em vez da análise fria dos fatos observados, encontremos também sob autoria de suas penas, hipóteses ardentemente apaixonadas. (...) Encarando o tema da antiguidade do homem com toda a honestidade científica somos forçados a pôr à margem todas as ossadas humanas fósseis que não apresentem características definidas, comprobatórias de sua autenticidade. São características essenciais que abonam o valor destas peças ósseas pré-históricas: a fossilização, isto é, 'a transformação física e química dos ossos pela perda de matéria orgânica e enriquecimento em matérias minerais'. Como consequência sobrevém o aumento da densidade, adquire o osso um peso muito maior. Mas este carácter não basta, pois o grau de fossilização pode variar com as condições do meio, independente do tempo decorrido. (...) À colaboração de geólogos competentes devem os paleontologistas a solução de interessantes problemas. (...) Finalmente, o estudo das manifestações rudimentares da atividade humana (Arqueologia Pré-Histórica) também traz um raio de luz nas sombras misteriosas deste longínquo passado. Apressemos-nos em dizer que, mesmo em posse de todos estes característicos só podemos, no estado atual da ciência, dar uma ideia aproximada sobre a antiguidade do homem.

(...) Como vemos, a cronologia pré-histórica dá seus primeiros passos, mas não deixa por isso de ser interessante. Tivemos a esse respeito uma curiosa contribuição de um dos mais ilustrados membros do CEB, fixando pelo cálculo matemático em 2 [milênios] a antiguidade do homem. (...) [recair em tal definição] seria copiar os homens de ciência de outrora, que se deixavam arrastar pela caudal dos números e faziam pura fantasia científica. O momento das afirmações categóricas ainda não chegou.⁸

Em meio a inúmeras citações do estado da arte nas pesquisas da Paleontologia, da Geologia e da Arqueologia de sua época, foi com estes argumentos que Loureiro Fernandes, na sessão de 3 de julho de 1930 do CEB, refutou a fala proferida pelo “bandeirante” Waldemiro Teixeira de Freitas três semanas antes. O tema de Teixeira de Freitas tinha sido “A antiguidade da linhagem humana à luz da Matemática”. Em sua elocução,⁹ este professor da Faculdade de Engenharia do Paraná buscou demonstrar como “os dados estatísticos do aumento proporcional da população do orbe terráqueo e dos índices gradativos de cada país (...) assegura o cálculo global de uma constante proporcional gradativa que daria para o aparecimento do primeiro casal saído das mão do Criador de todas as coisas um período equivalente de 2000 anos aproximados”, configurando sua fala como uma tese “em apoio da gênese bíblica”. A fala de Teixeira de Freitas não foi contestada de imediato, mas sim pela *lectio* de Loureiro Fernandes; segundo a ata dessa sessão,¹⁰ após o intervalo para a *meditatio*, padre Miele declarou “constar do expediente” uma *quaestio*, deixada na caixa de consultas do CEB. A questão colocada foi: “que se

8 Arquivo do Círculo de Estudos Bandeirantes, DOC2322.

9 Registrada no LIVRO DE ATAS DO CEB, vol. I, pp. 58v-59.

10 Registrada no LIVRO DE ATAS DO CEB, vol. I, pp. 67-68.

deve pensar a respeito da discordância entre os dados da Bíblia e as conclusões da ciência no campo da pré-história?”. A resposta imediata de Miele foi que “nenhum conflito poderia existir entre as verdades da fé e as verdades da ciência. (...) uns são os caminhos determinados por Deus e outros são os delineados pelo homem em demanda da verdade, que é o próprio Deus – um é o caminho reto da Verdade, outro o caminho sinuoso da dúvida e das hipóteses acerca da verdade”. Miele abriu a seguir espaço para as *disputationes*, mas ninguém quis se manifestar. Meses depois, na sessão de 2 de outubro de 1930,¹¹ Miele declarou que considerava seu dever aprofundar sua resposta anterior à consulta sobre “o conflito entre as legítimas conclusões da ciência e as autênticas assunções da Bíblia”. Miele sublinhou que não poderia haver duas verdades, pois “a verdadeira ciência nasce da razão humana iluminada por Deus”: a verdade científica de hoje era o erro de amanhã; os sábios de ciência que só confiavam nas conclusões de deduções soberanas se enganavam; a Verdade primeira e suma, única e integral era Deus, e a ciência desapareceria quando essa Verdade se revelasse.

Esses materiais nos dão acesso às dinâmicas concretas que ocorriam no âmbito das reuniões da rede de intelectuais paranaenses no CEB. Vemos como este era um espaço de embates, no qual cada membro tinha sua própria compreensão acerca dos limites entre ciência e religião, e no qual essas compreensões eram colocadas em confronto. Ele nos informa também sobre a postura de Loureiro Fernandes a esse respeito nesses primeiros anos de funcionamento da instituição. Ele já tinha antes sido o responsável pela *lectio* de 30 de janeiro de 1929, na qual falou sobre a Histeria. Nessa ocasião, referiu-se aos processos da Inquisição, que se referiam a “pactos anormais e estranhos, desconhecidos ou mal interpretados pela velha patologia, e hoje elucidados pela luz da moderna ciência médica”. Segundo a ata da sessão, Loureiro “expôs interessantes casos de diabolismo, epilepsia, sonambulismo, obsessões e catalepsias que se radicavam inteiramente à neurose histérica dos vitimados”.¹² Tendo concluído sua tese em Medicina em 1927, e passado a seguir um ano se especializando em Urologia clínica em um hospital especializado de Paris, Loureiro chegava a Curitiba convicto do valor do saber científico, e confrontando-o às ideias católicas no âmbito do próprio CEB.

Nos anos que se seguiram, Loureiro passou a ter um contato aprofundado com as discussões dirigidas pelo viés neoescolástico de Miele, e seguiu a formação filosófica proposta por Ballarin – o que, como vimos no item anterior, deixou fortes marcas em seu pensamento. Mas ele se aproximou da proposta tomista vindo de uma formação científica intensiva, e isso deixaria marcas no modo pelo qual ele buscaria conciliar sua formação filosófica e sua formação científica.

Sua carreira como cientista e como institucionalizador de espaços científicos foi longa e multifacetada, e teremos aqui espaço apenas para indicar alguns elementos de sua atuação nesses campos. A partir de 1936, ele reestruturou o Museu Paranaense, criando nele seções especializadas em Zoologia, Botânica, Geologia, e congregando ali um corpo científico composto por especialistas que já tinham ou viriam a ter destaque em suas respectivas áreas, e coordenando a publicação da revista científica *Arquivos do Museu Paranaense*, que viria a ter circulação internacional. Quando dificuldades políticas colocaram em risco a manutenção da estrutura do Museu Paranaense, Loureiro articulou a criação

11 Registrada no LIVRO DE ATAS DO CEB, vol. I, pp. 97-97v.

12 Registrada no LIVRO DE ATAS DO CEB, vol. I, p. 25v.

do Instituto de Pesquisas da recém-federalizada Universidade Federal do Paraná para ali alocar seus cientistas do Museu.¹³ Em paralelo a esse trabalho pela institucionalização de espaços de produção de ciência, Loureiro Fernandes dedicou-se a estudos de uma Antropologia Física de caráter evolucionista, realizando pesquisas sobre a hematologia de populações indígenas e sobre a Antropologia das Técnicas entre a população do litoral paranaense e os índios Xetá. Seu envolvimento com a Antropologia colocou-o em contato próximo com os pesquisadores envolvidos na institucionalização da área no Brasil, e ele assim aparece entre os membros fundadores da Associação Brasileira de Antropologia, tendo sido seu presidente entre 1957 e 1959. Por fim, no início dos anos 1950, após um ano de estudos de especialização no *Musée de L'Homme* de Paris junto a Paul Rivet e Leroi Gourhan, Loureiro romperia publicamente o vínculo que havia constituído com os pesquisadores envolvidos nos estudos de folclore no Brasil, afirmando que os fenômenos abordados por essa área apenas poderiam ser abordados cientificamente a partir da Antropologia.¹⁴

Podemos ter mais clareza acerca da posição de Loureiro frente aos limites entre ciência e religião ao comparar sua postura com a de dois outros importantes catedráticos da FFCLPR ligados a essa rede de intelectuais católicos. O primeiro deles é Bento Munhoz da Rocha Netto. Nas palavras de Hanicz (2006: 259, 260), “entre os católicos do Paraná, [ele] talvez tenha sido o que mais absorveu o pensamento de Tomás de Aquino (...). As ideias de Bento Munhoz, sobretudo no que tange à verdade, sugerem uma certa universalidade do pensamento tomista, apontam para algo que está para além das fronteiras do mundo católico e da própria fé católica”. Ao lecionar Sociologia como catedrático da FFCLPR entre 1940 e 1946, Bento Munhoz utilizou como referência a ideia de uma Sociologia Integral proposta por Alceu Amoroso Lima. Nessa concepção, a sociologia moderna aparecia como limitada, por considerar apenas uma parte do conhecimento sociológico possível: ela observaria apenas os processos fenomênicos da realidade, desconsiderando seus aspectos metafísicos (Meucci 2000: 69, 70). A pesquisa de Patrícia Prado (2017: 86) cita o depoimento de um de seus ex-alunos, Alberto Woiski, segundo quem “a disciplina conduzida por Bento Munhoz era profundamente humanista, pois explicava o homem como construtor da sociedade, ao contrário das teorias materialistas e comunistas que, a seu ver, subsumiam o homem à vida social”. Nas palavras de Woiski, “o prof. Bento nos colocou dentro da sociologia cristã. Só havia um livro na linha dessa doutrina, o de Alceu Amoroso Lima – Tristão de Athaíde. Esse livro foi analisado de ponta a ponta” (*id, ibid*). No caso de Bento Munhoz, assim, a própria metodologia científica estava intrinsecamente ligada à filosofia católica.

Já as elocuições de Brasil Pinheiro Machado – catedrático de História da FFCLPR – que foram registradas nos primeiros anos de existência da instituição indicam que, para ele, questões metodológicas deveriam ser discutidas a partir dos avanços da própria disciplina histórica. Em tese recente que revisa o sentido da produção historiográfica e das ações de Pinheiro Machado como jurista e como político, Marchette (2017) demonstra como ele construiu uma “visão particular e moderna sobre a

13 Participaram do corpo científico do Museu paranaense, por exemplo, o entomólogo Jesus Moure, o naturalista e etnógrafo Günther Tessmann, o taxidermista Andreas Mayer e o geólogo Reinhardt Maack. A respeito do Museu Paranaense e da atuação de Loureiro Fernandes em sua direção, ver Ardigó (2011).

14 Esse episódio é citado por Vilhena (1997: 142, 143). O envolvimento de Loureiro Fernandes com a área de estudos de folclore está sendo estudado por Gustavo Macedo, que está em fase de conclusão de sua dissertação a respeito do assunto no PPGA da UFPR.

história”, em que “o positivismo (...) era superado pela influência dos avanços na pesquisa documental e da moderna historiografia de viés cultural” (*op cit*: 68). Convidado para ministrar a aula inaugural do ano letivo de 1940 da Faculdade, Pinheiro Machado não abordou em momento algum o projeto tomista ou a centralidade última do pensamento religioso. Na ocasião, ao contrário, destacou que “a nova ‘massa documentária’ à disposição dos estudiosos da história daria condições da ultrapassagem de velhas perspectivas, com a superação do viés político pelo cultural, bem como a imposição de revisões constantes nas conclusões, mais do que nunca de caráter temporário” (*op cit*: 91).

No entanto, ao mesmo tempo em que suas reflexões metodológicas se afastavam do discurso tomista, suas teses centrais mantinham um forte vínculo com um olhar conservador de caráter religioso. Um dos temas centrais de seu pensamento e de sua atividade política dizia respeito ao papel ativo que as instituições de saber deviam desempenhar na definição dos rumos futuros da nação. Em uma fala registrada em um evento do mesmo ano de 1940, Pinheiro Machado afirmava que “o elemento capaz de garantir o rumo deveria ser a cultura ordenada de acordo com sua ‘unidade e tradição’, isto é, com adaptações aos diferentes momentos históricos sem, no entanto, causar mudanças na sua essência, na sua identidade” (*op cit*: 164). A busca pela identidade nacional deveria assim atentar à tradição formadora da nacionalidade brasileira – e essa podia ser encontrada na tradição cristã. Assim, a historiografia de Machado

fez uma conexão direta entre a tradição cristã e a conquista da autonomia cultural do país; a consolidação da autonomia [estava ligada à] manutenção dessas origens e [era] a garantia da unidade cultural e política do Brasil. A história, portanto, enquanto método, tinha a função técnica de instrumentalizar e disciplinar as transformações dessas origens, no tempo. Os espaços mais adequados para aplicar essa técnica eram as faculdades de filosofia espalhadas pelo país e lideradas pelo espírito da harmonia cristã (*op cit*: 168).

Loureiro Fernandes assumiu uma posição diversa em relação àquelas que observamos nas atuações de Bento Munhoz e Pinheiro Machado. Assim como no caso desses dois intelectuais, a religião é um tema frequente em vários de seus textos do período que se estende até os anos 1950; mas ela assume aí um outro estatuto, funcionando apenas como uma caução última para a ciência que ele praticava – como um limite filosófico para o “cientismo”. A essência de seu trabalho era voltada à produção propriamente científica – uma produção marcada por um viés fortemente evolucionista.

O que as diferenças entre as posições de Bento Munhoz, Pinheiro Machado e Loureiro Fernandes parece nos indicar é que, por um lado, o projeto inscrito na encíclica de Leão XIII – intermediado pelas discussões coordenadas pelos padres Miele e Ballarin no CEB e discutido a partir da leitura das obras de intelectuais católicos como Alceu Amoroso Lima – estabeleceu efetivamente os parâmetros que mobilizaram os embates em que se envolveram os catedráticos católicos que participavam da FF-CLPR. Por outro lado, fica claro que isso não se traduziu na constituição de um “grupo católico” homogêneo, nem de um conjunto de “militantes católicos” que operasse como um grupo internamente

coerente.¹⁵ Se o CEB e a FFCLPR haviam efetivamente congregado agentes ao redor de um projeto intelectual neotomista, as falas programáticas e os discursos oficiais de seus intelectuais e dirigentes constituem fontes que, analisadas em seu valor de face, podem levar a conclusões equivocadas.

Assim, a “unidade e a coesão” que Westphalen considerava que haviam sido rompidas ao longo dos “anos tumultuados” da FFCLPR são princípios equivocados para a análise, pois os membros dessa rede de intelectuais enfeixavam desde seu início compreensões divergentes acerca dos objetivos desse projeto. Essas diferenças apenas cresceram ao longo do tempo, resultando, a partir da questão da concessão de títulos de livre docência, em uma polarização aparentemente assentada em duas posições opostas.¹⁶ Mesmo dentro dessas posições opostas não havia “unidade” ou “coesão” – visto que tomaram posição ao mesmo tempo contra o diretor Homero de Barros intelectuais externos à rede dos católicos, como Wilson Martins, e intelectuais ligados ao CEB.¹⁷ E mesmo dentre esses últimos, como vimos, existiam projetos políticos e de conhecimento distintos entre si.

O caso de Loureiro Fernandes é especialmente interessante. Pois o que indica a carta que ele dirigiu ao padre Luigi Castagnola, com que iniciamos o presente artigo, é que a questão relativa aos limites entre a Verdade do dogma e as verdades da ciência não gerou discórdia apenas entre os diferentes membros ligados a essa rede de intelectuais envolvidos com a proposta neotomista. O próprio Loureiro, muitas vezes descrito na literatura a seu respeito simplesmente como um “intelectual católico” ou um “militante católico”, surge em sua carta internamente dividido por essa questão. Educado por família religiosa, formado na ciência a partir de suas leituras e pesquisas na Medicina, na Antropologia e nas áreas correlatas pelas quais se interessou, marcado a ferro e fogo por sua formação filosófico-religiosa e por sua formação científica, Loureiro parece concentrar em sua trajetória pessoal e intelectual as contradições do programa de Leão XIII. O que ocorria na FFCLPR e na trajetória de Loureiro era parte integrante do desenrolar do projeto da Igreja Católica romana: essas dinâmicas sociais aparentemente locais ultrapassavam em muito os limites geográficos em que os eventos aqui enfocados ocorreram, estando ligadas a eventos e projetos mais amplos. Como afirma Revel (1992:28),

cada ator histórico participa, de maneira próxima ou distante, de processos – e portanto se inscreve em contextos de dimensões e de níveis variáveis, do mais local ao mais global. Não existe portanto hiato, menos ainda oposição, entre história local e história global. O que a experiência de um indivíduo, de um grupo, de um espaço permite perceber é uma modulação particular da história global. Particular e original, pois o que um ponto de vista micro-histórico oferece à obser-

15 Evidentemente, isso não significa que tais “militantes” não existissem, o que já fica claro a partir da alusão que Loureiro faz à carta recebida de Castagnola. Ao restringirmos nossa análise a esses três catedráticos, assim, não pretendemos esgotar a análise das posições possíveis nesses embates. Se enfocássemos aqui o próprio diretor Homero de Barros, por exemplo, veríamos um catedrático com um perfil menos acadêmico e mais engajado na luta política da Igreja. Para algumas indicações a esse respeito, ver Machado, 2006.

16 No trecho que segue, a própria professora Westphalen reconhece seu incômodo com a leitura dualista que ela mesma constrói a respeito: “A questão, na verdade, consistia na luta pelo poder entre dois grupos desejosos da direção e da orientação da Faculdade, separados por ideologias conflitantes, os católicos-clericais e os liberais anti-clericais, *ainda que essa classificação comportasse diferentes nuances* (Westphalen *op cit*: 40, grifos adicionados).

17 O documento enviado ao reitor da UFPR questionando a recondução de Homero de Barros à direção da FFCLPR indica que entre os catedráticos que tomaram posição contra ele estavam Wilson Martins, Temístocles Linhares, Osvaldo Pilotto e os membros do CEB Jesus Moure, Homero Braga, Liguaro Espírito Santo, Bento Munhoz da Rocha Neto e Brasil Pinheiro Machado (Machado *op cit*: 28, 40).

vação não é uma versão atenuada, ou parcial, ou mutilada de realidades macrossociais; é (...) uma versão diferente.

Nesse sentido, não devemos depreender que Loureiro seja um representante “típico” ou “ideal” de um “grupo católico”, ou que a FFCLPR tenha operado de fato seguindo as diretrizes programáticas da Igreja.¹⁸ E é apenas por uma leitura atenta das fontes de que vimos tratando neste artigo que poderemos compreender de fato a situação humana vivida por esses intelectuais.

O discurso do cidadão honorário

De todas as distinções honoríficas que recebi, nenhuma tão alta em significação como esta para minha vida de brasileiro (...). Nestas buscas das razões íntimas que me haviam trazido a convicção de ser um cidadão de Curitiba (...) invoquei e foram preponderantes as tradicionais raízes de família que por gerações me vinculam ao passado desta cidade. São os vínculos maternos, em cuja ascendência patrilínea há, novamente, um avô beirão – José Fernandes Loureiro, brasileiro por naturalização, presidente que foi desta Câmara, intendente municipal, governou a cidade (...). A linha matrilinear desta progênie vive em cinco gerações da história de Curitiba, através do tronco Corrêa de Bittencourt, aqui radicado há dois séculos. (...) Destas figuras do passado, evocações familiares recordam-me nos idos coloniais um oficial de milícias, José Corrêa Bittencourt, e nos tempos da Província do Paraná o Coronel Manoel José da Cunha Bittencourt, senhor abastado, a estimular nestas paragens a incipiente indústria da erva-mate. (...) Para timbre bem brasileiro de nossa genealogia, não nos faltou (...) nem o vulto respeitável de um sacerdote, representado pelo meu venerando tio avô – Padre Júlio Ribeiro de Campos, primeiro vigário geral da paróquia de Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba. (...) neste momento, quando as neves do inverno da vida começam a pontilhar minhas têmperas, devo começar a rememorar aos descendentes meus [essas tradições], acrescida da progênie de minha dedicada esposa do tronco ilustre dos Lustozas de Andrade.¹⁹

José Loureiro Fernandes escolheu agradecer a concessão do título de cidadão honorário de Curitiba, a ele outorgado pela Câmara Municipal em janeiro de 1960, marcando sua longa vinculação genealógica com as famílias da elite local. Seu avô, José Fernandes Loureiro, foi peça chave desta genealogia, pois, vindo de outro país, foi quem criou vínculos e relações de aliança com a elite local. Imigrante português, enriqueceu a partir de suas atividades no comércio; ainda jovem, casou com a neta de um industrial da erva mate, de família tradicional curitibana. A partir dos laços estreitos que construiu com Ildefonso Pereira Correia, o barão do Serro Azul, maior empresário paranaense de sua época, foi membro fundador da Associação Comercial do Paraná e fundador do Clube Curitibano, associação recreativa e cultural que congregava a elite local. Foi também membro fundador e provedor da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia; fazia parte da Irmandade da Nossa Senhora da Luz dos Pinhais, foi fundador da Sociedade Portuguesa Beneficente Primeiro de Dezembro e membro das lojas

18 O discurso feito por Alceu Amoroso Lima aos bacharéis da instituição quando nela esteve como paraninfo da turma de 1943 deixa explícito como essas elocuições constituíam falas performáticas que visavam a um objetivo político: “nesta Faculdade, graças a Deus, não impera o ecletismo e sim a hierarquia dos valores. E o Sinal da Cruz não é neste recinto um simples símbolo optativo, e sim a própria marca da Verdade” (*in* Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná de 1943, p. 61).

19 Arquivo do Círculo de Estudos Bandeirantes, DOC2253.

maçônicas Apostolo da Caridade e Fraternidade Paranaense. Ao falecer, deixou enorme patrimônio composto de imóveis e investimentos financeiros, incluindo um saldo mensal de três contos de réis a ser retirado da conta corrente de sua sociedade comercial, destinada perpetuamente a seus netos (Cardoso 2011: 45 a 48).

O envolvimento de imigrantes portugueses com obras de caridade e irmandades religiosas confirmava seu status enquanto participantes da elite local (Boxer 2002: 302); e, como vimos, se a participação nas Irmandades era característica da religiosidade portuguesa no Brasil durante o período imperial, na época da juventude de Loureiro Fernandes essa atividade tinha se deslocado para a esfera da intelectualidade.²⁰ Assim, tanto ele quanto seu avô atenderam às expectativas sociais relativas à posição que ocupavam: ao aceitar organizar e participar de instituições culturais laicas católicas a partir das demandas de religiosos como padre Miele, Loureiro Fernandes atendia a um mandato social, cujo cumprimento era esperado por todos.

Mas isso não significou que ele cumpria essa missão cegamente: munido de uma constante vigilância crítica, ele – assim como Bento Munhoz e Pinheiro Machado – definiu sua própria compreensão acerca do projeto tomista que lhe foi imputado. Ao invés de, em nossa análise, buscar nas falas desses intelectuais indicativos de sua posição na estrutura social, de supostos interesses ou de estratégias de classe a serem desvendadas pelo analista, optamos por atentar às justificativas que eles mesmos emprestavam a seus atos, com o objetivo de compreender o sentido que eles próprios atribuíam a suas ações – e, assim, de entendê-las, e de entendê-los enquanto sujeitos ativos. Daí a atenção emprestada, neste artigo, às falas, às ações e às justificativas de Loureiro Fernandes, de cuja trajetória tomamos alguns elementos como eixo de argumentação para falar dos agentes ligados a essa rede.

Pelo mesmo motivo, evitamos agregar os intelectuais aqui enfocados sob denominações como “grupo católico”, “meio católico”, “grupo clerical” ou expressões similares. Certamente todos constituíam uma rede de pessoas ligadas e interdependentes; no caso dos agentes aqui abordados, todos eram membros de uma fração bastante seleta da elite curitibana. Eles foram “herdeiros” que poderiam ter se restringido a ocupar as posições dirigentes que já lhe estavam destinadas, mas decidiram seguir carreiras intelectuais, mesmo que, em certos casos, apenas durante um determinado período ou em paralelo a carreiras profissionais ou políticas.²¹ Mas as diretrizes que de fato seguiram em suas ações, como

20 O que não significa que as Irmandades tenham se extinguido. O próprio Loureiro Fernandes ocupou também, como seu avô, a posição de provedor da Santa Casa de Misericórdia. Para informações a respeito de sua compreensão acerca das Irmandades, é possível consultar uma palestra que ele fez a respeito no arquivo do CEB (DOC382).

21 Muitos de fato o fizeram: Bento Munhoz foi deputado federal e governador do Estado, e talvez tenha sido um dos que menos efetivamente participou da Faculdade após 1946, quando assumiu seu mandato; Pinheiro Machado foi prefeito da cidade de Ponta Grossa, deputado estadual, interventor federal no Paraná e procurador-geral da justiça ao final do regime Vargas, mas manteve-se sempre ativo em sua vida de pesquisador; já Loureiro Fernandes, apesar de ter sido convidado várias vezes a seguir carreira política e a assumir cargos de relevância, aceitou apenas o de Secretário de Educação e o cumprimento de um mandato de vereador, afirmando sempre que apenas aceitaria funções políticas que estivessem relacionadas com suas atividades como professor e pesquisador. Dentre os intelectuais paranaenses desse período, poderíamos citar ainda, por exemplo, o catedrático de Ciência Política da FFCLPR Manoel de Lacerda Pinto, que foi deputado federal, desembargador, procurador geral do Estado e presidente do TRE-PR; e David Carneiro, grande industrial da erva mate, autor de ampla obra historiográfica, que não chegou a se envolver com a Faculdade (a seu respeito, ver por exemplo Doberstein 2017). Sobre esse assunto, é importante destacar que enxergar as produções desses intelectuais de fora do eixo Rio-São-Paulo apenas a partir de suas “limitações” em relação aos parâmetros atuais dos cânones científicos nos afasta da compreensão de suas produções intelectuais em seus próprios termos. Como afirmam autores que se dedicaram a estudar a institucionalização das Ciências Sociais em diferentes estados, um olhar que parte dos critérios atuais de ciência redundante em um empobrecimento das perspectivas de análise acerca desses agentes (ver a respeito, por exemplo, Trindade 2004: 145 a 148, Vilhena 1997: 52 a 54 e Oliveira 2006: 13).

vimos, eram diversas entre si. E seus motivos para dedicar-se à atividade intelectual apenas podem ser compreendidos se perscrutarmos suas atitudes e seus escritos, e os confrontarmos com as justificações que eles apresentam para terem seguido esse caminho.

Assim, ao nos aproximarmos das reflexões pessoais de Loureiro Fernandes e de seus pares, podemos compreender o ambiente social da FFCLPR de um modo diferenciado, tendo acesso às brechas e contradições dos sistemas normativos aos quais ele esteve vinculado, e às “ambiguidades do mundo simbólico, à pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e à luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais” (Levi 1992: 136). Essa linha de análise torna possível perscrutar o ambiente intelectual da FFCLPR a partir de pontos de vista distintos, abrindo para o futuro novas perspectivas de análise sobre esse mundo social. Hoje temos acesso, por exemplo, a vários depoimentos memorialísticos de ex-alunos e ex-professores da instituição, em grande parte registrados nas efemérides comemorativas do Setor de Ciências Humanas da UFPR, que herdou boa parte dos quadros da FFCLPR.²² Diversas pesquisas acerca de personagens de destaque dessa história têm sido realizadas – e já pudemos aqui nos beneficiar de algumas delas. A partir desses materiais, a opção por uma “análise microscópica e um estudo intensivo do material documental”, como propõe Levi (*op cit*: 136), permite o levantamento de novas leituras e hipóteses, “revelando fatores previamente não observados”: “fenômenos previamente considerados como bastante descritos e compreendidos assumem significados completamente novos quando se altera a escala de observação” (*op cit*: 139, 141).

Ao diminuir a escala de nossas pesquisas, assim, aproximamos nossas análises da complexidade dos mundos sociais vividos pelos diferentes agentes que enfocamos em nossas pesquisas. A partir desses esforços, pudemos aqui produzir uma leitura mais nuançada acerca do universo social da FFCLPR. E, como vimos, as redes dos intelectuais a elas ligados estavam entrelaçadas com as de outras Faculdades e instituições culturais e religiosas como a USP e o Centro Dom Vital. Ao seguir as dinâmicas dessas redes, assim, logramos entender de um modo mais profundo a genealogia sócio-histórica das instituições culturais e das universidades brasileiras em geral.

Paulo Guérios é mestre e doutor em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional e professor do Departamento de Antropologia e do PPGA da UFPR.

²² É interessante destacar que nenhum desses depoimentos constrói uma imagem de uma instituição de caráter religioso. Desse modo, efetivamente, o projeto defendido pelos intelectuais ligados à rede católica mais aguerridos, como Homero de Barros, não parece ter vingado, dado que os discentes formados nos quadros da FFCLPR não seguiram as “diretrizes à juventude” por eles definidas. Seria interessante, se houvesse espaço, comparar mais detidamente a divergência entre o projeto original e os processos sociais efetivos que se desenrolaram na FFCLPR e na Faculdade de Filosofia da USP – com certeza mais estudada. Florestan Fernandes (1977: 216 a 230), por exemplo, destaca como o projeto da oligarquia e da burguesia paulista para a FFCL da USP visava à retomada do controle e da hegemonia perdidas na década de 1930 a partir da formação de quadros intelectuais para as elites das classes dominantes. Contudo, esses fundadores não se dedicaram à Universidade, acreditando que a excelência técnica dos professores estrangeiros contratados por eles redundaria automaticamente nos resultados por eles esperados. Florestan destaca como ele e seus colegas, ao contrário, buscaram desenvolver a partir da formação recebida desses professores uma leitura própria do mundo social. No Paraná, a própria elite assumiu as cátedras. Como vimos na nota anterior, o grau de comprometimento efetivo com as tarefas acadêmicas variou muito entre esses catedráticos ainda não vinculados a um regime de dedicação exclusiva ao ensino e à pesquisa. Mas mesmo com o engajamento integral de alguns deles, o projeto não vingou, demonstrando por um lado as divergências na compreensão deste projeto, como demonstramos ao longo do artigo, e por outro lado o caráter incontrolável dos processos sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDIGÓ, F. 2011. “Uma ciência improvável: o Museu Paranaense entre 1940 e 1960”. In: _____. (org.), *Histórias de uma ciência regional: cientistas e suas instituições no Paraná (1940-1960)*. São Paulo: Contexto, pp. 101-176.
- BOXER, C. 2002. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMPOS, N. 2008. *Intelectuais paranaenses e as concepções de universidade (1892-1950)*. Curitiba: Editora da UFPR.
- CARDOSO, M. 2011. *José Fernandes Loureiro: um imigrante português em Curitiba (1860-1908)*. Trabalho de conclusão de curso em História. Curitiba: UFPR.
- FERNANDES, F. 1977. “A geração perdida”. In: _____. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, pp. 213-252.
- FERRARINI, S. 2011. *Círculo de Estudos Bandeirantes documentado*. Curitiba: Editora Champagnat.
- FURTADO, M. R. 2000. “O Círculo de Estudos Bandeirantes e a formação acadêmica no Paraná”. *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes*, 14, pp. 113-128.
- GLASER, N. 1988. “Educação na história da UFPR: apontamentos para uma minuta cronológica”. *Educar*, Curitiba, 7 (1/2), pp. 13-58.
- HAINSWORTH, P. e Robey, D. (eds.) 2005. *The Oxford companion to Italian Literature*. Oxford: Oxford Un. Press.
- HANICZ, T. 2006. *Modernidade, religião e cultura. O Círculo de Estudos Bandeirantes e a restauração do catolicismo em Curitiba (1929-1959)*. Tese de doutoramento em Ciências da religião. São Paulo: PUC.
- LEVI, G. 1992. “Sobre a micro-história”. In: Burke, P. (org.), *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP.
- MACHADO, V. 2006. “Homero Batista de Barros: uma odisseia contra o comunismo”. *Anais do XV Encontro Regional de História*. Curitiba: DEHIS / UFPR.
- _____. 2009. *Diatribes viperinas e digressões quixotescas: debates intelectuais e projetos educacionais na década de 1950*. Tese de doutoramento em Sociologia. Curitiba: UFPR.
- MARCHETTE, T. 2017. *A trajetória de Brasil Pinheiro Machado e a construção da historiografia regional do Paraná no território acadêmico; 1928-1953: do poema ao modelo historiográfico*. Tese de doutoramento em história. Curitiba: UFPR.

- MEUCCI, S. 2000. *A institucionalização da Sociologia no Brasil, os primeiros manuais e cursos*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Campinas: UNICAMP.
- MICELI, S. 1985. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. Tese de livre-docência em Sociologia. Campinas: Unicamp.
- _____. 1989a. “Por uma sociologia das ciências sociais”. In: _____. (org.), *História das ciências sociais no Brasil, vol.1*. São Paulo: Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo (IDESP), pp. 5-19.
- _____. 1989b. “Condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil (1930-1964)”. In: _____. (org.), *História das ciências sociais no Brasil, vol.1*. São Paulo: Instituto de Estudos Econômicos, Sociais e Políticos de São Paulo (IDESP), pp. 72-110.
- OLIVEIRA, M. 2006. “Sociologia das Ciências Sociais no Paraná”. In: _____. (org.), *As Ciências Sociais no Paraná*. Curitiba: Contexto, pp. 9-33.
- PRADO, P. 2017. *De autodidatas a cientistas: a institucionalização do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, 1938-1960*. Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. UFPR: Curitiba.
- REVEL, J. 1992. “Microanálise e construção do social”. In: _____. (org.), *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Janeiro: Ed. da FGV, pp. 15-38.
- ROUWENDAL, P. L. 2010. “The Method of the Schools: Medieval Scholasticism”. In: van Asselt, W. *Introduction to Reformed Scholasticism*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, pp. 56-72.
- TRINDADE, H. “Institucionalização e internacionalização das ciências sociais na Am[erica Latina em questão. In: Almeida, A. et al. *Circulação internacional e formação intelectual das elites brasileiras*. Campinas: Ed. da Unicamp, pp. 145-166.
- VILHENA, L. R. 1997. *Projeto e Missão. O Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas.
- WESTPHALEN, C. 1988. 1988. *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do paraná – 50 anos*. Curitiba: SBPH – PR.

TRAJETÓRIAS INTELLECTUAIS MARCADAS ENTRE A CIÊNCIA E A RELIGIÃO: JOSÉ LOUREIRO FERNANDES E A FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DO PARANÁ

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de discutir as dinâmicas de funcionamento da rede de intelectuais paranaenses da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná (1938-1972) ligados ao catolicismo. Para cumprir esse objetivo, são tomados como eixo alguns elementos da trajetória pessoal e acadêmica de José Loureiro Fernandes, catedrático de Antropologia da instituição. Uma leitura atenta das fontes que nos informam acerca das dinâmicas da relação entre Loureiro Fernandes e outros intelectuais dessa rede, e acerca dos projetos intelectuais e políticos por eles implementados, permite que nos aproximemos da complexidade do universo social da FFCLPR. A partir desses materiais, perscrutamos os diferentes modos pelos quais alguns dos membros dessa rede operaram com os saberes científicos e com os projetos e saberes da Igreja Católica. Essa análise nos fornece indicativos que podem permitir repensar de modo mais amplo os processos sociais envolvidos na constituição das instituições culturais e universitárias brasileiras na primeira metade do século XX.

Palavras-chave: Intelectuais–Brasil, Intelectuais–Paraná, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, José Loureiro Fernandes (1903-1977), trajetórias intelectuais

JOSÉ LOUREIRO FERNANDES AND THE FACULTY OF PHILOSOPHY, SCIENCES AND LETTERS OF PARANÁ: INTELLECTUAL TRAJECTORIES BETWEEN SCIENCE AND RELIGION

Abstract: This article focusses on the network of intellectuals from the Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Paraná (1938-1972) linked to Catholicism. The personal and academic trajectory of José Loureiro Fernandes, professor of Anthropology of this institution, is used as axis to this discussion. A close reading of the sources that inform us about the dynamics of the relationship between Loureiro Fernandes and other intellectuals of this network, and about the intellectual and political projects they implement, allows us to approach the complexity of the social universe of FFCLPR. These sources offer a new perspective at the different ways in which some of the members of this network operated intellectually with the scientific knowledge and with the projects and the philosophy of the Catholic Church. This analysis may allow a broader rethinking of the social processes involved in the constitution of Brazilian cultural institutions and Universities in the first half of the twentieth century.

Keywords: Intellectuals-Brazil, Intellectuals-Paraná, Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of Paraná, José Loureiro Fernandes (1903-1977), intellectual trajectories

RECEBIDO: 16/04/2018

APROVADO: 21/04/2018

Formas do parentesco: grafismo e enunciação no Vale de Araotz (País Basco)

ION F. DE LAS HERAS

Introdução

A diagramática do parentesco, aquela que Rivers (1910) consolidou mediante a proposição do famoso “método genealógico”, está em crise. Com isso não pretendo por em dúvida o mundo analítico que ela envolve, mas apenas ressaltar que a causa das críticas emitidas desde a década de 80 a este mecanismo descritivo não goza do seu antigo prestígio científico, de modo que cada vez são menos os que confiam na sua rentabilidade analítica. Este artigo versa sobre como uma possível reconsideração problemática e crítica desse mecanismo gráfico pode ser fonte de novas formulações antropológicas.

Vale lembrar que no decorrer de mais de 50 anos o método genealógico e sua diagramática¹ foram considerados uma “ferramenta indispensável da pesquisa etnográfica” (Silva 2010: 328). Por muito tempo a função específica dos diagramas foi a de ilustrar: o objetivo técnico consistia em resolver graficamente um movimento comunicativo que permitisse a apreensão intelectual de totalidades mediante um simples olhar sobre uma destas figuras: apreensão sistemática da terminologia geral do parentesco para um ego chamado Kurka (Fig.01); apreensão sistemática da distribuição da carne de búfalo entre parentes numa região de Birmânia (Fig.02); apreensão sistemática das relações históricas de consanguinidade, aliança e residência de centos de indivíduos de Pul Eliya (Fig.03). Enfim, ilustração do pensável e transporte do apreensível.

1 Vale diferenciá-los, pois pode se considerar que a diagramática de Rivers, apesar de consistir em seu meio material, não envolve todas as implicações epistemológicas do *método* propriamente dito.

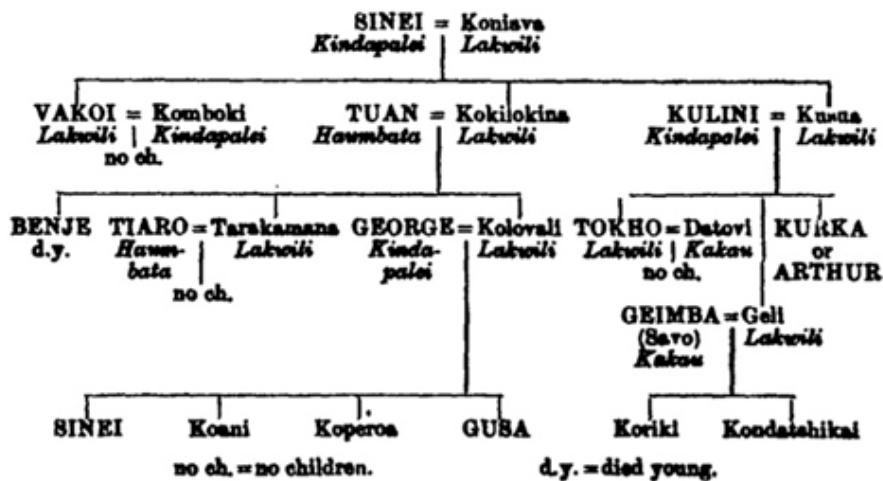
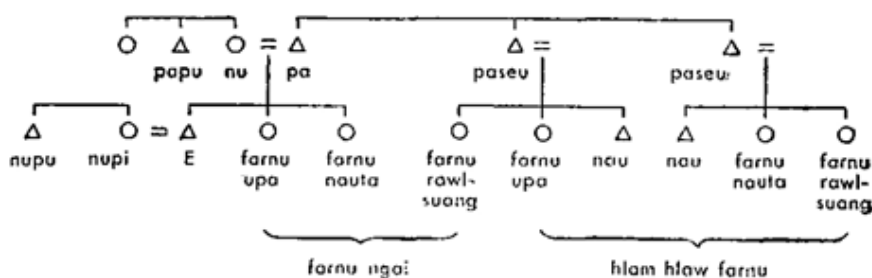


Fig.01: Diagrama genealógico Kurka (Rivers 1910: 1).



Pá e nau recebem três *alu* e três *amifi* (as cabeças são para os parentes mais próximos, as articulações são para os mais distantes).

farnu ngai: um *akawng* cada um
hlam hlaw farnu: um *ahnawi* cada um
nupu e papu: dividem o *pusa*, ou vísceras
rual (amigos rituais): um *azang* cada um

Fig.02: “Distribuição da carne de um búfalo [...] entre parentes [...] numa região de Birmânia” (Lévi-Strauss 1982 [1949]: 75).

O cisma surgiu no momento em que os próprios antropólogos começaram a reconhecer o que para a teologia cristã era uma obviedade incômoda desde os inícios da pregação visual: que as imagens são imagens, isto é, que o que era apreendido pelo receptor de um diagrama genealógico não era uma “realidade” nativa (ou sagrada) propriamente dita, mas um “artefacto”: uma representação feita por um produtor-emissor e condicionada pelos seus recursos técnicos e epistemológicos (além de suas intenções discursivas). Isto aconteceu por uma pluralidade de motivos, dos que apenas mencionarei três possíveis: (1) por um lado, a crítica de Schneider (1984) feita desde (e para) o âmbito da antropologia do parentesco permitiu reconhecer o descompasso existente entre a descrição derivada da metodologia do parentesco e os modelos nativos (isto é, entre a representação antropológica e a representação nativa); (2) em segundo lugar, as preocupações narratológicas de autores como Geertz (2010 [1989]) ou Clifford e Marcus (1984), interessadas menos nos objetos supostamente nativos representados nas etnografias e mais nos modos de representação desses objetos por parte dos antropólogos, deslocaram o foco de atenção para a descrição etnográfica; (3) paralelamente, os estudos iconológicos de autores como Kaplish-Zuber (1991, 2000) ou Bouquet (1996), ao constituir uma genealogia da imagética do parentesco até sua incorporação pela disciplina antropológica, demonstraram que aquela

ferramenta científica podia ser historiada, isto é, que aqueles diagramas, pensados como “imagens convencionais” (Bouquet 1996: 46), eram passíveis de ser analisadas por meio do instrumental da história da arte. Assim, foram vários os antropólogos que deduziram disso que os diagramas genealógicos, ao não constituir (como outrora se pensou) a expressão neutra de uma realidade objetiva, faziam com que os receptores caíssem no jogo artificioso e retórico (no sentido depreciativo do termo) das imagens persuasivas. Para Bouquet (1996), por exemplo, os diagramas genealógicos desenvolvidos pelos antropólogos depois de Rivers não seriam resultado dos condicionantes do material de campo ou dos modelos de conhecimento nativos; porém, como resultado da extensão de categorias Euro-Americanas, os estudos de parentesco apenas refletiriam “os limites de uma consciência ideológica específica” (ibid.: 44), a nossa. Enfim, desde o ponto de vista desta crítica, no momento de apreender intelectualmente o que os diagramas sistematizam, apenas estaríamos nos olhando num espelho; dito de outro modo, os conteúdos representados por estas figuras não dizem nada do outro ou de uma realidade outra.

Neste artigo pretendo explorar outra via a respeito deste problema imagético. Talvez os diagramas não expressem a realidade dos outros, mas não há dúvida de que eles, em sua imanência, produzem uma realidade capaz de se agenciar. Quero dizer com isto que as imagens, independentemente do que representam (dos seus conteúdos), habitam o mundo como qualquer outro corpo e participam ativamente da interação social. O que aqui sugerirei, nesse sentido, vem precedido pela hipótese de que a visualidade dispõe de certa autonomia em relação à linguagem, de modo que as imagens são capazes de produzir seus próprios desdobramentos (suas próprias formas e substâncias de expressão e conteúdo, diria Hjelmslev) e participar das diferentes escalas nas que se desenvolvem as socialidades. Isso significa, em certo modo, que é razoável a proposição de uma antropologia da imagem (Belting 2011 [2001]; Freedberg 1989). Um complemento desta hipótese é que, se as imagens são capazes de produzir seus próprios efeitos, é admissível repensar a disciplina antropológica e sua gênese na mediação das problemáticas visuais. Exemplos disto podem-se encontrar em outras áreas do conhecimento científico. No âmbito da geologia, Rudwick (1976, 1985) estudou o modo como a produção de ferramentas visuais, como mapas e diagramas, foi indispensável para o desenvolvimento dessa disciplina. Mais recentemente, Bredekamp (2008) desenvolveu um estudo sobre os desenhos de corais feitos por Darwin entre as anotações que derivaram na *Origem das Espécies* e afirmou que tais esboços foram o meio sob o que ele concebeu a evolução como um processo dotado de múltiplas vias de tempo. Seguindo a trilha destes enunciados, não se poderia dizer que os diagramas de parentesco, em vez de ferramentas auxiliares utilizadas para reafirmar ou ilustrar teorias exógenas, foram elementos constitutivos do saber antropológico como um todo?

Para responder afirmativamente a esta questão não desenvolverei uma ambiciosa genealogia das imagens que participaram dos grandes debates da nossa disciplina, mas o contrário. Proponho mostrar brevemente o processo de gestação de um argumento antropológico próprio na mediação de um problema visual derivado da diagramática de Rivers. Este argumento culminará na proposição de um conceito que chamarei *rota de consideração*. Nesse sentido, tratarei de apresentar uma pequena contribuição para a antropologia do parentesco e da família a partir da sua gênese singular no decorrer de minha pesquisa de campo no Vale de Araotz (Oñati), no meio rural do País Basco. Trata-se de um ar-

gumento que se debruça na enunciação das relações de parentesco por determinados habitantes locais e sobre o modo como esta participa da produção imanente das casas desse lugar, num processo que em outro lugar denominei *oicogênese* (Heras 2016).

Leach no Vale de Araotz

O período de campo ao que me refiro neste texto vai de janeiro a abril de 2016. No decorrer de três meses procurei desenvolver uma etnografia sobre os processos de produção de determinadas casas, conhecidas como *baserris*, localizadas em Araotz, bairro rural do município de Oñati, no País Basco (Espanha).

Segundo uma miríade de estudos especializados, o *baserri* ‘é’ algo: para a maioria dos arquitetos e historiadores da arte o *baserri* é uma “tipologia arquitetônica” própria do País Basco (Santana *et al.* 2001); para os economistas é uma “exploração agrícola-ganadeira” sobre a que se estrutura um sistema de subsistência rural característico das regiões históricas bascas (Etxezarreta 1977); para a maior parte dos antropólogos, desde que Le Play (1895 [1870]) aplicasse sua tipologia da *famille souche* para o contexto rural basco, o *baserri* é uma instituição de caráter moral que articula um grupo doméstico tri-generacional que perpetua o que alguns chamaram de “linhagem de casa” (Augustins 1989) mediante um sistema de herança *troncal* (unigenitura) e uma regra de residência bilocal ou utrolocal²; para inúmeros teóricos e ideólogos políticos bascos o *baserri* é um condensador folclórico e o símbolo por excelência da cultura (e da nação) basca (Añibarro 1965; Guimón 1924; Sota Aburto 1976 [1946]), etc. Enfim, de início, o *baserri* parece ‘ser’ muitas coisas.

Esse foi o problema de base que levei para campo. Como descrever a produção de algo tão heterogêneo sem cair num discurso pré-formulado e unitário que, ao definir ou redefinir, desautoriza as outras definições e indefinições possíveis? No fim das contas, eu cresci no País Basco e estou aparentado com muitos dos meus informantes (minha avó nasceu numa das casas que eu estudei); quando era adolescente, acreditei com certa firmeza no discurso nacionalista que via no *baserri* um símbolo identitário; quando cursei os estudos superiores de arquitetura quis contribuir para a definição do *baserri* como uma tipologia arquitetônica; e quando iniciei os estudos de pós-graduação em antropologia fiquei fascinado com a adequação do caso basco a teorias como a das *sociétés à maison* de Lévi-Strauss (1981 [1979], 1986 [1984]; 1987; 1991). Minha biografia era um caso curioso dessa deriva problemática, de modo que o ceticismo defnitório se consolidou como uma ferramenta analítica que me acompanhou durante a totalidade do estudo; uma ferramenta da que Leach já fez uso em seu estudo sobre Pul Eliya (1961):

Apesar de defender que meu estudo especializado de Pul Eliya tem implicações gerais, não estou propondo uma classificação. [...] Não estou propondo tais tipologias, porque sou cético com todas as tipologias. (Leach 1961: 10)

2 Sobre os termos “bilocal”, “utrolocal” e “utrolateral” ver Barnes (1960), Murdock (1949), Needham (1956) e Freeman (1958, 1970).

Ao constatar que “Pul Eliya não provem de nenhum ‘tipo’” (ibid.: 11), Leach desenvolveu uma via metodológica que lhe permitiu analisar o “andamento de um sistema social particular nos detalhes da sua singular particularidade” (Leach 1961: 4). Sua proposta, desse modo, consistiu na descrição de “um caso histórico” (ibid.: 5); um conjunto de “fatos” ou “estados de coisas” que envolveram a questão do parentesco nesse lugar específico e que o antropólogo registrou no decorrer de um ano de campo, 1954. De imediato, o autor se deparou com a dificuldade de pensar o parentesco local sem problematizar paralelamente as questões que envolviam o território e sua posse, algo que, por outro lado, vários autores levantaram de uma maneira não muito distante a propósito do parentesco no meio rural basco (Augustins 1987; Douglass 1969, 1975; Ott 1981). Desse modo, ao analisar o modo como as relações de consanguinidade e afinidade se constituíram historicamente através do formato e da topografia dos campos de cultivo, se ajustando a elas mais do que alterando o terreno a conveniência de uma sociedade transcendente (ibid.: 177), Leach procurou demonstrar que em Pul Eliya não se fazia parentesco para além da territorialidade (ibid.: 146), e vice-versa.

Foi assim como encontrei no antecedente metodológico deste autor um meio válido para produzir um estudo etnográfico capaz de não cair nas definições padronizadas, de modo a procurar uma ferramenta descritiva que envolvesse e problematizasse simultaneamente os diferentes âmbitos de conhecimento (a arquitetura, a economia, o parentesco, etc.) que pudesse encontrar em campo. Tal método consistiu em fazer do particularismo histórico (da gênese das singularidades) a escala descritiva predominante. A adoção deste olhar, contudo, trouxe o que por alguns momentos se mostrou como um inconveniente para a pesquisa de campo e que consistiu numa inércia formalista que insistia em formular e registrar as relações de parentesco de um modo diferente de como chegavam aos meus ouvidos. O motivo disto foi que, uma vez que o Pul Eliya de Leach se instalou na minha mala, resultou praticamente impossível não sucumbir à imagética a do seu famoso diagrama genealógico (Fig.03).

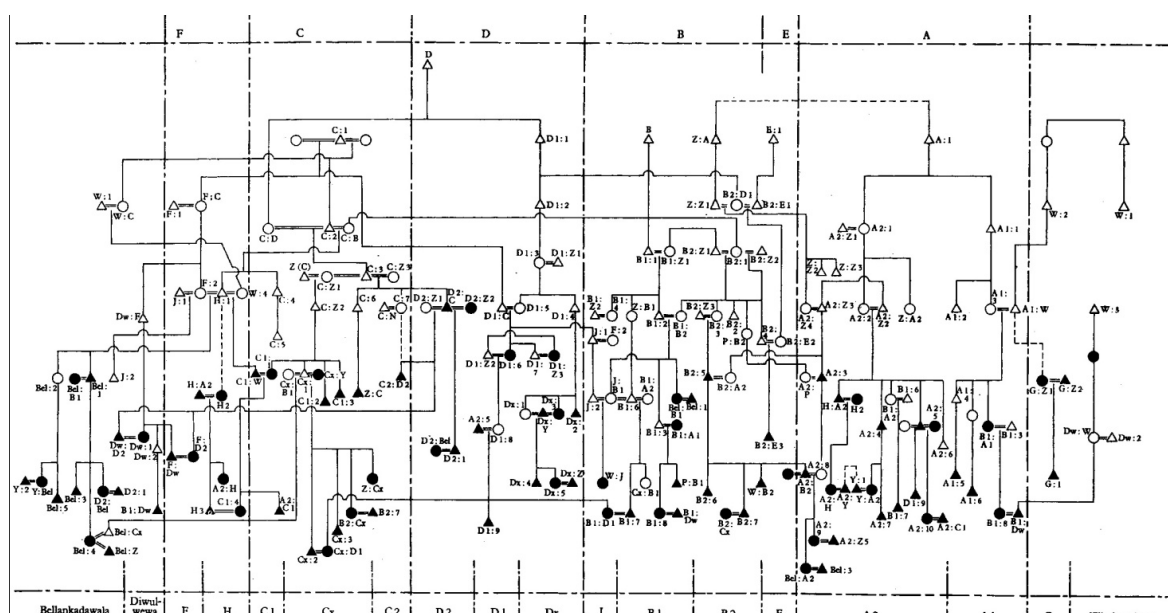


Fig.03: “Gráfico i: Genealogia principal mostrando os padrões de sucessão residencial nos grupos compostos de Pul Eliya” (Leach 1961).

À primeira vista, o que me interessava do diagrama em questão era que este procurava refletir formalmente o problema analítico do livro. Se para Leach se tratava de descrever o andamento particular do parentesco e da posse do território na vila de Pul Eliya, nenhum “modelo mecânico” de tipo leivistraussiano (como a Fig.02) poderia dar conta da visualidade deste problema; era necessário expressar a complexidade da história, de modo que o diagrama devia fazer referência às vidas reais dos habitantes locais. A novidade que essa imagem trouxe para a grafia genealógica, no entanto, não consistiu na exposição diagramática de relações de parentesco históricas (algo que o próprio Rivers fez no diagrama Kurka, Fig.01), mas na incorporação de um novo código. Leach não se contentou em trabalhar a partir de três tipos de relação entre duas figuras geométricas (triângulos e círculos) numa escala cronoreferencial expressa no eixo vertical (como propõe o método genealógico clássico), por isso adicionou um sistema de tiras ou “*strips*” georeferenciais no eixo horizontal. Isto fez com que a genealogia virasse um mapa de coordenadas: a localização de cada triângulo ou círculo faz referência a um ponto espaço-temporal, e daí a uma relação de posse territorial num momento histórico determinado.

Interessado, entre outras coisas, em registrar as relações históricas de aliança que envolveram os diferentes *baserris* de Araotz, o formato gráfico que inspirava esse diagrama parecia perfeitamente adequado a meu caso de estudo. Precisamente, uma das primeiras constatações ao chegar a Araotz foi que, como uma vizinha me disse, “aqui todo o mundo é primo”, inclusive o etnógrafo que os estudava. A propósito da minha entrada em campo, Iñaki, primo do meu pai e habitante de Araotz, me assegurava: “Ion, se você disser a alguém daqui que sua avó é Josefa de Antzueña é como se você lhe mostrasse simultaneamente o RG, o CPF e o passaporte. Fica tranquilo, as pessoas vão imaginar quem é você e vão te abrir a porta”.

Não mencionei ainda que em Araotz (e no País Basco em geral) as casas, os *baserris*, tem nome próprio. Antzueña*³ é o nome do *baserri* em que nasceu minha avó e ao qual minha família é vinculada. As pessoas são comumente citadas em referência ao *baserri* do qual provém. Dessa forma, Iñaki Lazkano, nascido no *baserri* Antzueña*, é conhecido como Iñaki [de] Antzueña*; Mariángeles Celaya, nascida no *baserri* Elorto*, é conhecida como Mariángeles [de] Elorto*, etc. Antzueña*, nesse sentido, foi o meio pelo qual eu fui apreendido a todo momento pelos moradores e, simultaneamente, foi o meio estratégico que encontrei para me introduzir em determinadas casas e conversas. Tal e como Iñaki disse, o nome da casa da minha avó era o passaporte que me permitia transpassar as fronteiras domésticas, de modo que, em lugar de ser antropólogo, a cada instante fui “filho do filho [*semearren semea*] de Josefa de Antzueña*”, “primo dos Lazcanos de Antzueña*”, “filho do sobrinho de Eusebio de Antzueña*” etc. ou simplesmente, como me disse Agustín de Txomena*, “sangue daqui [*hemengo odola*]”. Meu relacionamento com os araoztarras era constantemente mediado por laços parentais parciais que, mais do que existir, se manifestavam (sempre de diferentes modos) nos seus enunciados. Minha situação em campo, dessa forma, tinha muito menos a ver com as crises metodológicas e éticas do “antropólogo nativo” ou do “auto-antropólogo” (Nayaran 1993, Strathern 2014 [1987]), e mais com a questão prática de um parente desconhecido que é apreendido ou “considerado” (Marcelin 1996, 1999; Marques 2013, 2014, 2015) segundo as circunstâncias.

3 Para facilitar a identificação dos nomes dos *baserris* no texto, estes virão acompanhados do símbolo *.

Depois insistirei na noção de “consideração”. Por enquanto apenas quis assinalar o motivo que me levou a emular a Leach na produção de um diagrama que mostrasse as relações históricas de parentesco entre as casas de Araotz, pois, foi assim como, com a certeza de estar produzindo um documento etnográfico rigoroso, comecei a confeccionar o seguinte diagrama (Fig.04):

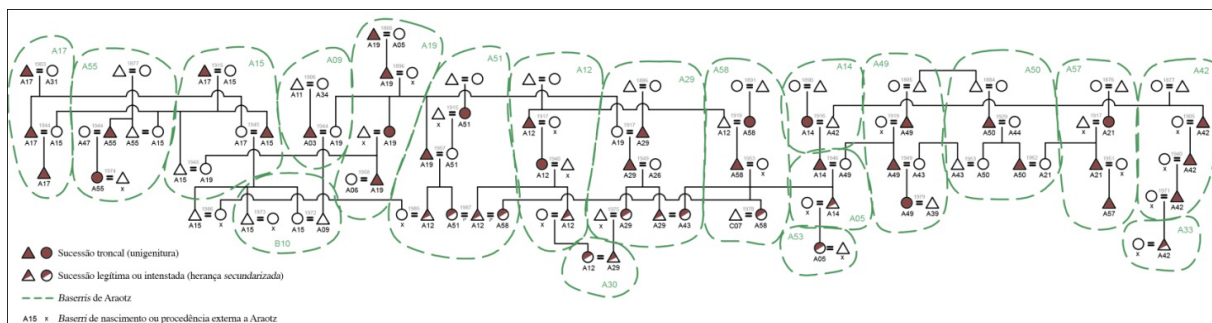


Fig.04: Matrimônios entre habitantes 19 *baserris* de Araotz. As linhas verdes delimitam os grupos domésticos de cada *baserri*; as figuras em vermelho obscuro indicam os herdeiros e o tipo de sucessão (troncal ou intestada); as siglas assinalam o baserri de procedência de cada indivíduo.

O desenho mostra os matrimônios entre habitantes de 19 dos 64 *baserris* de Araotz no decorrer de, aproximadamente, um século. Apesar de sua evidente simplicidade (se comparado com o desenho de Leach), o trabalho necessário para elaborar o diagrama foi considerável. Inicialmente, foi preciso traçar diagramas genealógicos dos indivíduos que compuseram os diferentes grupos domésticos históricos de cada casa. Isso envolvia todos os nascidos na casa, independentemente de serem unigênitos/as (herdeiros/as) ou de terem saído do *baserri* depois do matrimônio, e os cônjuges deles, que incluíam os nomes dos lugares (dos *baserris*) dos que provinham. Em alguns casos, para poder recopilar a informação de cada indivíduo, foi necessário conversar em cada casa com pessoas de diferentes gerações e consultar os arquivos paroquiais do bairro. Posteriormente, integrei os diagramas de todas as casas registradas num único desenho. Para tanto, foi necessário um trabalho de depuração, isto é, de seleção de informação: na sistematização das relações entre casas, aqueles parentes que depois do casamento foram residir fora de Araotz ou que não casaram (na maioria dos casos permanecendo celibatários e residindo na casa de nascimento), foram omitidos. Em resumo: o diagrama apenas mostra os nascidos em determinadas casas de Araotz que casaram com outros nascidos nessas mesmas casas, isto é, as supostas relações de aliança entre determinadas casas de Araotz. A pergunta que proponho fazer a continuação é: para que? ou, dito de outro modo, em que medida isso nos diz algo de Araotz ou do funcionamento efetivo da aliança em Araotz?

Chegados até aqui, a crítica de Bouquet (1996) mencionada acima parece fazer todo o sentido. A confecção desse artefato precisou de um demorado trabalho de recopilação, depuração e integração de informação obtida numa heterogeneidade de situações para, uma vez acabado, representar algo que uma araoztarra como Mirari de Txomena* consegue expressar com um simples enunciado: “aqui todo o mundo é primo”. Visto desse modo, o diagrama diz muito sobre os métodos, as preocupações e os interesses do antropólogo, mas pouco sobre o que de fato acontece em Araotz.

O reconhecimento do meu fracasso se deu no dia em que, orgulhoso do meu trabalho, mostrei o diagrama para Iñaki de Antzuena* com a intenção de que o validasse. Iñaki tinha me acompanhado à maioria das visitas que fiz às casas citadas no desenho; ele foi testemunha do processo de registro e sabia das minhas intenções de fazer um mapeamento geral. Ele, ademais, demonstrou em mais de uma ocasião que estava perfeitamente capacitado para interpretar um diagrama genealógico, contudo, quando olhou para a figura sua reação foi de absoluta indiferença. Nessa ocasião, perguntei para ele por alguns indivíduos que faltavam. Iñaki os citou, e procurou me explicar as relações de parentesco de cada um deles com outros indivíduos que eu conhecia. Para poder fazer isso, no entanto, ele deixou o diagrama a um lado e relatou para mim, como já tinha feito em outras tantas conversas, uma maranha de acontecimentos, de nomes de casas, de descrições de pessoas, de valorações pessoais, etc. Durante vários minutos relacionou de modos imprevisíveis os símbolos do meu desenho por meio da citação de pessoas, lugares e aspectos que ficaram de fora por causa da minha ‘depuração’ ou que, simplesmente, nunca foram pensados por mim. Enfim, a reformulação verbal que Iñaki fez de alguns conteúdos que supostamente o diagrama expressava, demonstrou que o que eu procurava saber de modo abstrato e sucinto —que tipo de linha unia determinado triângulo e determinado círculo— envolvia uma completa heterogeneidade para ele.

O diagrama, nesse caso, produziu uma série de efeitos; uma realidade própria. Por um momento foi mais do que uma representação de determinadas relações de parentesco; foi uma imagem agenciada a um momento etnográfico concreto que permitiu evidenciar, sob a mediação da indiferença de Iñaki e a sua reformulação do que a figura procurava representar, uma série de enunciados que expressavam o parentesco de um modo até o momento desapercibido por mim. Graças aos problemas derivados da figura genealógica, ficou patente que para Iñaki a afinidade que ligava o bairro não se manifestava em forma de uma enorme genealogia totalizante e previamente sistematizada na sua mente, mas na formação circunstancial de cada linha parcial, isto é, como enunciados particulares que, através de citações e considerações, evidenciam e/ou reativam o parentesco processualmente.

Desenvolverei esta questão adiante. Por enquanto, cabe dizer que, se a reação de Iñaki me levou a abandonar todo intento de sistematização gráfica do parentesco local para atender o modo como os enunciados singulares dos araoztarras identificavam e concretizavam processualmente determinadas relações de parentesco, isto, paradoxalmente, me aproximou mais do particularismo histórico do método de Leach. Não se tratava mais de etnografar a particularidade de determinados “estados de coisas”, mas a de cada ato de enunciação.

Rotas de consideração

Alguns amigos de Iñaki debocham dele em relação a sua capacidade prodigiosa de citar séries completas de parentes, sejam dele ou de outros moradores de Araotz. Ele se defende dizendo que outros memorizam nomes de filmes e de diretores de cinema e que ele tem memória para nomes e sobrenomes de parentes. A verdade é que, se alguém cita o nome de uma pessoa, ele sabe de imediato de que

casa essa pessoa provém, e sabendo isso consegue relacioná-la a qualquer outro *baserri* de Araotz e a partir dele aos seus moradores.

Segundo Iñaki é plausível dizer que é graças aos nomes das casas que os acontecimentos e as pessoas se estruturam na sua cabeça; cada casa parece funcionar como um dispositivo mnemônico que possibilita a “identificação genealógica” (Jolas e Zonabend 1970). Para ele, então, a rememoração das relações de afinidade entre indivíduos de diferentes famílias se apoia constantemente em analogias que se traduzem em relações de afinidade entre casas, de modo que, se em algum momento não lembra do nome deste ou daquele parente, apenas precisa citar a casa com a qual ele se relaciona. Nessas situações, Iñaki usa frases como “aquela pessoa casou *com* tal *baserri*” (casou com alguém do *baserri*) ou “aquela outra pessoa casou *para* tal *baserri*” (casou com alguém do *baserri* e foi morar nele). Em uma ocasião pedi a ele que me citasse os parentes próximos de Mariángeles de Elorto*, casada com seu irmão, para que eu pudesse anotá-los; a resposta de Iñaki percorreu o seguinte itinerário:

[1º] Os de Elorto* são de sobrenome Celaya-Zubia. Mariángeles e seus irmãos Pedro e Jesús Mari. Depois Pilar, que morreu. O pai deles era Eustáquio Celaya e a mãe era Gregória Zubia Zubia, que vinha de Erramuena*.

[... 2º] Pedro está casado com Arantza Agirre; ela é de Oñati, mas a mãe dela era de sobrenome Goitia, e era de Gerneta Etxebarri*. Ela era tia de Paula e María, que casaram com Gregório e Enrique, os irmãos de meu pai e de sua avó.

[... 3º] Depois... ainda não falei, mas Jesús Mari está casado com Manoli Cueva, que vem de Jaén [sul da Espanha] e que, casualidades da vida, é prima de Kati Cueva, que também é de Jaén e casou com um de Otxuena*, Javier Orueta, também meu primo, mas por parte de mãe... O pai da Kati é... irmão... da mãe... de algum desses aí; elas nasceram em Jaén, mas vieram as duas famílias para Oñati. Que mundo pequeno, ne?

[... 4º] Agora... estava te dizendo... Gregória, a mãe de Mariángeles, era de Erramuena*. Pois bem, quem herdou o *baserri* foi Braulio, que casou com Úrsula Celaya, que... ah! também era de Elorto*! (risos) Ou seja, que aí estão *cruzados*. Úrsula, então, era irmã de Eustáquio, de modo que um irmão casou com uma irmã e uma irmã com o irmão da outra. Ursula saiu de Elorto* e foi a Erramuena*, e Gregória saiu de Erramuena* e veio para Elorto*. Mas antes disso Gregória e Bráulio nasceram em Gontzaluena*, e daí, ainda quando eram crianças, se mudaram a Erramuena*, onde moravam de aluguel [...].

No momento em que gravei esta fala apenas anotei no caderno de campo os nomes e relações que contribuíam de algum modo para o diagrama anterior (Fig.04). Nessa conjuntura, a descrição de Iñaki era um meio barulhento do qual era preciso extrair determinadas informações sintéticas. Contudo, os acontecimentos relatados acima reclamavam a possibilidade de uma outra maneira de formular a visualização deste problema: e se a fala de Iñaki, mais do que um meio para chegar até os conteúdos de um suposto parentesco ‘real’, fosse uma forma de realizar o próprio parentesco em ato? Diz Marcelin que “parente é parente somente quando é ‘reconhecido’ como tal, [pois] ser pai é antes de tudo reconhecer que o filho é *seu* filho” (1999: 45). Próximos disto, Villela e Marques (2016) afirmam que a escritura e a enunciação da genealogia são a expressão imanente de um stock de filiações político “que funciona

como um critério seletivo que distingue os parentes dos não parentes” (ibid.: 295), isto é, são a atualidade e/ou a atualização do parentesco. Nesse caso, se, mais do que um dado *a priori*, a família é algo a se fazer (Villela 2009), não seria a própria fala de Iñaki o que deveria se diagramar (Fig.05)?:

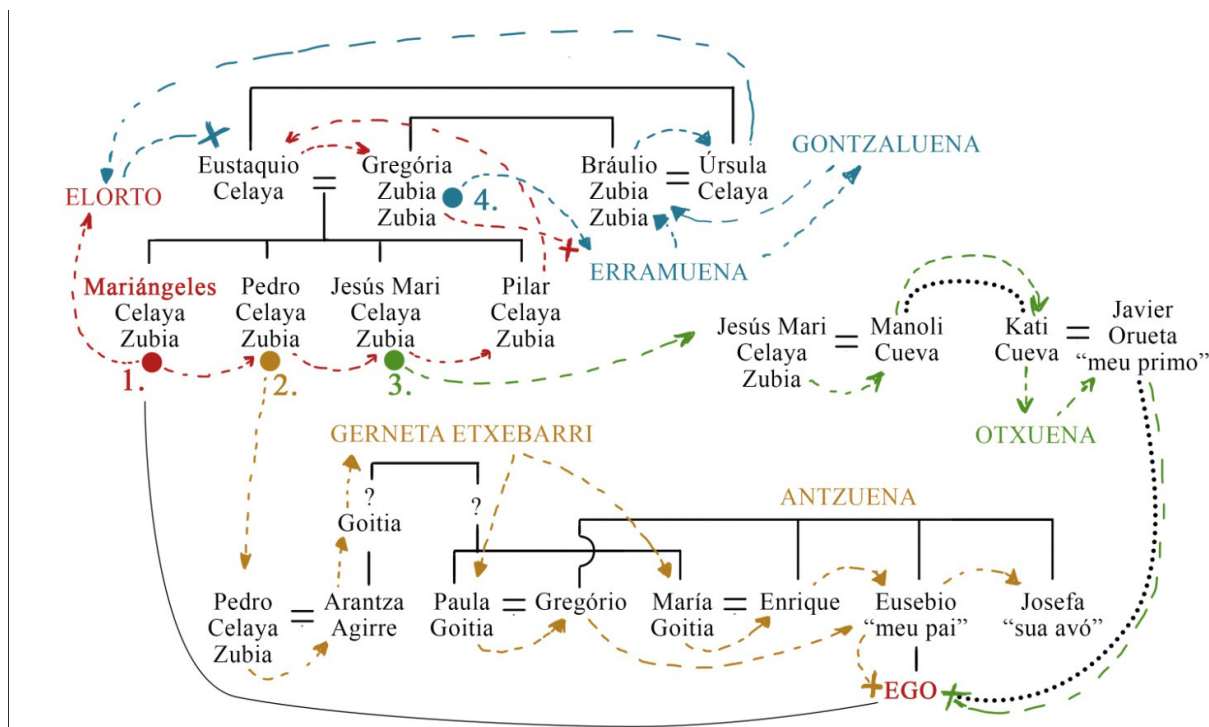


Fig.05: Itinerário de citações, em quatro caminhos, percorrido por Iñaki de Antzuena* a partir de uma pergunta sobre os parentes de sua cunhada, Mariángeles de Elorto*.

Entre cada um dos quatro caminhos, que chamarei *rotas de consideração*⁴, percorridos por essa fala particular, Iñaki se desvia se divertindo com uma enorme quantidade de informações e fofocas sobre uns e outros; me fala de uma filha freira de Bráulio, “que casou com outro de Araatz... com esse que dizem que está em todos lados [Deus] (risos)”, de outra mulher conta uma relato sobre o muito que ela bebia e sobre como falava mal dos outros quando saíam bêbados de Mantxuena*, o *baserri-boteco* do bairro, etc. Entretanto, na deriva que levou ele de um parente a outro e de uma casa a outra se deparou com dois *curros* inesperados (através de [2º] Gerneta Etxebarri* e de [3º] Otxuena*) que reconheciam de modos diferentes a afinidade entre sua cunhada e ele (e em consequência, também comigo). Quero dizer com isto que Iñaki não armazena em sua memória frases do tipo “Mariángeles é irmã do marido da prima da esposa de um irmão do meu pai” (literalmente, a relação que os envolve mediante o 2º percurso) ou “Mariángeles é irmã do marido da prima da esposa do meu primo” (mediante o 3º percurso), mas, dependendo das circunstâncias da enunciação e sua deriva nominal, ele consegue produzir essas relações. Por outro lado, em sua fala encontramos dois casos evidentes em que o nome do *baserri* participa como catalizador imprescindível para determinadas *considerações*. O primeiro caso se evidencia quando ele encontra a relação entre Arantza Agirre e Paula Goitia e chega à conclusão de que eram primas porque a mãe de Arantza era do *baserri* Gerneta Etxebarri*; Iñaki desconhece as relações de

⁴ Faço-o remetendo diretamente a noção de “consideração” ao trabalho de Marcelin e Marques, citado acima.

parentesco que intermediam essa relação, mas sabe que ambas procedem do mesmo *baserri* e reconhece aproximadamente a geração de cada uma delas, de maneira que pode calcular que uma era tia da outra. O segundo caso sobressai no momento (já no final da fala, nos 4º percurso) em que Iñaki lembra que Úrsula provinha do *baserri* Elorto* e, em consequência, assume que ela era irmã de Eustáquio. É também nesse momento que Iñaki percebe que o casamento desses indivíduos produziu um “cruzamento”, isto é, ele mesmo se depara com a existência de um “reencadeamento [*renchainement*] da aliança” (Jolas, Verdier e Zonabend 1970; Jolas e Zonabend 1970) proporcionada pela reiteração do casamento de *siblings* entre casas (também no casamento de Paula e María com Gregório e Enrique do 2º curso).

Apesar desta impressionante citação, Iñaki assegura que sua boa memória para nomes de parentes e de *baserris* não é exclusiva dele, e que “outros, como meu irmão Javier, conseguem ir muito mais longe”, isto é, conseguem fazer rotas de consideração que relacionam mais nomes de casas e de parentes. De fato, ver um araoztarra em ação fazendo uso dessa mecânica mnemônica é um espetáculo digno de menção. Em uma ocasião, Iñaki e eu visitamos a Miren de Amiamena* com a intenção de escutar algumas “velhas histórias [*kontu zaharrak*]” do bairro. Sem a necessidade de que eu fizesse qualquer pergunta, Miren, por iniciativa própria, passou aproximadamente três horas falando sobre as relações entre determinados parentes e vizinhos nos tempos da Guerra Civil Espanhola (1936-1939), o que lhe acarretou a necessidade de citar no decorrer da conversa mais de 30 nomes de *baserris*.

Apresentarei mais um exemplo. Conversando com Jaime de Errastikua* sobre como as raízes das árvores podiam afetar aos alicerces dos *baserris*, mencionei para ele algo sobre “o *baserri* de Mariángeles” (a mesma Mariángeles citada anteriormente); por um momento ele não percebeu a que Mariángeles me referia, até que traçou um curso considerativo (Fig.06):

Ah! Claro! Mariángeles! Sim, sim... a de Elorto*, a cunhada de Iñaki. Mariángeles... sim... a irmã de Pedro, que jogava *pilota* [esporte rural basco] com meu irmão Benjamín. Você sabe que um tio deles virou tio nosso? Um tio deles, o tio Juan, que era irmão do pai dela, casou com uma irmã do meu pai, Mari Carmen, e temos tios em comum. Ele saiu de Elorto*, e quando casou veio morar um tempo em Errastikua*, porque meu pai ainda não tinha herdado o *mayorazgo*; depois eles se mudaram para Legazpia. Então, quer dizer que em Elorto* tem uma árvore tão perto dos alicerces da parede? Isso é um perigo!

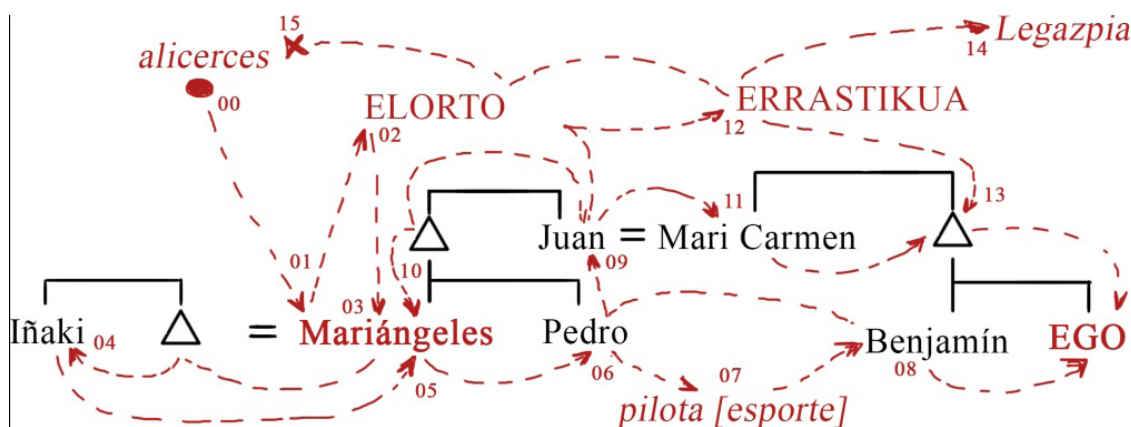


Fig.06: Curso de consideração de Jaime de Errastikua*.

Como diz Villela, “qualquer família é aos pedaços. Pedaços atuais que aparecem como uma totalidade virtual nas reflexões ou nos escritos mnemônicos dos genealogistas” (2009: 215). Neste caso, reconstruindo o traçado de matrimônios entre descendentes dos diferentes *baserris*, os vizinhos citados rememoraram processualmente segmentos ego-centrados e simultaneamente *oico-centrados* de uma maranha de relações de afinidade e consanguinidade que atravessa praticamente a totalidade do bairro, mas cuja revelação (cuja existência efetiva e imanente) é sempre parcial e particular. Contudo, se para a antropologia contemporânea o parentesco tende a se restringir às monografias que se autoproclamam contribuições para a área da “antropologia do parentesco”, nas minhas conversas com os araoztarras o parentesco despontava a toda hora e em todo lugar. Em qualquer conversa podia surgir uma rota de consideração, e em qualquer rota podia irromper um relato histórico, uma descrição visual ou uma manifestação moral, estética ou política. As rotas de consideração por mim recolhidas não isolavam o parentesco, de maneira que este era coproduzido em relação a uma miríade de outras instâncias. Nesse sentido, a genealogia que apresentei anteriormente (Fig.04) contribui para um segundo engano ao potencializar a diferenciação visual da casa e do parentesco como se estas fossem duas realidades separadas. Como disse, aquele esquema foi produzido a partir de uma enorme quantidade de enunciados e documentos; cada enunciado, no entanto, produziu seu próprio contexto de enunciação, e foi apenas nesse contexto que determinados parentes, determinadas casas e um sem-fim de outras questões foram articulados num agenciamento comum.

Enfim, foi ao diagramar os enunciados sobre parentesco (em vez de alguns conteúdos selecionados e extraídos desses enunciados) que consegui me deparar com uma dimensão etnográfica desconhecida nos estudos sobre o meio rural basco. O que quero ressaltar, entretanto, é que foi graças à problemática trazida por uma realidade catalisada por um diagrama riversiano (ou leachiano) que eu fui capaz de chegar até uma nova formulação antropológica. A imagem, então, não foi apenas uma representação, mas uma *presença* engajada às interações sociais que envolveram minha pesquisa de campo.

Conclusão

Mediante o relato desse pequeno processo de formulação antropológica, que me levou até a ideação do conceito de *rota de consideração*, pretendi mostrar como as imagens se engajam constantemente à interação social e, portanto, à produção de pensamento. Sejam nossas ou dos outros, as imagens são produtoras de relação (realidade) e, simultaneamente, são meio de infinitas formas de enunciação. No caso descrito acima, contudo, não foram os fins positivos da diagramática de Rivers os que permitiram a posterior formulação desse conceito, mas o seu reverso. Foi na constatação de que o diagrama inicial era uma imagem capaz de ser rejeitada e reformulada por um habitante local que uma nova dimensão etnográfica se evidenciou para mim. Foi um processo de ‘retroalimentação’ (usando a terminologia da cibernética), isto é, a reinserção do diagrama no fluxo da interação etnográfica, o que permitiu que este produzisse um meio de conhecimento.

Chegados até este ponto, poderia se fazer uma pergunta inversa da que estimulou inicialmente este pequeno estudo: é possível pensar sem a mediação de alguma forma de visualidade? Talvez seja a

hora de reconhecer que desde os seus inícios a antropologia esteve saturada de imagens, e que é na mediação delas que a disciplina se constituiu e continua se constituindo. Quiçá não seja necessário insistir tanto nas possibilidades de uma antropologia visual, pois, em certo modo, toda antropologia já é visual.

Ion F. de las Heras é doutorando em Antropologia no Departamento de História de América II (Antropologia de América) da Universidad Complutense de Madrid. Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS da UFSCar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÑIBARRO, Víctor R. 1965. “Cuna de un Pueblo. Las Típicas Casas de las Montañas Vascas, en las que podían entrar el viento y la lluvia, pero no el Rey”. *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, v.16, n°62, pp. 103-107.
- AUGUSTINS, Georges. 1989. *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre: Société d’ethnologie.
- BARNES, John A. 1960. “Marriage and Residential Continuity”. *American Anthropologist*, Vol. 62, pp. 850-866.
- BOEHM, Gottfried (Ed.). 1994. *Was ist ein Bild?*. München: Fink.
- BELTING, Hans. 2011 [2001]. *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*. Princeton: Princeton University Press.
- BREDEKAMP, Horst. 2008. *Les Coreaux de Darwin*. Dijon: Les Presses du Réel.
- BOUQUET, Mary. 1996. “Family trees and their affinities: the visual imperative of the genealogical diagram”. *JRAI*, Vol.2, No. 1: 43-66.
- _____. 2001. “Making Kinship, with Old Reproductive Technology”. In: S. Franklin, S. McKinnon (Eds.). *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Orgs.). 1984. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- ETXEZARRETA, Miren. 1977. *El Caserío Vasco?*. Zamudio: Elexpuru.
- FREEDBERG, David. 1989. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.
- GEERTZ, Clifford. 2010 [1989]. *El Antropólogo como Autor*. Barcelona: Paidós.
- GUIMÓN, Pedro. 1924. “El Alma Vasca en su Arquitectura”. *Revista Arquitectura*, n°6, pp.166-173.

- FREEMAN, Derek. 1958. "The family System of the Iban of Borneo". *Cambridge Papers in Social Anthropology*, no.1, pp. 15-52.
- _____. 1970. "The Iban of Western Borneo". In T. G. Harding, B. J. Wallace, *Cultures of the Pacific*. New York, The Free Press, pp. 180-199.
- HERAS, Ion F. de las. 2016. *Algo a Fazer: Oicogênese e Arquitetura no Vale de Araotz (País Basco)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFSCar.
- JOLAS, Tina; VERDIER, Yvonne; ZONABEND, Françoise. 1970. "Parler famille". *L'Homme*, Vol. 10, No. 3, pp.5-26.
- JOLAS, Tina; ZONABEND, Françoise. 1970. "Cousinage, voisinage". In, J. Pouillon et P. Maranda (Orgs.), *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. Paris: Mouton.
- KLAPISH-ZUBER, Christiane. 1991. "The genesis of the family tree". *Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, Vol.4 No. 1: 105-129.
- _____. 2000. *L'Ombre des Ancêtres: Essai sur l'Imaginaire Médiéval de la Parenté*. Paris: Fayard.
- LE PLAY, Frederic. 1895 [1870]. *L'organisation de la famille selon le vrai modele signale par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Tours, A. Mame et fils.
- LEACH, Edmund. 1961. *Pul Eliya: a Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1981 [1979]. *A via das mascaras*. Porto: Presença.
- _____. 1982 [1949]. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1986 [1984]. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1991. "Maison". In: P. Bonte, e M. Izard (Eds.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARCELIN, Louis Herns. 1996. *L'Invention de la Famille Afro-Americaine: Famille, Parenté et Domesticité parmi les Noires du Recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 1999. "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". *Mana*, Vol. 5 (2), pp. 31-60.
- MARQUES, Ana Claudia. 2013. "Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão". *JRAI*, Vol. 19, pp. 716-733.
- _____. 2014. "Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga". *R@U, Revis-*

ta de Antropologia da UFSCar, Vol. 6, No. 2, pp. 119-129.

_____. 2015. *Percurso e Destino. Parentesco e Família no Sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. Tese de Livre-docência. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. New York, Macmillan.

NAYARAN, Kirin. 1993. "How Native is a "Native" Anthropologist?". *American Anthropologist*, Vol. 95, No. 3, pp. 671-686.

NEEDHAM, Rodney. 1956. "'Utrolateral' and 'Utrolocal'". *Man*, Nos. 169-171, pp. 181.

RIVERS, William H. R. 1910. "The Genealogical Method in Anthropology Inquiry". *Sociological Review* 3: 1-12.

RUDWICK, Martin J. S. 1976. "The Emergence of a Visual Language for Geological Science, 1760-1840". *History of Science*, vol. 14: 149-195.

_____. 1985. *The Great Devonian Controversy*. Chicago: University of Chicago Press.

SANTANA, Alberto; LARRAÑAGA, Juan Ángel; LOINAZ, José Luis; ZULUETA, Alberto (Orgs.). 2001. *La Arquitectura del Caserío de Euskal Herria: Historia y Tipología. Tomo I*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

SCHNEIDER, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SILVA, Marcio. 2010. "1871. O Ano que Não Terminou". *Cadernos de Campo*, No. 19: 323-336.

STRATHERN, Marilyn. 2014 [1987]. "Os Limites da Autoantropologia". In, M. Strathern, *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*, pp. 133-158. São Paulo: Cosac&Naify.

VILLELA, Jorge Mattar. 2009. "Família como grupo? Política como agrupamento? O Sertão de Pernambuco no mundo sem solidez". *Revista de Antropologia*, Vol.52, No.1, pp. 201-245.

VILLELA, Jorge Mattar; MARQUES, Ana Claudia. 2016. "Le sang et la politique. La production de la famille dans les joutes électorales du Sertão du Pernambouc, Brésil". *Anthropologica*, Vol.58, No.2, pp.291-301.

FORMAS DO PARENTESCO: GRAFISMO E ENUNCIÇÃO NO VALE DE ARAOTZ (PAÍS BASCO)

Resumo: É possível pensar através das imagens? Ou elas são apenas o suporte secundário de um pensamento que acontece em outro lugar? Este artigo versa sobre a possibilidade de pensar a visualidade como um âmbito capaz de participar das diferentes escalas nas que se desenvolvem as socialidades e, simultaneamente, sobre como uma possível reconsideração problemática e crítica da diagramática genealógica do método de Rivers pode ser fonte de novas formulações antropológicas. Para tanto, proponho mostrar brevemente o processo de gestação de um argumento antropológico próprio na mediação de um problema visual derivado do método genealógico. Este argumento culminará na proposição de um conceito que chamarei *rota de consideração*. Nesse sentido, tratarei de apresentar uma pequena contribuição para a antropologia do parentesco e da família a partir da sua gênese singular no decorrer de minha pesquisa de campo no Vale de Araotz (Oñati), no meio rural do País Basco.

Palavras-chave: País Basco; Antropologia da imagem; Antropologia do Parentesco; Método genealógico; Rota de consideração.

FORMS OF KINSHIP: GRAPHICS AND ENUNCIATION IN THE VALLEY OF ARAOTZ (BASQUE COUNTRY)

Abstract: Is it possible to think through images? Or are they just the support of a thought that happens elsewhere? This article discusses the possibility of thinking of visuality as a realm that can participate in the different scales in which socialities are evolved and, simultaneously, examines how a possible problematical and critical consideration of the genealogical diagrammatic representation established by the Rivers method can become a source of new anthropological formulations. Therefore, I would try to show the process of gestation of an own anthropological argument in relation to a visual problem derived from the application of genealogical method. This argument will culminate in the proposition of a concept that I named *consideration route*. In this sense, I will try to expose a small contribution to the anthropology of kinship and family through its singular genesis in the course of my field research in the Valley of Araotz (Oñati), in the Basque countryside.

Keywords: Basque Country, Anthropology of images, Anthropology of Kinship, Genealogical method, Consideration route.

RECEBIDO: 18/10/2017

APROVADO: 14/03/2018

O medo do precedente: As técnicas de decisão no Supremo Tribunal Federal

ANDRESSA LEWANDOWSKI

“Essa é uma obra de ficção, qualquer semelhança com a realidade é mera coincidência”.

A frase acima não tem um autor identificado; geralmente, é a última frase que aparece nos créditos de filmes, novelas ou seriados. Funciona para eximir as histórias contadas de qualquer responsabilidade legal diante dos fatos e personagens reais que possam servir de inspiração ao roteiro. Não obstante, a advertência poderia terminar também um processo judicial, com efeito inverso, justamente afirmando a reponsabilidade legal das narrativas dos processos, como forma que garante que seu contexto é a técnica jurídica. É sobre a técnica e ficção que esse artigo se concentra, tentando capturar as formas como se produz uma decisão jurídica no Supremo Tribunal Federal – lugar em que realizei pesquisa de campo. A ideia de ficção que pretendo evocar nesse artigo tem justamente um sentido entendido pelos operadores como técnico, como aquilo que permite determinadas analogia, determinadas transformações que nos termos de Yan Thomas (2011:12) possibilitam uma alteração dos fatos na passagem do mundo do ser para o mundo do dever ser. Na realidade, talvez se possa dizer que esse artigo é sobre analogia, ou sobre o papel das analogias nessas passagem e nessas transformação; as analogias jurídicas e as minhas próprias analogias tentando compreendê-las.

Há muito se discute o caráter ficcional de qualquer produção científica, incluindo o próprio campo da produção etnográfica. Marilyn Strathern, por exemplo, ao discutir o trabalho do antropólogo James Frazer, a certa altura afirma que um escritor quando escolhe o estilo científico ou literário, assinala o tipo de ficção que faz, “não se pode fazer a escolha de evitar completamente a ficção” (Strathern 1987: 276)

Contudo, a ideia de ficção que me parece operar nesses casos, pelo menos em grande parte deles – quando não se trata de uma posição de denúncia - não altera qualquer *status* de verdade ou realidade da produção – mesmo porque ele é o que menos importa, tendo em vista que são os efeitos dessas ficções que ganham maior relevo. Ainda que não me caiba aqui discutir o caráter ficcional da produção

científica de modo geral, nem tampouco comparar direito e antropologia explorando os limites de sua especulação e criatividade, tomo a produção jurídica como ponto de reflexão, seja ela científica ou não - há intenso debate sobre a cientificidade do conhecimento jurídico -, como uma prática de conhecimento que carrega uma responsabilidade não descritiva do mundo, mas sobretudo prescritiva. Ao contar suas histórias, e é isso que se faz o tempo todo nos tribunais¹ e nos processos, a prática jurídica exige um veredito, uma decisão cujos efeitos deslocam o debate jurídico entre ser e dever ser, entre a técnica e seus efeitos reais no mundo. No entanto, o debate que me interessa explorar nesse artigo não enfoca exatamente as dimensões que transforma as histórias do mundo da vida² em histórias jurídicas, mas os efeitos dessas narrativas no próprio direito.

Se o interesse aqui é explorar os modos ficcionais das operações jurídicas talvez um primeiro movimento seja justamente refletir sobre a ideia de verdade no tribunal. A verdade de um processo, ou seja, a ideia de verdade jurídica é processual, extraída ou revelada (usando a expressão dos juízes) dos documentos que compõe os autos. Ela emerge como aquilo que pode ser tomado como verdade ao fim das trajetórias da série de documentos que circula pelas instâncias do Poder Judiciário; como fruto das conexões, de pequenos saltos que vão fazendo nessa circulação, das metáforas empreendidas entre a vida comum e a realidade jurídica. A própria palavra metáfora de origem grega significa exatamente transporte; um transporte de sentidos que vai da lei ao direito, de um processo a outro. O antropólogo Kant de Lima (2009) retoma o debate sobre a produção da verdade jurídica, no contexto dos inquéritos policiais, destacando a ideia da busca de uma suposta “verdade real, como base de uma sentença e da “certeza do juiz para senti-la” (:37). Essa tem sido a dimensão mais destacada nas análises das decisões judiciais na tradição brasileira de pesquisa com judiciário, evidenciando o caráter autoritário do sistema brasileiro, para não dizer do sistema jurídico como um todo. O destaque que faço aqui diz respeito exclusivamente ao meu próprio contexto de pesquisa, em que afirmações nesses sentidos – sentir onde está a verdade de um caso, sempre me pareciam mais metafóricas do que literais. Os debates que acompanhei sobre verdade jurídica eram, de modo geral, sempre estabelecidos a partir justamente da ideia da impossibilidade da verdade dos fatos tal como aconteceram, enfatizando o que alguns dos ministros chamavam de verdade parcial ou possível. Acompanhando essas afirmações, meu esforço está na compreensão das operações que possibilitam estabelecer esse tipo de verdade.

A ficção aparece então, nesse contexto, como modo de criar relações não evidentes – ou criar formas compatíveis e comparáveis de relacionar dimensões distintas de um processo: um caso e a uma causa, funciona como um operador lógico que conecta quatro dimensões – os fatos e o direito e o direito e a lei, em busca de um tipo específico de verdade. Conforme Juan José Saer (2012), a veracidade, atributo pretensamente científico, não é outra coisa que o pressuposto retórico de um gênero literário, não menos convencional que as três unidades da tragédia clássica, ou o desmascaramento do assassino nas últimas páginas do romance policial.

1 Destaco a pesquisa da Antropóloga Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer sobre rituais no tribunal do júri, em especial. “Tribunal do Júri: dramatizações da vida através de complexos jogos narrativos”. (Schritzmeyer 2007)

2 Existe uma longa e consolidada produção no Brasil sobre processos jurídicos envolvendo minorias políticas, direitos humanos e racionalização jurídica. Ver: (Oliveira, 2010b), (Schuch, 2005), (Farias, 2011), (Ferreira, 2011), (Mendes, 2010)

Na mais perversa das dimensões ficcionais do direito podíamos identificar uma ideia de ficção jurídica no não-cumprimento daquilo a que se dá o nome de “garantias constitucionais”, que funcionam apenas para uma parcela da população – aquela com acesso às bancadas de advogados com recursos e *expertise* necessários para acionar o sistema de justiça em toda sua complexidade³ – os direitos previstos nos códigos normativos não passariam então de ficção – aqui no sentido negativo que evoca, na medida em que não funcionam, tampouco garantem direitos a todos, mas, ao contrário, existem a partir de critérios desiguais.

No entanto, a noção de ficção que tomo como ponto de análise não se dá em contraste com o real, mas tem um sentido técnico que inclui os próprios sentidos jurídicos do conceito; ficção como ferramenta fundamental da operação jurídica. O conceito de pessoa no direito é um exemplo dessas operações: uma pessoa jurídica é um artifício legal (ver: Onto e Lewandowski: 2013), um tipo de metáfora que permite determinadas ações jurídicas. Segundo Onto (2016)

a noção de pessoa jurídica é o exemplo mais claro do que os juristas chamam de uma “ficção legal” ou “ficção jurídica”, um conceito amplamente conhecido e utilizado tanto no direito civil quanto no direito anglo-saxão. Uma ficção jurídica, na definição mais usual, é uma afirmativa, feita por um juiz (ou jurista ou advogado), de que algo existe ou é um fato, quando todos, inclusive o próprio juiz e sua audiência, sabem que este fato “na verdade” não existe (Riles *apud* Onto, 2016 :3).

Como destaca Geoffrey Samuel (2014) categorias como pessoa, dano, culpa, que o direito e a lei tratam como coisas da vida social, são na realidade categorias jurídicas, fatos virtuais retomando o conceito do autor. Se recuperarmos parcialmente a teoria clássica do direito, pelo menos do direito positivo de tradição civilista, é possível perceber que a ideia de sistema hierárquico normativo defendida pelo jurista alemão Hans Kelsen e base de grande parte dos sistemas legais, carrega uma dimensão ficcional na qual está baseado todo um sistema axiomático.

A hierarquia entre as normas jurídicas foi pensada pelo jurista Hans Kelsen (1987) a partir de um modelo piramidal, em que uma norma só teria validade na medida em que estivesse ligada a normas superiores por laços de compatibilidade, em uma cadeia finita que culminaria na norma fundamental. A Constituição, no topo da cadeia do direito interno, seria então pressuposto de validade de qualquer ato normativo abaixo dela, sem, no entanto, ser ela mesma a norma fundamental em que se ancora todo sistema. Conforme destaca Nodari (2013), a norma fundamental de Kelsen é

pressuposta, imaginária, ficcional (para postular o estatuto da norma fundamental, Kelsen se baseou na *Filosofia do como se*, de Vaihinger, para o qual até mesmo o discurso científico residia, em última instância, sobre alguma ficção). Ou seja, uma maneira de dar validade ao sistema, de remetê-lo ao Um (ainda que alguns queiram ligá-la ao princípio de que os pactos devem ser cumpridos – *pacta sunt servanda* –, e outros, muito mais tacanhos, à Constituição). Teríamos, assim, um sistema de normas com conteúdo baseadas numa norma sem conteúdo e fictícia (:6)

3 Em certa medida o Sistema judiciário é privado no Brasil, porque seu funcionamento depende de recursos humanos e técnicos não disponíveis a toda população.

O direito operaria na relação entre o legal e o ilegal, a partir de requisitos formais de posição, o que transformaria todo sistema jurídico em um sistema circular autorreferente, ou, nas palavras de Luhmann, “o que funda o direito é o próprio direito” (1993:15). Não obstante, argumenta Annelise Riles (2010), as ficções jurídicas não são uma teoria jurídica, mas uma prática do direito que atua em sua racionalidade. Desse modo, as ficções não são nada além de ferramentas do conhecimento jurídico, não sendo, em certa medida, nem boas nem ruins. Não vem ao caso se os juristas acreditam nelas ou não, porque o fundamental são os modos como podem ser usadas, e é preciso saber usar. Existe um tipo de rigor criativo reivindicado pelos juristas como parte de sua técnica. Certa vez ouvi de um jurista no STF que um bom advogado é aquele capaz de contar suas histórias como se aquilo não passasse de senso comum. Seria preciso, nessa medida, eclipsar todas as relações não convencionais empreendidas nos processos de modo a contar uma história que pareça acessível e, portanto, verdadeira.

Em artigo de Tim Murphy (2004) intitulado “*Legal fabrication and the case of cultural property*”, o autor se pergunta se o direito ou a lei - e notem que estamos falando de instâncias distintas - têm a capacidade de “fazer” alguma coisa. Para além da ideia de que direito e lei fazem diferença no mundo, ou seja, produzem impacto, Murphy argumenta que, fazendo jurisprudência, o direito faz é o próprio direito, e toda a ideia da jurisprudência enquanto acúmulo de decisões num mesmo sentido é produzir uniformidade diante da multiplicidade tanto da vida como do direito, por meio de seu constrangimento em grades e sistemas de classificação que permitem que decisões jurídicas “aconteçam” no mundo. Esses sistemas de classificação não fazem mais que produzir e contar histórias, circulando sentido entre elas, de modo a criar uma rede de referências, uma certa racionalidade a que se dá o nome de “técnica jurídica”.

Tendo em vista essas questões, este artigo tenta articular os modos como se fazem decisões a partir de um recorte na ideia de técnica e do uso e produção de paradigmas. Ainda que esse seja o centro da reflexão agora proposta, vale um esclarecimento de partida sobre o próprio processo decisório. Como já argumentei na tese doutoral (2014), uma decisão é também efeito de toda uma série de pequenas decisões anteriores ao julgamento propriamente dito, decisões estas que estão na classificação das causas, nos procedimentos e na circulação dos autos. Assim, são também efeitos da composição dos autos processuais e suas temporalidades. Um exemplo desses procedimentos está na própria classificação das ações judiciais. Cada caso que chega ao Supremo é classificado por semelhança a outros casos já em andamento, de modo a acumular na mesma rubrica, com a mesma decisão, uma única causa para a qual se pode desenvolver um modelo de decisão. Nesses procedimentos, que tornam processos iguais ou semelhantes, a atuação administrativa do tribunal consegue em certa medida constranger seu resultado. Ao estabelecer os critérios de compatibilidade entre os casos também se está produzindo a decisão. De modo que, em se tratando de processos com “jurisprudência pacificada”⁴, a decisão capaz de decidir de fato é anterior à decisão de direito.

⁴ Uma jurisprudência pacificada diz respeito a causas já decididas pelo tribunal e tornadas modelos para outros casos semelhantes. Cabe lembrar aqui que o Sistema jurídico brasileiro de tradição civilista não reclama o uso dos precedentes como base de uma decisão, como opera por exemplo o Sistema da Common Law, segundo o qual bastaria que uma decisão estivesse de acordo com a lei para que tenha validade. No entanto, e especialmente no Supremo Tribunal Federal, é possível identificar um movimento das decisões que toma o Sistema de precedentes como privilegiado para as decisões futuras, ainda que com características próprias, como pretendo demonstrar.

De outro modo, é possível dizer que os processos chegam ao plenário do tribunal – momento oficial de parte das decisões – com a decisão mais ou menos delineada tanto pela forma como foi classificado o processo, quanto pelos caminhos que tomou durante o processamento. Mas a decisão plenária consegue, em certa medida, evidenciar alguns desses recursos decisórios que compõem as técnicas de interpretação constitucional como um tipo de tradução que visa conectar tudo que compõe os autos processuais à dimensão normativa do direito, ou seja, às leis e códigos. Na realidade, o que me parece é que as próprias formas procedimentais de organizar as coisas acumulam e incorporam essas técnicas de tomadas de decisão, na medida em que antecipam resultados e criam caminhos possíveis.

Certamente uma decisão judicial acumula muitas dimensões além da técnica, mesmo porque a própria ideia de técnica carrega sua política própria. No entanto, pretendo rastrear e analisar aqui justamente aquilo a que se chama de “técnica do direito” e o técnico no direito, a fim de tentar estabelecer os caminhos e as formas de uma decisão, seus modos de produção de sentido no mundo e do mundo⁵.

A ideia de técnica aparece de modos distintos entre os operadores; ora contrasta com uma ideia de política – o direito é técnico e não político –, ora registra processos cujas controvérsias processuais seriam técnicas. Essas duas ideias gerais não são rigorosamente descontínuas ou estanques, mas operam situações entendidas como diferentes das quais falarei mais adiante.

Ainda que pontualmente se adote para os fins da análise uma noção de técnica enquanto categoria local, o que atravessa o artigo consiste na tentativa de compreender o caráter técnico do direito em uma dimensão que envolve as ideologias legais, os instrumentos jurídicos, os atores – profissionais e estudiosos –, os paradigmas de resolução de conflitos, a orientação para a definição concreta dos processos, além de uma forma de raciocínio e argumentação (Riles 2005). Direito nessa medida é mais do que um campo de domínio normativo da vida, mas uma prática de conhecimento, que exige uma forma de raciocínio mais ou menos estabilizada, a qual se produz através da técnica e de uma narratologia baseadas sobretudo no uso instrumental da metáfora: o direito como se fosse a vida ou como se fosse senso comum, usando a expressão do ministro Luís Roberto Barroso em entrevista a mim concedida.

A ideia de prática de conhecimento cumpre aqui o papel de deslocar a dissonância entre teoria e prática no direito como campos distintos e por vezes contraditórios, tentando apreender seus próprios recursos de produção e circulação como fundamentos daquilo que se pode chamar de direito. Nesse sentido, uma decisão pode ser tomada não apenas por seus efeitos no mundo, mas como efeito de seus próprios processos. A alquimia de uma decisão envolve uma constelação de teorias, ponderações e consequências pontualmente analisadas com vistas a identificar, em meio a inúmeras possibilidades, a melhor resposta a uma causa em disputa. Certamente não se trata de equacionar as disputas judiciais a partir de um gabarito único e coerente, mas ao contrário, como argumenta Latour (2009) existe um conjunto sutil de transformações operadas nos julgamentos e parece evidente que o que está envolvido não é exatamente um processo de raciocínio em que exista um fluxo de ideias homogêneas que estariam ligadas entre si logicamente. E tampouco, acrescenta o autor, existe um corpo ordenado de textos legais

⁵ Cabe destacar que algumas vezes a urgência de uma ideia de justiça atropela qualquer ideia de rigor jurídico e a aparência de senso comum não carrega nada além do próprio senso comum (ver: Lupetti, Kant de Lima (2009) ainda assim é preciso inscrever a decisão naquilo que se pode reconhecer como produção técnica.

que seriam suficientes para unir as coisas a fim de gerar uma decisão. A “passagem da lei” manifesta-se primeiro na modificação que sofrem os objetos de valor no curso da ordenação, através da qual sua circulação é acelerada ou reduzida (:140). Tomar a técnica como exercício analítico para entender as formas de conhecimento jurídico, ainda que parcialmente – dado que certamente não existe um único tipo de direito, nem tampouco seus operadores reivindicam tal unidade –, me parece acionar uma possibilidade não de dar sentido a um universo em que as pessoas estão justamente produzindo sentido, mas de entender como esses sentidos são produzidos.

Julgamento plenário

“Interpretar é transformar uma coisa em outra”, disse certa vez o hoje ministro aposentado Eros Grau, e de fato o ato de interpretação como uma ação de tradução da norma em direito não parece ser nada além disso: um ato de transformação. O texto legal, ao ser interpretado, traduzido em casos concretos, transforma-se em outra coisa, assim como os fatos do mundo comum, quando judicializados, também sofrem transformação da mesma ordem (quando “quadrado vira redondo”, no dito popular jurídico). Nos sistemas jurídicos como o brasileiro, de tradição civilista a técnica se funda em uma dedução: se deduz a resolução do caso a partir da leitura do texto legal, num movimento verticalizado em que supostamente essa dedução aparece como simples aplicação. De certo modo, como já observou Bevilaqua⁶, a técnica faz com que a norma diga exatamente aquilo que ela passa a dizer quando traduzida ou deduzida pelo tribunal.

Ao mesmo tempo em que a transformação parece ser a condição para que se garanta continuidade e segurança – os grandes objetos de valor observados nas decisões – esse movimento reivindica uma ideia de controle, minimizando as transformações e causando a impressão de que tudo se passa como a interpretação já estivesse prevista. Não por acaso o verbo usado pelos ministros em seus votos é o “revelar”: a interpretação revelaria alguma coisa que na realidade já existia antes; por mais que a ideia pareça estranha, ela carrega um sentido que pretendo evidenciar.

Na medida em que os casos em questão vão se tornando semelhantes, análogos uns aos outros, a interpretação aparece como se “aplicar a lei” fosse apenas inscrevê-la em modelos. Ainda que seja isso que se espere ou que se enuncie, o movimento de transporte de sentidos parece mais complexo do que a mera acumulação, é um transporte que transforma e uma transformação que transporta, como já observou Nodari (2014). Nessas transformações, a dedução ganha outros movimentos que se assemelham às tradições jurídicas norte americanas, por exemplo. Para resolver um caso não basta olhar para a regra que possivelmente se conecta ao caso, mas é preciso sobretudo encaixar os casos diante de outros tantos que possam servir de referência, que possam cumprir um papel fundamental na analogia e, portanto, na técnica de decisão.

Como um primeiro exemplo do que estou tentando argumentar tomo um recurso jurídico que pretendia reverter uma decisão de tribunal de primeiro grau e assegurar imunidade tributária aos hos-

⁶ Ciméa Bevilaqua, comunicação pessoal.

pitais de economia mista (públicos e privados). Os hospitais desse caso teriam sido expropriados na década de 70 e passaram a ser controlados pela União, que detém 99,9% do quadro acionário. Destaco desde já que a questão era aparentemente simples – ou pelo menos assim foi considerada pelos funcionários com quem conversei. Pessoa jurídica de direito privado (empresa) deve pagar impostos estaduais, logo, seria claramente constitucional cobrá-los. Some-se a isso o fato de que a própria União participou do processo defendendo essa interpretação.

Relator: Por esses motivos que apresentei, eu nego provimento ao recurso (O relator concluiu que os hospitais deveriam pagar os impostos.)

Ministro B: [...] quero fazer uma observação só para que se veja o tamanho da balbúrdia que se criou. [...] Cuida-se de empresa que foi objeto de expropriação em razão da continuidade mesmo da prestação dos serviços de saúde, mas em relação, por exemplo, aos Correios, empresa pública que exerce atividade de serviço público e tem uma atividade monopolística, nós temos reconhecido a imunidade [precedente RE 601.392]. Eu tenho dificuldade de fazer uma sacralização da forma, tendo em vista inclusive as situações peculiares que nós vivenciamos no âmbito do direito administrativo constitucional. Temos essas entidades que exercem atividades típicas do Estado, mas são consideradas privadas. O difícil é fazer uma caracterização na natureza jurídica dessas entidades.

Ministro B: Há um outro dado que me chama atenção. Porque na verdade a pergunta é a seguinte: se ao invés de 99,9%, se todo capital fosse da União, o hospital seria um hospital público. Só porque 0,01% não é, muda o regime jurídico?

Ministro C: Mas aí não é público.

Ministro C: O problema é que eles querem manter a aparência de uma sociedade anônima quando, na verdade, 99,9% do capital é da União.

Ministro A: Por que a União não incorporou todas as ações? A rigor temos que fazer a análise do serviço que se presta, e infelizmente aqui há uma mescla de institucionalidade e realidade. Nós temos que analisar se esta entidade presta serviço público.

Ministro E: Estou examinando nos autos que o hospital não está limitado à prestação de serviço público. Não há garantia que esse controle acionário seja passado, com a imunidade [tributária] junto.

Ministro C: Aqui, na verdade, estamos diante de uma ficção. Entendeu-se que era conveniente manter como sociedade de economia mista.

Ministro F: O que a União fez, me permitam o prosaísmo, foi um salto triplo carpado.

Ministro C: O que nos vem do artigo 173 (lê o artigo), que está em bom português, é que o fato de a União deter 99,9% não transforma a sociedade anônima em pessoa jurídica de direito público. Nego o recurso.

Ministro B: Eu vou pedir vista.

Algum tempo depois o colegiado voltou a examinar o caso e deu provimento ao recurso a partir do precedente dos Correios, o que significa que os hospitais garantiram a imunidade tributária com base na imunidade da empresa de Correios e Telégrafos. Todavia, o resultado não será relevante, tendo em vista que o que pretendo estabelecer são aspectos que produzem decisões. A primeira questão que chama atenção é que as possíveis combinações de artigos constitucionais vão produzir resultados distintos em um mesmo caso. No caso descrito, cada uma das combinações revelou, nos termos locais, entendimentos divergentes; no entanto, o que parece interessante em última instância é que os próprios objetos eram diferentes: por um lado, a possibilidade de se tratar de uma empresa pública, por outro, de uma empresa de economia mista.

Existem duas condicionantes que parecem operar nesse julgamento. Se, por um lado, se pode abstrair o 0,01% para dizer que se trata de uma empresa pública, logo, apesar do 0,01%, quem controla os hospitais é o Estado. Por outro lado, pode-se também abstrair que se trata apenas de 0,01%, logo, mesmo que a porcentagem seja pequena, ainda assim seria uma empresa de economia mista. Essas duas operações enquadrariam os hospitais em regras previstas em artigos constitucionais diferentes, sobre os quais bastaria uma interpretação literal.

O entendimento firmado pelos ministros foi o de que empresas que prestam exclusivamente serviços públicos estão abrigados pela imunidade tributária. A atuação dessas empresas corresponderia à própria atuação do Estado, são como se fossem, e aqui o entendimento é estendido a outros casos semelhantes que não apenas os hospitais, na medida em que a decisão precisa ser generalizada como tese. A questão fundamental é descobrir a natureza jurídica dos serviços, ainda que esses serviços – os de saúde possam ser oferecidos tanto pelo Estado como pelo setor privado.

Se atentarmos ao precedente evocado nesse caso, os Correios, nota-se ainda que, embora parecidos, os dois casos carregam uma diferença fundamental. Os Correios prestam um serviço exclusivo do Estado, já os hospitais não; tendo em vista que o serviço de saúde não é exclusividade, prestam serviço concorrencial. O que permite a compatibilidade de um caso com o outro não é uma semelhança de princípios, mas de efeitos.

Qualquer caso decidido pelo Tribunal deve levar em conta sua jurisprudência; é ela a garantia de que não se está “inventando demais”, expressão usada por alguns ministros e funcionários do Tribunal que quer dizer que ministros algumas vezes “não resistem a agir como legisladores”, assegurando também que as coisas, embora estejam sempre em transformação, não mudem a ponto de fugir a regras de previsibilidade e segurança. A experimentação e a criatividade da técnica precisa ser de alguma maneira controlada. Desse modo, a posição dos ministros precisa ser localizável e reconhecível ou nos precedentes ou na doutrina, e de preferência, nos dois registros, ainda que essa localização não se de exatamente conforme um sentido lógico do que se chama do direito de *ratio decidendi*. Explico.

A pesquisa da jurisprudência e os precedentes que serão usados na decisão possibilitam que um entendimento seja revelado. Os precedentes fornecem aos ministros um mapa de possibilidades e permitem a comparação e a analogia. Um novo processo só pode ser solucionado a partir dessa comparação com outros casos que “foram reunidos sob uma mesma regra ou princípio” (Riles: 2007), ou ainda,

com a mesma indexação⁷, tendo em vista que os sentidos das normas constitucionais ou legais vão sendo aos poucos definidos e criados pela jurisprudência, portanto, sua observância é elemento fundamental de uma nova decisão. Como destacou Bevilacqua (2011), a jurisprudência gradativamente consolidada contribui de forma ativa para criar ou reconfigurar o próprio mundo ao qual suas disposições se referem (:67). A analogia pode operar então a partir da comparação, combinação ou justaposição dos diversos documentos e textos produzidos nos autos processuais e de outras camadas de textos que são os parâmetros jurisprudenciais e normativos.

No entanto, existe uma peculiaridade no uso dos precedentes nos votos, à qual o caso que apresentei serve de exemplo. Não necessariamente existe uma continuidade entre o que se está decidindo e a lógica que operou o precedente citado, até porque, para localizar os precedentes de uma determinada matéria, é preciso identificar as palavras-chave que constam na indexação do caso anterior para que o sistema de busca escolha os processos correlatos. Algumas vezes os ministros apenas anexam numericamente o precedente ao voto ou citam pequenos trechos dos votos individuais proferidos no caso anterior como base de seu novo voto. Esse mesmo precedente será anexado ao dispositivo decisório, sem que seja preciso expor a *ratio decidendi* que torna o precedente compatível, ou que exista a necessidade de uma análise mais aprofundada da jurisprudência sobre determinada matéria. Abreu e Souza (2013) observam que:

a prática de utilizar argumentos retirados de julgados anteriores, sem um exame mais detalhado do contexto e das discussões que cercam a decisão, caminha na direção contrária a toda uniformização. Neste sentido, os julgados são usados, por assim dizer, como um repositório de possibilidades à disposição do julgador, onde os argumentos são descontextualizados e ressignificados em contextos novos cujo resultado é, talvez, incompatível com o sentido original. (:75)

Existe aqui um jogo de contextos que evocam processos não lineares possibilitando o transporte de sentidos de um caso a outro. O movimento de descontextualização e recontextualização é a base da própria operação técnica; os fatos traduzidos em casos⁸ que saem do contexto da vida comum para o contexto do direito e os casos transformados em causas contextualizadas na rede de referências acionada. O que me parece operar no uso dos precedentes é um tipo de justaposição definida por Yngvesson e Coutin (2008). Conforme as autoras, a justaposição implica buscar correspondências entre os fragmentos que podem ser contrários, sendo que estas correspondências são possíveis não por uma forma que existe fora do âmbito dos fenômenos, mas sim pela possibilidade da própria analogia.

7 A indexação de um acórdão é diferente da indexação dos autos e é feita na Seção de Composição de Acórdãos. Essa indexação consta no próprio documento da decisão.

8 Luís Riberto Cardoso de Oliveira (2008) já destacou a prática jurídica de “redução a termo” como mecanismo de filtragem interpretativa. Segundo o autor: O foco do Juizado na “redução a termo” das disputas, filtrando apenas a dimensão estritamente legal dos conflitos, talvez permita pensarmos numa certa *fetichização do contrato* – como categoria englobadora das prescrições jurídicas de todo tipo –, característica do direito positivo, em que o espaço para articular demandas é limitado ao que está estipulado no contrato e no código penal (ou civil), como prescrições autocontidas, autossuficientes e abrangentes o bastante para equacionar os conflitos que chegam ao Judiciário. (:138)

As transformações acionadas nos precedentes e pelos precedentes, portanto, "replicam" (Biagioli 2006) as decisões anteriores, lembrando que a réplica não é sinônimo de reprodução. No caso descrito acima, se o precedente dos Correios tivesse sido apenas reproduzido, o resultado seria outro, dado que "serviço público exclusivo" e "exclusivamente serviço público" não têm exatamente o mesmo sentido. O que une os dois casos é o fato de que, supostamente, carregam a mesma *hipótese jurídica*, sendo tecnicamente iguais. No caso dos Correios, o Estado (União) detém o monopólio do serviço prestado; no caso dos hospitais, estes prestam o serviço de saúde exclusivamente através do Sistema Único de Saúde – fato que retirou do hospital (empresa) a característica de praticar atividade econômica. Tornando assim os hospitais "como se fossem" os Correios, empresas com a mesma natureza jurídica, cria-se uma ficção específica que funciona nos limites daquilo que pode ser decidido, tornando explícita⁹ a teleologia implícita da norma, ou seja, seus objetivos. De certa forma pode-se dizer então que se "aplicou a lei".

Os precedentes tornados compatíveis transportariam ao novo caso a autoridade de seu dispositivo, ainda que existam diferenças fundamentais entre o que se está a decidir e o que já foi decidido. O contexto de uma decisão tomada como precedente é menos importante que a ideia de continuidade – real ou operacional – que ela agrega à nova decisão, sendo o efeito aqui quase formal. De fato, não é a autoridade o que parece mais relevante nesse transporte, mas uma noção de controle.

Quem controla o tribunal?

Tentando concluir o argumento vou apresentar um último caso, cujo debate inscreveu-se na controvérsia pública sobre união estável entre pessoas do mesmo sexo. Trata-se de duas ações, uma ADI e uma ADPF, que demandavam ao Tribunal uma interpretação conforme a Constituição do artigo 1.723 do Código Civil brasileiro, que trata da união estável:

É reconhecida como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família.

Esse é o trecho do código civil tornado causa jurídica nas ações a que me referi. A técnica demandada – interpretação conforme – objetiva excluir interpretações da lei que impeçam o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo no dispositivo. De modo sintético, a técnica de interpretação conforme não declara a lei inconstitucional, nem o poderia; já que a legislação repete a norma constitucional e seria certamente estranho declarar inconstitucional a própria Constituição. Nesse sentido, a técnica apenas limita sua interpretação aos marcos definidos pelo Tribunal. Seguem trechos do debate envolvendo a questão:

⁹ Strathern descreve o movimento de "tornar explícito" como um modo de literalização, de colocar para fora coordenada pressupostas (1992: 5).

Ministro A – [...] verifico, ademais, que nas discussões travadas na Assembleia Constituinte a questão do gênero na união estável foi amplamente debatida, quando se votou o dispositivo em tela, concluindo-se, de modo insofismável, que a união estável abrange, única e exclusivamente, pessoas de sexo distinto. (Lê trechos dos debates entre os deputados constituintes.) [...] os constituintes, como se vê, depois de debaterem o assunto, optaram, inequivocamente, pela impossibilidade de se abrigar a relação entre pessoas do mesmo sexo no conceito jurídico de união estável.

É certo que o Judiciário não é mais, como queriam os pensadores liberais do século XVIII, mera *bouche de la loi*, acrítica e mecânica, admitindo-se uma certa criatividade dos juízes no processo de interpretação da lei, sobretudo quando estes se deparam com lacunas no ordenamento jurídico. Não se pode olvidar, porém, que a atuação exegética dos magistrados cessa diante de limites objetivos do direito posto. Em outras palavras, embora os juízes possam e devam valer-se das mais variadas técnicas hermenêuticas para extrair da lei o sentido que melhor se aproxime da vontade original do legislador, combinando-a com o *Zeitgeist* vigente à época da subsunção desta aos fatos, a interpretação jurídica não pode desbordar dos lindes objetivamente delineados nos parâmetros normativos, porquanto, como ensinavam os antigos, *in claris cessat interpretatio*.

Para conceituar-se, juridicamente, a relação duradoura e ostensiva entre pessoas do mesmo sexo, já que não há previsão normativa expressa a ampará-la, seja na Constituição, seja na legislação ordinária, cumpre que se lance mão da integração analógica.

Ministro B – [...] eu tinha também, presidente, e vou explicitar, uma outra dificuldade. A nossa legitimação enquanto Corte Constitucional advém do fato de nós aplicarmos a Constituição, a Constituição enquanto norma. E para isso nós não podemos dizer que nós lemos na Constituição o que nos quisermos, pois precisa existir um consenso básico. Temos de dizer por que nós estamos fazendo essa leitura, diante de um texto tão claro que diz que a união estável é a união estável entre homem e mulher. O que leva, portanto, alguns a entender aqui, menos do que um silêncio, um claro silêncio no sentido de vedar, mas que não é a consequência inevitável, tal como nos sabemos. Há outros direitos envolvidos que justificam a criação de um modelo idêntico ou semelhante ao modelo da união estável para essas relações existentes, com base já no princípio da igualdade, no princípio da liberdade, no princípio da não discriminação. É preciso dizer isso de forma muito clara, sob pena de cairmos num voluntarismo.

– Vossa Excelência me permite? Tem [a Constituição] princípios implícitos e explícitos. E se formos ao rol das garantias constitucionais, isso está em bom vernáculo.

– Eu assinalei em meu voto que nós estamos ocupando o lugar que é do Congresso Nacional. Vossa Excelência mesmo acentuou que há uma certa inércia do Parlamento em regular essa matéria, mas é preciso cuidado.

– Nós estamos dizendo que não há lacunas. Nós demos um tipo de interpretação superadora da literalidade, apontando que a própria Constituição contém elementos que habilitam esse julgamento a concluir pela paridade de situações jurídicas.

– Eu concordo com Vossa Excelência que a Constituição contém normas muito claras e direitos fundamentais que permitem a pretensão formulada. Se aqui vamos aplicar por extensão a norma constitucional ou vamos fazer por analogia, é uma discussão que no resultado vamos nos aproximar.

Como os próprios ministros apontaram, existem aqui duas técnicas diferentes que foram acionadas para o caso e que tentarei explorar. A primeira delas torna a união homeafetiva não equivalente, mas igual à união entre homens e mulheres; no segundo sentido a união entre pessoas do mesmo sexo passa a “ser como se fosse” a união entre pessoas de sexos diferentes. A sutileza da diferença tem efeitos diferentes no estatuto jurídico das uniões estáveis.

Quando este processo foi julgado, perguntava-me qual a diferença fundamental dele para o processo anterior, quando o Supremo incluiu no rol dos beneficiários da imunidade tributária recíproca determinadas empresas de economia mista. Claramente a diferença está na dimensão moral do caso, mas por ora essa dimensão é menos relevante. Nos dois casos, a Constituição não prevê expressamente a decisão da corte. Como acontece inúmeras vezes – tendo em vista que as decisões que apenas repetem a norma constitucional não são as mais comuns –, as decisões criam coisas.

Um dos ministros deixa claro em seu voto que, no seu entendimento, existe uma omissão deliberada da Constituição em relação à possibilidade de a união entre pessoas do mesmo sexo ser considerada um tipo legal de família que possa ser abrigada pelo conceito legal de união estável. A “intenção do legislador constituinte originário” é verificável nos documentos que registram os debates da Assembleia Nacional Constituinte e constam nos autos. Se não existissem esses documentos, seria mais simples resolver a questão. Ainda assim foi possível ao ministro equacionar o caso com uma resposta que, no seu entendimento, é provisória, dada a partir da técnica de “analogia integradora”.

No entendimento do ministro, como as uniões entre pessoas do mesmo sexo não são ilegais, ao contrário, estão protegidas pelos princípios constitucionais da igualdade e da dignidade da pessoa, devem, portanto, ser reconhecidas pelo ordenamento jurídico. Contudo, ainda segundo seu entendimento, a família constituída pela união entre pessoas do mesmo sexo é diferente daquela definida pela norma jurídica que expressamente diz “homem e mulher”. A solução técnica encontrada afirma que o rol de entidades familiares contidas na norma constitucional não é taxativo; a norma citaria as entidades familiares mais comuns, mas não as únicas. As demais entidades familiares estariam implícitas na norma – o caráter da citação expressa de algumas entidades familiares teria então mero caráter exemplificativo. Ainda assim não era possível resolver o caso, dado que, mesmo que seja uma entidade familiar, não seria a mesma definida para a união estável. Depois de reconhecer a união entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar, poderia então o ministro aplicar temporariamente, para efeitos legais, a norma que lhe é mais próxima, qual seja, a união estável entre homens e mulheres. Nesse caso, uniões homoafetivas seriam – temporariamente – como se fossem uniões heterossexuais, apenas para efeito de proteção legal.

Embora com o mesmo resultado, o outro recurso técnico utilizado pelos ministros reside na superação da “literalidade”, buscando a finalidade da norma. Não a finalidade dada pela “vontade do legislador” constatada nos documentos da Assembleia Constituinte, que serviu de baliza ao voto anterior, mas uma finalidade quase ontológica, que diz respeito à natureza da norma constitucional referente à união estável. Nesse entendimento, seria a união estável resultado de um mecanismo de inclusão, cuja finalidade está em garantir a equiparação legal entre esposa e companheira. Desse modo, não poderia o intérprete visualizar em uma norma de inclusão uma “restrição preconceituosa” que não permite

incluir outras relações. É a sensibilidade técnica dos ministros que permite então uma interpretação "superadora da literalidade", a partir de um entendimento "generoso". Esse entendimento revela o "espírito da norma", plenamente assentado no "espírito da Constituição".

Mas é preciso cuidado, como afirmou um dos ministros. Não com o resultado da questão em si, mas com o procedimento que permitiu sua existência. É o cuidado com o precedente que, quando inaugurado, precisa de um certo controle tanto da extensão da decisão – e não à toa um dos ministros em algum momento do julgamento diz: "estamos tornando legal a união estável entre duas e somente duas pessoas" – quanto com o uso da técnica que permite tal resultado. A preocupação com a extensão da decisão, tendo em vista que a parte dispositiva de um acórdão é a rigor curta e quase enigmática, existe tanto na medida em que a decisão precisa ser generalizável, como também em casos em que os limites da atuação dos ministros não estão claros. Embora os juízes sejam obrigados a decidir uma questão que lhes é demandada, não poderiam em tese ultrapassar os limites de um desenho institucional do Estado. No entanto, esses limites nem sempre estão nitidamente definidos e talvez cada vez mais indefinidos. A decisão então se torna ela mesma um objeto de valor, não por seu conteúdo explícito, mas pelos efeitos que tem na articulação em outras decisões. Uma decisão, seguindo Biagioli (2006), articula dois tempos distintos: a controvérsia concreta a que ela responde e as possíveis decisões futuras nas quais pode ser usada como precedente. Em última instância, o que uma decisão produz é outra decisão. Desse modo, as decisões emergem da mistura entre o que era antes e o que deverá ser. Como sugeriu Pottage (2004). "estamos em ambas as extremidades do contínuo", como se tivéssemos, ao mesmo tempo, "mais tradição e mais modernidade" (Strathern *apud* Pottage: 9).

No caso do STF o efeito da decisão, enquanto objeto, é potencializada na medida em que grande parte dos casos a jurisprudência da corte é tomada como parâmetro para os demais tribunais do país, o que a torna ainda mais arriscada. A gerência ou o controle desse "risco" é mais ou menos atenuada, na medida em que as decisões são supostamente ou metonimicamente ancoradas em decisões já tomadas, ou seja, na medida em que significados e sentidos que estão sendo produzidos vão sendo criados uns a partir dos outros ou por meio dos outros (Wagner 1981) garantindo certa estabilidade. Essa estabilidade virtual também está no cuidado em relação a própria criação dos precedentes, quando se pode a todo tempo antecipar seus efeitos controlando ou mesmo bloqueando parte de suas possíveis consequências. Ainda assim a relação entre o contínuo e o descontínuo é própria da técnica de interpretação e toda sua dimensão criativa imanente, tanto no uso como na criação da jurisprudência. Coutin e Yngvesson (2008) chamam atenção para as noções de tempo no direito como algo que não exatamente passa, mas que implode justamente a noção de passagem do tempo, porquanto nada nunca acaba. Essas várias representações temporais criariam uma abertura para o conhecimento produzido através do direito (: 5). O tempo não passa porque as decisões não acabam, no sentido de que as analogias legais dos processos são emendadas umas nas outras (Pottage 2014: 156)

De certa forma é possível dizer, concluindo o argumento, que os operadores lógicos do direito – tais como o "como se", funcionam a partir de criação ficcionais temporárias que dão realidade as decisões. Temporárias justamente porque funcionam apenas nas operações; tendo em vista que existe pouco de ficcional nos efeitos de uma decisão judicial. O como se de um processo funciona justamente

permitindo que a decisão se produza, conectando os casos concretos a outras dimensões da racionalidade jurídica. É justamente porque existe um “como se” que o direito consegue criar a sua própria realidade ontológica e epistemológica ao mesmo tempo. Com efeito, o como se enquanto operar lógico, é um poderoso instrumento epistemológico, já destacava Hans Vaihnger, autor da *Filosofia do Como se*, um meio para um fim, é disso que se trata o procedimento decisório, um processo judicial. Ainda que caiba destacar que o meio do direito funciona para criar essa realidade outra estabelecendo uma distância espaço - temporal entre o mundo da vida e a realidade jurídica. Roy Wagner retoma o argumento de Vaihnger (2001) na *Invenção da Cultura*, afirmando a necessidade de tomar a cultura como se ela existisse enquanto uma coisa. Nesse sentido, o como se, se torna uma ferramenta de tradução de uma série de significados em outros, que toma o referencialismo do símbolo da convenção um tipo de subjuntivo (1986).

Arrisco para finalizar, com uma analogia entre a produção jurídica e a dimensão ficcional do perspectivismo ameríndio destacada por Eduardo Viveiros de Castro (2002). Dizia o autor, que a dimensão ficcional da experiência do pensamento, trata de pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos, produzindo uma ficção que é antropológica, ainda que sua antropologia não o seja. Com medidas politicamente diferentes, e marcando a própria política da analogia, a operação jurídica guarda certa semelhança. Cria ficções que operam as decisões, ainda que a decisão seja de fato, direito.

Andressa Lewandowski é mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFPR e doutora pelo PPGAS/UNB. É professora da UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira), no Ceará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, L. E., & SOUZA, L. M. 2013. *O golpe e os marinheiros: notas sobre o uso à brasileira da jurisprudência no STF*. Universitas JUS.

BEVILAQUA, C. H. 2011. *Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças*. *Horizontes Antropológicos* 17(35):65-102.

BIAGIOLI, M. (2006). *Documents of Documents: Scientists' Names and Scientific Claims*. In *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. The University of Michigan Press.

FARIAS, A. V. 2011. *A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional*. *Pagu* [online] 37: 79-116.

FERREIRA, L. 2011. *Uma etnografia para muitas ausências: o desaparecimento de pessoas como ocorrência policial e problema social*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Social do Museu Nacional/UFRJ.

KANT DE LIMA, R. 2009. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico* (2):25-51

LATOUR, B. 2009. *The Making of Law An Ethnography of the Conseil d'Etat*. Polity Press

LEWANDOWSKI, A. 2014. *O direito em última instância: uma etnografia do Supremo Tribunal Federal*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UNB.

LEWANDOWSKI, A & ONTO, Gustavo. 2013. *A pessoa jurídica e seus artefatos: reflexões a partir das práticas de documentação dos Supremo Tribunal Federal (STF) e do Conselho Administrativo de Defesa Econômica (CADE-MJ)*. ENADIR.

MENDES, R. L. 2010. *Do princípio do livre convencimento motivado: Legislação, Doutrina e interpretação de juízes brasileiros*. Rio de Janeiro: Lumen Júris.

MURPHY, T. 2004. *Legal fabrications and the case of "Cultural Property"*. In. Mundy, Law Anthropology and the Constitution of the Social. Cambridge: Cambridge University Press.

NODARI, A. 2013. *Juridiquês*. Santa Catarina: Sopro.

OLIVEIRA, L. R. 2010b. A Dimensão Simbólica dos Direitos e a Análise de Conflitos. *Revista de Antropologia*, 53(2): 452-474.

ONTO, G. 2016. *Ficções econômicas e realidades jurídicas: uma etnografia da política de defesa da concorrência no Brasil*. Tese de Doutorado/ Museu Nacional.

POTTAGE, A. 2014. Law after Anthropology: Object and Technique in Roman Law. *Theory, Culture & Society* 31 (2-3): 147-166.

POTTAGE, A., & MUNDY, M. (org.). 2004. *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things*. Cambridge: Cambridge University Press.

RILES, A. 2005. *A New Agenda for the Cultural Study of Law: Taking on the Technicalities*. Buffalo Law Review 53(3):973-1033

_____. 2010. *Is the Law Hopeful?* In Economy of Hope. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

SAER, J. J. 2012. O conceito de ficção. *Revista FronteiraZ* 8: 1-6.

SAMUEL, G. 2004. *Epistemology and Comparative Law: contributions from the sciences and social sciences*. Em *Epistemology and methodology of comparative law*. Oxford : Hart Pub.

SCHRITZMEYER, A. L. 2007. Tribunal do Júri: dramatizações da vida através de complexos jogos narrativos. In *A criminologia no século XXI*. Rio de Janeiro: Lumen Júris.

SCHUCH, P. 2005. *Práticas de Justiça: Uma Etnografia do Campo de Atenção ao Adolescente Infrator*. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

STRATHERN, M. 1987. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology* 28: 251-281.

VAIHINGER, H. 2001. *The Philosophy of "As If": a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. T C.K. Ogden.

VIVIEIROS DE CASTRO, E. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8 (1) :113-148.

WAGNER, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ 1986. *Symbols that Stand for Themselves*. University of Chicago Press.

YNGVESSON, B., & COUTIN, S. 2008. Echnologies of knowledge production: law, ethnography, and the limits of explanation. *Polar*, 31: 177-190.

O MEDO DO PRECEDENTE. AS TÉCNICAS DE DECISÃO NO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL

Resumo: O objeto do artigo é discutir as formas técnicas e os operadores lógicos da produção jurídica no Supremo Tribunal Federal, ou as formas como se produzem decisões através do que se chama de técnica. A partir das noções, que circulam no tribunal, do que seja técnica e de como ela opera na formação de paradigmas de decisão, a reflexão articula os usos e as produção dos precedentes e as estratégias de interpretação/tradução constitucional articulando as analogias jurídicas e uma ideia de verdade processual.

Palavras-chave: antropologia do direito, processos decisórios, teorias da ficção

THE THREAD OF PRECEDENT. THE TECHNIQUES OF DECISION IN THE FEDERAL SUPREME COURT

Abstract: The purpose of the paper is to discuss the technical forms and logical operators of legal production in the Brazilian Supreme Court, meaning, how a decision is made in the BSC. Although the process from the notions that circulate in court, of what is technic and how it operates in the formation of decision paradigms, the reflection articulates the uses and the production of the originating ones and the strategies of interpretation/translation constitutional articulating the law analogies to an idea of procedural truth.

Keywords: Anthropology of law, decision process, fiction theory

RECEBIDO: 01/02/2017

APROVADO: 30/09/2017

Fazendo caminhos, conformando relações: a história de um xuve, Seu Calixto Francelino¹

CAROLINA PERINI DE ALMEIDA

O pé da gente parece que é quente. Porque aonde vai, aonde pisa, quando acaba de passar já fica aquele *trieiro* ali, já está pisado já. Para voltar já sabe, para vir. (Calixto Francelino, Campo Grande, 07/08/2012)

Foi no fim da tarde do dia 21 de janeiro de 2010, em uma roda de tereré² no quintal de sua casa, que conheci Seu Calixto Francelino. Um amigo havia me levado ali especialmente para conhecê-lo com o palpite de que ele poderia ajudar com minha pesquisa sobre o trabalho no corte de cana (Cf. Perini de Almeida 2012). O palpite foi certo. E assim, já há sete anos, a quentura de nossos pés calçou o *trieiro*³ do nosso encontro. Há seis anos que, entre idas e vindas, Seu Calixto tem me ajudado nas minhas viagens à Campo Grande-MS e à Miranda-MS, marcando minha incursão pelo seu mundo e o de seus amigos e parentes.

Conforme indica a fala de Seu Calixto utilizada como epígrafe deste trabalho, uma das formas dos Terena organizarem-se espacialmente é por uma malha de “caminhos” ou “*trieiros*” que serve de base à rede de relações sociais. São pelos caminhos que ligam as casas umas às outras que parentes e amigos se visitam, circulam os presentes, estabelecem-se alianças políticas, acordos matrimoniais e combinam-se as festividades. Na falta das atuais estradas, são também os *trieiros* que orientam os percursos das casas às roças, da aldeia às regiões de caça e pesca - ao “mato”.

1 Este artigo é um extrato revisado do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado (Perini de Almeida 2013). Foi editado e encaminhado para a Campos em 2016. De lá para cá muita coisa mudou, e as linhas que seguem são um registro datado naquele contexto. Seu Calixto, depois de muito lutar em uma cama de hospital, nos deixou em novembro de 2017. Para mim, e talvez para outros que o cercavam, ficou a sensação de que falta um esteio, um ponto de apoio e referência neste mundo. Mas, como aprendi, sua história não acabou, ela apenas “deixou” de ser sua, como uma semente deixa a velha flor. Foi-se um tronco, mas fica muita luta e a vida que ela traz consigo.

2 Erva mate do mesmo tipo da utilizada no preparo do chimarrão, tomada de forma semelhante só que com água gelada. Em geral, o costume regional é de tomar tereré de forma partilhada em uma roda de conversa perto da hora do almoço e ao longo da tarde.

3 De sentido similar ao de “trilha”, utilizei o termo *trieiro*, assim grafado, ao longo de todo trabalho por considerá-lo uma categoria regional, e não simplesmente uma variante da norma culta do português.

Em termos sociológicos, os caminhos assumem, com efeito, uma importância comparável à da casa, definindo espaços opostos, mas complementares. Se, por um lado, a casa representa o espaço da convivialidade íntima e permanente, da segurança e da reciprocidade plena, por sua vez, o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da política, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social (Pereira 2009: 52).

Sendo o meu principal e mais antigo interlocutor, tive o privilégio de me tornar amiga de Seu Calixto e de poder passar tardes e mais tardes no quintal⁴ de sua casa escutando as suas histórias. Conhecer um pouco dos caminhos percorridos por ele ao longo de sua trajetória, por sua vez, abriu a malha de *trieiros* para a realização da pesquisa que desenvolvo até aqui.

Assim, a ideia de contar sobre a vida de Seu Calixto justificava-se em dois níveis argumentativos. O primeiro deles consistia em estruturar a discussão a partir de uma lógica de organização espacial terena, seguindo, metaforicamente, os caminhos da relação que fui construindo com meus interlocutores. Por outro lado, a escolha de escrever sobre a vida de Seu Calixto tinha uma justificativa ainda mais profunda e bem simples. Como resumiu o próprio, a propósito da minha falta de confiança de que o trabalho resultasse em um livro cheio de fotos, como ele desejava: “Mas é claro que vai, essa história é muito boa!”. Ou seja, a história de Seu Calixto em si já vale a pena ser contada. Portanto, da mesma forma como argumentou Sidney Mintz (1984: 55) a respeito de seu encontro com Don Taso, a vida de Seu Calixto, e aquilo que ela sintetiza, deve estar disponível a outros para que se possa estudar e refletir sobre ela.

Desse modo, apesar da dificuldade em editorar todo o material acumulado sobre Seu Calixto em três anos de pesquisa e consciente das implicações decorrentes da minha relação com ele, optei por refletir sobre sua vida por ele ter apresentado grande interesse em contá-la com detalhes, algo que nem todos os interlocutores estão dispostos a fazer. Esses detalhes, a disposição de Seu Calixto e a maneira como ele os relatou, me fizeram acreditar que sua vida contém em si mesma uma série de relações que expandem a discussão para além dela.

Entretanto, isso não significa que falar de Seu Calixto, homem terena, nascido e criado em seu tempo e lugar, é dizer de todos os Terena nascidos e criados como ele valendo-se de um princípio metonímico. Assim como Taso – que não representa a classe trabalhadora rural porto-riquenha –, Seu Calixto não é um Terena típico.⁵ Como se verá com a descrição de sua trajetória, em realidade, ele não é típico em nada.

Não obstante Seu Calixto não seja um representante dos Terena no sentido de estar em conformidade com a média, sua vida está inscrita na história de seu povo e em padrões culturais partilhados.

⁴ Para uma interessante discussão sobre o lugar do quintal na problematização do doméstico conferir Scanoni 2012. Agradeço à Luciana Scanoni por me chamar atenção para a questão também em outras oportunidades.

⁵ Acho importante fazer a ressalva de que há, com efeito, uma discussão clássica na antropologia quanto ao equívoco das teses histórico-linguísticas que pressupõem uma equivalência entre língua, povo, cultura e território. A crítica à a presunção de uma homogeneidade interna em qualquer formação social tem sido feita ao menos desde Leach (1996), que não considerava possível estudar os Kachin como um grupo separado dos Chan e tampouco como um grupo homogêneo e integrado, com uma única estrutura social. Assim, do meu ponto de vista, a própria ideia de que haja um Terena “típico” é descabida e não encontra eco na realidade.

Conforme procurarei demonstrar, justamente por suas escolhas diferirem das escolhas comuns de seus “patrícios”, sua trajetória elucida o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social, bem como as contradições que acarretam.⁶ Sua experiência permite, pois, refletir sobre eles a partir de uma perspectiva mais complexa porque mais particular.

Assim, para finalmente entrar na biografia de Seu Calixto, quero convidar o leitor para o experimento de uma “Etnobiografia” ou “Bioetnografia” (Kofes 2004:16). Como ensina Kofes (ibid.), diferentemente do sentido biológico de ZÔÉ, BIO assume aqui outro aspecto da vida, a vida contada, concebida como mobilidade, alteridade, alteração. Aquilo que acontece com o nascimento, mas que só é possível realizar-se em relação, no mundo, é sobre isso que passarei a narrar agora.

Seu Calixto Francelino

Foi um grande desafio decidir como contar a história que irá começar agora. Como já mencionei, foram muitos registros acumulados ao longo desses anos, entre anotações, fotografias e gravações. No entanto, por opção ética e didática, decidi apresentar essa história a partir de quatro longas conversas que foram gravadas em agosto de 2012 especialmente para esse fim. O fio condutor será, portanto, essa extensa “fala”⁷ de Seu Calixto, apresentada da maneira mais linear possível, sendo que as demais entrevistas e observações colhidas durante todo esse nosso caminhar de encontros serão acionadas para cotejar o grosso das informações que ele escolheu narrar para mim.⁸

Apresento-lhes, enfim, Seu Calixto Francelino.



Foto 1: Calixto Francelino, 87 anos, lendo um livro no quintal de sua casa, pose que escolheu para aparecer no trabalho.

6 O modo como o contexto histórico vivido pelos Terena, ao expandir as possibilidades de *agency* (Hannerz 1997), pode ter proporcionado uma ampliação do acesso a experiências individuais foi explorado por mim em outras ocasiões (Perini de Almeida 2012 e 2013).

7 É justamente por esse termo, “fala”, que meus interlocutores terena se referiam às entrevistas que me concediam, de modo que eles me “davam” suas “falas”.

8 Saliento, ainda, que para o escopo desse artigo, o trajeto será interrompido no momento de sua mudança definitiva para Campo Grande-MS, sendo possível, a/o leitor/a interessada/o, acompanhar o restante da narrativa na versão integral deste texto que compõe o meu trabalho de mestrado, anteriormente citado.

O começo de tudo e a infância na aldeia

A história de Seu Calixto, ou sua própria vida, da forma como a entende, não começa com ele mesmo, mas com a história de seus “antepassados”, suas “raízes”. Sua apresentação inicia-se com seu nome, Calixto Francelino, “índio terena nascido e criado na aldeia Cachoeirinha”, o que o remete imediatamente à história dos antecessores desse nome e do lugar em que nasceu e foi criado. Contou Seu Calixto que “antigamente”, em 1909⁹, após a Guerra do Paraguai, seus avós, seus “antepassados”, começaram a morar na região que hoje é *Mbokoti*.¹⁰ No entanto, já antes da guerra haveria moradores naquela área, que começaram a “organizar” e ocupar a região. Seus avós teriam vindo do *Êxiva*¹¹, “lugar deles para lá de Porto Esperança, moravam ali na beira do rio”.

A partir da memória recebida de seus antepassados, a Guerra do Paraguai é lembrada por ele como um período de muito sofrimento:

Os paraguaios judiaram muito dos índios, mataram muito índio. (...) Agora, os velhos, os antepassados, quem alcançou a Guerra do Paraguai, o meu avô pai do meu pai, (...) o nome dele era José Cipriano, ele era pajé - os velhos antigos eram todos pajé, não tinha nenhum que não era pajé - e ele contava as passagens de quando começou Cachoeirinha. Quando chegou o grupo de paraguaio ali, os índios correram, vieram parar aqui em Taunay!

Sua origem, a de seus antepassados e a de *Mbokoti*, é, por conseguinte, marcada pela memória desse conflito.

Como salientou Seu Calixto, embora hoje grande parte dos grupos que compunham o grande povo Guaná ou Txané seja agrupada pela alcunha Terena, ainda prevalecem e reconhecem-se as diferentes ascendências. “Cada grupo é sua tribo”, disse ele, para logo em seguida revelar sua ascendência Kinikinau. Os pais de seu pai foram descritos por ele como “os Kinikinau”, da “tribo Kinikinau”, sua mãe, no entanto, pertencia ao grupo Terena mesmo. Dessa “mistura”, ele próprio considera-se um Terena de tronco Kinikinau: “[Sou] mais Terena. Porque já os antepassados já eram *mistura*, minha mãe já era filha de Terena, mas os troncos são os Kinikinau.”

Chegamos finalmente ao ponto de seu nascimento em sua história, em 1930, época em que, segundo ele, ainda se estava “conservando a cultura”. Das suas lembranças de infância, caracterizou-as, em um primeiro momento, como uma “vida sofrida”. Contudo, por ser a única vida que conhecia, não se achava em sofrimento: “Eu nasci naquilo ali, não tem do que reclamar, ninguém sabia de nada”. Avaliando aquela época, disse Seu Calixto, abruptamente: “Eu me considerava como um bicho!”. Diante do meu espanto com a afirmação, repetiu para mim o mesmo que disse a certo pastor de São Paulo que

9 A forma pela qual os Terena com quem conversei pensam o “antigamente” e o “hoje em dia”, bem como a imprecisão das referências às datas do calendário cristão foram problematizadas em outra oportunidade (ver: Perini de Almeida 2013).

10 Nome no idioma terena para designar a aldeia de Cachoeirinha. Conforme me explicou Aronaldo Júlio (terena, pesquisador de seu idioma e professor da língua materna nas escolas da aldeia Argola e Cachoeirinha), a palavra é uma onomatopeia e representa som de água caindo.

11 Localizado na região do Chaco, o *Êxiva* seria o lugar de origem do povo Guaná ou Txané dos quais descendem os atuais Terena. É na época vivida lá que eles localizam as origens das tradições e dos costumes, da sua “Cultura” (Carneiro da Cunha, 2009).

também o contestou: “Por que eu falo isso?! (...) Eu falo porque o senhor não sabe do jeito que eu nasci. Eu nasci no mato!”

Dessa perspectiva, Seu Calixto descreveu o crescer no mato como o período em que não tinham “nada” – não tinham pão, manteiga, café, nem sal ou sabão, alegou ele. O que tinham era o que o mato dava, como carne de caça, mandioca, frutas e banho de rio. A lembrança de sua infância serve como contraponto ao conforto desfrutado por suas filhas mais novas, que já nasceram em Campo Grande:

Eu sempre falo, “Você já nasce com sapatinho, com perfume no corpo, já nasce toda perfumada, já nasce tudo bonitinho”. Eu falo para as minhas filhas, “Eu não, eu não sei de que jeito eu nasci, mas quando eu me entendi por gente, sofri. Porque não tinha escola, não tinha nada!”

Por outro lado, refletindo sobre sua infância com olhar mais positivo, Seu Calixto ressaltou a boa convivência daquele tempo e a prevalência de certos costumes e conhecimentos tidos como tradicionais. “Então eu me criei assim, não era sofrido nem nada, só que não aprendi nada. (...) Nós tínhamos pajé que eram os nossos médicos...”, foi o início de outra descrição daquela época, na qual valorizava o conhecimento de cura dos pajés e das “velhas” que, além de saber curar, cuidavam das mulheres e de seus partos – e que, de certo modo, eram mais eficientes que médicos, remédios e hospitais.

Dentre os aspectos que Seu Calixto mais valorizava nesse tempo, está justamente o reconhecimento e o respeito à sabedoria dos “velhos”. De maneira que, no tocante aos mais diferentes assuntos, eram constantes suas reflexões a respeito das diferenças geracionais. Argumentou ele que os jovens “naquele tempo” respeitavam muito os mais velhos. Se, por exemplo, os velhos estavam conversando em uma roda de mate, as crianças e os jovens não podiam chegar perto, gritar ou interromper. Esses eram os troncos: “Os troncos que ficam ali. Eram respeitados, era muito rígido, as crianças obedeciam. (...) Respeitava muito, uma vivência de muita união, os velhos de antigamente, eu ainda alcancei.”

O respeito aos troncos velhos, por parte dos mais jovens, garantiria essa convivência boa, “de muita união”. Era, portanto, a centralidade exercida pelo tronco que juntava a família e regia sua dinâmica. Como foi o caso com relação aos seus avôs pajés José Cipriano e Antônio Júlio, o *Xuri*, personagens centrais de grande parte das aventuras de sua juventude.

O pai de seu pai, José Cipriano, morreu com 130 anos (“calculados”),¹² quando Seu Calixto já era um rapaz de aproximadamente 16 anos. Conforme contou, o nome de “José Cipriano” veio após ter lutado na Guerra do Paraguai e ter sido feito prisioneiro pelos paraguaios. Por ser uma criança bastante “curiosa”, que “gostava de perguntar as coisas”, Seu Calixto buscava sempre conversar com ele para ouvir suas histórias e ensinamentos. Esse seu avô tinha o hábito de reunir os netos para transmitir-lhes seus conhecimentos, dizendo-lhes o que fazer caso quisessem conquistar uma moça, escapar de um inimigo ou da cadeia etc. Como moravam todos próximos, lembra-se com frequência da convivência diária e dos cuidados que seu pai e sua mãe tinham com o avô em sua velhice; preparando para ele caldo de

12 Esses cálculos, segundo Seu Calixto, haviam sido feitos por um Terena seu parente que era advogado. A meu ver, a importância de apresentar cálculos desse tipo está de acordo com uma interpretação singular de como os *purutuye* compreendem a passagem do tempo, atribuindo demasiada importância às datas determinadas e à contagem precisa dos anos. Ao longo de sua narrativa, surgirão mais exemplos como esse.

feijão verde e cachaça “pura” de cana azeda que tanto gostava. Quando este já não podia mais andar, era o jovem Seu Calixto quem o carregava nas costas para trazê-lo até a casa do seu pai para receber esses cuidados e conversar.

No contexto dos nossos encontros para que gravássemos sua história de forma mais sistemática, foi o avô José Cipriano a primeira referência de tronco para Seu Calixto e foi a sua história que atrelou à origem de Cachoeirinha e à sua própria origem. Entretanto, essas foram as primeiras vezes que escutei Seu Calixto discorrer longamente sobre ele. Uma vez que a referência de tronco havia sido até então o temido e poderoso pajé *Xuri*, personagem constantemente presente em todas as nossas outras conversas. Na ocasião da montagem de sua genealogia, por exemplo, em fevereiro de 2012, a simples menção do tronco foi suficiente para que ele discorresse imediatamente sobre o pajé *Xuri*, pai de sua mãe, dizendo que seu tronco era ele. A história de sua morte, que envolve também a de seu pai e de sua irmã, foi, sem dúvida, a que mais escutei de Seu Calixto desde que o conheço.

Foram muitas as versões dessa história que escutei e, admito, foi difícil entendê-la das primeiras vezes, sobretudo o motivo da violência com que o pajé *Xuri* fora assassinado. Porém, o que mais me intrigava era o porquê de essa ser uma das histórias favoritas de Seu Calixto. Ainda que não tenha compreendido todos os sentidos implicados naquela complexa narrativa, principalmente àqueles relacionados aos significados mais refinados do xamanismo terena, penso que é possível reter dela alguns aspectos importantes da relação com os troncos.

O primeiro deles foi o da relatividade da ascendência, haja vista que a ascendência a cada tronco, no caso a José Cipriano ou a *Xuri*, foi acionada por Seu Calixto em diferentes momentos em relação a diferentes aspectos de sua vida. Ou seja, todas as vezes que procurava refletir sobre o seu vasto conhecimento da “pajelança” (forma pela qual se referia às práticas dos “pajés”) e reforçar suas habilidades espirituais evocava a ancestralidade do avô *Xuri*, pajé bastante poderoso. Também era esse o tronco acionado nas lembranças do cotidiano e da convivialidade íntima, visto que moravam juntos devido à sua condição de “sogra” de seu pai. Contudo, quando considerou seu nome e sua possibilidade de existência em relação à história de seu povo do *Êxiva* à *Mbokoti* valeu-se da ascendência de José Cipriano. Esse era o tronco que ligava Seu Calixto Francelino à Guerra do Paraguai, ao *Êxiva*, aos Kinikinau e à origem de *Mbokoti*; era o que o tornava um detentor e o conhecedor dessas histórias, possibilitando-lhe, em certo sentido, encarná-las.

A relação dos troncos com a ascendência, por sua vez, pode remeter a um duplo sentido do tronco. A saber, o de tronco e raiz. Tal relação não poderá ser completamente explorada no decorrer deste trabalho, contudo basta destacar aqui que, não só Seu Calixto, mas também outros Terena que conheci utilizavam esses dois termos do português para se referirem a seus antepassados. Assim, o tronco é não apenas o líder da família ainda vivo, mas também aqueles que o antecederam. Por isso, considero fazer sentido pensar no tronco como uma figura que traz consigo a história.

A centralidade do tronco seria, ainda hoje, determinante para o padrão de residência do grupo doméstico. “Antigamente morava tudo junto! (...) Até hoje esse costume é difícil de largar.”, por vezes proferiu Seu Calixto. Porém “morar junto” não implica em dividir a mesma casa, no sentido restrito do termo. Explicou ele: “Porque morava tudo amontoado! Tudo junto! Uma casa ali, uma casa ali, uma

casa ali, mas muita gente! Muita família!”. Dessa forma, cada casal com filhos pode ocupar uma casa diferente construída próxima à casa do casal de troncos da família (“Meu pai com mulher dele, o pai dele com a minha avó”) e espera-se que os filhos tragam seus esposos para residir próximos também (“se o filho casar, a filha casar, ele mora ali”). Conquanto Seu Calixto tenha ressaltado alterações no padrão das construções, que passaram a ser de alvenaria, e nas celebrações do casamento, com a introdução da “festa de casamento” semelhante à dos *purutuye*,¹³ o imperativo de “morar junto” permanece atual.

A família vivia, pois, “junto”, mas a proximidade das casas dos parentes opunha-se a distância das roças e dos locais de caça e pesca. Como salientei no início deste trabalho, os movimentos da infância de Seu Calixto foram marcados pelos caminhos que faziam a pé, os *trieiros*. Era nesse deslocamento da família, em fila (“um atrás do outro”), para as excursões de pescaria, por exemplo, que sua avó ficava por último batendo um pedaço de pau e pronunciando palavras que lhe foram negadas conhecer para proteger seus rastros e livrá-los de pesadelos naquela noite.

Penso ser importante ressaltar aqui que o fato das roças e dos locais de caça e pesca serem tão “longe” – “Tinha que ir pelo *trieiro*. Ia longe!” –, bem como a preocupação da sua avó com a proteção da família durante o caminho, podem ser também atribuídos ao confinamento territorial e ao modo de ocupação terena do território de *Mbokoti* naquela época.

Críticas ao confinamento territorial ocasionado pelas reservas criadas pelo SPI foram feitas por grande parte dos pesquisadores que estudaram os Terena da T.I. Cachoeirinha,¹⁴ porém tal confinamento não foi abrupto. Como se observa pela narrativa acima, mas também de maneira sistemática no Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação dessa Terra Indígena (FUNAI 2001), a imposição das cercas das fazendas e, conseqüentemente, da restrição territorial se deu processualmente. Em última instância, o relatório mencionado demonstra como os Terena permaneceram e permanecem ocupando seu território “segundo seus usos, costumes e tradições”. Ou seja, os Terena de *Mbokoti* continuaram plantando, colhendo, caçando e pescando nos locais tradicionais, na medida do possível, apesar das cercas. Retornando a história de Seu Calixto, isso implica que muito provavelmente os locais longínquos de pescaria, caça e roças eram fora dos limites da reserva, possivelmente dentro de fazendas. Nesses casos, a discrição e cautela durante as excursões, o zelo de sua avó em protegê-los na volta do caminho, seriam essenciais.

A “fuga” da aldeia e a vida de solteiro

A infância e juventude na aldeia se encerraram por volta dos 16 anos de idade de Seu Calixto, quando ele e mais sete primos seus amigos decidiram “fugir” da aldeia para ir trabalhar cortando cana em uma fábrica de pinga de um “japonês” em Aquidauana. Explicou ele: “A gente queria uma roupa bonita, um sapato. Antigamente usava aqueles chapéus panamá, aqueles de couro. Aquele chapéu, eu

13 Termo da língua terena derivado de “português” para se referir primeiramente aos europeus e, posteriormente, aos não-indígenas brasileiros.

14 Ver: Bittencourt e Ladeira 2000; Cardoso de Oliveira 1968 e 1976; Ferreira 2002 e 2007; entre outros.

gostava, né? Falei: ‘vamos embora para lá! Vamos trabalhar!’”. Seu Calixto e o restante do grupo ficaram pouco tempo trabalhando nessa fábrica, tendo decidido logo depois partir para Campo Grande.

As aventuras dessa turma em Campo Grande evidenciam a solidariedade entre o grupo de jovens e a esperteza de Seu Calixto. Conforme narrou ele, o grupo rumou para Campo Grande de trem e, chegando às proximidades da cidade, foram procurar emprego, todos juntos. Dirigiram-se, assim, a uma colônia japonesa próxima à estação chamada “Fazenda Jaraguá”, uma vez que havia alguns conhecidos seus trabalhando lá. Esse outro patrão “japonês”, porém, negou emprego a todos do grupo, alegando que só poderia contratar dois deles. Eles prontamente se opuseram, indignados: “Nós somos companheiros, tudo é parente, nós queremos ficar todos juntos!”.

Ao chegarem a Campo Grande, Seu Calixto e seus amigos conheceram um terceiro patrão “japonês”, que ofereceu a eles o serviço de cortar e empilhar arroz, que eles aceitaram. Após uma semana no serviço para o “japonês”, eles “já estavam práticos, já. E o japonês gostou da gente!”. Assim, ficaram alguns meses trabalhando de sol a sol, recebendo desse patrão as refeições diárias e dormindo em tarimbas dentro de um “barraquinho”. Mesmo sob essas condições, o grupo preferiu esse trabalho ao corte de cana anteriormente experimentado. No ano seguinte, o grupo foi trabalhar em “Rochedinho”, outra colônia japonesa de cafezal e arroz.

Nessa época, portanto, havia muitas roças na região: “Era roça aqui! (...) Tudo é japonês, não tinha nenhum brasileiro!”. Os japoneses são denominados em terena *Hititiu Ukati*, “que tem os olhos miúdos”, não sendo para eles, pois, *purutuye*. A curiosidade dos Terena, que não consideram os imigrantes japoneses e seus descendentes como brasileiros não-indígenas (*purutuye*), mas um outro grupo étnico – “(...) uma gente tão parecida com a sua” –, já foi evocada por Roberto Cardoso de Oliveira (1968: 60) como um dos motivos que levavam os Terena a oferecerem sua força de trabalho nas colônias agrícolas nipo-brasileiras.

O tipo de emprego encontrado pelo jovem Seu Calixto e seus amigos fora da aldeia, qual seja, o trabalho temporário nas lavouras de Mato Grosso do Sul, é conhecido regionalmente como *Changa*. Conforme afirmam alguns autores, a prática da *Changa* atinge historicamente, de forma direta ou indireta, todos os indivíduos indígenas da região e representa para os índios o “trabalho” prestado para os de fora, para os estrangeiros; sendo incorporada às suas organizações socioeconômicas e tornando-se uma atividade institucionalizada. A *Changa* pode ser caracterizada como um trabalho não-assalariado, mas com remuneração correspondente, que pode ser sistemático ou descontínuo. Ou seja, representa uma atividade temporária, sem vínculo e, no geral, sob condições desfavoráveis (Almeida 2001).¹⁵

Por outro lado, além de uma consequência da restrição territorial, a *Changa* pode representar uma forma de existir certo trânsito pelo espaço de fora da aldeia; o que parece ser fundamental para entender o significado da saída da aldeia para aquele grupo de jovens terena. Acredito que querer “uma roupa bonita, um sapato, um chapéu de couro”, significa também querer ter acesso a outro modo de vida, ao domínio de outros sistemas de conhecimento, a outros mundos. Por isso insisto em dizer que se, em uma instância, o grupo de Seu Calixto saiu da aldeia para procurar trabalho pelo fato de não se-

¹⁵ Em pesquisa anterior pude analisar o trabalho dos Terena nas usinas de álcool e açúcar como uma modalidade atual de *Changa* (Perini de Almeida 2010).

rem absorvidos na economia local devido à falta de terra disponível na reserva; em outra, mais próxima ao significado subjetivo da escolha, os jovens decidiram sair (“fugir”) da aldeia *por meio* do trabalho. Assim, pode-se dizer que a saída da aldeia pela *via* do trabalho mantém o imaginário da aventura, da mobilidade espacial e do domínio de relações exteriores à aldeia; processos intimamente relacionados com o de construção da masculinidade e da liderança. Especialmente para os Terena, cuja amplitude do lastro de relações pessoais é essencial para a construção e legitimação da liderança política.

Passo a me inspirar aqui na reflexão realizada por Levi Marques Pereira (2009) sobre as dinâmicas de tempo e espaço social entre os Terena da Terra Indígena Buriti. Em seu trabalho, o autor sugere que a interdependência entre os *troncos familiares* – um grupo unido por relações de parentesco e amizade, sob a liderança de um indivíduo ou um casal de idosos, com residência próxima e atividades e “estilo de vida” em comum – se manifesta através de compromissos de solidariedade que devem expressar-se por meio de princípios gerais de civilidade e etiqueta, que, por sua vez, seriam uma externalização do *ethos* terena.

Dentre os atributos comportamentais considerados imprescindíveis pelos Terena a sua formação social, estariam a extrema sensibilidade aos modos moralmente considerados como bons ou maus; a preocupação em portar-se com dignidade e a procura da conduta mais apropriada a cada situação. Nesse sentido, o autor defendeu que o sistema multiétnico atual ampliou o papel central desses atributos comportamentais por favorecer seu aspecto diacrítico definidor do sentimento de pertencimento étnico. Ressaltou, ainda, que a preocupação com o cumprimento da refinada etiqueta terena e dos cerimoniais de tratamento social representam instituições altamente desenvolvidas da estrutura política, explicando a extraordinária efervescência da vida política terena.

Outrossim, a centralidade exercida pelas expressões comportamentais está fortemente relacionada à estabilidade das redes de aliança; uma vez que entre os Terena não existe a valorização da pessoa em si, mas do lastro de suas relações bem-sucedidas. Desse modo, apesar de posições econômicas e profissionais contribuírem à formação de um líder, a manutenção de seu prestígio converge para sua capacidade de externalizar seu *status* em gestos, discursos e demais formas de conduta. O cumprimento da etiqueta é, pois, uma forma de coerção ou controle social do exercício do líder, haja vista que a etiqueta delimita o campo de ação da liderança em sua forma e conteúdo. Assim, a atividade política dos Terena coloca em constante operação sistemas de atitudes socialmente estabelecidos, engendrando um processo de validação e alastramento de determinados estilos comportamentais com tendência, em menor ou maior grau, a projetarem-se ao conjunto da população.

Outra consideração do autor foi que, em certo sentido, o *ethos* terena é orientado para a exterioridade de uma maneira muito particular: quanto maior a abertura ao exterior, mais se amplia a possibilidade de expansão do conjunto de efetivação do sistema de etiqueta e, conseqüentemente, de afirmação da etnicidade, inclusive sobre outras. Há, portanto, o empenho por parte dos membros dessa formação social em conhecer e cumprir com os requisitos de tratamento e conduta esperados pela sociedade do “outro”. De maneira tal que demonstram grande compreensão das diferentes posições hierárquicas da sociedade nacional e sensibilidade para as nuances de atitudes apropriadas a cada uma delas. “O proce-

dimento dos Terena é, assim, semelhante ao do antropólogo quando este procura ajustar sua conduta ao cenário no qual ele interage e desenvolve seu trabalho de campo” (Pereira 2009: 92).

Dessa formulação resulta que, idealmente, o fato do Terena exercer funções originárias de outras formações sociais – como quando são professores, pastores, agentes de saúde, cortadores de cana etc.- não implica em contradição. Porquanto a identificação de sua conduta individual com estilos comportamentais reconhecidos coletivamente como próprios aos Terena gera compatibilidade entre sua função e seu sentimento de pertencimento. “Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou” é um jargão comum entre os Terena de Dourados, citado por Pereira, que parece enfatizar que esse entendimento e capacidade de “ser o outro” não implica em anulação da capacidade de “ser terena”. Assim, o autor propôs que o Terena se torna mais terena ao passo em que amplia suas possibilidades de atuação em uma diversidade de cenários sociais.

Retornando à trilha de Seu Calixto, é importante ressaltar que, não obstante a construção da masculinidade, a legitimação da liderança e a ampliação dos domínios de mundos terem sido de suma importância à sua decisão em “fugir” da aldeia, não foram os únicos fatores influentes. Como se verá a seguir, presente em suas escolhas também há um modo terena de se relacionar com parentes e os “outros”, que atua em direção diferente desse impulso expansivo e confere uma dinâmica complexa às estratégias dos membros dessa configuração social. Para elucidar esse argumento, retomemos a trajetória do nosso protagonista.

Após suas primeiras “saídas”, em 1948, ele voltou para a aldeia porque “enjoou”, explicando que sentiu saudades dos parentes, principalmente dos pais. Tendo ficado um ano em casa, partiu novamente em 1949 junto com uma turma¹⁶ para Porto Esperança trabalhar na estrada de ferro que vai para Corumbá. Seu Calixto ficou nesse trabalho por cerca de mais um ano, até 1950, quando voltou para servir o exército em Aquidauana. O serviço no quartel durou até 1951, ano em que, apesar da insistência para que ele ficasse no exército como barbeiro, preferiu dar baixa – “Eu não quis ficar mais não!”. Foi nesse ano que ele voltou para Corumbá, para trabalhar na descarga dos caminhões e dos trens que iam e voltavam da Bolívia como funcionário da Estrada de Ferro Noroeste Brasil (NOB). Seu Calixto trabalhou por muitos anos lá, até quando em 1966 ele perdeu parte do dedo de uma das mãos em um acidente de trabalho. Segundo contou, poderia ter se aposentado por isso e agora estaria ganhando bem, mas não teve paciência para levar adiante esse processo por conta da vida de “solteiro” que levava (“não tive paciência, era solteiro, né?”). O acidente, contudo, não foi razão para retorno imediato para a aldeia, tendo ele trabalhado mais alguns anos antes de voltar.

Fazendo um balanço geral dessas saídas, Seu Calixto considerou que por ter saído tão novo, com apenas 16 anos de idade, se envolveu com facilidade com “esse sistema de bagunceiros”, de “extravagâncias”, de “beber, fumar”. Esse desgosto com a vida de “solteiro” que levava o fez decidir voltar para aldeia após tantos anos de “aventuras” e “extravagâncias”. Mas o que o levou a desgostar de sua vida

16 Desde a promulgação do Estatuto do Índio em 1973 (Lei nº 6.001 – de 19 de dezembro de 1973, cap. IV, Art.16º), que a contratação formal de trabalho indígena tem que obedecer a contratos coletivos de “turmas” de trabalho. A relação das turmas com os troncos familiares foi analisada por mim em trabalhos anteriores (Perini de Almeida 2010 e 2012).

nesse “sistema de bagunceiros”? Esse é o ponto em que ganha sentido a resposta que me deu Seu Calixto quando o questionei sobre o motivo da sua primeira saída ter sido uma “fuga”.

Porque você sabe que até agora os índios conservam, não sei, aquele ciúme do filho, ou, não sei, o cuidado do filho. Não deixam sair, não deixam. Até as moças na aldeia, não... Você vê essas do Aronaldo?!¹⁷ Mas não deixa sair filho! Aronaldo apanhou muito quando namorou a Marli [Marlene]! (...) Não deixam as filhas namorarem assim. Esse é o costume! Não sei se cuida... Se fala assim: ‘Eu vou para tal lugar, pai, para empregar, para trabalhar ou para estudar’; o pai fala: ‘Não, não vai mais. Mas não vai de jeito nenhum! Vai ficar aqui!’. Por isso que antigamente as moças, os rapazes, para ir para o quartel, chora a noite inteira por causa do filho! Mas não deixa sair. Não sei, até hoje, até agora, tem gente que conserva, que não deixa os filhos saírem fora. Por isso que lá na aldeia se a mãe da moça mora aqui ó, você tem que fazer a casa aqui bem pertinho. (...) Se não viu lá?! Aronaldo mora ali, outro genro mora ali... Fica tudo junto ali! Fica tudo junto.

Contou Seu Calixto que era costume de uma de suas avós, quando matava um frango ou galinha, tirar a moela e ficar assando por um bom tempo. Depois de assado, ela distribuía um pedacinho da moela para cada um da família e eles “tinham” que comer. Criança curiosa que era, Seu Calixto pensava: “Mas por que aquilo ali?!”. Até que um dia ela lhe explicou: “Olha, quando vocês casarem é para ninguém sair longe não! Suas casas vão ficar aqui perto!”. Acrescentou ele: “Diz que não deixa esparramar, não vai longe. Você não vê que é muito difícil um índio sair fora, longe?!”.

Assim, foi a dificuldade em sair fora, longe, que o fez fugir, mas foi a importância de “ficar junto” que o fez voltar. Se transitar pelo espaço de fora da aldeia é o anseio dos jovens e é essencial para a construção da masculinidade, o homem maduro quer os filhos sempre perto, quer “ficar tudo junto”, pois, conforme veremos, um líder não pode ser um “solteiro”, um sozinho. Esse sentimento imperativo (“que fica e não sai”) é materializado naquele outro “costume”, também “difícil de largar”, da família de “morar junto”, todos “amontoados”.¹⁸ E foi aprendendo sobre ele que Seu Calixto me apresentou a uma noção que se mostrou central durante a pesquisa: os *xuve*.

Ao tentar me fazer entender a importância e a força do ideal de se “viver junto” valendo-se mais uma vez do exemplo da família de seu cunhado, o Seu Aristides, que conseguiu com que todas as filhas e seus genros ficassem próximos a ele, morando ao seu redor, Seu Calixto explicou: “Ali, *xuve* dele é ali, tem o tronco. Como eu aqui, eu sou o *xuve*.” A descoberta da aproximação terena da expressão em português até então empregada de tronco, permitiu que Seu Calixto me auxiliasse a perceber a complexidade e amplitude dos troncos. *Xuve* “é o tronco” como o das árvores, traduziu pela primeira vez para mim. Depois acrescentou que poderia se dizer tanto *xuve xâne nâti* para se referir ao cacique e às demais lideranças políticas, quanto *xuve kòovokuti* para designar os “chefes de família”.¹⁹ *Xuve*

17 Referência a Aronaldo Júlio casado com Marlene, filha de Seu Aristides Antonio da Silva, irmão de Dona Hilda, esposa de Seu Calixto. Seu Aristides e Aronaldo, juntamente com Dona Ásterea (esposa de Seu Aristides), Marlene e suas filhas me acolheram em suas casas durante meu período na Argola e serei a eles sempre grata.

18 Segundo Seu Calixto, o sentimento de querer “ficar junto” expressa-se em terena como *Komuxoneti*, “que fica e não sai”, traduziu ele. Nada obstante, o alcance desse termo e sua precisão etimológica consistem em um dos objetivos da pesquisa que empreendo atualmente.

19 A análise dessas categorias, bem como suas respectivas implicações no diálogo com a bibliografia sobre o parentesco terena, foi realizada em trabalho anterior (Perini de Almeida 2013) e permanece sendo tema da pesquisa atualmente empreendida.

ko'ovokuti “é o tronco de todos, de todos os filhos”. Também são referidos por *xuve ko'ovokuti* os antigos moradores, o que remete à assimilação dos troncos com as raízes sobre a qual já chamei anteriormente a atenção. De toda forma, foi nesse momento que percebi que faz parte da condição de tronco a capacidade de chamar os parentes para perto de si e a responsabilidade pelos que estão ao seu redor.

Dessa maneira, tendo já “fugido” da aldeia e conhecido outros mundos, ampliando as fronteiras do seu lastro de relações, Seu Calixto tornou-se um homem experiente e habilidoso no mundo dos *purutuye*, qualidades valorizadas em um *xuve*. Porém, a vida de solteiro não lhe permitia ser um líder. Sozinho, sem ninguém por quem ser responsável e manter junto de si, não se pode liderar. Nesse retorno para aldeia impulsionado pelo sentimento de “ficar junto”, a conversão ao protestantismo e o casamento foram oportunidades e escolhas fundamentais na trajetória de Seu Calixto para dar fim a sua vida de “extraviado”²⁰ e iniciar o seu caminho como *xuve*.

Conversão, casamento e o primeiro cacicado na Aldeia Akulea²¹

Após alguns anos de volta à aldeia, Seu Calixto começou “a frequentar a Igreja” evangélica, acabando por ser batizado “nas águas” no dia 8 de setembro de 1974. Para explicar os motivos da sua conversão ao protestantismo, contou-me a história “quase verídica” da sua conversão. A história é a de um rapaz, conhecido seu, que recuperou como sua própria história. O caso foi que o rapaz veio para Campo Grande ficar com um parente pajé para aprender o ofício. Ele ficou 12 anos vivendo e aprendendo com ele até chegar à conclusão de que “não tinha futuro para ele ali”. Aqui, intencionalmente ou não, a narrativa pode nos confundir quanto ao personagem da história: é o rapaz ou é Seu Calixto?

Tinha muita cachaça, tinha muita coisa, cigarro... (...) Aí eu vi que não tinha futuro! Aí diz que um dia o pajé falou para ele: ‘Ó, eu estou vendo que você uns tempos vai ser crente!’ (...). O pajé já revelou para ele que um dia ele vai sair daqui! Vai desprezar ele. Aí ele não acreditou não. Eu falei: ‘Não, eu nunca pensei de ser crente. Eu não gosto!’

O jovem (e/ou Seu Calixto) então voltou para a aldeia e aconteceu que se converteu de fato. Concluiu, pois, Seu Calixto sua história: “Aí eu me converti mesmo. Fui passar a ser crente. Eu falei: ‘Mas eu já estou bebendo, já estou perdido. (...) Eu perdi tudo aquilo ali, não podia mais estudar e tal... Eu vou ser crente mesmo!’ Então, esse que é o motivo.”²² Seu caso era parecido com o do rapaz porque seu avô era pajé: “Eu pela mesma coisa. Eu sou neto do pajé! (...) Eles chamam os netos para ensinar eles. Mas é escolhido quem tem coragem de enfrentar.”. Ainda que *Xuri* não ensinasse a eles “coisa ruim” e não bebesse, Seu Calixto não quis ser pajé, “vou aprender outra coisa boa”, decidiu ele.

Da forma como argumentou Seu Calixto, a conversão seria o extremo oposto a ser pajé. Arrisco dizer que, justamente por ser tão oposto à pajelança, o protestantismo neopentecostal seja tão pró-

²⁰ Era essa a maneira pela qual os parentes de Seu Calixto que eram crentes se referiam jocosamente ao passado dele.

²¹ Nome da aldeia Argola, da T.I. Cachoeirinha, no idioma terena.

²² Essa forma de narrativa é característica da ideia da troca da memória tal como tentei argumentar em outra ocasião (Perini de Almeida 2013). Nesse caso, Seu Calixto trocou memória com o rapaz, se apropriou e encarnou a história dele, agora também sua.

ximo a ela, haja vista que seu processo de aprendizado para se tornar pajé necessitou ser evocado como justificativa imediata da sua conversão.²³ Ser crente poderia permitir um “futuro”, uma vida “direita”, os estudos; o que a vida de pajé não garantia. Assim, existe também o desejo de acesso a outro modo de vida com a conversão, que é a vida de crente. Uma vez que, não só Seu Calixto, mas outros Terena crentes com quem conversei alegaram que haviam se convertido por observar que seus patrícios crentes levavam uma vida “melhor”, ou seja, estudavam, trabalhavam, não bebiam ou frequentavam bailes e tinham mais bens materiais. Nesse sentido, há certa eficácia prática do protestantismo que influencia nessas escolhas. De acordo com o que veremos a seguir, tal mudança de vida se confirmou na trajetória de Seu Calixto.

Quatro anos após ter se convertido, em 1978, veio o casamento com Dona Hilda, neta de Felipe Antonio, tronco fundador da aldeia *Akulea*, e filha mais nova de Lindolfo Antonio da Silva, um dos primeiros pastores e missionários evangélicos terena da igreja UNIEDAS. Conforme contou, o casamento com Dona Hilda, ela na época com 19 e ele com 45 anos, não foi uma decisão simples nem autônoma: “Eu não queria casar não. Já estava com 45 anos, acostumei com essa vida de viajar. Ia para cá, corria para lá... Aí até que eu casei em 1978, construí família. Aí eu fui cacique, em 1979 mais ou menos.”. Deste modo, a guinada na vida de Seu Calixto, marcada pela conversão e pelo casamento, está intimamente relacionada com a sua consolidação como *xuve kó'ovokuti* e *xuve xâne nâti*.

Apesar de declarar ter retornado para a aldeia por estar enjoado da vida de “solteirão” que levava, Seu Calixto disse diversas vezes que não queria se casar e nunca tinha se imaginado construindo uma família – “Nunca pensei de casar!”, repetia ele. Porém, “foi de repente” que os “velhos” lhe disseram para se casar (“Você vai ter que casar!”), em uma conversa com o pai de Dona Hilda e as lideranças da *Akulea*. Seu Calixto alegou que não tinha “nada” – não tinha casa, comida, dinheiro, roupa, panela etc. – e que teria que sair para trabalhar por um tempo para juntar dinheiro e “fazer uma coisa bonita”. Mas as lideranças foram contra: “Se você pensa isso aí, você nunca que casa!”. O pai de Dona Hilda ofereceu-lhe então a sua casa (“Aqui tem casa, essa casa vai ficar para você.”) e, assim, decidiram em um sábado que ele iria se casar na segunda-feira.

Os “trancos velhos” deram-lhe conselhos que guarda até hoje. Disseram eles que era o casamento que dava prosperidade para o homem, por isso não fazia sentido ele querer juntar dinheiro para casar – casar é que dava dinheiro; além disso, preocupavam-se com mais outra saída sua da aldeia: “Se você vai sair agora você nunca mais volta!”. Feito o documento de casamento no posto, os velhos argumentaram que ele teria que começar a fazer roça e passar a “obedecer ao velho aí!”, ou seja, o pai de Dona Hilda, *xuve* ali. Assim sendo, inicialmente ele morou com o sogro, até conseguir fazer uma casa separada, mas próxima a dele. “Aí eu casei!”, ainda que até hoje ele diga comentar com Dona Hilda, admirado: “Eu nunca pensava que ia casar com você!”.

Considero que a relutância de Seu Calixto em se casar e a insistência dos “velhos” para que ele o fizesse mostram o quanto o casamento naquele contexto era importante e como a solteirice é um estado que incomoda o coletivo. Levando em consideração que nem nas aldeias da T.I. Cachoeirinha, tampouco na aldeia urbana Marçal de Souza, disponibilizam-se lotes para solteiros, os conselhos dados

23 Para mais reflexões sobre as inflexões do xamanismo e cristianismo terena conferir: Acçolini (2004 e 2012) e Moura (2009).

pelos troncos indicam que há aqui a ideia de que a vida só começa junto, casado. Dito de outro modo, é por meio do casamento que se estabelecem adultos plenos.

A importância do casamento para os povos indígenas não é novidade, basta lembrarmos dos comentários de Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (2009: 77-78) acerca da tristeza e miserabilidade representada pelo “solteiro”.²⁴ Porém, a especificidade do caso de Seu Calixto está em demonstrar como o casamento está em consonância com a noção mais geral de “ficar junto e viver na aldeia” e de como ele é essencial para a constituição do *xuwe* em seu sentido mais amplo. Posto que, casando-se com Dona Hilda, Seu Calixto fazia a vontade de seu sogro, que com um genro junto de si fortalecia seu *xuwe* – entendido aqui também em ampla acepção, ou seja, tanto sua figura pessoal quanto o grupo de pessoas ao seu redor. Da mesma maneira, foi com a entrada no *xuwe* de Lindolfo Antonio da Silva que ele pôde iniciar o seu próprio *trieiro* como *xuwe*.

Um dado interessante revelado por Seu Calixto foi que solteiro não pode ser cacique. Explicou ele: “Tinha que ser um chefe de família. Acho que é porque tinha mais autoridade, né? (...) Solteiro não tinha autoridade. (...) Enquanto não tiver família não é *xuwe*, não. (...) Liderar família para liderar o povo.” Dito de outra forma, ser casado é ser *chefe* (de família). De modo que ficamos aqui diante de outra dimensão de seu casamento que consolidou a guinada em sua trajetória: “Ah é, tinha que casar para poder ser uma autoridade, da família e do povo.” E a noção de *xuwe* foi se revelando, assim, algo mais geral da vida da aldeia, para além daquilo que entendemos como história, religião, parentesco e política.

Conforme contou, Seu Calixto foi eleito cacique da aldeia *Akulea* pouco tempo após o casamento (“O pessoal me escolheu lá. Fui escolhido pelo povo.”). Da sua primeira experiência como cacique recordou com orgulho de sua autoridade: “Todo o lugar que eu vou o pessoal me respeita. Porque a gente não tem que dar moleza, não!”. Contou que quando cacique juntou suas “confianças” e formou uma espécie de polícia da aldeia, tendo arranjado as fardas da cidade com um comandante. “O pessoal respeitaram!”, lembrou ele, “Nós éramos chamados em tudo quanto era aldeia para cuidar, festas, para não deixar brigar.” Segundo ele, eram conhecidos como “a polícia da Argola” e todos os temiam. Naquela época os caciques teriam mais poder e autoridade e também viajavam bastante.

Eu fazia viagem, aquele tempo era bom, as lideranças eram consideradas como autoridade dos índios (...), o cacique era uma autoridade reconhecida, né? (...) Tinha documento, a Funai dava documento como cacique autoridade, representante das aldeias, e nós tínhamos documento! E nós tínhamos direito de viajar pelo avião aonde você queria ir, até para o estrangeiro!

Grande parte das lembranças de Seu Calixto sobre esse período de glória dos caciques eram acionadas em face ao seu desgosto com os caciques atuais. O que, por sua vez, o levava a comparação entre os tempos de hoje em dia e antigamente.

²⁴ “Não é portanto exagerado dizer que nessas sociedades o casamento apresenta uma importância vital para cada indivíduo. Porque cada indivíduo está duplamente interessado não somente em encontrar para si um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, em seu grupo, dessas duas calamidades da sociedade primitiva, a saber, o solteiro e o órfão.”

A despeito de hoje os caciques serem eleitos por meio de eleições diretas e terem um mandato de quatro anos, nem sempre a escolha do *xuve xâne nâti* acompanhou “o regime dos *purutuye*”. De acordo com Seu Calixto, antigamente não tinha eleição e nem prazo para mandato, o povo decidia conjuntamente quem seria o “chefe” e este o seria enquanto estivessem todos satisfeitos com sua liderança (“Porque antigamente não tinha tempo. Agora, quando o povo resolvia daí trocava.”). Antes das eleições e mandatos, de acordo com Seu Calixto, não havia brigas e nem cisões. Haja vista que os chefes eram escolhidos pelo reconhecimento de sua experiência e sua chefia legitimava-se enquanto este demonstrasse autoridade para a resolução harmoniosa dos conflitos. De modo que a inexperiência e despreparo dos atuais caciques seria responsável pela atual “confusão” enfrentada pela aldeia. “Até agora tem essa divisão. Tem a parte do cacique e tem a parte da comunidade que não gosta do cacique. Na verdade mesmo, os caciques hoje tudo é molecada novo, de 25 anos, um neném de 30. (...) Na verdade, os caciques não tem mais voz ativa hoje em dia.”, lamentou.

A valorização da boa conduta, especialmente na relação com os *purutuye*, torna-se manifesta em outra curva fundamental de seu caminhar, qual seja, sua mudança para São Paulo. Depois de casado e de ter tido suas três primeiras filhas, Seu Calixto teve que ir à capital paulista atrás do paradeiro de uma sobrinha que havia sido levada para trabalhar na casa da mãe de uma professora da Funai e não dera mais notícias. Chegando à cidade, ele descobriu que ela estava casada e o marido dela sugeriu que Seu Calixto ficasse um tempo por lá, e o ajudou a procurar emprego.

O emprego encontrado foi de ajudante geral em um hospital psiquiátrico na região de Itaquaquecetuba, grande São Paulo. Lá, Seu Calixto enfrentou uma série de preconceitos por parte da contratante que não gostava nem de “índio”, nem de “crente”. Contrariando as expectativas, ele se estabeleceu no trabalho por conta de sua iniciativa em cultivar uma horta. E, assim, foi autorizado a construir uma casa para trazer a esposa e os filhos da aldeia para morar com ele. No entanto, passados cerca de três anos pediu demissão após um *purutuye*, por “inveja”, começar a espalhar boatos de que ele estava roubando e vendendo as verduras da horta: “Aí eu falei para a dona, falei: ‘Olha, eu não sou de briga, eu não vim aqui para brigar, eu não vim para discutir, mas ele está falando que eu estou roubando verdura, eu nunca...’ Aí nós saímos de lá.”

Dessa forma, o questionamento de sua idoneidade e a ameaça do conflito foram suficientes para que decidisse sair do emprego, expondo a importância da conduta tida moralmente como correta e do ideal de harmonia terena. O retorno para a aldeia, entretanto, foi motivado pelo adoecimento dos pais de Dona Hilda. Isso porque, entre os Terena com quem convivi, é costume os filhos ou filhas mais novos, caso de Dona Hilda, terem certos direitos e deveres com relação aos pais. São os *kasula* (incorporação terena da palavra caçula em português) aqueles “que ficam”, como dizem. Ou seja, são eles e suas famílias que têm o direito de ficar com a casa e os lotes dos pais e, em contrapartida, são eles e suas famílias quem devem cuidar do casal de troncos quando estes ficam velhos e enfermos. Por outro lado, os pais também têm deveres específicos quanto aos *kasulas*. Em troca de serem cuidados por eles, devem enquanto puderem cuidar dos netos e auxiliar no que mais seus *kasulas*, genros ou noras precisarem.

Os desdobramentos do retorno para a *Akulea*, por sua vez, foram um novo nó da trajetória de Seu Calixto, que, pelos limites de tempo e espaço, não poderemos continuar seguindo neste texto. Antes, contudo, de passarmos às considerações finais que podemos tecer com o trilhar desse *xuve*, vale resumir aqui o rumo que esse caminho tomou até os dias de hoje.

Seu Calixto e Dona Hilda tiveram mais um filho, um menino, e ficaram morando e cuidando dos pais dela na *Akulea* até 1995. Nesse ano uma “confusão” com um rapaz pretendente a marido de sua filha mais velha motivou a mudança definitiva para Campo Grande. Lá ajudaram a construir o que hoje é a aldeia urbana Marçal de Souza, da qual Seu Calixto também foi cacique e se projetou como liderança política a nível nacional. O casal teve mais duas filhas e, até recentemente, vivia com elas, o filho, a nora e os netos em uma casa em frente ao atual centro comunitário da aldeia.

Por mais que morasse há muitos anos em Campo Grande, a relação com *Mbokoti* era o que motivava Seu Calixto em todas as suas “lutas” e anseios. Sendo a principal razão de suas viagens, quando cacique, a luta por sua terra e o empenho para a delimitação correta da área.

Com as novas possibilidades trazidas pelos movimentos de “retomada”,²⁵ seu sonho agora é construir uma casa no centro de Cachoeirinha e voltar a plantar na área recém conquistada, a aldeia Mãe Terra (*Êno Poké'e*). Seria, como definiu ele, uma “chácara”; uma vez que a casa em Campo Grande seria mantida para que ele pudesse continuar seu fluxo entre a aldeia e a cidade. “Agora eu vou ficar lá em seguida, né? Vou para lá, vem para cá. Essa é minha ideia. Eu pretendo ainda plantar alguma coisa. (...) Não para negociar, não! É plantar. (...) Esse é meu pensamento ainda...”, declarou. Assim, os sonhos de Seu Calixto, que quer plantar sem ser para “negociar”, indicam o quanto a agricultura e a ligação com a terra são fundamentais para um *xuve*, mesmo para um tão experimentado no mundo *purutuye* como ele.

De forma que Seu Calixto segue determinado em sua luta, mesmo ressentido com a nova geração que não respeita mais os “conselhos” dos *xuve* e coloca em xeque a atualidade dessa figura. E é com essa determinação que encerra a narrativa de seu caminho até aqui: “Eu já trabalhei muito para o povo, já fiz muita coisa... (...) E aqui nós ficamos, e lutando ainda. Mas a luta continua!”

Idas e vindas no caminho de um *xuve*

Acredito que o caminho de Seu Calixto é um encadeado de demonstrações da refinada etiqueta terena e, portanto, uma externalização desse modo de ser coletivo mais sutil e profundo, o *ethos* terena. Dessa forma, o fio condutor dos episódios narrados por Seu Calixto e trazidos por mim a este texto foi justamente a importância desse sistema de etiqueta, manifestação de um *ethos*, à constituição do *xuve*.

Do meu ponto de vista, o entendimento da sua infância da aldeia como etapa da vida em que se pensava como um “bicho” contraposto às suas posteriores viagens e aventuras corrobora a compreen-

25 As “retomadas” são as ocupações pelos Terena de Cachoeirinha das áreas das fazendas contíguas à reserva já declaradas como terra indígena. Como ressaltou certa vez Aronaldo Júlio, tal medida é considerada radical e extrema pelos próprios Terena, que sempre ressaltam serem índios “que gostam de harmonia”, só sendo levada a cabo devido as péssimas condições de vida que lhe impõem o confinamento territorial.

são de uma civilidade terena que se institui na ampliação de horizontes e redes de relação. Seu Calixto, ao longo da vida, passou a colecionar boas relações. Tal como o cacique conhecido pelo pesquisador alemão Richard Rohde em sua missão pelo Mato Grosso nos anos de 1883-84, que recebeu a patente de capitão do exército brasileiro e ostentava a fotografia de D. Pedro II dizendo ser seu amigo,²⁶ não foram raras as vezes em que me sentei com ele para admirar fotografias suas com personalidades importantes. Governadores do Estado, lideranças indígenas nacionalmente conhecidas e antropólogos renomados eram referidos por ele como “grande amigo” ou “meu compadre”.

Do mesmo modo, quanto maior a gama de relações bem-sucedidas, maior a habilidade pessoal de prezar pela harmonia, algo tão caro aos Terena. Como vimos, esse era grande motivo de orgulho para Seu Calixto, que constantemente ressaltou a importância do bom exemplo de conduta, de saber aconselhar e da capacidade apaziguadora para a conquista de sua autoridade. Homem bem relacionado e exemplo de boa conduta, eis o modelo ideal de um *xuve* que o torna especificamente terena. Entrar em contato com a maior amplitude de mundos possível preservando as sutilezas desse complexo sistema de etiqueta é o grande desafio a ser conquistado cotidianamente, a cada novo encontro, a cada “fala”. Era a habilidade em manter o equilíbrio delicado entre um modo tão específico de agir e situações tão adversas que Seu Calixto lamentava não terem mais os jovens de hoje, e é na falta dela que reside a maior ameaça aos *xuve* atuais.

Seu Calixto poderia se encaixar no que Sant’Ana denominou como “lideranças tradicionais”. Sobre essas afirmou (Id., 2010: 81-82, grifos da autora):

Essas pessoas fizeram história junto às suas aldeias (seja como caciques, líderes religiosos, líderes de associações, etc) o que as credencia como lideranças, sendo pessoas de prestígio e, em certos momentos, consultadas para certas demandas, bem como procuram articular ou dar apoio a determinados líderes em destaque. O fato de não estarem exercendo certas atividades ligadas à figura dos líderes, não significa que eles não estejam articulando ou desejando assumir algum posto de destaque, como bem ressaltam alguns Terena: ‘*Se uma pessoa já foi líder, e perdeu seu espaço, vai procurar de alguma forma se estabelecer de novo, fundando uma igreja, uma associação...*’ (Indígena Terena, informação oral).”

E aqui penso ser possível acrescentar às hipóteses de Pereira (2009) algo que me parece ser essencial ao *ethos* terena que se expande na busca de boas relações: estamos diante de uma configuração social que, em certo sentido, também atribui valor ao movimento. Refletindo sobre os cabo-verdianos da ilha de Boa Vista, Lobo (2012: 80) salientou que “(...) a mobilidade é uma categoria presente na construção da autoimagem de alguém interessante e experiente. Ter vivido em diversos lugares significa ser esperto, conhecer a vida e suas dificuldades.” Sobre esse contexto a autora percebeu que “(...) o movimento cria movimento”, e pôde demonstrar como o movimento cria e mantém valor porque envolve conhecimento e relação. Não pretendo aqui estabelecer comparações entre os casos, mas tomo a análise

26 “Este chefe de todos os Terenos recebeu-me amigavelmente, mostrou-me imediatamente a sua patente depois a fotografia do imperador D. Pedro II, que ele chamou de seu amigo.” (ROHDE 1990 *apud* Vargas 2005).

sobre o valor do movimento de Lobo como inspiração para pensar nos caminhos de Seu Calixto, que, bastante viajado, é considerado experiente e esperto, um conhecedor da vida.

No entanto, como já chamei atenção, a sua trajetória não era comum. Seu Calixto, que casou “tarde”, já com 40 anos de idade, além de “solteirão”, era considerado na aldeia um “extraviado”. Ou seja, apesar de hoje ser valorizado, sua vida, antes do casamento, era considerada excessivamente movimentada. Dessa maneira, acredito que o valor do movimento entre essas pessoas reside justamente no seu aspecto criativo, e não no movimento em si. O movimento cria relações, cria possibilidades de ampliação do conhecimento de mundo, de refinamento de etiqueta e de efetivação do *ethos* terena. Alguém que apenas se movimenta de um lugar a outro sem ter essas preocupações não é valorizado, o valor está nas relações criadas em movimento.

Por outro lado, ao passo em que ampliava o escopo de seu campo de ação, refinando cada vez mais sua etiqueta e suas possibilidades de efetivação, havia também a preocupação em retornar sempre para aldeia, mantendo, no incessante fluxo aldeia-cidade, seu reconhecimento do dever primeiro com seu “povo”. E aqui entra a conformidade e o contraste originados pelo princípio de viver junto.

Nesse sentido, penso que a vida de Seu Calixto, especialmente seu *trieiro* como *xuwe*, nos permite entrever uma dinâmica mais complexa na conformação do *ethos* terena. Essa dinâmica é simbolizada na aparente contradição representada pelos episódios de suas viagens e de seu casamento. Seu Calixto mostrou-se como um *outsider* em certo sentido, uma vez que se opôs aos padrões – fugiu da aldeia, não queria se casar, nunca pensou que faria isso, não queria ficar perto do seu tronco, não queria estudar, queria ver outro mundo e ter uma vida de aventuras. No entanto, cansou dessa vida de solteiro errante e voltou para aldeia, para ser um alguém também lá. Ou seja, teve que sair fugido da aldeia e por ter saído da aldeia pôde tornar-se o *xuwe* que hoje é nela. De modo que ele é um questionador de seu próprio mundo e dos mundos em que entra em contato e, ao questioná-los, os expõe, intensificando para nós suas múltiplas tonalidades.

Assim, o *ethos* de movimentação e expansão que encorpa a liderança política contrasta-se com o imperativo de estar junto e viver a aldeia, visto que não é possível ser líder sendo sozinho/solteiro. Justamente por ser um Terena atípico e por suas escolhas diferirem das escolhas comuns de seus “patrícios”, que o caminho de Seu Calixto elucidava o que seriam valores e condutas fundamentais a essa formação social, bem como as aparentes contradições que acarretam. Contudo, liderar a casa (*xuwe ko’ovokuti*) para liderar o povo (*xuwe xâne nâti*) não constituem princípios divergentes, nem mesmo são princípios diversos. São complementaridades da noção geral de liderança e de um *ethos* que também engloba o imperativo de ficar junto. São como estímulos complementares que imprimem uma complexa dinâmica de expansão e retenção nos movimentos que marcam essa configuração social e que a trajetória desse *xuwe* nos permitiu vislumbrar brevemente.

Considerações finais

Ao final de nossa última conversa, Seu Calixto fez uma “fala” especial para os *purutuye* que o fossem ler no livro que, tal como acreditava, resultaria de minha pesquisa. Sua bonita “fala” sintetiza o que venho tentando argumentar até agora, portanto, para encerrar este artigo, transcrevo-a a seguir.

Quero agradecer, né? Tem muitos que não gostam de falar, muitos não gostam de ajudar. Porque eles falam assim ó: ‘Eu não tenho retorno.’ Mas eu gosto de ajudar, minhas filhas também vão precisar disso... Eu quero de fazer amizade com todo mundo. Não tenho interesse de falar ‘Ah eu quero falar, mas eu vou cobrar. Não!’ (...) Mas eu quero agradecer, porque também ajuda a divulgar quem a gente é. Um morador antigo – eu estou com 80 anos, nascido na aldeia Cachoeirinha, muitos parentes... Eu quero fazer amizade, eu quero também conhecer e também divulgar o nossos nomes em algum livro, algum jornal... Você vê aí, quando chegamos aqui meu nome foi muito divulgado, muitos me conhecem, os comandante policiais a gente fez contato com eles, o governador, prefeitura e todas as entidades que a gente precisa de ajuda. Então, eu gosto, né? Porque muitos reconhecem. Eu falei: ‘Eu vou embora para Brasília. Um dia vou lá, encontro com amigo e tudo isso.’ Em São Paulo morei quatro anos, eu fiz muita amizade com muita gente também. (...) Mas, então, a gente é isso, né? A gente nunca ganhou nada... Mas atrás disso aí vem o orgulho! É, vem, vem para a gente. Tem gente que fala ‘Ah, Seu Calixto, quer se aparecer...’ Não, não é se aparecer. Vem gente aqui, eu que não quero mais. Agora não quero mais. Vem gente aí, fala: ‘Ah, Seu Calixto vamos fazer uma entrevista?’ Eu falei: ‘Não, já deixei isso para lá. Eu não sou mais nada, eu sou morador. Apesar que a gente é o que é até aqui.’ (...) Mando: ‘Vai lá no cacique! Vai lá no outro cacique!’... Para não entrar em conflito, né? (...) O pessoal vem ‘Ah, Seu Calixto, você só quer se aparecer! Eu vi sua foto está saindo na TV!’ A gente não quer, mas quando é um evento grande eu vou, eu falo. Eu falo. Eu quero muito, até agora, eu quero brigar para eu receber o título da minha terra! Não só da minha, é das crianças, é de todo mundo que mora na aldeia. Até aqui, mais de 500 anos, desde o descobrimento do Brasil nunca tivemos a oportunidade de uma pessoa falar assim: ‘Ô Seu Calixto o documento da sua terra é esse aqui, ó! É sua!’ Então eu sinto isso aí, né? (...) Quando eles, os nossos antepassados, falaram: ‘Ó aqui, vocês foram criados aqui e não deixa ninguém usar sua terra não vende, não dá e não deixa ninguém morar.’ Essa é a recomendação dos nossos antepassados, é conservar isso aí, a nossa cultura, é conservar a união. Hoje em dia você vê nas aldeias, é só você olhar, não tem mais união! Tudo estranho... Apesar que aqueles que moram ali é tudo parentagem! Tudo é parente! (...) Eu gosto, alguma coisa que lembro dos nossos antepassados eu passo para alguém, para a gente lembrar. Eu não queria acabar com minha cultura, mas somos obrigados porque quando nós tivemos essa mistura já, precisamos aprender alguma coisa também. Quando eu falo: ‘O costume dos brancos eu tenho que aceitar também, nós temos que aceitar! Porque o costume nosso no mato é outro, o costume da cidade é outro.’ Então, nós temos que aceitar isso aí. Porque nós estamos aqui, no meio, mas eu dizia assim: ‘Não porque estou aqui na cidade que eu vou terminar com a minha cultura, com a minha dança, o meu idioma... Eu não vou terminar!’ (...) Mas a gente está sempre junto nessa batalha. É muito bom a gente deixar no livro o que a gente mais ou menos sabe dos passados, né? Fica no livro, guardado, e eu acho muito bom.

Refletindo sobre o processo de escolha do informante, Mintz (1984:57) lançou a questão: como Taso tornou-se sujeito de seu próprio livro? Sua resposta é muito simples, ele não “escolheu” Taso, foi Taso quem o escolheu. Taso teve oportunidade de recusar colaborar com ele inúmeras vezes, mas nunca o fez. “Ele me escolheu. Trabalhando com ele, eu descobri mais sobre mim mesmo”, concluiu o autor.

Assim como Taso e Mintz, não fui eu quem escolhi Seu Calixto, foi ele quem me escolheu e depositou em mim a confiança para escrever sua história. E foi só quando ele iniciou sua fala final agradecendo a oportunidade de “me ajudar” que me dei conta da verdadeira dimensão disso. Recompôr a história de vida de Seu Calixto não “me ajudou” apenas a entender melhor as complexas e sutis dimensões relacionadas aos *xuve*, observando na relação ininterrupta entre a aldeia e a cidade um pontilhado em movimento. Pensar que poderia ajudar Seu Calixto “me ajudou” a perceber que a pesquisa antropológica transforma muito mais o pesquisador do que os pesquisados, e que isso não é pouca coisa. Após ver com ele, mais uma vez, as fotos de suas andanças e de sua época de “poderoso”, deixei o seu quintal pela última vez naquele ano e no caminho de volta já me sentia transformada. Voltei para casa sabendo que conhecer Seu Calixto, trabalhar com ele e partilhar de suas memórias, transformara profunda e irreversivelmente a pessoa que eu era antes de partir.

Carolina Perini de Almeida é mestre (2013) e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACÇOLINI, Grazielle. 2004. Protestantismo à moda terena. Tese (inédita) de doutorado em sociologia, Araraquara: UNESP - FCL.

_____. 2012. Xamanismo e protestantismo entre os Terena: Contemporaneidades. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v.6, n.1, p.24-47, jan./jun.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. 2001. *A Changa*. In: _____. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. 2000. A história do povo Terena. Brasília: MEC.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. 1976. Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2002. *Mudança cultural e afirmação identitária: a antropologia, os Terena e os debates sobre aculturação*. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Rio de Janeiro: UFRJ/ MN – PPGAS.
- _____. 2007. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. Tese (inédita) de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro: UFRJ/ MN – PPGAS.
- HANNERZ, Ulf. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-49.
- KOFES, Suely. 2004. “Os papéis de Aspern”: anotações para um debate. In: _____ (Org.). *Histórias de vida, biografias e trajetórias*. Cadernos do IFCH; 31. Campinas: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- LEACH, Edmund R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2009. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LOBO, Andréa de Souza. 2012. *Vidas em movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde*. In.: DIAS, Juliana Braz e _____. *África em movimento*. Brasília: ABA Publicações.
- MINTZ, Sidney W. 1960. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1984. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.45-58.
- MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. 2009. *O processo de terenização do cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX*. Tese (inédita) de doutorado em ciências sociais, Campinas: UNICAMP – IFCH.
- PEREIRA, Levi Marques. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados: UFGD.
- PERINI DE ALMEIDA, Carolina. 2010. *A agroindústria canavieira e os índios Terena: um estudo sobre a Changa nas usinas de álcool e açúcar do Mato Grosso do Sul*. Relatório científico final apresentado à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Número do processo: 09/50344-2. Campinas: FAPESP.
- _____. 2012. Seguindo caminhos Terena. Em busca de uma etnografia multidimensional. In.: LOBO, A.S. (org.). *Entre Fluxos*. Brasília: Editora UnB.

_____. 2013. Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Brasília: UnB/ DAN – PPGAS.

ROHDE, Richard. 1990. Algumas notícias sobre a tribo indígena dos Terenos. *Terra Indígena*, Araraquara, n.55, p.20-39, abr./jun.

SANT'ANA, Graziela Reis de. 2010. História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena. Tese (inédita) de doutorado em antropologia social, Campinas: UNICAMP – IFCH.

SCANONI GOMES, Luciana. 2012. Criação e destruição na arte cerâmica. Notas sobre agência e os seres que habitam o cosmo terena. In: XI ENCONTRO DE HISTÓRIA DE MATO GROSSO DO SUL. 01 a 05 de out. 2012. Campo Grande – MS. Anais... Campo Grande: UCDB.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. 2005. Os índios Terena e a Guerra contra o Paraguai (1864-1870). In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Anais... Londrina. Disponível em: < <http://anpuh.org/anais/?p=14313> >. Acesso em: nov. 2012.

DOCUMENTOS

FUNAI. 2001. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cachoeirinha-MS. (Grupo Técnico Portaria Funai nº 1155/PRES/2000, Antropólogo-coordenador: Gilberto Azanha). Brasília: Fundação Nacional do Índio, setembro de 2001.

FAZENDO CAMINHOS, CONFORMANDO RELAÇÕES: A HISTÓRIA DE UM XUVE, SEU CALIXTO FRANCELINO

Resumo: Busco refletir aqui sobre as dinâmicas territoriais e familiares entre os Terena, povo indígena de língua Aruak, habitante do pantanal sul-mato-grossense, a partir de uma biografia. Assim, neste trabalho conto um pouco sobre o que aprendi da vida de Seu Calixto Francelino, o meu principal e mais antigo interlocutor, do qual tive o privilégio de me tornar amiga e poder registrar a sua história. Como espero demonstrar, a vida de Seu Calixto, especialmente seu trilhar como *xuve* (tronco), nos auxiliará a entrever a complexa dinâmica de expansão e retenção presente nos movimentos que marcam essa configuração social. Com o seu caminho, veremos não só como o *ethos* expansivo que conforma a liderança política contrasta-se e complementa-se com o imperativo de estar junto e viver na aldeia, mas também as múltiplas tonalidades presentes nos mundos em que Seu Calixto entra em contato, desbrava e expõe.

Palavras-chave: Terena, Biografia, Troncos familiares, Dinâmicas territoriais

MAKING WAYS, CONFORMING RELATIONSHIPS: THE HISTORY OF A XUVE, FRANCELINO CALIXTO

Abstract: It is the main aim of this article to reflect about the territorialities and the family dynamics amongst the Terena people (Mato Grosso do Sul-Brazil) through the analysis of a specific biography. It was between them that I met Mr. Calixto Francelino, my oldest correspondent, with whom I had the privilege to be friends with and register his life story.

As I intend to show, the life of Mr. Calixto, and more specific his pathways as *xuve* (trunk) will help us shed light to the complex dynamics of expansion and retention that constitute the movements characteristic of this social configuration. Throughout Mr. Calixto life pathways, we will be able to see not only in which ways the expansive *ethos*, which comply with political leadership, contrasts and complements the imperative of being and living together in the village, but also the multiple shades that are part of the Mr. Calixto worlds.

Keywords: Terena, Biography, Family trunk, Territoriality

RECEBIDO: 01/12/2016

APROVAÇÃO: 30/08/2017

“Politicagem”: conclusões a partir das diferenças entre as noções de “administrador” e “político”

MONIQUE FLORENCIO DE AGUIAR

Introdução

O universo social que busquei compreender se delimita pelas relações e representações construídas no município de Cardoso Moreira, localizado na região norte fluminense do estado do Rio de Janeiro. Este município foi emancipado político-administrativamente em 1989 e a primeira eleição para os cargos de prefeito, vice-prefeito e vereador ocorreu em 1992. Desde então, e por cerca de 20 anos, dois políticos, Renato Jacinto e Gilson Nunes Siqueira, se revezaram no comando da prefeitura.

Cardoso Moreira possuía cerca de doze mil habitantes¹ e tinha uma economia de base rural, com ênfase na atividade de pecuária leiteira, porém em decadência. Conseqüentemente, a prefeitura era a maior fonte de renda para o município, transformando-se na grande empregadora local.

Ao realizar o trabalho de campo, procurei me informar sobre o histórico do município, coletando dados na biblioteca local e questionando os participantes do movimento pela emancipação. Esta foi uma etapa da pesquisa para que, além de compreender a criação do município, eu pudesse mapear as relações que ainda impactavam o curso político seguido naquele local. Sobretudo, interagi com munícipes envolvidos na campanha eleitoral de um dos candidatos a prefeito.

O período de trabalho de campo coincidiu com o período eleitoral (meses de julho a outubro de 2008), assim, assuntos políticos invadiam a cidade naquele momento. Bastava sair à rua para ter acesso a comentários provenientes de comerciantes, de grupos que conversavam ao ar livre e de moradores que se transformaram em meus conhecidos interlocutores – pois residindo ali, passei a conhecer pessoas e a me fazer conhecer.

1 Segundo informação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2009.

Construí relações de confiança com alguns moradores, enquanto outros, movidos pela concorrência da disputa eleitoral, sempre avaliavam com maior cuidado o que seria adequado relatar. Desse modo, a maioria das informações que coletei é produto de conversas informais. Por isso, resisto em situar os momentos de coleta de informações como entrevistas, pois partem de uma vivência por meio da qual obtive interlocutores e essas interlocuções pontuaram relações que, por vezes, se desenvolveram no tempo. A partir dessa convivência, fui elaborando as questões da pesquisa, de maneira indutiva.

Para compor este artigo, um dos produtos do trabalho de campo descrito, analisei algumas categorias locais, que conformavam um sistema de representação atrelado ao universo sociopolítico. Os sentidos atribuídos aos termos “administrador” e “político” constituem a questão central deste texto. Esses qualificativos estavam relacionados a candidatos a prefeito e foram acionados para diferenciá-los, constituindo seus perfis. Contextualmente, analisei o significado de ser “político” e ser “administrador”, verificando que existia uma hierarquização entre essas qualidades. A qualidade de “administrador” foi considerada mais importante que a de “político” para o desempenho do cargo executivo.

A partir destas definições, desdobrei a análise para compreender o significado do termo “politicagem”, utilizado como uma categoria de acusação que englobava a prática de “fazer política” sem, contudo, administrar bem o município. Por conseguinte, a categoria “politicagem” marcava a incompletude das pessoas políticas, já que o ideal seria agregar as qualidades de “político” e de “administrador”.

Seguindo esta perspectiva, este artigo contém três divisões, que antecedem a conclusão. Na primeira parte, relatei como foi compreendida a cisão do grupo político que compôs a primeira gestão municipal, conformando as facções políticas em disputa. Na segunda parte, explicitarei os qualificativos relacionados aos candidatos, analisando o significado de ser “político” e ser “administrador”. Estabelecidos os sentidos comportados por essas categorias, na terceira parte, interpretei o significado dos termos “fazer política” e “politicagem”, a partir dos argumentos coletados.

Os “lados” políticos: “a política une e separa”

Ao falar em “lados” políticos, aproximo-me dos estudos sobre o faccionalismo. Este fenômeno é particularmente visível em períodos eleitorais. Ele foi descrito, na literatura, como um conflito aberto e organizado entre grupos com o fim de alcançar poder público (Nicholas 1979: 52). Um exemplo clássico de sociedade organizada mediante oposições políticas, que inclusive envolviam relações de parentesco, é o da sociedade Nuer, descrita por Evans-Pritchard (2005). Nas primeiras décadas do século XX, o sistema político Nuer era estruturado por meio de linhagens, que formavam clãs. Esses clãs formavam aldeias, as quais faziam parte de seções tribais. A maior seção era a primária, que podia se dividir em seções secundárias. Essas, por sua vez, se dividiam em seções terciárias. As seções podiam se subdividir indefinidamente. Por isso, a sociedade Nuer foi chamada de sociedade segmentar. O princípio da estrutura política Nuer era a cisão e a fusão constantes, sendo que um grupo estava sempre em oposição a outros e todos lutavam entre si de forma dinâmica. As lutas tendiam a ser equilibradas, em termos quantitativos, pois os grupos se aliavam solidariamente para combater rivais.

Após esta ilustração sobre o funcionamento do faccionalismo, vejamos como ele se deu em Cardoso Moreira, onde podemos verificar a passagem da aliança ao antagonismo político. Primeiramente, a aliança envolveu uma relação de confiança entre parentes. O primeiro prefeito após a emancipação do distrito foi Renato Jacinto, empossado em 1993. Ele nomeou Gilson Nunes Siqueira, tio de sua esposa, para o cargo de secretário de obras. Por lei, era vetada a reeleição ao cargo de prefeito depois da primeira gestão após a emancipação. Assim, para a eleição de 1996, Renato indicou Gilson para o mandato. Com a vitória de Gilson, começaram os desentendimentos entre os dois parentes. Esses desentendimentos culminaram no rompimento da relação, quando os dois políticos passaram a ser rivais. A cada eleição ressurgia o confronto e eles passaram a se revezar no comando da prefeitura.

Mandato	Prefeitos
1993 – 1996	Renato
1997 – 2000	Gilson
2001 – 2004	Gilson
2005 – 2008	Renato
2009 – 2012	Gilson

Tabela elaborada pela autora

Vale mencionar que, por ser uma cidade pequena, com cerca de doze mil habitantes, o conhecimento sobre cada morador era facilitado, fazendo com que as pessoas observassem: “aqui a gente se conhece”, “em Cardoso todo mundo é parente”, “as famílias se casaram entre si” ou “em Cardoso quem não é parente é amigo”. Uma senhora observou: “uma cidade pequena onde todo mundo se conhece, a política separa, era para estar todo mundo junto”. Nessas afirmações, é possível notar a proximidade social entre os moradores, inúmeros parentes e amigos. Mas essa proximidade, permeada pela atividade política, ocasionava cisões.

Devo lembrar que escolhi pesquisar a partir de uma das facções, a fim de ter informações de maneira mais fácil e com mais profundidade, pois a confiança em mim condicionava a disponibilidade das pessoas para contar sobre seus pontos de vista. Tive maior proximidade com os adeptos de Gilson. Portanto, é por meio desta inserção que os dados aqui expostos devem ser compreendidos. A escolha por pesquisar a partir desta facção se deu por travar contatos, após estabelecer residência no local, com pessoas que poderiam me levar ao candidato e também por Gilson não ser o prefeito naquela época. Aparentemente, este fato facilitava a aproximação, já que os movimentos de campanha eram realizados em sua residência e a formalidade necessária para ter contato com o prefeito, que tentava a reeleição, parecia um obstáculo, embora não insolúvel.

Durante a disputa eleitoral, podia ocorrer a infiltração de adeptos de um “lado” político em outro, visando conhecer as estratégias do oponente. Esses agentes infiltrados eram conhecidos como “espiões”. Por isso, a pesquisa em meio à disputa eleitoral tinha chances de ser mais bem-sucedida se eu evitasse a movimentação constante entre os grupos políticos. Um jornalista certamente seria cobrado para que ‘ouvisse os dois lados’ que se confrontavam. Para o pesquisador, a profundidade da análise seria favorecida pelo contato que rendesse mais informações e revelasse percepções mais pessoais.

Apesar dessas vantagens para a pesquisa, devo reconhecer que uma versão da história sai como privilegiada, a versão contada pelo “lado” a partir do qual optei observar. Para compensar minimamente esta falha na captação do ponto de vista do “lado” oposto, recorri às matérias de jornais locais e aos poucos comentários de munícipes que não participavam formalmente das campanhas.

Sobre a cisão ocorrida, versões diferentes me foram dadas e o discurso variava de acordo com a facção a qual a pessoa optava apoiar. Desse modo, lembro o estudo de Leach (1996) na Alta Birmânia, onde verificou a divergência quanto às narrativas mitológicas contadas a partir da posição das pessoas na “comunidade”. Os princípios sociais eram preservados e pequenas mudanças na história surgiam para que a pessoa concordasse seu comportamento aos valores sociais reconhecidos no local. Similamente, nas narrativas vigentes em Cardoso Moreira, pude verificar este tipo de comportamento. As pessoas pautavam as suas visões e atuações, ao contar histórias, sempre de acordo com princípios valorizados socialmente, enquanto o adversário era julgado sob argumentos de conduta socialmente condenáveis (como “traidor”, “ingrato” ou “vendido”).

Segundo o ponto de vista que privilegiei, a cisão entre os políticos foi interpretada como um ato visando manter o respeito, pois Gilson se sentiria desrespeitado pelas atitudes tomadas por Renato após a eleição. Implicitamente, estava em jogo a autonomia do prefeito eleito, quando o combate à sua própria submissão manifestava o agonismo típico das relações políticas, pois nelas o poder está em disputa. A versão abaixo apresenta o motivo alegado para a cisão:

Quando Gilson venceu a disputa eleitoral, em 1996, percebeu que o prefeito, que apoiou a sua candidatura, desejava governar através dele. Gilson não aceitou, pois, segundo seus adeptos, “não é boneco” é “inteligente”. Quando foi eleito “quis saber qual era a situação do município, como ele ia receber”. Acontece que “Renato não quis passar nada para ele”. Um dia, Gilson foi à prefeitura e Renato o deixou “plantado” esperando do lado de fora e não o atendeu. Gilson “ficou com o pé atrás, caiu a ficha”, “êpa, esse cara não está me respeitando”. Essa versão da história foi construída por parte da coletividade que apoiou Gilson como candidato.

Em Cardoso, uma “cidade pequena”, onde “todos se conhecem”, a união surgida pela emancipação aproximou os parentes, solidariamente, e, após o ingresso na prefeitura, as disputas foram se intensificando até desencadear a separação dos núcleos de parentela. Queiroz (1976:183) argumentou, em relação à cisão familiar nos casos por ela pesquisados, que “a quebra da solidariedade do conjunto maior agia como um fator de reforço poderoso da solidariedade interna dos conjuntos menores, adversários entre si”. E foi assim que se configurou a oposição em Cardoso após a cisão da parentela, intensificando a disputa entre os grupos.

As facções continuamente podem se fragmentar. Por exemplo, foi-me contado que o vice-prefeito de Renato, no mandato de 2004 a 2008, era casado com uma sobrinha sua e os aliados acabaram se desentendendo, provocando nova desagregação familiar. Esse processo contínuo de novas filiações e novos desmembramentos familiares foi denominado por Comerford (2003) como familiarização e desfamiliarização, a fim de melhor refletir a dinâmica dessas relações e desses grupos. A familiarização e a desfamiliarização correspondem a processos nos quais os laços são continuamente reelaborados.

Enquanto processos, a união ou a ruptura não se dão automaticamente, mas são consolidadas ao longo do tempo. O depoimento de uma parente, adepta ao mandato de Gilson, reflete este processo. Ela constatou que, com o 'racha', a família "ficou um tempo desestruturada até se arrumarem as coisas".

A distância entre as facções político-familiares foi aumentando após o 'racha'. A parentela segregou-se, permanecendo unidos os núcleos mais próximos no grau de parentesco. Conforme a distância de afinidade ou de grau de parentesco aumentam, os votos vão se dividindo e, na maioria das vezes, o oferecimento de emprego a alguém podia conquistar os votos de seu núcleo familiar.

Embora, atualmente, as leis vetem o contrato de parentes próximos para cargos públicos e a mídia recrimine isso em várias matérias, há uma norma social bem descrita por uma interlocutora: "Você pode doar para o Criança Esperança², mas se tiver alguém pertinho precisando, qual é a prioridade? É justo que você ajude quem esteve do seu lado". Embora sua fala tenha sido relacionada a um emprego oferecido a uma pessoa que não era parente, mas apoiava Gilson, podemos estender este raciocínio aos parentes que fazem parte do primeiro núcleo social que o indivíduo conhece.

O ideal de união familiar, para o universo considerado, passou a conviver constantemente com a separação trazida pela atuação política. No município, o grupo político proeminente se tornava um grupo de poder econômico, tendo em vista ser a prefeitura a maior fonte de renda local.

Atribuição de distinções: "um é de uma natureza, outro é de outra"

Durante a campanha eleitoral, os cardosenses comparavam as características que atribuíam aos candidatos. Dessa forma, reforçavam as imagens criadas socialmente. Essas imagens podem ser consideradas estereótipos: rótulos que ganham uma aparência verdadeira por conta da repetição. Notadamente, os comportamentos sempre dependem das situações que se configuram, bem como dos posicionamentos dos interlocutores. Entretanto, na maioria das vezes, as imagens são apresentadas pelos eleitores como fixas ou imutáveis, quando assumem um aspecto essencialista remetido a naturezas pessoais: "um é de uma natureza, outro é de outra" – mencionou um funcionário da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater). Com esta tendência, as identidades eram generalizadas, fazendo com que um ser múltiplo e complexo, em permanente desenvolvimento, fosse invisibilizado.

Segundo Villela (2004:284), em períodos eleitorais o "povo" é atravessado por um poder e exerce uma força sobre os que dependem do voto. No caso em foco, esse poder foi exercido com base em julgamentos com os quais os eleitores construía as imagens dos candidatos. Esta prática influenciaria a decisão quanto ao voto, levando à conquista de votos por meio do convencimento argumentativo. Convém lembrar do eleitor de "voto múltiplo" descrito por Palmeira (1992). Este eleitor teria conformado vínculos, ao longo da vida, com mais de um candidato; assim teria que decidir em quem

² Nome de uma campanha que, desde 1986, ocorre anualmente e é realizada pela Rede Globo com o fim de arrecadar dinheiro mediante doações feitas pela população brasileira. Essas doações se dão por meio de telefonemas e são direcionadas à Unesco para que sejam repassadas a instituições de caridade que têm como público-alvo as crianças.

votar, pautado pelo que fosse mais significativo para ele. Em Cardoso Moreira, a dúvida sobre a concessão do próprio voto dava lugar às especulações e aos debates.

Palmeira (1992), mediante seus estudos, questionou ideias associadas ao voto e contrapôs a elas um voto que se definia pela interação em grupos³. Assim, o voto estava em constante processo de negociação e resolução. Em diálogo com autores de estudos sobre o “comportamento eleitoral”, salientou que estes, ao considerarem a contextualização do ato de votar, apenas circunscreviam as ações individuais. O ato de votar era visto como uma ação individual movida por uma escolha pessoal. Em contraposição, o autor sinalizou que o importante era perceber como as estruturas sociais e simbólicas atravessavam os agrupamentos, inculcando neles significado (1992:s/p). Portanto, defendeu uma experiência de pesquisa que compreendesse “a percepção social que as populações têm dos processos e atividades em que estão envolvidas”, pois tais percepções “têm consequências objetivas para os resultados dessas ações” (*idem*). Seguindo a proposta de Palmeira, neste texto analiso processos interacionais baseados nas percepções que os pesquisados revelaram.

Em Cardoso, os argumentos a favor de um candidato ressaltavam a simplicidade e a humildade. Essas características denotavam um acesso mais fácil ao político. Os atributos (“simples”, “humilde”, “fala a linguagem de qualquer pessoa”) instauravam uma noção de igualdade entre político e eleitor, mesmo que esta igualdade estivesse dentro da hierarquia (Chaves 1996). Nesse sentido, uma funcionária da prefeitura fez questão de narrar um episódio em que realizou um churrasco em sua casa e “seu Gilson apareceu”, ressaltou que ela não tinha nem cama em casa e isso demonstrava que “Gilson é muito simples”. Com este exemplo, ela reforçou a representação do candidato como alguém que não se coloca como superior socialmente, frequentando lugares humildes e se relacionando com pessoas abaixo na hierarquia social. Acrescentou que se eu o visse num enterro nem acreditaria que ele era o prefeito: “sentado num toco de madeira”.

Por outro lado, notei atributos que diferenciavam os candidatos e eram reconhecidos até pelos opositores, que, conscientes dessa diferença em seus julgamentos, optavam por qual candidato apoiar. Desse modo, enquanto Renato era destacado como “político”, “boa pessoa” e “boa gente”, Gilson era destacado como “administrador”, “vingativo” e “rancoroso”. Essa diferenciação classificatória chegou, por fim, a hierarquizar os valores condizentes ao cargo pleiteado.

Consequentemente, dezenas de vezes escutei: “Gilson é administrador, Renato é político”. Secundarizações eram expostas:

- “Renato é boa pessoa, mas péssimo administrador”.
- “Gilson é administrador, Renato prometeu emprego, universidade e não trouxe”.
- “Gilson é seco, mas correto”, Gilson é mais “compreensivo”, “mais humano” e mais “simples” que Renato, “é bom político”, “é administrador”, e “gosta de conversar”.
- “Gilson tem mais contatos e maior boa vontade, Renato só vai te empurrar”.
- “Renato é bom como pessoa, mas como prefeito, como administrador, não é bom”.

3 O voto poderia também ocorrer por imposição, quando a pessoa podia ser relativamente obrigada a conceder seu voto por dívidas contraídas a partir de compromissos.

- “pessoalmente não tenho nada contra Renato, a questão é política”, “Gilson administrou a prefeitura como a casa dele”.
- “Renato não é má pessoa, é ótima pessoa, (...) mas não voto nele, não é bom administrador”.

Em relação às frases descritas acima, destaco a diferença patente entre ser “político” e ser “bom político”, assim como ser “administrador” e ser “bom administrador”. O termo “político”, puramente, tendia a carregar um significado negativo, mas quando acompanhado do adjetivo “bom” ele tem sua negatividade expurgada. Muitos podem estar na condição ou num cargo de político, mas, uma vez nesta posição, podem se tornar um bom ou mau político, segundo o seu desempenho. O mesmo se dá com o cargo de administrador.

Os atributos apresentados como opostos correspondiam a simplificações tipicamente operadas em períodos eleitorais. Nesse período, estabelece-se o que foi chamado pelos moradores como uma disputa “quente”.

Essa temperatura pode levar ao exagero das assertivas, devido ao envolvimento emocional. A maior interação ou pessoalização relaciona-se com a atribuição de “quente” à campanha realizada no local. Com isso, a reputação não só das autoridades como das pessoas em geral ganha relevância, pois, como escreveu Bayle (*apud* Palmeira 2006:138-139), a importância da reputação aumenta quando as interações sociais também aumentam.

Abaixo, destaco o que significava ser um “político”, com seus sentidos associados, e o que significava ser um “administrador”, também ressaltando os sentidos associados ao termo.

I – Renato: o “político”

A Renato era associada a característica de “político” e não a de “bom administrador”. Não era considerado um “bom administrador” por conta da situação em que o município se encontrava, economicamente e em relação aos serviços públicos. Vejamos exemplos.

As pessoas interessadas nas ações do prefeito sabiam relatar indignadamente muitas faltas da administração municipal na área de transporte, saúde, educação, agricultura, comércio, assistência social etc. Perdas de programas sociais pelo não cumprimento de prazos, inexistência de distribuição de remédios, falta de ambulâncias, estradas esburacadas, falta de transportes e falta de incentivo ao comércio eram relatadas. A gestão de Renato foi sintetizada por um interlocutor da seguinte forma: “deixou de investir no interior e só investiu no futebol”, “o prefeito foi eleito para olhar por todas as áreas”.

As áreas de interesse para investimento foram as de esporte e entretenimento. Assim, dizia-se em consenso que Renato gostava de futebol e festas, o que denotava o caráter “político” relacionado à sociabilidade ou às atividades de descontração:

- “Renato gosta de estar perto de gente famosa”.
- Renato ia à farmácia de manhã “buscando papo de futebol”, “ninguém fica atrás dele”, “Renato só pensa em time de futebol”.
- o campo e o local de festas “está tudo penteado”.

Consoante a isso, havia comentários de que Renato tinha patrocinado o time de futebol local, o Cardoso, até que o time chegou à 1ª divisão. Mas essa fase gloriosa logo se encerrou, pois o time começou a perder os jogos. Com isso, várias dívidas surgiram e o prefeito foi concebido como “mal pagador”. Afirmações como “Renato não sabe administrar a vida dele”, havia falido várias vezes, “vai administrar a prefeitura?”, salientavam sua pouca aptidão para administrar.

Segundo declarações, Renato hospedou jogadores e outras personalidades em pousadas e foi acusado de não pagar as diárias, avolumando dívidas em vários estabelecimentos comerciais. Um restaurante quebrou, alegando como causa dívidas da prefeitura. Contavam-me que Renato não tinha “crédito” para comprar um “papel higiênico”. Numa pousada um senhor dizia, revoltado, que haviam cortado a luz porque o prefeito não pagou uma dívida de dez mil reais e acrescentou que “não era que o prefeito não tivesse intenção de pagar”, mas que deveria “calcular como faria se o time perdesse”. Para este senhor quem dizia que Renato era bom “mama[va] nas falcatruas dele”, indignado questionava: “quem vota nele?”.

Por meio dos relatos, podemos constatar que as dívidas assumiram destaque como elemento desqualificador. Em geral, os vínculos criados entre políticos e eleitores foram estudados como frutos de relações de troca, em que os políticos prestariam favores impossíveis de serem retribuídos à altura pelos moradores. Conseqüentemente, os moradores estariam sempre em dívida, cabendo a eles saldá-la aos poucos por meio de apoio político ou, meramente, votos. Essa interpretação foi bastante inspirada nas teorias de Mauss (2003) sobre a dádiva. Em Cardoso Moreira, ao que parece, a hierarquia foi invertida, pois o político em questão ficou endividado com muitos moradores. A confiança nele enfraqueceu-se, assim, dar-lhe crédito foi visto como algo perigoso. A dívida era, sobretudo, moral, já que o dinheiro pode ser desmercantilizado (Villela 2004: 227).

As características de não trabalhar o suficiente e ser desorganizado também foram atreladas a Renato. Em sua gestão, dizia-se que “a prefeitura está muito bagunçada”, “agora (...) corre tudo solto”, antes “você tinha com quem reclamar”, “Gilson chegava cedo, Renato não aparece”, “ninguém vê chegar e ninguém vê sair”. No último mandato de Renato, os representantes de associações reclamavam das ausências do prefeito ou de representantes da prefeitura, o que teria feito com que a maioria das associações parasse de funcionar.

Prometer e não cumprir também implicava em ser “político”. Pode-se falar e fazer algo a fim de lograr a eleição, sem, contudo, atentar para a possibilidade de cumprir com os benefícios acenados.

Foi dito que Renato “ganhou prometendo emprego, é político”. Uma funcionária disse-me que, nos primeiros meses da gestão, as pessoas faziam fila na porta da prefeitura para conseguir emprego, ela tentava entrar e logo as pessoas enfezavam-se, pensando que ela estava “furando fila”. Aqui podemos perceber a importância do cumprimento das promessas. Para Chaves (1996:138), a promessa “dá lugar a uma concepção mágica, que supervaloriza o poder do cargo público e subtrai as noções de luta ou confronto de interesses”. Portanto, a decisão pessoal do político era valorizada, em detrimento da luta travada entre os agentes estatais para privilegiar seus interesses ao assumirem cargos. O prefeito teria uma posição dentro de uma configuração administrativa que vai muito além de fazer cumprir suas próprias vontades, principalmente quando se elege por força de acordos diversos.

Ouvi também: "Renato promete muitas coisas, mas não faz, ele ficou quatro anos e só agora está mexendo em algo por causa da eleição". Por esta concepção, apenas a eleição mobilizava o interesse do prefeito, neste período ele começaria a "administrar", diferente de como agia comumente.

No horário eleitoral de 2008, um empresário mencionou que "Cardoso Moreira tem um governante que não tem crédito" e enfatizava a dívida moral:

Perde crédito, o respeito e vende conversa. Isso eu posso, isso eu não posso. Um não dito com respeito e responsabilidade. Um homem tem que aprender a resolver problemas. (...) Em Cardoso tem uma padaria que distribui sonhos, secretarias são oferecidas a várias pessoas ao mesmo tempo.

A ausência de previsão e de cálculo para administrar eram contrabalançados com os atributos de ser "boa gente" e ter capacidade para "perdoar", com "visão superior". Assim, o jornal, patrocinado pela prefeitura, registrava que Renato agia: "sem perseguições e vinganças (...) não será o fato de ter sido de Lado A ou Lado B que impedirá esta pessoa de ser chamada por Renato, prova de visão administrativa superior" (Tribuna Livre 20 a 26 de abril de 2006, s.p.) [sic]. Outra matéria enfatizava Renato como uma pessoa: "De grande capacidade de perdoar, pois o perdão pode ser mais benéfico para quem perdoa do que quem o recebe" (Tribuna Livre 16 a 22 de fevereiro de 2006).

As alegações dos detratores quanto à má administração não ocasionavam a descaracterização da "humanidade" e da "bondade" associadas à imagem de Renato. De acordo com isso, diante das dificuldades pelas quais os jogadores do time passavam, um deles afirmou: "Renato é boa gente, o problema é a diretoria do Clube". Renato era tão "boa gente" que dava chocolates às crianças, segundo recordações que escutei.

Para fins comparativos, é oportuno lembrar o conteúdo maquiavélico atribuído aos políticos, que está em desacordo com esta imagem relacionada a Renato. Para muitos analistas, adeptos da racionalização estatal, um gestor deveria agir de maneira impessoal, o que poderia levá-lo a tomar atitudes severas (que prejudicassem alguém), mas que trariam um bom resultado para a maioria. Um exemplo disso é a famosa "ética da responsabilidade" descrita por Weber (2008). Mediante esta ética se considerou que seguir bons princípios pode gerar maus resultados. Já que o meio decisivo para a política é a violência, para se chegar a um bom fim, pode-se lançar mão de meios até mesmo brutais. Este seria um paradoxo ético vivenciado, segundo o autor, por ocupantes de cargos públicos.

Por meio de uma visão excludente, na qual os atributos relacionados ao "político" e ao "administrador" se excluem mutuamente, podemos definir a noção local de "político" como: o político era afeito a ambientes de descontração, como festas e esportes coletivos, onde exprimia sua sociabilidade, conversava e prometia benefícios, demonstrando ter bom coração e capacidade de perdoar, o que o colocava na condição de ser uma boa pessoa, concedendo favores individualmente. Por outro lado, não tinha a qualidade de trabalhador, era 'mal pagador', e não tinha crédito, por não conseguir administrar o município a contento.

Durante a campanha eleitoral muitos feitos foram expostos, assim como a situação da prefeitura, julgada como degradante. Esses comentários podem ser lidos como resultado da disputa política,

quando tais aspectos pesaram na decisão do voto. Cabe mencionar que ênfase aqui representações individuais, vigentes em um período, não convém tomar essas argumentações como isentas de mudanças futuras.

II – Gilson: o “administrador”

Ao candidato Gilson era associada a característica de “administrador”, no entanto, ele não era considerado “político”. Pelo passado recente, de ter um prefeito considerado “político” e gozar das consequências disso, para a maioria dos munícipes, a qualidade de ser “administrador” parecia superar a de não ser “político” (condição que também guarda habilidades). No contexto do município em foco, o que seria administrar bem? Vejamos exemplos práticos.

Gilson e sua esposa eram reconhecidos como pessoas trabalhadoras. Até mesmo quando houve uma enchente na cidade, comentava-se que eles pegaram na enxada junto com os moradores. Pessoas enfatizando a capacidade de trabalho de Gilson diziam que ele era: “um leão”. Sua ex-secretária contava que toda sexta-feira andavam por Cardoso falando com os moradores e compareciam em todas as reuniões das associações locais: “para trabalhar com Gilson tem que ter disponibilidade integral”. Assim, a característica de trabalhador se coadunava com a de “administrador”.

Segundo relatos, Gilson tinha rotinas de trabalho durante sua gestão. Ele acordava às cinco e meia, como era sabido por todos, e se dirigia para a padaria, de lá ele já despachava. Depois ia para a secretaria de obras, “todo mundo sabia” onde encontrá-lo. Se Gilson não pudesse ir à prefeitura, seguia explicando o ex-secretário de agricultura, telefonava para falar com as pessoas nas salas, apenas para verificar se os funcionários estavam presentes de fato. Portanto, além de trabalhar, cobrava os funcionários e vigiava o cumprimento de suas rotinas.

A fiscalização foi demonstrada nas reuniões das associações, quando se argumentou que Gilson cobrava a frequência dos secretários nelas e cobrava que fossem dadas explicações à população. A presença nessas reuniões era obrigatória e as reclamações das pessoas não eram repassadas com antecedência aos secretários, para que não pudessem “se armar”: o secretário “tinha que responder” e “Gilson ficava olhando”.

O atendimento à população, com a presença de agentes estatais auxiliando em serviços técnicos, foi apontado como mais um ponto forte da administração realizada sob o comando de Gilson. Essa presença estatal se coadunava com um comentário comum sobre os considerados bons políticos: aqueles que “trabalham os quatro anos”. A Emater, por exemplo, em trabalhos em parceria com a prefeitura, tinha carros à disposição e a gasolina era paga para que os funcionários visitassem cada produtor.

Ainda em relação ao compromisso e à capacidade de trabalho, acrescento as menções abaixo, registradas em meu diário de campo, sobre a esposa de Gilson (ex-secretária de assistência social). Tais comentários apenas ratificam os qualificativos.

- Dizia-se que X. era “pirada”, “todo mundo sabe disso”, “mas trabalha muito”. Ela foi secretária de assistência social e um senhor afirmou: “X corria atrás, não deixava dormir por mil reais, até para a secretaria de agricultura”.

- Outra senhora criticava X. dizendo que ela era "um bicho", "mas de muito compromisso e responsabilidade, corre atrás de um real", "com Renato esqueceram de recadastrar o PETI" (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil).
- O diretor da Emater, que fez diversas parcerias com a Secretaria de Assistência Social, ressaltou: "X. tirou meu couro".
- Um rapaz que "falava mal" de X. e era oposição, disse que uma verdade tinha que ser dita: ela era "competente" e tinha uma "equipe competente".

Apesar disso, considerava-se que algumas características de "político" faltavam a Gilson: não tinha "jogo de cintura", era "seco", "rancoroso", "vingativo", "guarda[va] as coisas". E outras pessoas afirmavam: "Gilson perseguiu mais do que Renato". Assim, ouvi adeptos de Renato, após elogiarem seu grande "coração" e mencionarem o caráter "vingativo", "perseguidor" e controlador de Gilson, reconhecerem que este era "trabalhador" e sua esposa também: "virava a noite fazendo projetos".

Além disso, eram associadas a Gilson outras qualidades, como: não mentir, ser honesto, correto e cumpridor de sua palavra. O compromisso, a retidão, o cumprimento dos deveres davam à imagem do candidato um grau elevado de responsabilidade e respeito ao próximo. Era este respeito ao próximo que o levava a não iludir os moradores com promessas irrealizáveis, gerando uma relação de confiança. O candidato também era uma pessoa que tinha memória ("guarda as coisas", era "rancoroso") e podia aplicar sanções segundo o seu critério. Essa imagem pode se aproximar daquele ser que educa e leva à compreensão da complexidade dos caminhos, valorizando as atitudes consideradas corretas e justas.

Por conseguinte, outros políticos no palanque de Gilson discursavam: "Gilson não prega mentira, é fechado, mas a palavra dele é uma só" ou "Gilson nunca tratou algo que não cumpriu". Gilson era uma pessoa que dizia "não", segundo interlocutoras, se realmente não pudesse fazer algo para solucionar um problema. Nesse sentido, foi entendido como "um cara positivo". Sobretudo: "se precisar ele dá até esporro em eleitor". Comparativamente, se pressionado com cobranças do eleitorado, acreditava-se que Renato insultaria o secretário diante do eleitor, favorecendo o último mesmo quando o secretário tivesse razão: "porque ele é político" – diagnosticou um morador. Depois conversaria a parte com o secretário dizendo que não era nada daquilo e que o ocorrido fosse esquecido.

Desse modo, se Gilson era descrito como controlador, também era visto, por muitos, como honesto, correto e crível. Cheguei a ouvir que ele era o político mais honesto e correto que se conhecia: "não enrola, é sim sim, não não" – não pensando em agradar, mas dizer a verdade ao morador. Em consequência, alguns moradores argumentaram acreditar muito nas declarações de Gilson. Com isso, para saber sobre algo, bastava perguntar ao candidato, eximindo-se de sondar a veracidade da história.

Gostaria de registrar a ressalva que algumas pessoas fizeram para votar em Gilson, como primando por benefícios não individuais. Uma senhora, que trabalhava num posto de saúde, dizia-me que Renato nunca atrasou seu pagamento, mas para a comunidade Gilson havia sido melhor, sem deixar de acrescentar: "Renato e sua mulher são boas pessoas". Este não foi o único relato neste sentido: o presidente de uma associação de moradores e produtores ressaltou que Gilson conseguia mais melhorias

para o local, mas para ele “como pessoa” Renato havia feito mais, e pagava seu salário, mas “Gilson fez mais pela maioria” e, por isso, votava nele.

Ao traçar modelos típicos de comportamento e de discurso dos vereadores na cidade do Rio de Janeiro, Kuschnir (2000) diferenciou os políticos “assistencialistas” e os “ideológicos”. Os vereadores de tipo *assistencialista* colocavam-se como patronos e benfeitores, atuando com base na assistência social. Os considerados *ideológicos* se colocavam como porta-vozes ou instrumentos e baseavam sua prática no que entendiam como trabalho. No primeiro caso, as conquistas seriam motivo de gratidão e se baseariam em demandas individuais; no segundo, seriam compreendidas como um direito e corporificavam demandas coletivas. A diferenciação feita pelos munícipes entre os candidatos cardosenses também chegou a incorporar esta dualidade: favores individuais *versus* demandas coletivas. Se Gilson atuava atendendo às demandas coletivas, também baseava sua prática, segundo interlocutores, em muito trabalho. Portanto, os comportamentos dos candidatos eram interpretados de forma a compor personalidades distintas. Esses perfis revivem a dualidade entre as práticas tradicionais (baseadas em demandas individuais) e as práticas formais e legais (baseadas em demandas coletivas).

Ao fim, o “administrador” foi caracterizado como trabalhador, organizado, responsável, comprometido, honesto, correto, não era mentiroso e cumpria a sua palavra, beneficiando as pessoas coletivamente. Por outro lado, como não era “político”, não tinha ‘jogo de cintura’, tendendo a ser rancoroso, perseguidor e vingativo.

“Politicagem”: a arte de “puxar para um lado”

Pelos relatos expostos, é perceptível que as pessoas tentavam apontar quem era o melhor candidato. Ao acionar imagens, cada eleitor acabava “puxando para o seu lado”. No esforço de transformar categorias nativas em categorias analíticas, percebi que “puxar para um lado”, ou melhor, convencer o interlocutor com argumentos parciais, era parte de um modo de “fazer política” naquele local. Assim, foi ressaltado por um munícipe: “o negócio é que tem muita política, o pessoal faz muita política”.

“Puxar para o seu lado” é algo mais explícito na época eleitoral, porém fazia-se política sempre que se tentava convencer alguém de que o seu candidato era o melhor, independente da época. Concilia-se com essa prática o seguinte depoimento: “política o próprio nome já diz, é um querendo ser melhor do que o outro”. “Fazer política”, na situação analisada, significava isso: concorrer “falando bem” do seu candidato ou “falando mal” do opositor, quando se demonstrava para os outros, por meio de palavras e atos, como determinado candidato era bom. Portanto, os que “faziam política” confrontavam os candidatos e seus feitos tomando partido.

Na compreensão, senão de todas as pessoas, mas da maioria, a “boa pessoa” era referida ao “político”, mas não ao “bom político”. Era aquela pessoa social e sociável, que quer aparecer sempre como um bom homem para que “falem bem” dele. Empenhava-se em se relacionar bem, sem confrontos. A “boa pessoa” também tinha capacidade de “perdoar”, tinha “coração”, portanto, bons sentimentos. Assim como perdoava, quiza apostasse suas fichas no perdão dos outros para consigo, numa realidade em que vê espelhos.

Já o "administrador", podia não ser "político", não se relacionar bem nem fazer questão de aparecer sempre como bom. Para muitos o "administrador" podia ser concebido como uma pessoa ruim: "vingativo, perseguidor, rancoroso". Alguns argumentavam que era por essa rigidez que a boa administração aparecia, pois num local onde *se fazia política* dentro da prefeitura, tentando prejudicar o trabalho de um prefeito, as pessoas não podiam ter espaço para *fazer política*. Desse modo, o que seriam defeitos, tornavam-se boas qualidades, diante das necessidades contextuais.

Conforme a elaboração realizada até aqui, é possível sintetizar, por meio do quadro abaixo, as características contextuais que se adequavam às noções de "político" e "administrador", de acordo com o perfil atribuído aos candidatos a prefeito.

Político	Administrador
boa pessoa, boa gente, gente boa	trabalhador, organizado
perdoa	perseguidor, vingativo
tem coração	rancoroso
festeiro, esportista	sem jogo de cintura
ausente no trabalho	responsável, comprometido
mal pagador, não tem crédito	honesto, correto
promete, vende conversa	cumprir a palavra, não prega mentira
presta favores individuais	beneficia a coletividade

Analisando as construções dualistas realizadas, vêm à mente os resultados das pesquisas de Lévi-Strauss sobre o funcionamento do pensamento dos nativos do ocidente. Lévi-Strauss (2003) diagnosticou que o pensamento ocidental tinha um traço universal: trabalhava com pares de opostos, os quais formavam dualismos, que integravam um sistema. Com os pares de opostos, os ocidentais costumavam fazer conexões lógicas que uniam relações mentais. Essa oposição produz integração (Lévi-Strauss 2003:114). Conseqüentemente, pode-se pensar nas oposições como complementaridades, que são usadas para classificar pessoas ou grupos, diferenciando-os. Um elemento só existe em relação ao seu oposto, quando caminham juntos. Este modo de pensar se adéqua aos procedimentos mentais realizados pelos cardosenses, ao compor a distinção entre "político" e "administrador".

Leal (1997) notou, na década de 1940, que no Brasil as pessoas faziam uma diferenciação entre "administrador" e "político". A experiência da República Velha suscitava reservas pela ineficiência e pelas irregularidades da administração municipal e falava-se em "politicagem" (Leal 1997:109). A "politicagem", então, estava marcada pela ineficiência e pelas irregularidades. Em Cardoso, na época da pesquisa, o termo "politicagem" também foi usado. Um vereador comentou, por exemplo, que o Pro-

grama de Aceleração do Crescimento (PAC) chegou “numa hora inoportuna, numa época imprópria, faltando três meses para a eleição o governo solta tudo”. E concluiu: isso “é politicagem”.

Ou seja, se o governo devia “trabalhar os quatro anos”, quando chegavam benefícios coletivos próximos ao período eleitoral era apenas para dar um instrumento na luta pela vitória na eleição. Quando obras apareciam em Cardoso durante a campanha, dizia-se também que isso era “politicagem”. Em discurso no horário eleitoral, foi ressaltado: “politicagem existe, acha que pode comprar o povo com ações rápidas”. A interpretação se baseava no fato de que, com as ações rápidas, não se intencionava melhorias visando o bem-estar dos moradores, mas a conquista de votos.

Concluindo, era algo para “puxar” o cidadão para “um lado” político, dando motivos para que se “fale bem” do candidato, mediante um acordo com outras instâncias governamentais, que o apoiavam na disputa eleitoral. Assim, a “politicagem” era “fazer política” (“puxar para um lado”) sem se preocupar em administrar bem o município.

Do mesmo modo, em 1951, durante um movimento fracassado de emancipação do distrito de Cardoso Moreira, então pertencente ao município de Campos dos Goytacazes, Pinto (1982:30) afirmou que: “por politicagem”, integrantes do movimento teriam avisado o prefeito de Campos que os emancipistas interceptariam, na estrada, sua caravana em direção a São Fidélis. Neste caso, se Campos não apoiava Cardoso administrativamente, as relações com políticos de Campos só podiam ser classificadas como uma “politicagem”.

Retomemos, portanto, a distinção entre “político” e “administrador” realizada neste artigo. Em 2008, um vereador fez uso da palavra no plenário, declarando: há que se “separar a crítica às ações e às pessoas”. Ele mencionava que fazia “críticas ao governo que é fraco”, mas admirava Renato “como pessoa, mas como administrador é um fracasso”, “é um governo que procura dificultar a transparência”. Desse modo, qualidades eram reconhecidas em cada candidato, mas hierarquizadas, segundo julgamentos quanto à adequação ao cargo disputado.

Aprofundando os perfis de “administrador” e “político”, Chaves (1996:135) constatou que, no município de Buritis, quando realizou sua pesquisa, o prefeito precisava ser “boa pessoa”:

- O ‘bom político’ e o ‘bom administrador’ são tipos extremos, que correspondem a duas formas de se fazer política tidas como contrárias, embora no plano empírico nunca completamente exclusivas. Conquanto a compreensão local da política admita tal distinção – e nela percebe uma contradição inerente –, o político para se eleger em Buritis precisa, necessariamente, possuir os atributos de uma *boa pessoa*.

Chaves (*idem*:140) observou ainda que “sendo boa pessoa espera-se que se torne bom político, cumprindo as promessas e rompendo o circuito agonístico da caça aos votos”. E confirmou-se que, em Cardoso, ser uma “boa pessoa” não equivalia a cumprir promessas, uma “boa pessoa” não necessariamente cumprirá promessas e não as cumprindo, não deixará de ser uma “boa pessoa”, por ser sociável, agradável e até ter boas intenções.

A eleição municipal do ano de 2008 foi vencida por Gilson, que teve atrelada a ele a imagem de “administrador”. Durante a comemoração da vitória de Gilson, uma militante falou empolgada:

“administrador é Gilson!”. Gilson venceu com uma boa margem de votos para uma cidade do interior, foram 1.541 votos de vantagem sobre Renato⁴. As crenças se confirmavam no resultado da eleição. Em entrevista, Gilson pronunciou ao jornal O Diário do Noroeste (07/10/2008, 3):

Essa vitória tem um sabor especial, pois é mais uma vez a aprovação do povo Cardosense a tudo que fizemos de 1997 a 2000, quando estive no governo por dois mandatos. Sei que a minha responsabilidade aumenta, pois a maioria da população está confiando na minha capacidade de **administrar o município**. Tenho consciência dessa responsabilidade e do desafio que tenho pela frente, mas volto ao cenário político atendendo ao clamor do meu povo e é com esse povo que vou governar. [grifo meu]

Por fim, o considerado melhor administrador foi eleito, principalmente porque o prefeito que não administrou bem, mas era uma “boa pessoa”, deixou dívidas (*dívidas morais*), que rompem com o circuito de gratidão por conta dos favores não cumpridos, que ficaram apenas como promessas.

Considerações Finais

As eleições municipais ocorrem no Brasil desde o período colonial, quando juízes ordinários, vereadores, procuradores, tesoureiros e escrivães eram eleitos de forma indireta (Leal 1997:128). Em 1881, com a *Lei Saraiva*, as eleições passaram a ser diretas (*idem*:133). Já o cargo de chefe do executivo municipal foi criado em alguns Estados e teve as funções discriminadas no Regime de 1891 (*ibidem*:139). Este cargo respondeu por várias nomenclaturas, como prefeito, intendente e superintendente. Com a Constituição de 1934, este passou a ser um cargo obrigatoriamente eletivo, seja pelo voto direto ou pelo voto de vereadores, abolindo-se a livre nomeação por governadores – a não ser nas capitais dos Estados e nas chamadas estâncias hidrominerais (*ibidem*:146). Desde então, e excetuando parte dos períodos ditatoriais, as eleições para o cargo de prefeito foram realizadas. Necessariamente, entraram em cena os alegados motivos para as escolhas de certos candidatos a prefeito.

No contexto eleitoral por mim pesquisado, a dicotomia construída pelos eleitores em Cardoso Moreira, entre “político” e “administrador”, conformou personalidades políticas. Os julgamentos eram baseados em observações de ações e comportamentos progressos dos candidatos, que eram selecionados para construir imagens. Como já explicado, é preciso ratificar que estamos analisando os imaginários construídos, que nem sempre coincidem com evidências ou práticas, mas ainda assim fazem parte da ‘sociedade real’ (Durkheim 2003).

Diferente das pesquisas em ciências sociais que recorrem a estatísticas e selecionam variáveis, como sexo, escolaridade, renda, profissão entre outras, para traçar os perfis dos prefeitos vencedores nas eleições municipais, aciono uma interpretação com a qual busco penetrar nas percepções preponderantes construídas pelos moradores. Nesse sentido, os imaginários que servem de base para a construção de arquétipos, revelam universos profundos que definitivamente impactam as decisões de voto. Não

⁴ Gilson obteve 4.576 votos, Renato 3.035 votos e Gegê Cantarino 1.590 votos.

pretendo desmerecer as pesquisas estatísticas, pois as variáveis correlacionadas, apesar de não alcançarem ou apenas deduzirem tais imaginários, podem comprovar coincidências nos atributos dos eleitos, mas coincidências essas que se manifestam por conta de crenças arraigadas.

Weber (2008), analisando o contexto alemão de sua época, ao destacar o processo de burocratização e influência partidária no aparato de Estado, afirmou que não era o programa partidário, mas a devoção ao político carismático, que mantinha a fidelidade do seguidor. Assim, seriam atributos capazes de tornar as pessoas especiais que agregavam adesões. Nesta sintonia, as ‘pessoas políticas’ são valorizadas.

Os arquétipos⁵ relacionados aos candidatos a prefeito os opunham. Ainda que fosse possível encontrar uma pessoa com ambos atributos, nos candidatos considerados essa síntese não se materializava. Renato era primordialmente visto como “boa pessoa” e Gilson era primordialmente visto como “administrador”. A preterição da maioria dos eleitores coube à autoridade considerada como “boa pessoa” e “político”.

A categoria “politicagem” era utilizada pejorativamente para designar atos políticos sem conteúdo administrativo. A noção cardosense de “politicagem” levou a valorizar a “administração”. Portanto, a categoria “politicagem” apareceu como incompleta, quando no plano da idealização social o prefeito ou autoridade política deveria, em seus atos, agregar as qualidades de “bom administrador” e “bom político”, mantendo uma unidade coerente.

A dependência política em Cardoso, principalmente por conta de empregos públicos, marcava a conformação da estrutura social no município. Esse desejo por empregos, tão escassos no local, levava ao investimento na construção de relações políticas, tornando a prefeitura um centro em torno do qual as pessoas gravitavam. Por isso, as eleições eram momentos decisivos na vida da maioria dos moradores, quando ao apoiarem os candidatos nos quais se depositava a expectativa de vitória, e demonstrarem esses apoios, poderiam garantir futuramente alguma forma de agradecimento envolvendo recursos e favores públicos. Esse investimento na construção de relações políticas era tão precioso para a manutenção da existência dos núcleos familiares que a disputa eleitoral se acirrava, exaltando ânimos e intensificando o faccionalismo.

Se o candidato no qual se investiu perdesse a disputa eleitoral, restava a muitos abandonar o município, já que seria mais difícil encontrar ali formas de manter o seu sustento. Assim, a migração também marcava a forma de viver neste local, sendo o percurso comum de muitos moradores. Simbolicamente, esta realidade era retratada por meio do uso de uma mala em campanhas políticas e de uma música com o trecho “arruma a mala aê”. Esta estratégia era utilizada para provocar o adversário ao insinuar a sua derrota e a posterior partida do município. Os grupos disputavam o comando da prefeitura e, por extensão, um lugar mais próspero na sociedade cardosense ou, ao menos, a sobrevivência neste espaço.

5 Para Jung (2014:12), os arquétipos são “os conteúdos do inconsciente coletivo”. Este inconsciente coletivo ocuparia uma camada mais profunda que o inconsciente pessoal, “constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica supra pessoal que existe em cada indivíduo”.

O revezamento no cargo de prefeito, entre Renato e Gilson, foi rompido em 2013, quando o candidato Gêge Cantarino, que logrou a vitória na disputa municipal, foi empossado. Nas eleições de 2016, Gegê tentou a reeleição. Contudo, Gilson e Renato se uniram, compondo uma chapa em que Gilson era o candidato a prefeito e Renato era o seu vice. Gilson e Renato venceram a disputa com uma porcentagem de 50,29% dos votos, contra 47,56% de Gegê. Nesta situação, verificamos um princípio político em ação: as cisões e as fusões entre as facções políticas podem ocorrer ciclicamente. No vocabulário local, a política une e separa, separa e une indefinidamente. A união entre os ex-adversários configurou uma solução contra a face negativa da política (imersa em ódios e brigas), assim como configurou uma solução contra a "politicagem", na medida em que as qualidades de "administrador" e "político" compunham uma só chapa eleitoral.

Monique Florencio de Aguiar é mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente é pós-doutoranda na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAVES, Christine de Alencar. 1996. Eleições em Burity: a pessoa política. In: PALMEIRA, Moacir & GOLDMAN, Marcio (org.). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- COMERFORD, John. 2003. *Como uma Família: Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DUMONT, Louis. 1985. *Individualismo: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. 2003. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Eward E. 2005. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- JUNG, Carl Gustav. 2014. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes.
- KUSCHNIR, Karina. 2000. Política e mediação cultural: o cotidiano do mandato. In: *Eleições e Representação no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LEACH, Edmund Ronald. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.
- LEAL, Victor Nunes. 1997. *Coronelismo, Enxada e Voto*. São Paulo: Alfa-Omega.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70.

MAUSS, Marcel. 2003. Ensaio sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

NICHOLAS, Ralph W. 1979. Segmentary Factional Political Systems. In: SWARTZ, Marc J.; TURNER, Victor W.; TUDEN, Arthur. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.

PALMEIRA, Moacir. 1992. Voto: Racionalidade ou Significado?. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7 (20), pp. 26-30.

_____. 2006. Eleição municipal, política e cidadania. In: PALMEIRA, Moacir & BARREIRA, César. *Política no Brasil – Visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PINTO, Antonio. 1982. *Recordando*. Cardoso Moreira: sem editora.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1976. O Coronelismo numa Interpretação Sociológica. In: *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Omega.

VILLELA, Jorge Mattar. 2004. O Dinheiro e suas Diversas Faces nas Eleições Municipais em Pernambuco. *Mana*, v. 11, n. 1, pp. 267-296.

WEBER, Max. 2008. A política como vocação. In: *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC.

Jornais:

A Personalidade de um prefeito (Tribuna Livre, 20 a 26 de abril/2006:s.p.)

Renato Jacinto um vencedor (Tribuna Livre, 16 a 22 de fevereiro de 2006)

O Povo Consagrou Gilson Siqueira (O Diário do Noroeste, 07/10/2008:3)

"POLITICAGEM": CONCLUSÕES A PARTIR DAS DIFERENÇAS ENTRE AS NOÇÕES DE "ADMINISTRADOR" E "POLÍTICO"

Resumo: Como eleitores constroem a imagem de candidatos a prefeito? Apresentando um exemplo, respondo esta questão mediante a análise de significados expressos por eleitores quanto às noções de "político" e "administrador". Investigando a construção desses perfis políticos, e a hierarquia de valor entre eles, desdubro a interpretação com o fim de alcançar a compreensão nativa sobre a "politicagem". Conclusivamente, demonstro que "politicagem" significava "fazer política", nos termos dos eleitores examinados, sem "administrar" bem o município. Se o ideal seria agregar as qualidades de político e administrador, a categoria politicagem marca a incompletude das pessoas políticas.

Palavras-chave: político, administrador, imaginário, politicagem, pessoas políticas

"POLITICKING": CONCLUSIONS FROM THE DIFFERENCES BETWEEN THE CONCEPTS OF "MANAGER" AND "POLITICIAN"

Abstract:How do voters build the image of candidates running for mayor? As an example, I answer this question by means of the analysis of meanings declared by voters regarding the concepts of "politician" and "manager". Through the investigation of the construction of those political profiles and the value hierarchy between them, I unfold the interpretation aiming to reach the inherent comprehension of "politicking". Conclusively, I demonstrate that "politicking" meant "doing politics", in the terms of the examined voters, without "managing" well the city. If the ideal would be the aggregation of the qualities of politician and manager, then the category politicking sets the incompleteness of political people.

Keywords: politician, manager, imaginary, politicking, political people

RECEBIDO: 23/03/2016

APROVADO: 01/02/017

Produções Legais da Pirataria: O Streaming e a Incorporação das Demandas e Discursos Piratas no Mercado do Entretenimento Digital

ANDRESSA NUNES SOILO

Em outubro de 1999, Shawn Fanning – um estudante estadunidense, à época com 19 anos de idade – cria o Napster, um programa de compartilhamento gratuito de músicas – muitas delas protegidas por direitos autorais – encerrado, em seu formato gratuito, no ano de 2001. A criação do site se deu em razão da vontade de Fanning em viabilizar um programa que facilitasse o acesso às músicas MP3¹, já que naquele período os sites que permitiam acesso às músicas não ofereciam variedade musical, e eram demasiado lentos – isso em decorrência da centralidade com que somente um servidor alimentava as solicitações de *downloads* dos usuários, se sobrecarregando. A disponibilização de *downloads* gratuitos de músicas não era, assim, uma novidade, mas os programas online que ofereciam áudio digital não eram considerados eficientes e exigiam dos internautas conhecimentos técnicos que nem todos possuíam. Tais condições possibilitaram e motivaram a criação do Napster através da tecnologia *peer-to-peer* (P2P)² – que em português significa “de igual para igual” –, fato que tornou o site um dos mais notáveis serviços de compartilhamento da internet àquela época. Como explica Castro (2001), a programação do Napster basicamente realizava a leitura de arquivos de músicas MP3 em um disco rígido e publicava a lista destes arquivos em um servidor da rede. Quando alguém procurava por alguma música, o buscador do site explorava a requisição nos computadores das pessoas que se encontravam online, mostrando opções de máquinas que continham as músicas, e que eram possíveis de serem com-

1 O MP3 corresponde a um formato eletrônico de compressão de músicas digitais que permite que os áudios sejam ouvidos em boa qualidade mesmo ocupando espaços pequenos no computador. A qualidade das músicas em MP3 é muito semelhante à qualidade das vendidas em CD's, o que instiga ainda mais a manifestação de gravadoras sobre o compartilhamento de músicas em tais formatos.

2 A tecnologia P2P corresponde a um formato de rede de computadores que são caracterizados pela descentralização de suas funções, ou seja, os computadores dos usuários realizam simultaneamente as funções de servidores e de clientes. O termo “de igual para igual” corresponde, assim, à igualdade de função dos computadores, que não somente recebem, mas também enviam dados a outros usuários aliviando a carga dos servidores centrais.

partilhadas naquele momento. Assim, quem utilizava o Napster, automaticamente tinha uma lista das músicas que continha em seu computador associada a um banco de dados que podia ser vasculhado por outra pessoa.

No início dos anos 2000, rapidamente o site se populariza, apresentando aproximadamente 14 mil músicas baixadas por minuto; uma estimativa de 75 milhões de usuários registrados (Rayburn 2001); e expansão de cerca de 25 % ao dia de sua base de usuários (Cohen 2000). Nessa época, o termo mais procurado nos sites de busca era “MP3”³; o Napster entra para o *Guinness Book of World Records* como o empreendimento com crescimento mais rápido de todos os tempos (Bruenger 2016; Nieva 2013); e Shawn Fanning, o criador do programa, estampa a capa da revista Time – uma das revistas de maior circulação do mundo publicada nos Estados Unidos – que considerava seu programa uma das “maiores aplicações da Internet já criadas, juntamente com o e-mail e as mensagens instantâneas” (The Observer 2013). Com sua popularidade, o Napster atraiu, ao longo de sua breve existência, investidores como a Hummer Winblad Venture Partners⁴ e a Bertelsmann⁵. A primeira investiu aproximadamente US\$ 13.000.000 (Menn 2006) no programa, empossando, em contrapartida, um de seus membros como CEO do serviço; e a segunda, ajudou financeiramente a criação de Fanning em uma monta de US\$ 100.000.000 (DW 2003), a fim de criar conjuntamente com o Napster um serviço por assinatura que simultaneamente ofereceria *downloads* gratuitos, e garantiria o pagamento dos direitos autorais a seus detentores (Pellegrini 2000). A popularidade do serviço também despertou a atenção da indústria fonográfica que considerou suas atividades como violadoras de direitos autorais, e promoveu diversas empreitadas legais a fim de retirar o programa do ar – o que conseqüentemente também levou os investidores do serviço a se perceberem como réus em tribunais, acusados de facilitarem o acesso indevido de milhões de usuários a milhões de músicas (Harmon 2003; Menn 2006).

*

Os rearranjos desencadeados no campo da propriedade intelectual por programas de compartilhamento de *torrents*⁶, a partir do final da década de 1990, apresentaram mais do que reações amparadas em punições legais e em publicidades pedagógicas por parte dos detentores dos direitos autorais, também provocaram o surgimento de novos modelos de negócios no mercado digital. Intimamente relacionada ao capitalismo, as relações entre entretenimento e propriedade intelectual se perceberam, nas últimas décadas, reféns das reivindicações e desejos das gerações que sucederam e experienciaram o Napster, gerações essas que acabaram por pressionar o mercado regularizado a harmonizar elementos como baixo custo ao consumidor, lucro e legalidade. Alguns anos após a inatividade da versão gratuita do Napster, a indústria do entretenimento despertou a atenção do público com o lançamento de servi-

3 Os cibernautas não buscavam detalhes técnicos envolvendo o compressor de áudio, mas músicas passíveis de serem baixadas (Witt 2015).

4 Uma empresa de capital de risco que investe, desde 1989, em empresas de *software* de empreendimento inicial.

5 Uma companhia internacional de mídia que surpreendeu ao anunciar seu investimento junto ao Napster, já que a BMG Entertainment, gravadora da Bertelsmann, estava processando o serviço de música. (Pellegrini 2000).

6 Torrents correspondem a extensões de arquivos que podem ser compartilhadas entre usuários online.

ços que vendiam legalmente, e a preços considerados, até então, baixos, *downloads* de música e vídeos, como *iTunes Music Store* e *iTunes Movie Downloads*. O primeiro corresponde a um programa que, assim como o Napster, oferece acesso rápido e quantidade ilimitada de *downloads* de músicas para escolher, mas que, diferentemente da gratuidade da pirataria e da compra física de CD's que custavam aproximadamente \$15,00, disponibiliza a seu público *downloads* a \$0,99⁷; já o segundo, oferece o aluguel e a compra de *downloads* de filmes com preços que variam entre \$0,99 a \$19,99 dependendo de características como a qualidade e a data de lançamento das produções⁸. As características de serviços como o *iTunes* sugerem que o processo de apropriação da resistência da “geração Napster” havia começado em meados dos anos 2000: o baixo preço dos produtos e a liberdade dada ao público em escolher as músicas que queriam ouvir eram demandas de consumidores que experienciaram os rearranjos econômicos proporcionados por programadores de plataformas de compartilhamento de músicas não-autorizadas.

Contudo, as dinâmicas entre novas tecnologias e distribuição e acesso de conteúdo anunciam novos formatos de mercado que (ironicamente ou não) se assemelham e atendem, cada vez mais, às demandas e lógicas piratas. Apesar do sucesso dos serviços *iTunes*, a venda de *downloads* tem sofrido decréscimo nos últimos anos (IFPI 2017), muito em razão da emergência do *streaming*, tecnologia que transmite instantaneamente dados de áudio e vídeo sem a necessidade de esperar a conclusão de um *download* – já que a exibição de vídeo e áudio são possíveis durante a transferência dos dados⁹. Na prática, como sugerem Kischinhevsky et al. (2015), o *streaming* pode ser descrito como “portais de consumo, promoção e circulação de conteúdos sonoros, operando também como mídias sociais” (Kischinhevsky et al. 2015: 303). Pode-se dizer que os serviços de *streaming*, apesar de tecnologia não recente¹⁰, representam na atualidade um campo não só de disputas, como mostrarei a seguir, mas também, simultaneamente, um campo de reprodução das práticas e ideais “piratas” e um campo de renovação das expectativas dominantes concernentes ao combate da pirataria digital. Minha escolha em destacar o *streaming* e não o *download* legal enquanto expressão da resistência ao poder das indústrias do entretenimento se resume, basicamente, na intensidade com que relacionalidades, similaridades e (con)fusões emergem entre aquela tecnologia e a pirataria digital: os trânsitos entre (i)legalidades, a gratuidade, e as constantes violações (legais e simbólicas) dos direitos autorais me conduziram a tratar o *streaming* como tecnologia de significativo valor analítico para a observação da resistência e da propriedade intelectual no ciberespaço.

Destaco que os serviços de *streaming* oferecerem à indústria do entretenimento alguns atrativos que, no ponto de vista da praticidade dos consumidores e da segurança das indústrias, se opõem à

7 Na primeira semana de lançamento do *iTunes* o serviço vendeu um milhão de *downloads* se tornando o maior distribuidor legalizado de música digital. (Knopper 2013).

8 Em 2007 o *iTunes Store* se tornou o espaço online mais popular para baixar filmes: aproximadamente 2 milhões de filmes foram vendidos.

9 Para exibir o conteúdo o computador contata o servidor do serviço que se quer acessar e inicia a realização do *download*. Os arquivos são salvos no *buffer* quando existe a quantidade de dados suficiente para que o usuário possa assistir vídeos ou ouvir músicas, e assim a exibição é iniciada. Com as inovações tecnológicas é possível que o usuário nem mais espere o carregamento do *buffer* para consumir o que deseja, já que o *streaming* pode se dar através de transferência por meio da internet em fluxo de dados de um servidor até o computador.

10 A tecnologia *streaming* já existia na década de 1990, mas devido à baixa velocidade das conexões de internet à época, assistir a um vídeo ou ouvir a uma música de modo instantâneo antes da emergência da banda larga não se mostravam enquanto vantagens práticas já que os dados ficavam mais tempo carregando e sendo armazenados do que transmitidos.

operacionalidade do *download*, como: a) a capacidade de deter os meios técnicos para o controle de produções digitais – impedindo que seus usuários baixem (mantenham salvo o conteúdo) ou distribuam arquivos¹¹; e b) a capacidade de atrair o público consumidor através de seu relativo baixo custo e da praticidade de não se ter que esperar o *download* ser concluído – uma das principais vantagens do *streaming* sobre o “formato *torrent*” de consumo. Dentre outras, tais características tornam essas redes intermediárias de atuais modos de consumo a partir de contratos com estúdios e gravadoras que concedem, a esses serviços, licença para o oferecimento de produções de seu repertório. Como instrumento de distribuição legal e digital de entretenimento, as plataformas de *streaming* apresentam, na atualidade, considerável popularidade em diversos países – serviços como Spotify e Netflix contam, respectivamente, com 50 milhões e 100 milhões de assinantes em mais de 150 países –, chegando a representar, nos Estados Unidos, maior fonte de rendimentos para a indústria fonográfica em 2016, superando a venda de *downloads* e de produtos físicos (RIAA Report 2017)¹². O suposto êxito e a popularidade da tecnologia de *streaming* também acabaram por desencadear especulações e discussões acerca de sua reverberação no mercado pirata, dividindo a opinião social entre manifestações de anúncios do fim da pirataria a médio e a longo prazo (Thomes 2013), e expressões que defendem o *streaming* enquanto modelo de negócio que reforçará a permanência do compartilhamento ilegal de conteúdo através da assimilação pirata de tal tecnologia (Borja & Dieringer 2016; Idland et al. 2015; Smith 2016).

Com as inovações tecnológicas e com novas demandas e percepções do público nos anos 2000, a capacidade dos atores dominantes de responderem de modo satisfatório ao novo cenário foi deslegitimada desencadeando novas estratégias de consumo por parte da indústria. Atenho-me aqui a problematizar a construção dessas novas estratégias de atração do mercado legal de entretenimento através da tecnologia *streaming*, me atentando às apropriações de resistências ao modelo de consumo tradicional que irromperam após o surgimento do Napster. Atualmente é possível perceber que muitas das estratégias que seduzem simultaneamente consumidores e produtores de entretenimento – atores muitas vezes em conflito, como mostrei – são baseadas em críticas e reivindicações que permearam os conflitos envolvendo os programas de compartilhamento do final da década de 1990. A gratuidade, o baixo custo e o apelo à visibilidade do consumidor (enquanto sujeito detentor de limitado poder econômico e possuidor de desejos) são demandas que fizeram parte de discursos de resistência que protagonizaram as reivindicações de atores que questionavam o formato e as práticas de mercado a partir da pirataria digital, e que hoje podem ser percebidos como incorporados nos modelos de negócios legais.

11 Como lembra Caetano (2016), a diferenciação entre *streaming* e *downloading* permeou a história das tecnologias de difusão e emissão de áudio e vídeo com a questão do perdurável e do efêmero: os gravadores de audiocassetes e videocassetes foram perseguidos pela indústria do entretenimento em razão da habilidade técnica em conservar conteúdo.

12 De acordo com a RIAA, o streaming representou a maior fonte de rendimentos (51,4%) para a indústria fonográfica nos Estados Unidos no ano de 2016. (RIAA Report 2017).

Tal redirecionamento estratégico das produtoras de conteúdo não é, contudo, novidade, tampouco soa com novidade a assimilação de resistências “piratas” por tais corporações¹³ (Kernfeld 2011). Em meados das décadas de 1950 e 1960 surgia a televisão como meio de entretenimento doméstico amplamente rejeitado por estúdios de cinema muito em razão da queda nos rendimentos de bilheteria – a indústria até mesmo ameaçava seus atores caso eles participassem de programas de televisão. Contudo, as produtoras logo passaram a perceber a televisão como instrumento útil, capaz de gerar receita sobre filmes antigos que, apesar da demanda, não eram transmitidos pelo formato tradicional de exibição cinematográfica (Lev 2003). Nas décadas de 1970 e 1980 a emergência e a popularidade do VCR (Video Cassette Recorder), aparelho de gravação e reprodução de imagens, também gerou rearranjos no modo de consumo do entretenimento, dessa vez o usuário detinha mais controle sobre o quê e quando assistir: se a televisão oferecia uma grade de programação em que o telespectador detinha pouco poder de escolha, com a então recente tecnologia o telespectador poderia assistir a qualquer conteúdo quando quisesse. Também existiam, ainda que caros, equipamentos que copiavam o conteúdo de uma fita VHS (Video Home System) para outras, processo que, apesar da perda de qualidade após sucessivas cópias, permitia que filmes piratas fossem reproduzidos sem pagamentos de royalties. Em meados de 1980 produtores de filmes e de demais conteúdo, após reagirem de modo a rejeitar as novas tecnologias, passaram a licenciar seus produtos em tal formato assimilando o formato VHS (Alves et al. 2011).

Assimilações e coproduções envolvendo legalidades/ilegalidades no campo das tecnologias de transmissão de entretenimento não são, assim, práticas que denotam novidade nas dinâmicas da distribuição, circulação e acesso a bens, mas sim práticas que se readaptam (em diferentes níveis), às demandas sociais, inovações tecnológicas e competição. Transitando por entre (i)legalidades o consumo legalizado de *streaming* na atualidade, como no passado, também atualiza e reconfigura o monopólio do entretenimento deslocando questões de valor e de justiça presentes nos fundamentos e nas justificativas de conjuntos de leis (como o regime de propriedade intelectual), e em princípios tradicionais de mercado. Disputas envolvendo o tempo e a capacidade do *streaming* em lidar com as demandas do mercado tradicional do entretenimento (mercado que pleiteia determinadas bases de lucro), e as capacidades de tal modelo em se estabilizar como recurso rentável e produtor de laços sociais frente ao público, fazem de tal tecnologia um campo de negociações de interesses. O *streaming*, enquanto nova tecnologia, mobiliza a problematização de categorias como “justiça”, “propriedade intelectual” e “pirataria” nas relações de consumo e nos modos de distribuição de entretenimento, muito em razão da violação de direitos autorais, das versões gratuitas dos serviços, e do montante da receita que é destinada aos titulares dos direitos de músicas e vídeos. A WIPO (World Intellectual Property Organization), agência da ONU (Organização das Nações Unidas) especializada em assuntos relativos à propriedade intelectual, assim como artistas e demais detentores de direitos autorais, se manifestam publicamente

13 Kernfeld (2011) faz uma observação valiosa em seu livro sobre o padrão de comportamento dos conflitos envolvendo a indústria do entretenimento e a propriedade intelectual, sempre que novas tecnologias surgem prejudicando os detentores de direitos autorais estratégias de corporações emergem, sejam elas legais ou publicitárias, com pouca ou nenhuma efetividade há casos em que ocorre a assimilação ou a obsolescência: em casos de assimilação os monopólios desistem de resistir às práticas combatidas e incorporam tais práticas criando uma forma legítima delas.

de modo a reprovar as proporcionalidades consequentes do modelo de negócio aplicados ao serviço de *streaming* na atualidade. A crítica é direcionada aos sentidos de justiça relativos aos rendimentos merecidos e destinados aos artistas que, considerados baixos, são percebidos como instrumentos de injustiça que usurpam o valor econômico e moral do regime de propriedade intelectual¹⁴.

Neste artigo trato os anseios e demandas da pirataria digital e de seus apoiadores – como a gratuidade, o baixo custo, e a maior autonomia no consumo – enquanto práticas e linguagens apropriadas pela indústria do entretenimento como estratégias de ampliação de mercado. Sendo o ciberespaço, simultaneamente, meu interlocutor, meu campo e minha principal fonte de acesso aos dados, a etnografia que apresento tem como principal meio de investigação (e de razão de ser), o computador. Os dados apresentados aqui foram coleados entre os anos 2015-2017 através de sites de notícias; sites das plataformas analisadas; sites produzidos exclusivamente para protestos¹⁵; fóruns de discussões; blogs; vídeos; legislações; produções científicas; relatórios; e opiniões e expressões de protestos ocorridos no campo off-line, mas noticiados online. A análise é baseada, principalmente, nas atividades de quatro serviços de streaming de áudio e de vídeo que apresentam, atualmente, considerável popularidade nos meios de consumo: Spotify, Deezer, Netflix, e Amazon Prime Video.

Com base em tais plataformas busco problematizar a questão da apropriação dos discursos e demandas associados ao campo da pirataria (especialmente a partir dos anos 2000) por formatos legais de distribuição de entretenimento, através de duas vias analíticas: a) a via legal que se manifesta nas estratégias de atração do público; b) a via ilegal representada por práticas desempenhadas por serviços não-autorizados, como as violações da propriedade intelectual. Tais caminhos analíticos, apesar de analisados separadamente e de destacarem o binômio legal/ilegal, não devem ser percebidos como itinerários que conduzem a sentidos opostos, mas sim a partir de uma relação de coprodução e coexistência. O argumento que proponho aqui é o de que o *streaming*, enquanto modelo de negócio legítimo, é permeado e produzido a partir da apropriação das demandas e discursos da pirataria frente ao modo de mercado tradicional do entretenimento, estabelecendo uma relação de reprodução criativa (a partir) do ilegal. As práticas, ideais e subjetividades que engendraram/engendram os programas de compartilhamento ilegais fazem hoje parte das dinâmicas legítimas do mercado cinematográfico e fonográfico destacando a sujeição à gratuidade e aos baixos preços do consumo e reproduzindo a insatisfação de artistas e demais detentores de direitos autorais, sugerindo um processo que chamo de “legitimação da pirataria”.

14 O desequilíbrio notado, por vezes, pela indústria do entretenimento é observado através da perspectiva das vendas tradicionais onde os titulares de direitos recebiam uma taxa previamente acordada na venda do produto independentemente se o consumidor ouvisse as músicas. Em contraste, os serviços de streaming oferecem rendimentos aos detentores de direitos autorais se baseando no conteúdo consumido (Rechardt, 2015).

15 Alguns sites foram produzidos por simpatizantes e usuários dos programas em questão a fim de protestarem contra as tentativas de controle da indústria do entretenimento, artistas, e Estado sobre os serviços de compartilhamento de arquivos em análise.

Produções legais da pirataria: estratégias de (in)justiça

Um artigo publicado no *The Wall Street Journal* em 2006 intitulado “Free, Legal, and Ignored” (Timiraos 2006) noticiou que mais de 120 universidades estadunidenses, apesar de disponibilizarem músicas gratuitas através de serviços legais de compartilhamento – a fim de impedir que seus alunos consumissem pirataria¹⁶ –, percebiam que seus estudantes continuavam a utilizar programas ilegais disponíveis. A razão principal, conforme o artigo, residia na condição dos usos dos programas legalizados: os estudantes apenas poderiam manter suas músicas até se formarem, o que desmotivou muito alunos, especialmente os prestes a se graduarem, e fez com que algumas instituições acabassem se desvinculando de tais serviços. Após o efeito do Napster e de sua economia moral – desejos, valores, e moralidades mobilizadas e fundamentadas pela possibilidade de acesso gratuito – ter se alastrado por entre diversos apreciadores do entretenimento instaurando um novo senso de justiça para o mercado e para o consumo, os serviços legais encontraram dificuldades em reconquistar seu público e se estabelecer no mercado. Atualmente, contudo, os serviços de *streaming* se apresentam engajados em se adaptar ao consumo pós-Napster, acatando (ainda que parcialmente) as reivindicações da geração que experimentou a música “livre”, e se concentrando em cativar o público com suas particularidades.

Penso que o “efeito Napster” reconfigurou a indústria do entretenimento não somente no que concerne aos modos de consumir, mas também no que diz respeito aos modos de ofertar o consumo redirecionando as estratégias dos produtores aos desejos e identidades de seus consumidores. O controverso êxito das plataformas de *streaming* em conciliarem a “geração pós-Napster”, o regime de propriedade intelectual, e a economia capitalista de entretenimento é composto, entre outros elementos, de estratégias inspiradas nos desejos e demandas de acesso gratuito e/ou justo ao longo dos anos 2000, e ainda em curso, que se concentram nas ideias de gratuidade, baixo custo, e acesso a recentes produções. Tais estratégias são percebidas por mim enquanto estratégias de resistência apropriadas por corporações a fim de reaver não somente o público, mas também o controle deste e de suas produções. Percebendo um redirecionamento de prioridades e valorizações dos “atores que produzem” para os “atores que consomem”, penso que os novos modelos de negócios baseados em *streamings* configuram, devido às particularidades que explicitarei a seguir, processos de legitimação de práticas e ideias piratas. Assim, destaco aqui as estratégias apropriadas de quatro populares serviços de streaming da atualidade que cativam com seu baixo custo, praticidade e qualidade: Spotify, Deezer, Netflix e Amazon.

O Spotify e o Deezer são serviços de transmissão online de música criados, respectivamente, por Daniel EK na Suécia em 2008 e por Daniel Marhley na França em 2007. Ambas as plataformas representam, na atualidade, a reaproximação da indústria com o público através da música distribuída de modo legal e, por vezes, paga. Tais plataformas oferecem, a diversos usuários em diversos lugares do

¹⁶ Instituições de ensino estadunidenses passaram, em meados dos anos 2000, a oferecer serviços legais de músicas muito em razão da quantidade do consumo da banda larga usada por *downloads*, já que estes acabavam por bloquear as redes de computadores, e também em razão das ameaças de gravadoras àquela época em tornarem as instituições responsáveis pelos usos ilegais de seus alunos nos espaços de ensino. (Timiraos 2006).

mundo¹⁷, não a venda de músicas, mas o acesso a elas. Tais serviços são permeados por dois discursos que sustentam o novo modelo de negócio: o do combate à pirataria e a consequente “proteção” de artistas e de seus trabalhos¹⁸; e o de seu potencial em diminuir a popularidade dos meios ilegais de acesso a produções. Daniel Ek disse ser inspirado não em programas com serviços similares ao Spotify, mas no combate à pirataria: “I was born in Sweden, and in Sweden we are known for the piracy services [...] I decided I wanted to create a product that was better than piracy.” (EK apud Stern 2012).

A popularidade de tais plataformas de *streaming*¹⁹ como modelo de negócio legal é associada a algumas de suas características estratégicas de atrair o público, como versões gratuitas de seus serviços e recursos que visam não somente compreender os gostos musicais do público, mas também o aproximar de seus artistas favoritos. Tais estratégias possuem correlação com as reivindicações populares realizadas nos períodos durante e pós-Napster: a indústria do entretenimento era percebida como egoísta e gananciosa no que diz respeito a suas atitudes frente ao consumidor, não considerando seus desejos e seu limitado poder de compra. Considero a versão *freemium* do Spotify e do Deezer representativas da apropriação de resistências dos programas de compartilhamento de arquivos como Napster, pois atendem à maior das demandas desencadeadas após a emergência da pirataria digital: a gratuidade. A versão *freemium*²⁰ – contração das palavras “gratuito” e “exclusivo” e inglês – é caracterizada pelo acesso livre de custos sendo suportada por publicidade nos intervalos das músicas. Já a versão “premium” se faz atraente ao público por cobrar quantias que variam entre R\$14,90 (Deezer) e R\$16,00 – R\$ 26,90 (Spotify), valores por vezes mais baratos que pacotes de TV a cabo e ingressos de cinema²¹. Tal estratégia de mercado mantém mais semelhanças com os programas de compartilhamento do que com uma novidade revigorante no mundo da música, parte em razão de suas versões gratuita e de baixo custo ao assinante, e parte por causa das polêmicas envolvendo a valorização do artista.

Pesquisar sobre as novas tecnologias de *streaming* e seus desdobramentos no mercado legal de entretenimento oferece o esbarrar com inúmeras notícias e relatos envolvendo a distribuição de ro-

17 Atualmente o serviço se encontra em 58 países, possui, aproximadamente, 50 milhões usuários sendo 12,5 milhões destes assinantes pagantes, e arrecadou bilhões de dólares para seus investidores. (Seabrook 2014).

18 De acordo com o site do Spotify o objetivo de seu serviço é auxiliar fãs de músicas e artistas a se conectarem, protege-los da pirataria, e pagá-los por seu trabalho: “Our whole reason for existence is to help fans find music and help artists connect with fans through a platform that protects them from piracy and pays them for their amazing work. Quincy Jones posted on Facebook that “Spotify is not the enemy; piracy is the enemy”. You know why? Two numbers: Zero and Two Billion. Piracy doesn’t pay artists a penny – nothing, zilch, zero. Spotify has paid more than two billion dollars to labels, publishers and collecting societies for distribution to songwriters and recording artists. A billion dollars from the time we started Spotify in 2008 to last year and another billion dollars since then. And that’s two billion dollars’ worth of listening that would have happened with zero or little compensation to artists and songwriters through piracy or practically equivalent services if there was no Spotify – we’re working day and night to recover money for artists and the music business that piracy was stealing away.” (SPOTIFY ARTISTS 2014).

19 Mesmo com 50 milhões de usuários pagantes localizados em 60 países e com o auxílio de investidores, o formato de negócio do Spotify não o faz rentável – ou rentável como deveria ser considerando seu sucesso –, sendo percebido como um modelo de negócio refém das gravadoras (Shanley 2016). Quando de seu lançamento o serviço não contava com muitos ouvintes, o que o fez arrecadar aproximadamente US\$ 180 milhões em seus primeiros anos para pagar às marcas adiantamentos de pagamentos de royalties (Constine 2017), e rapidamente se encontrar em prejuízo muito em razão de seus lucros dependerem dos acordos sobre pagamento de royalties com as gravadoras – cerca de 55 % dos rendimentos – e dos pagamentos adicionais para editores de música (Plummer 2017).

20 Contudo, o modelo de negócio do Spotify mantém mais semelhanças com os programas de compartilhamento do que com uma novidade revigorante no mundo da música, parte em razão de suas versões gratuita e de baixo custo ao assinante, e parte por causa das polêmicas envolvendo a valorização do artista.

21 Frequentemente novidades aos usuários são criadas, como o oferecimento do pacote “premium” pela metade do preço (no Brasil R\$ 8,50) a estudantes universitários (Cossetti 2017)

yalties às gravadoras e aos artistas e o conseqüente descontentamento de muito atores da indústria do entretenimento com tal modelo de negócio. Isso porque, a gratuidade e o baixo custo dos serviços oferecidos aos consumidores dificilmente tornam as plataformas economicamente sustentáveis para artistas e demais detentores dos direitos autorais. Especulações apontam que os serviços de *streaming*, após estabelecerem contratos e pagarem a gravadoras grandes quantias de dinheiro a fim de terem acesso legal a seu repertório²², pagam menos de um centavo de dólar aos titulares de direitos cada vez que uma música é ouvida²³. Os contratos entre plataformas de *streamings* e gravadoras se mostra atualmente obscuro ao público, mas indicam que, apesar de estipularem preços pré-determinados por produções com estúdios e gravadoras, nada é acordado sobre o quanto o artista irá receber desse pagamento. No caso dos artistas independentes, muitos devem pagar para expor seus trabalhos nas plataformas e possivelmente esperar nenhum retorno financeiro – já que é possível que suas músicas sejam acessadas por usuários não pagantes dos serviços. A dinâmica comercial que se apresenta remete à ideia de um programa pirata que comprou os direitos, mas que continua não atendendo aos princípios e necessidades que a propriedade intelectual produz – como o estímulo criativo, a valorização da criação e do criador, e o retorno financeiro compensatório/satisfatório.

Alguns artistas considerados populares no mundo da música, por exemplo, se recusaram a conceder suas músicas à plataforma Spotify, muito em razão da versão gratuita do serviço e de seu baixo custo que, conseqüentemente, não produz retorno financeiro considerável, significativo e respeitável para os artistas. A cantora Taylor Swift, antes de retornar recentemente aos catálogos de streaming, foi, em 2014, uma das principais porta-vozes que se opunham a tais serviços, os percebendo como ferramentas que não valorizavam a música e exploravam os artistas (Swift apud Knopper 2014); Jimmy Buffet, músico e empresário, se manifestou pedindo um aumento a Daniel Ek, o CEO do Spotify (Buffet apud Anderson 2014); o cantor Thom Yorke disse, em 2013, que o serviço era “the last desperate fart of a dying corpse” (Yorke apud Dredge 2013); a cantora Joanna Newsom se manifestou dizendo que o “Spotify is like a villainous cabal of major labels.” (Newsom apud Roberts 2015); o artista Beck relatou que “What Spotify pays me is not enough to pay the musicians playing with me or the people working on the disks. The model does not work.” (Beck apud Finley 2015); e a banda Grizzly Bear publicou em seu Twitter: “[...] Spotify do not help bands or labels or indie stores. Not shaming you, just stating facts since someone asked.” (Grizzly Bear Twitter 2012). Artistas independentes também se posicionam de modo a criticar a dinâmica de pagar para compartilhar música de graça: recentemente o artista independente Brett Newski compôs e publicou uma música intitulada “Fuck you Spotify” em que

22 Foi publicado que o Spotify, por exemplo, acordou em pagar US\$25 milhões em dois anos de contrato com a Sony. (Singleton 2015).

23 Em 2016 uma banda compartilhou que ganhou \$4,955.00 por mais de um milhão de *streamings* realizados de sua obra (Resnikoff 2016), e o cantor Frejat disse ter recebido R\$ 0,33 por mais de 4,000 execuções de uma música sua (Gould 2016).

sugere que os atuais modelos de negócio de *streaming* conjugam injustiças (endereçoas às disposições e eficácias da propriedade intelectual) e desvalorização da arte e do artista²⁴.

Apesar da polêmica envolvendo a indústria do entretenimento e seus atores, as plataformas se empenham, para além da gratuidade e do relativo baixo custo de seus serviços, em cativar o público através de recursos de exclusividade que priorizam os gostos de seus clientes. No Spotify os assinantes do acesso “premium” tem a possibilidade de assistir a shows e a apresentações ao vivo de artistas favoritos ou mais populares através do “Spotify Sessions”; de acessar recursos que mostram comentários sobre as músicas; além de serem apresentados a rádios e *playlists* que compatibilizam com sua preferência musical – a categoria *Teen Z* para adolescentes, por exemplo, possui *playlists* criadas pela Revista Capricho (Capricho 2017); e também há o canal gospel com *playlists* de músicas do gênero (Deezer a 2016). O Deezer também aposta, para além das versões de acesso gratuito e de baixo preço, no contato mais pessoal com seu público através do “Deezer Sessions”, uma proposta que oferece apresentações exclusivas de artistas (Deezer b 2013); e de parcerias com empresas como a companhias telefônicas e com times de futebol – como o clube brasileiro Flamengo com mais de 35 milhões de torcedores, em que

24 Letra da música “Fuck you Spotify” de Brett Newski:

Nothing comes for free
But some of it comes cheap
There aint no justice now
There ain't no art police

It's an upstream battle
Up shit creek
Where Cds are merely Frisbees

So what do we do
as the little man?
Hi-fidelity is gone
We're all digital trash

All the love is gone
Thru a fourth of a song
If you aint Gene Simmons
You better hold on

All our favorite bands are doomed
All our favorite bands are doomed
WE gotta save their lives
There is one thing we can do, its say
Fuck you spotify

I got a check
For 11 cents
Art is shot
Recorded music is dead

The Illusion of victory
20,000 plays
Paid me \$7
I should have been a DJ

Copyright is a fallacy
Damn Bureaucracy
If piracy is George Bush
Spotify is Dick Cheney (NEWSKI 2017).

canais oficiais dos clubes são criados apresentando *playlists* de jogadores, músicas dos anos históricos dos times, entrevistas exclusivas com equipes e narrações de gols –; além de dar suporte a artistas emergentes através do “Deezer Next”, iniciativa que auxilia na promoção (e produção) de novos cantores e cantoras através de *playlists* e demais participações exclusivas na plataforma (Deezer c 2017).

No campo dos filmes, os serviços Netflix²⁵ e Amazon Prime Video figuram como os mais conhecidos e utilizados pelo mundo na atualidade alcançando, respectivamente, 100 milhões e 65 milhões de assinantes. Tais serviços oferecem ao público um catálogo de filmes, séries e programas de TV a preço mensal fixo considerado de baixo custo se comparado a pacotes de TV a cabo e ingressos de cinema (a Netflix oferece, no Brasil planos de R\$19,90, R\$22,90, e R\$29,90, enquanto a Amazon disponibiliza seus serviços a aproximadamente R\$10,00 nos primeiros 6 meses e após esse período, R\$20,00). Uma das mais recorrentes objeções frente à tradicional distribuição de produções da indústria cinematográfica residia na desatualização de ofertas em diferentes espaços geográficos – questão que, entre outras, motivou Federico Abad a desenvolver o serviço de *streaming* Popcorn Time, considerado ilegal por violar direitos autorais –, o que vem sendo tema abordado pela Netflix que se esforça em trazer rapidamente à sua grade de programação filmes recém estreados no cinema. Recentemente a plataforma divulgou que os estúdios irão disponibilizar suas produções no serviço de *streaming* 45 dias após a estreia nos cinemas – geralmente as produções levam o dobro do tempo para serem disponibilizadas online. (Fritz 2017). Outros exemplos dos esforços de proximidade com o público podem ser visualizados através da possibilidade de os usuários interagirem com as produções da Netflix escolhendo o final das narrativas (Murphy 2017). Já a Amazon Prime Video oferece recursos interativos que permitem ao usuário ter acesso, através de uma ferramenta chamada “Raio-x”, que disponibiliza informações de determinadas produções durante a transmissão do vídeo, mais precisamente tal ferramenta viabiliza ao usuário acesso às características dos personagens da produção que está assistindo; o nome, foto e demais filmes e programas em que atores e atrizes participaram; o nome da música que está tocando no momento; a nota que a produção recebeu no IMDb (Internet Movie Database) curiosidades e localizações de cenas particulares (Broida 2016).

Atualmente as estratégias das plataformas de *streaming* optam por adotarem as demandas dos consumidores que irromperam a partir da “geração Napster”, valorizando os desejos e tratando seu público de modo exclusivista/com personalidade. Tal estratégia parece, contudo, ser um contraponto à valorização de parte da indústria do entretenimento que percebe os valores econômicos e simbólicos da propriedade intelectual serem subtraídos por novas moralidades e economias de mercado. Penso, assim, que a emergência dos *streamings* enquanto meios de transmissão podem ser visualizados a partir da perspectiva de incorporação das práticas e da economia moral da pirataria digital, em um processo de assimilação e adaptação que (re)produz novos formatos de mercado.

25 A Netflix, inspirada nas relações por vezes conflituosas entre locadoras e clientes (relações envolvendo multas de atrasos e deslocamentos físicos) foi fundada por Reed Hastings no fim da década de 1990 primeiramente como um serviço online de aluguel de DVD's que, após a solicitação no site, a entrega era efetivada via correio. Em 2007 a empresa apostou no serviço de *streaming* de transmissão de filmes, seriados e programas de televisão, e com o tempo estabeleceu diversos acordos e parcerias a fim de ampliar seu catálogo de vídeos como, por exemplo, com empresas como Warner Brothers (em 2001), Starz (em 2008), MGM (em 2010), Paramount (em 2010), e Fox (em 2012), além de comprar os direitos de TV da DreamWorks em 2013.

(Mais) Assimilações, semelhanças e processos de (des)legitimação

Em se tratando de propriedade intelectual e de tecnologias digitais não é incomum que as fronteiras do ilegal/legal se apresentem borradas, imprecisas, e até como ficção, especialmente quando são abordados os modos online de distribuição e o acesso ao entretenimento. O próprio co-fundador e CEO da Netflix, Reed Hastings, se manifestou dizendo que a seleção da programação de seu serviço é baseada, entre outros fatores, na popularidade dos *downloads* piratas, já que estes indicariam quais produções são vantajosas em investir e integrar em seu catálogo (Kelion 2013). Talvez o mais representativo exemplo da mobilidade da (i)legalidade na tecnologia digital seja a trajetória do Napster que, após dois anos ameaçando e reconfigurando substancialmente o poder de mercado da indústria fonográfica através de práticas consideradas piratas, tornou Shawn Fanning, um de seus criadores, um empresário de negócios digitais legítimos: mais especificamente Fanning criou um programa de controle da propriedade intelectual, o *Snocap*, que auxilia artistas e gravadoras a administrar a distribuição online de suas músicas. O próprio Napster, hoje sem relações com Fanning, se tornou um serviço de *streaming* de músicas pago, legal, provido de relativa popularidade, e discordante e não-adepto do modelo *freemium* de outras plataformas. Outros exemplos de “piratas” que também transitaram/transitam por entre (i) legalidades podem ser percebidos através da trajetória de Peter Sunde, Niklas Zennström e Janus Friis: Sunde, um dos fundadores do The Pirate Bay, criou um sistema de micropagamentos online chamado *Flattr*, uma plataforma que permite que seus usuários financiem diretamente editores e criadores de conteúdo em uma tentativa de remunerar artistas de modo direto sem o intermédio das indústrias (Sanchez 2017); já Niklas Zennström e Janus Friis, cocriadores do Kazaa – um *software* que, assim como o Napster também distribuía músicas de modo gratuito e sem autorização no início dos anos 2000, – também criaram o *Rdio*, um serviço de *streaming* de música pago e legal.

Apesar de permeados e construídos através/pelo discurso do combate e da eficácia contra a pirataria, as plataformas legais de *streaming* da atualidade se apresentam muito mais fluídas do que estanques das violações da propriedade intelectual. As (con)fusões entre práticas e sujeitos regulares e irregulares na seara dos direitos autorais são constantes entre tais serviços sugerindo uma dinâmica de coexistência coprodutiva que modela não somente as estratégias de atração do público para a lógica capitalista de consumo, mas também assenta parte das experiências da pirataria na legalidade. Para além das estratégias de apropriação de discursos e demandas da pirataria ao modo de consumo tradicional acabei por me deparar com mais apropriações e similaridades com as experiências e formatos piratas, tais como: o trânsito criativo de atores ilegais/legais para campos legais/ilegais; e as ações judiciais envolvendo violação de direitos autorais que, mesmo com a legitimidade das plataformas, se mostram frequentes.

No campo da música, além do descontentamento de artistas com os rendimentos proporcionados pelos negócios envolvendo a tecnologia *streaming*, há também, como apontei, o descontentamento envolvendo a observação do cumprimento dos direitos autorais por tais serviços. Ainda que baseados no discurso de combate à pirataria as plataformas de *streaming* não promovem, para significativa par-

cela de artistas, rendimentos considerados satisfatórios, nem, por vezes, observam o cumprimento dos direitos autorais. Criadores e demais representantes dos serviços de *streaming* alegam que as causas para tais violações decorrem dos contratos firmados entre gravadoras e artistas e do descompasso entre tecnologia e lei – as gravadoras não são obrigadas a fornecer informações de suas publicações, como os nomes de compositores e demais envolvidos na produção do conteúdo, o que resulta em um registro incompleto sobre a quem as plataformas devem destinar o crédito autoral.

Apesar das polêmicas envolvendo o retorno financeiro do Spotify aos artistas sua popularidade nutre noções e expectativas de que se trata de uma ferramenta promissora à ameaça da pirataria digital, questão que rendeu a EK o reconhecimento de homem mais poderoso do mundo da música no ano de 2017 pela revista *Billboard*. Tal revista inicia a apresentação do desenvolvedor em seu artigo do seguinte modo: “For the first time since Napster decimated music sales, the recorded-music industry is showing signs of growth, and that reversal of fortune is largely due to one man: Spotify chairman/CEO Daniel Ek.” (Levine 2017). Contudo, apesar de o CEO do Spotify pagar pouco aos artistas, Daniel EK já transitou por entre os limiares porosos do ilegal chegando a pagar nada aos produtores de conteúdo e lucrar com tal prática quando atuava como co-fundador do uTorrent, um serviço gratuito de distribuição de música suportado por anúncios e controverso sobre sua legalidade (Thetrichordist 2014). Em 2015, o Spotify foi processado pelo músico David Lowery por suposta infração de direitos autorais, alegando que o serviço distribuiu e reproduziu de modo ilegal não somente suas músicas, mas também músicas de outros artistas, sem possuir os direitos mecânicos²⁶ para tanto (Sisario 2015). Em 2016 a cantora Melissa Ferrick também processou o Spotify por violação de direitos autorais, alegando que a plataforma disponibiliza, com conhecimento, suas músicas sem autorização²⁷.

Assim como o Spotify, as relações da Netflix com o irregular no campo da propriedade intelectual também são fluídas e de coprodução – por vezes o conteúdo ilegal integra o serviço, promovendo e produzindo a plataforma. O serviço já foi acusado de violação de direitos autorais por exibir filmes sem autorização legal (The Guardian 2015). O serviço também acabou por se utilizar de legendas ca-seiras realizadas por fãs de filmes, esquecendo até mesmo de retirar os créditos de um site que realiza tal atividade (Ernesto 2012) – o que fomentou discussões na internet sobre a relação da indústria do entretenimento com a pirataria ser relativizada quando um serviço legal usa o trabalho de outras pessoas. O serviço de *streaming* de músicas Pandora foi processado pelas gravadoras Sony, Warner e Universal por infração de direitos autorais em razão do oferecimento de músicas mais antigas que, apesar de não serem protegidas por lei federal, são reguladas por leis estaduais. (Kerr 2014). Mesmo criada para contestar os baixos rendimentos destinados a artistas através de serviços de música como o Spotify, e se posicionando no mercado como uma ferramenta de negócio “a favor dos artistas” a plataforma de *streaming* Tidal também se envolveu em questões relativas à violação dos direitos autorais de artistas –

26 Direitos mecânicos se referem ao pagamento que o compositor recebe pela reprodução de suas músicas protegidas por direito autoral.

27 Excerto da ação judicial interposta por Melissa Ferrick contra o Spotify: “Spotify did not have and does not have a comprehensive system of music publishing administration in place necessary to license all of the songs embodied in phonorecords which it ingests and distributes by means of interactive streaming and temporary downloads. Rather than decline to distribute phonorecords embodying musical compositions that are unlicensed, however, Spotify elected instead to engage in wholesale copyright infringement.” (Ferrick vs. SPOTIFY 2016: 10).

quando, por exemplo, herdeiros e gravadora do falecido cantor Prince apresentaram processo judicial alegando que tal serviço reproduziu e distribuiu, após o prazo contratual estabelecido, a obra do artista, violando os direitos autorais de seus detentores (Haynes 2016).

Os serviços de *streaming* da atualidade se esforçam em fazer cumprir a função de atrair e manter no mercado legítimo usuários ilegais, ou seja, aqueles que reivindicam/reivindicam através do uso da pirataria digital e de suas conjunturas novos modos de consumo no entretenimento. Tais esforços se mostram fundamentados na assimilação de demandas políticas da resistência que são adaptadas, técnica e simbolicamente, ao mercado capitalista. As dinâmicas de consumo, neste contexto, se mostram coproduzidas por legalidades e ilegalidades em um processo que, simultaneamente, sugere a legitimação da pirataria e a deslegitimação dos modos tradicionais de mercado. Pistas de tais des/legitimações podem ser observadas não somente a partir da lógica monetária dos pacotes *freemium* e de baixo custo ofertados consumidor, mas também nos atores que, ao transitarem entre o legal e o ilegal, formam os atuais modelos de *streaming*, e nas debilidades de tais serviços em cumprirem as regulações do regime de propriedade intelectual.

Considerações Finais

Os serviços de *streaming* de transmissão de áudio e vídeo atualmente operacionalizados enquanto intermediários legais de entretenimento ao público são compostos pelas demandas e discursos da pirataria digital que irrompeu com a criação e popularização do Napster, assim como pelas mesmas controvérsias envolvendo a observação legal da propriedade intelectual. Procurei, neste artigo, destacar tais movimentos de incorporação do ilegal ao novo formato do mercado legal de entretenimento digital e conseqüentemente sugerir que a pirataria constitui parte constituinte e produtora dos atuais meios legais de acesso a áudios e vídeos. O trânsito legal/ilegal que permeia o mercado do *streaming* que se esforça em cumprir as premissas da propriedade intelectual é, assim, percebido não somente como um desvio, mas como uma força criativa e produtora fundamental nos arranjos do mercado do entretenimento na atualidade.

Andressa Nunes Soilo é doutoranda e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Simone; DIAS, Pedro; NOGUEIRA, Antonio; FIGUEIREDO, Kléber. 2011. Webfilmes: Aluguel de Filmes em Tempos de Pipoca Virtual. In.: ANPAD, Curitiba, v.1, n.2, p.68-85.

BECK apud FINLEY, Jillian. 2015. 9 Artists Reveal Why You Won't Find Their Music on Spotify. In.: MyDomaine. Disponível em: < <http://www.mydomaine.com/artists-who-refused->

[-to-stream-music](#)> Acesso em: 20, abr, 2017.

BORJA, Karla; DIERINGER, Suzanne. 2016. Streaming or Stealing? The complementary features between music streaming and music piracy. In.: *Journal of Retailing and Consumer Services*. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0969698916301849> Acesso em: 17, abr, 2017.

BROIDA, Rick. 2016. Everything you need to know about Amazon X-Ray for TV shows and movies. In.: *CNET*. 20, jun, 2016. Disponível em: <https://www.cnet.com/how-to/everything-you-need-to-know-about-amazon-x-ray-for-tv-shows-and-movies/> Acesso em: 25, abr, 2017.

BRUENGER, David. 2016. *Making Money, Making Music: History and Core Concepts*. University of California Press.

BUFFET, Jimmy apud ANDERSON, Lessley. 2014. Jimmy Buffet asks Spotify CEO Daniel EK for a Raise. In.: *Vanity Fair*. Disponível em: < <http://www.vanityfair.com/news/tech/2014/10/jimmy-buffett-spotify-ceo-raise>> Acesso em: 20, abr, 2017.

CAETANO, Miguel Afonso. 2016. Spotify e os Piratas: em busca de uma “jukebox celestial” para a diversidade cultural. In.: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 109, 2016. Disponível em: < <https://rccs.revues.org/6311>> Acesso em: 18, abr, 2017.

CAPRICHOS, Revista. 2017. Vem ouvir a playlist especial da CAPRICHOS no Spotify. In.: *Revista Capricho – Redação*, 18, abr, 2017. Disponível em: <http://capricho.abril.com.br/famosos/vem-ouvir-a-playlist-especial-da-capricho-no-spotify/> Acesso em: 20, abr, 2017.

CASTRO, Gisela G.S. 2001. O Caso Napster: Direitos de Propriedade Intelectual em Questão. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação – XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande/MS, 2001.

COSSETTI, Melissa Cruz. 2017. Spotify Premium corta preço pela metade para estudantes no Brasil. In.: *Techtudo*. Disponível em: <http://www.techtudo.com.br/noticias/2017/04/spotify-premium-corta-preco-pela-metade-para-estudantes-no-brasil.ghml> Acesso em: 20, abr, 2017

DEEZERa. 2016. Deezer faz investimento inédito no Gospel para acelerar a adoção do Streaming no Brasil. In.: *Deezer Blog*. 11, out, 2016. Disponível em: < <http://www.deezer-blog.com/br/2016/10/11/deezer-faz-investimento-inedito-no-gospel-para-acelerar-a-adocao-do-streaming-no-brasil/>> Acesso em: 25, abr, 2017.

DEEZERb. 2013. Deezer apresenta: Deezer Sessions. In.: *Deezer Blog*. 15, out, 2013. Disponível em: < <http://www.deezer-blog.com/br/2013/10/15/deezer-apresenta-deezer-sessions/>> Acesso em: 25 abr, 2017.

DEEZERc. 2017. Conheça a seleção de artistas brasileiras que fazem parte do programa ‘Deezer Next’. In.: *Deezer Blog*. 8, mar, 2017. Disponível em: <http://www.deezer-blog.com/>

br/2017/03/08/conheca-a-selecao-de-artistas-brasileiras-que-fazem-parte-do-programa-deezer-next/ Acesso em: 25, abr, 2017

DW, 2003. Napster é o pesadelo da Bertelsmann. In.: DW. Disponível em: < <http://www.dw.com/pt-br/napster-%C3%A9-o-pesadelo-da-bertelsmann/a-887545>> Acesso em: 14, dez, 2016.

CONSTINE, Josh. 2017. How Spotify is finally gaining leverage over record labels. In.: *Techcrunch*. Disponível em: <https://techcrunch.com/2017/03/18/dictate-top-40/> Acesso em: 18, abr, 2017.

ERNESTO. 2012. Netflix Caught Using “Pirated” Subtitles in Finland. In.: *TorrentFreak*. Disponível em: < <https://torrentfreak.com/netflix-caught-using-pirated-subtitles-in-finland-121019/>> Acesso em: 20, abr, 2017.

EK, Daniel apud STERN, Joanna. 2012. Spotify Founder Daniel Ek Wanted to Create Something 'Better than Piracy'. In.: *ABC News*. Disponível em: < <http://abcnews.go.com/blogs/technology/2012/12/spotify-founder-daniel-ek-wanted-to-create-something-better-than-piracy/>> Acesso em: 18, abr, 2017.

FERRICK vs. SPOTIFY, 2016. *United States District Court Central Distric of California*. Disponível em: <https://musictechpolicy.files.wordpress.com/2010/09/ferrick-v-spotify-complaint-filed-1-8-16-1.pdf> Acesso em: 20, abr, 2017.

FRITZ, Bem. 2017. From Multiplex to Living Room, in 45 Days or Less. In.: *The Wall Street Journal*. 26, mar, 2017. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/from-multiplex-to-living-room-in-45-days-or-less-1490532001> Acesso em: 25, abr, 2017.

GOULD, Luiza. 2016. Streaming na indústria cultural é tema de debate na OAB/RJ com Frejat e representante do Spotify. In.: *O Globo*. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/streaming-na-industria-cultural-tema-de-debate-na-oab-rj-com-frejat-representante-do-spotify-16483339> Acesso em: 29, abr, 2017.

GRIZZLY BEAR TWITTER, 2012. Mog and Spotify do not help bands or labels or indie stores. Not shaming you, just stating the facts since someone asked. In.: Twitter @grizzlybear. Disponível em: < <https://twitter.com/grizzlybear/status/241581268242952192>> Acesso em: 20, abr, 2017.

HARMON, Amy. Universal Sues Bertelsmann Over Ties to Napster. In.: *The New York Times*. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2003/05/13/business/universal-sues-bertelsmann-over-ties-to-napster.html> Acesso em: 14, dez, 2016.

HAYNES, Suyin. 2016. Prince's Estate Sues Jay Z's Tidal in Streaming Fight. In.: *Time*, 16, nov, 2016. Disponível em: <http://time.com/4573309/tidal-prince-jay-z-lawsuit/> Acesso em: 02, maio, 2017.

- IDLAND, Elisabeth; ØVERBY, Harald; AUDESTAD, Jan A. 2015. Economic Markets for Video Streaming Services: A Case Study of Netflix and Popcorn Time. In.: Norsk Informatikkonferanse – NIK. Disponível em: < <http://ojs.bibsys.no/index.php/NIK/article/view/244>> Acesso em: 17, abr, 2017.
- IFPI. 2017. IFPI Global Music Report 2017. In.: IFPI News, 25, abr, 2017. Disponível em: < <http://www.ifpi.org/news/IFPI-GLOBAL-MUSIC-REPORT-2017>> Acesso em: 03, maio, 2017.
- KELION, Leo. 2013. Netflix studies piracy sites to decide what to buy. In.: *BBC News*. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/technology-24108673> Acesso em: 20, abr, 2017.
- KERNFELD, Barry. 2011. *Pop Song Piracy: Disobedient Music Distribution Since 1929*. Chicago, MI: University of Chicago Press.
- KERR, Dara. 2014. Pandora sued by record labels for copyright infringement. 17, abr, 2014. In.: *CNET*. Disponível em: <https://www.cnet.com/news/pandora-sued-by-major-record-labels-for-copyright-infringement/> Acesso em: 26, abr, 2017.
- KISCHINHEVSKY, Marcelo et al. 2015. Em busca da música infinita: os serviços de streaming e os conflitos de interesse no mercado de conteúdos digitais. In.: *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*, 17 (3), 2015. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2015.173.04/4990> Acesso em: 28, abr, 2017.
- KNOPPER, Steve. 2013. iTunes' 10th Anniversary: How Steve Jobs Turned the Industry Upside Down. In.: *Rolling Stone*, 26, abr, 2013. Disponível em: < <http://www.rollingstone.com/music/news/itunes-10th-anniversary-how-steve-jobs-turned-the-industry-upside-down-20130426>> Acesso em: 03, maio, 2017.
- LEV, Peter. 2003. The American Film Industry in the Early 1950s. In.: *The Fifties – Transforming the Screen, 1950-1959*. University of California Press, 2003.
- LEVINE, Robert. 2017. Billboard Power 100's New N° 1: Spotify Streaming Pioneer Daniel Ek. In.: *Billboard*. Disponível em: < <http://www.billboard.com/articles/business/7685308/no-1-power-100-daniel-ek-spotify>> Acesso em: 18, abr, 2017.
- MENN, Joseph. 2006. Financiers agree to settle Napster suit. In.: *Los Angeles Times*. Disponível em: < <http://articles.latimes.com/2006/dec/13/business/fi-napster13>> Acesso em: 14, dez, 2016.
- MURPHY, Margi. 2017. PICK AND NETMIX Netflix could let viewers choose how their favourite shows end using their remote control. In.: *The Sun*, 06, mar, 2017. Disponível em: <https://www.thesun.co.uk/news/3022532/netflix-could-let-viewers-decide-how-their-favourite-shows-end-using-their-remote-control/> Acesso em: 03, maio, 2017.

- NEWSKI, Brett. 2017. Fuck you Spotify. In.: *SoundCloud*. Disponível em: < <https://soundcloud.com/brett-newski/fuck-you-spotify-1> > Acesso em: 26, abr, 2017.
- NEWSOM, Joanna apud ROBERTS, Randall. 2015. Joanna Newsom calls Spotify 'a villainous cabal' and 'a garbage system'. In.: Los Angeles Times. Disponível em: <http://www.latimes.com/entertainment/music/posts/la-et-ms-joanna-newsom-spotify-villainous-cabal-garbage-system-20151015-story.html> Acesso em: 20, abr, 2017.
- PELLEGRINI, Frank. 2000. BMG and Napster: If You Can't Beat 'Em, Buy 'Em!. In.: Time. Disponível em: < <http://content.time.com/time/nation/article/0,8599,59849,00.html> > Acesso em: 14, dez, 2016.
- PLUMMER, Robert. The clock is ticking for Spotify. In.: *BBC News*. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/business-38930699> Acesso em 18, abr, 2017.
- RAYBURN, Corey. 2001. After Napster. In.: Virginia Journal of Law and Technology. Disponível em: <http://www.vjolt.net/vol6/issue3/v6i3-a16-Rayburn.html#_edn1> Acesso em: 13, jan, 2017.
- RECHARDT, Lauri. 2015. Streaming and Copyright: a Recording Industry Perspective. In.: *WIPO Magazine*. Disponível em: < http://www.wipo.int/wipo_magazine/en/2015/02/article_0001.html > Acesso em: 21, abr, 2017.
- RESNIKOFF, Paul. 2016. My Band Has 1,000,000 Spotify Streams. Want to See Our Royalties?. In.: *Digital Music News*. Disponível em: <http://www.digitalmusicnews.com/2016/05/26/band-1-million-spotify-streams-royalties/> Acesso em: 29, abr, 2017.
- RIAA REPORT. 2017. News and Notes on 2016 RIAA Shipment and Revenue Statistics 2016. In.: RIAA REPORT Disponível em: < <http://www.riaa.com/wp-content/uploads/2017/03/RIAA-2016-Year-End-News-Notes.pdf> > Acesso em: 03, maio, 2017.
- SANCHEZ, Daniel Adrian. 2017. The Guy Who Started The Pirate Bay Is Now a Millionaire. In.: *Digital Music News*. 06, abr, 2017. Disponível em: <http://www.digitalmusicnews.com/2017/04/06/adblock-plus-the-pirate-bay-flattr/> Acesso em: 29, abr, 2017.
- SHANLEY, Mia. 2016. Spotify could become profitable in 2017. In.: *Business Insider*. Disponível em: <http://www.businessinsider.com/r-exclusive-europes-biggest-tech-hope-spotify-starts-talking-about-profit-2016-12> Acesso em: 18, abr, 2017.
- SINGLETON, Micah. 2015. This was Sony Music's contract with Spotify. In.: *The Verge*. Disponível em: <http://www.theverge.com/2015/5/19/8621581/sony-music-spotify-contract> Acesso em: 29, abr, 2017.
- SISARIO, Bem. 2015. David Lowery Sues Spotify for Copyright Infringement. In.: *The New York Times*. 29, dez, 2015. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2015/12/30/business/me>

[dia/david-lowery-sues-spotify-for-copyright-infringement.html?_r=0](#) Acesso em: 20, abr, 2017.

SMITH, Emma. 2016. Has Netflix Made Piracy Worse? In.: Redpoints Blog. Disponível em: <http://blog.redpoints.com/en/netflix-and-piracy-streaming> Acesso em: 17, abr, 2017.

SWIFT, Taylor apud KNOPPER, Steve. 2014. Taylor Swift Pulled Music From Spotify for 'Superfan Who Wants to Invest,' Says Rep. In.: Rolling Stone. Disponível em: < <http://www.rollingstone.com/music/news/taylor-swift-scott-borchetta-spotify-20141108>> Acesso em: 20, abr, 2017.

THE GUARDIAN. 2015. Netflix sued for streaming Bicycle Thieves 'without copyright'. In.: *The guardian*. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/film/2015/oct/23/netflix-bicycle-thieves-sued-copyright-streaming>> Acesso em: 20, abr, 2017.

THE TRICHORDIST. 2014. A Tale of Two Pirates? Daniel Ek (uTorrent) and Kim Dotcom (Megaupload). In.: *The Trichordist - Artists For An Ethical and Sustainable Internet #StopArtistExploitation*, 06, out, 2014. Disponível em: <https://thetrichordist.com/2014/10/06/a-tale-of-two-pirates-daniel-ek-utorrent-and-kim-dotcom-megaupload/> Acesso em: 29, abr, 2017.

TIMIRAOS, Nick. 2006. Free, Legal and Ignored. In.: *The Wall Street Journal*. 06, jul, 2006. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/SB115214899486099107> Acesso em: 27, abr, 2017.

THE OBSERVER. 2013. Napster: o dia em que a música foi libertada. In.: Carta Capital. Disponível em: < <http://www.cartacapital.com.br/internacional/napster-o-dia-em-que-a-musica-foi-libertada>> Acesso em: 12, jan, 2016.

THOMES, Tim Paul. 2013. An Economic Analysis of Online Streaming Music Services. In.: *Information Economics and Policy*. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167624513000103> Acesso em: 17, abr, 2017.

YORKE, Thom apud DREDGE Stuart. 2013. Thom Yorke calls Spotify 'the last desperate fart of a dying corpse'. In.: *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2013/oct/07/spotify-thom-yorke-dying-corpse> Acesso em: 20, abr, 2017.

WITT, Stephen Richard. 2015. *How Music Got Free: A Story of Obsession and Invention*. New York: Penguin Books.

PRODUÇÕES LEGAIS DA PIRATARIA: O STREAMING E A INCORPORAÇÃO DAS DEMANDAS E DISCURSOS PIRATAS NO MERCADO DO ENTRETENIMENTO DIGITAL

Resumo: A partir das mudanças desencadeada nas indústrias fonográfica e cinematográfica em razão das tecnologias digitais de compartilhamento de arquivos que desafiaram o regime de propriedade intelectual no final da década de 1990, este artigo tem como objetivo analisar processos de incorporação dos discursos e demandas da “pirataria” no mercado legal do *streaming*. Com base em etnografia realizada no ciberespaço entre os anos de 2015 e 2017 sugiro que as atuais plataformas de *streaming* são não somente inspiradas, mas permeadas e produzidas pela “pirataria” digital e por suas estratégias de resistência ao mercado tradicional do entretenimento. Em uma dinâmica porosa de produção do legal a partir da incorporação do ilegal é possível dizer que os novos modelos de mercado do entretenimento digital correspondem a processos de formalização das demandas e discursos piratas.

Palavras-chave: Pirataria; Propriedade Intelectual; Cibercultura; Streaming

LEGAL PRODUCTIONS OF PIRACY: STREAMING SERVICES AND ASSIMILATION OF PIRATE DEMANDS AND DISCOURSES IN THE DIGITAL ENTERTAINMENT MARKET

Abstract: From the changes unleashed in the phonographic and film industries due to digital file-sharing technologies that challenged the intellectual property regime in the late 1990s, this article aims to analyze processes of incorporating the discourses and demands of "piracy" in the legal streaming market. Based on ethnography executed in cyberspace between the years 2015 and 2017, I suggest that today's streaming platforms are not only inspired but permeated and produced by digital "piracy" and their strategies of resistance to the traditional entertainment market. In a porous dynamic of production of the legal from the incorporation of the illegal one can say that the new models of market of the digital entertainment correspond to processes of formalization of pirate demands and speeches.

Keywords: Piracy, Intellectual Property, Cyberculture, Streaming

RECEBIDO: 09/10/2017

APROVADO: 12/02/2018

ENTREVISTA

Da política indigenista às ações afirmativas e à Antropologia do Estado: entrevista com Antonio Carlos de Souza Lima

EDILENE COFFACI DE LIMA

MARCOS SILVA DA SILVEIRA

LAYS GONÇALVES

Em abril de 2017 Antonio Carlos de Souza Lima esteve em Curitiba para proferir a Aula Inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, intitulada *A Antropologia no Brasil em tempos de crise: como nos vemos, o que queremos, o que podemos no cenário atual*. Naquela oportunidade a entrevista teve início, quando pode então nos contar sobre sua trajetória acadêmica, iniciada quando cursou História na UFF para alcançar as Ciências Sociais, sobre sua breve incursão a campo entre os Xavante, a guinada para o estudo do SPI e daí para falar sobre as discussões iniciadas com a implantação das ações afirmativas nas universidades até alcançar a presidência da ABA (2015-2016). Dados seus diversificados interesses e atuações, a entrevista acabou prolongando-se eletronicamente, com acréscimos e detalhamentos. Pudéssemos e a conversa continuaria, ainda com adições, tanto mais agora quando nosso entrevistado assume, em meio à crise ainda, a presidência da área de Antropologia na CAPES.

Campos: Você poderia começar falando de sua formação e aproximação da Antropologia.

Antonio Carlos de Souza Lima: Bem, eu acho que consigo traçar certas coisas a partir da minha formação: eu sou licenciado em história, entrei na faculdade em 1976, e descobri a antropologia logo no segundo semestre. Acho que isso tem muito a ver com a professora que ministrou a cadeira Antropologia 2, no segundo semestre de 1976. Eu estudava na Universidade Federal Fluminense. A UFF

tinha a particularidade de ter sido relativamente, em História, preservada do expurgo promovido pela ditadura militar dentro das universidades, em especial nas humanidades. Isto ocorreu intensamente no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, onde havia um delator “oficial”, cercado por uma pequena “corte” que o apoiava. Eu escolhi estudar na Fluminense, como se chamava, por isso, porque era o melhor curso de história do Rio de Janeiro. Também, naquele momento, recém começara a pós-graduação em História (o curso de mestrado é de 1971). Entrei tendo muito claro para mim de que eu entrava para as Ciências Humanas, em geral, e por uma via de acesso às Ciências Sociais, pois pela porta da História, como licenciado, eu poderia dar aulas no que hoje se chama da educação básica e educação de jovens e adultos (EJA), e ganhar dinheiro para me sustentar e dar prosseguimento aos estudos. Tive sempre claro que estudar e pesquisar era o que queria fazer, mas sendo oriundo de uma família de baixa classe média, em termos de extração de renda, isso era um luxo a que eu não poderia me dar, sem abrir mão de muito em termos de prazer e fruição da juventude, e sem trabalhar muito porque eu precisava ganhar dinheiro. Também era um tempo em que se achava importante sair da casa dos pais cedo. Muitos dos meus contemporâneos com extração social similar começaram a dar aulas durante a graduação, porque isso era então possível. Você podia até ter registro temporário de professor junto ao MEC naquela época, era um Brasil muito diferente. No curso de história, havia um conjunto de disciplinas “básicas”, dentre elas duas disciplinas de antropologia. Antropologia I não me chamou atenção – era um curso de generalidades “teóricas”, ademais a pessoa que o ministrou teve muitos problemas de saúde e algumas das melhores aulas acabaram sendo com o monitor. Do curso, só mesmo o contato com a coletânea *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* (com textos de Jean Copans, Serge Tormay, Maurice Godelier e Catherine Backès-Clément, publicada em Portugal pelas Edições 70). O curso que de fato me fez pensar que queria trabalhar sobre questões indígenas foi o curso de Antropologia II, uma espécie de “antropologia do Brasil”, que foi ministrado por uma egressa da primeira turma do PPGAS/Museu Nacional, Claudia (Sá Rego Ribeiro de) Menezes, além da professora da UFF, também antropóloga do Museu do índio, da Funai. Não existia dedicação exclusiva. O curso enfatizou a discussão sobre teorias da identidade (naquele ano o Professor Roberto Cardoso de Oliveira publicou *Identidade, etnia e estrutura social*, uma coletânea de seus artigos sobre o tema) da fricção interétnica – e isso era Antropologia *Social*, e não, como hoje, uma espécie de mundo distinto, a Etnologia. O curso foi iniciado com a leitura de *Estigma: a manipulação da identidade deteriorada*, que teve um tremendo impacto que vou chamar de “auto-reflexivo” numa turma bastante complicada em termos de dinâmica interna e que logo depois eu deixei por razões de trabalho, pois passei ao turno da noite. Quando fiz a seleção de mestrado em 1979 para o Museu Nacional, fazia-se uma monografia com uma breve pesquisa de campo em 10 dias, escolhendo-se um tema dentro de um elenco. Apesar de um tema sobre a imagem do índio na imprensa, se não me engano, escolhi analisar um crime de grande repercussão. Era uma maneira de vindo da história, e não das ciências sociais, demonstrar que sabia mais do que temas indígenas. *Estigma*, e o interacionismo simbólico, estão comigo até hoje. Lendo os textos de *A sociologia do Brasil indígena*, também do Professor Roberto Cardoso de Oliveira, tomei contato com a ideia de *colonialismo interno*, com a ideia de *frentes de expansão* e o trabalho de Otávio Velho mas, talvez mais importante, tínhamos de fazer seminários sobre monografias, o que implicou

que escolhêssemos e lêssemos um livro inteiro para apresentar e escrever. Não me lembro se escolhi ou se me foi atribuído, mas meu primeiro livro inteiro lido na graduação, foi em Antropologia e não em história e foi *O Índio no Mundo dos Brancos*, sobre os índios Ticuna, também do Professor Roberto Cardoso de Oliveira. Terminamos o curso lendo um libelo de enorme importância assinado por Bispos e missionários do Brasil publicado em 1973 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) chamado *Y-Juca-Pirama. O Índio, aquele que deve morrer*, uma contundente denúncia dos efeitos sociais do desenvolvimentismo da ditadura civil-militar e de sua ação na Amazônia (era o quarto ano do governo de Emílio Garrastazu Médici, um dos períodos mais truculentos da ditadura). A Igreja era a única voz naquele momento presente com força para veicular internacionalmente os desmandos da ditadura e dos seus financiadores.

Eu comecei a trabalhar em pesquisa documental, fazendo levantamento e fichamento de fontes históricas, para uma professora da história que preparava sua dissertação de mestrado já no final do primeiro semestre de faculdade, ainda em 1976. Alguns de meus colegas de segundo grau (como se chamava o hoje ensino médio) começaram a trabalhar dando aula em cursinhos de pré-vestibular, em cursos supletivos (o que hoje, muito mudado é o EJA). Trabalhei por um semestre ou mais. No final de 1976, mas sobretudo no início de 1977, quando comecei a cursar uma disciplina sobre o Brasil colônia, pensei que talvez pudesse juntar história e antropologia e estudar a presença indígena no Brasil em termos diacrônicos, bem como as trajetórias de povos específicos. Para isso, no segundo semestre de 1977, achei que deveria cursar as demais disciplinas do básico de antropologia para o Curso de Ciências Sociais (mas como disciplinas optativas, e logo descobriria que eu não tinha nenhuma liberdade de escolher as optativas que eu queria) e cursei Antropologia III (história das teorias antropológicas), com Simoni Lahud Guedes, que acabara de defender seu mestrado e entrara como professora na UFF. Nesse segundo semestre, pensei que podia tentar pedir uma bolsa de iniciação científica (poucas, e difíceis de se obter, eram solicitadas diretamente por um candidato graduando, que deveria propor um plano de trabalho) para trabalhar com a presença indígena no estado do Rio de Janeiro, imediatamente antes da expansão da economia cafeeira nas regiões do Vale do Paraíba do XIX. Eu tentei convencer mais de um professor a me orientar, mas foram unânimes em dizer que “não havia fontes” para. Então trabalhar com povos indígenas no Brasil em perspectiva histórica era impossível Mas como que não existe fonte, pensava eu? Se Caio Prado Junior fazia referências à presença indígena em *Formação do Brasil Contemporâneo*, e em *Evolução econômica do Brasil*, então devia ser possível, pois eu lia esses livros e outros com atenção a esse tema. Mas não teve jeito.

1977 foi um ano pesado por circunstâncias familiares e afetivas, por falta de trabalho e uma situação financeira familiar muito difícil. Meu pai queria que eu fizesse concurso para o Banco do Brasil já que (como ele dizia a todo mundo) eu passara no 20º lugar de todo vestibular unificado e podia entrar, com os pontos que tinha, para qualquer curso de medicina dentre os 10 primeiros, mas escolhera estudar história para desespero dele e de minha Mãe. Na verdade, tudo era difícil, mal tínhamos uma biblioteca, traduzíamos e rodávamos em mimeógrafos a álcool (minhas irmãs haviam sido professoras primárias e tínhamos um em casa). A biblioteca do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia tinha poucos livros e muitas apostilas de textos traduzidos para cursos básicos. Eu quase desisti do curso, qua-

se cedi à pressão e ao que hoje eu diria que era o bom senso. A alternativa nas Humanidades para eles era direito, um curso (naquele momento e não mais hoje) intragável para mim. O curso de História da UFF era de linha marxista, mas naquele momento, procurando se livrar de comentadores ou da marca da leitura de Louis Althusser, liam-se os textos de Karl Marx ele mesmo. Tive um excelente curso com Almir Chaiban El-Kareh no qual lemos juntos e debatemos ponto a ponto a *Introdução à crítica da economia política* que nos fez entender que aquele era um texto de cunho epistemológico. Mas não só de marxismo o curso vivia. No final do curso lemos (de modo muito confuso) *A arqueologia do saber* de Michel Foucault. Muitos professores da História, já naquele período, fugiam muito do tom marxista dominante. E para ler e estudar era preciso enfrentar uma precariedade imensa. A gente se reunia para produzir fichamentos de textos muitas vezes publicados no Portugal do pós Revolução dos Cravos que fervilhava de reflexões, fichamentos que circulávamos entre colegas, traduzir textos repassados para as outras pessoas, pois a atividade colaborativa era o que nos permitia enfrentar as dificuldades.

A virada de 1977 para 1978 me trouxe coisas bem importantes: Claudia Menezes me chamou para trabalhar para sua pesquisa de doutorado sobre a atuação missionária salesiana entre os Xavante, a ser defendida na Universidade de São Paulo. No ano de 1977 houvera uma denúncia pública em circuito nacional e internacional da intenção do então Ministro do Interior (ministério ao qual a Funai estava ligada) de editar um decreto emancipando os indígenas da tutela do Estado, o que à luz do Estatuto do Índio significava tirar-lhes quaisquer garantias de direitos às terras. Foram muitos os eventos, dentre eles uma reunião histórica da SBPC em São Paulo, à qual pude comparecer pois fui para pesquisar nos arquivos de jornais paulistas. Criaram-se comissões pró-índio (CPIs) e associações nacionais de apoio aos índios (ANAIs) em diferentes estados. Publicou-se em português *Vítimas do Milagre: O Desenvolvimento e os Índios no Brasil* de Shelton H. Davis, que havia sido professor no Museu Nacional, e que depois entraria no Banco Mundial e foi o responsável por um trabalho árduo de colocar balizas e salvaguardas em favor dos direitos dos povos indígenas em perspectiva planetária nas ações do *establishment* desenvolvimentista. Em 1979, na esteira de todas essas ações, que faziam parte da efervescência dos processos de organização que redundariam em movimentos sociais, Zelito Vianna lançou o que para mim ainda hoje é um dos mais importantes documentários sobre a situação indígena no Brasil: *Terra dos Índios*. Participei de eventos, palestras, lançamentos pois afinal, trabalhava particularmente para Claudia Menezes mas ficava no Museu do índio, transferido, creio que em 1977, do prédio do Ministério da Agricultura na orla do Estádio Maracanã (o espaço que era reivindicado pela chamada Aldeia Maracanã) para o prédio na Rua das Palmeiras onde está até hoje. No Museu do índio trabalhavam também muitos estagiários vinculados efetivamente sob a direção de Carlos de Araújo Moreira Neto, que organizaram o que hoje é o material microfilmado do *Serviço de Proteção aos índios*. Dentre eles estavam Sheila Sá, Regina Erthal, Jane Galvão, Lucy Paixão Linhares, Carlos Augusto da Rocha Freire, Maria Elizabeth Brea Monteiro, mais velhos que eu, alguns já graduados e cursando o Museu Nacional, eles compuseram a espinha dorsal da Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro, que teve Anthony Seeger como seu primeiro presidente, se bem me lembro, e depois João Pacheco de Oliveira. A Comissão atuou intensamente no Rio de Janeiro, conectada a outros movimentos políticos, publicando durante algum tempo um informativo chamado *Borduna*.

Eu, que em 1978 começara a cursar faculdade de manhã e de noite em Niterói, para acabar mais rápido, e trabalhava todas as tardes no Museu do Índio, em Botafogo, pouco frequentava a comissão, mas vendia material como o plástico *Pela Demarcação das Terras Indígenas*, coletava assinatura de apoiadores, e distribuía o informativo em Niterói. Não comentei ainda, mas fiz meu primeiro ano de graduação paralelamente à preparação para tirar os diplomas de proficiência da Cultura Inglesa e do Instituto Brasil-Estados Unidos (IBEU), o que obtive no final de 1976 com excelente desempenho. Creio mesmo que aprendi muito mais sobre estudar sistemas de pensamento culturalmente diferenciados estudando inglês da forma como estudei desde os 13 anos de idade, lendo sobretudo literatura em inglês, fazendo cursos suplementares e depois estudando particularmente. Em 1977 cheguei a fazer o primeiro dos quatro anos do *Teacher's Training Course* do IBEU, que funcionava por sistema de créditos como uma faculdade de inglês, com 4 horas de aula todos os dias, e com diversas disciplinas fonologia, gramática, história dos Estados Unidos... Cursei inglês a maior parte do tempo contando com bolsas de estudo por bom desempenho. Lá pelas tantas percebi que devia escolher um lado ou outro, porque não ia conseguir levar as duas coisas ao mesmo tempo. Escolhi no final de 1977 deixar o inglês, com grande pesar. Sabia que precisava trabalhar, mas sempre fui recalcitrante quanto a dar aulas, e de certo não queria fazê-lo com inglês. Seria praticamente aniquilar o prazer que eu sentia com estudar a língua. Sonho em voltar a estudar assim, por prazer, por fruição.

Assim, no primeiro semestre de 1978, eu cursei também como optativa e também com Simoni Lahud Guedes, o curso de Antropologia IV (Trabalho de campo em antropologia), completando todo o básico da disciplina, e descobri amargamente que não poderia fazer mais, a menos que postergasse minha formatura: descobri que eu estava num sistema de créditos, que de créditos não tinha nada, porque todas as optativas eram obrigatórias e tinham de ser em História na sua totalidade. Um de meus expedientes foi cursar disciplinas em História Antiga e Medieval, que a depender dos temas contava com uma literatura de historiadores franceses ex-alunos de Marcel Mauss, mas não só, onde as contribuições da Antropologia eram muito claras e eram aplicadas à pesquisa histórica. Foi esta a maneira que encontrei de terminar rápido a faculdade e me dirigir ao que comecei a divisar como opção: fazer o curso de mestrado em antropologia. Afinal, naquele momento, não era uma coisa automática. O “automático” era arranjar emprego, trabalhar e me (auto)sustentar.

Muito do que fiz de início para a Claudia Menezes foi organização e pesquisa bibliográfica e documental, o que já fazia sequenciadamente desde o início da faculdade. Comecei a trabalhar, e se a Antropologia já tinha me capturado, no cotidiano da pesquisa com material sobre a atuação da Igreja junto aos povos indígenas, notadamente com os Boletins do Conselho Indigenista Missionário e da então Operação Anchieta, hoje Operação Amazônia Nativa, eu tive absoluta certeza de que estava na rota certa. Tive a honra de anos depois, já no mestrado e acompanhando João Pacheco de Oliveira, em 1984 e 1985, em cursos de formação do CIMI, poder conhecer pessoas que viriam a posteriormente se tornar amigos queridos, como Antonio Brand, cuja perda repentina em 2012 muito me abalou.

Naqueles anos finais dos 70, uma nova geração de antropólogos, em parte formada sob a nova pós-graduação instaurada a partir das balizas do Parecer Sucupira, tomaram posições e desenvolveram trabalhos não só de pesquisa, mas também de intervenção. Assim, ao mesmo tempo que o Rubem

Thomaz de Almeida no Mato Grosso do Sul no projeto Kaiowá-Nhandeva (ex-aluno de graduação da USP, que apenas muitos anos mais tarde faria mestrado sob a orientação do João Pacheco no Museu Nacional), em que: Gilberto Azanha, Maria Inês Ladeira, Virgínia Valadão, Iara Ferraz, Vincent Carrelli, criavam Centro de Trabalho Indigenista (CTI), ex-alunos de Lux Vidal, outros a partir de Brasília faziam esse mesmo movimento de desenvolver trabalhos aplicados, tais como os de Alcida Ramos e Kenneth Taylor com os Yanomami, ou João Pacheco de Oliveira, com os Ticuna, experiência sobre a qual refletiu. Muitos outros o fizeram e uma pesquisa sobre isso está por ser feita. Esse pessoal que trabalhou em consultorias para grandes projetos começou a fazer críticas severas. E estas críticas acabaram levando o Banco Mundial a interromper financiamentos para a construção de estradas. E foi um dos casos que motivou que o Banco Mundial começasse a discutir um conjunto de medidas preventivas e mitigatórias. Aí, a ligação entre antropólogos brasileiros, Shelton Davis e Daniel Gross, ambos no Banco Mundial, mas com perfis bem distintos

Naquele momento de efervescência político-cultural e de encruzilhadas na vida, eu acho ainda que comecei a acumular, sobretudo nos cursos sobre histórica econômica do Brasil contemporâneo, material para pensar na relação Estado-Povos Indígenas, que se impunha tanto pela dimensão de luta contra o Estado configurado pelo regime ditatorial civil-militar, quanto pela excessiva crença no Estado de muitos intelectuais, assim como por todo um viés reflexivo que logo depois eu descobriria que também estava melhor situado na Antropologia que se fazia aqui no Brasil, em especial nos estudos do Otávio Velho.

Então, esse trabalho me acompanhou o resto da faculdade. Em 1979, meu ano final de faculdade e durante o qual no meio do ano prestei a seleção do PPGAS/Museu Nacional, Claudia Menezes negociou um projeto na Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), para pesquisar povos indígenas e ação missionária em Mato Grosso. Tratava-se de um tema sensível e pouco estratégico já que a Igreja era a principal voz na defesa dos direitos indígenas, e o projeto ia ser desenvolvido a partir do Museu do Índio que, ainda que periférico à Funai, era integrante de uma agência de Estado que esteve sob controle militar em boa parte do período desde sua criação em 1967 até aquele momento. A FINEP foi uma importante financiadora da expansão da pesquisa no Brasil, pesquisa inclusive, ou sobretudo, das áreas tecnológicas. Não era essa FINEP que hoje só financia empresas e “inovação”. A FINEP financiou instituições e depois projetos de pesquisa de instituições, como o PPGAS/Museu Nacional, o Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ, da Universidade Cândido Mendes, hoje Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, assim como as reuniões de organizações científicas como algumas da ABA, da ANPOCS, e de muitas outras associações científicas. Então, quando eu fiz seleção em julho de 1979, este projeto já estava aprovado e eu comecei a trabalhar como pesquisador ainda não formado. O projeto estava composto por dois blocos de pesquisadores – um encabeçado por Claudia Menezes que estudaria os Xavante da Missão de São Marcos, e estava composto também por Clarice Novaes da Motta, na época docente do IFCS/UFRJ, cuja formação tinha sido feita nos USA, por mim mesmo e por Maria Lucia Pires Menezes, que como eu estava concluindo a graduação, no caso dela em Geografia e cuja presença se explicava pela ideia de pesquisar também a ação da Fundação Brasil Central na região do então gigantesco município de Barra

do Garças. O outro grupo estava liderado por Sonia Coqueiro (mestre em antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional e ex-funcionária da FINEP), por Romana Maria Ramos Costa e Sheila Sá. Eu estava todo feliz porque iria a campo, com a ideia de trabalhar uma história que abordasse tanto o processo de ocupação do Nordeste de Mato Grosso quanto a visão xavante desse processo. Todo esse semestre final e 1979 foi de seminários internos e muita leitura, momento em que tomei contato com a dissertação de mestrado do João Pacheco (defendida em 1977 na UnB sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, hoje publicada com o título de *Regime tutelar e faccionalismo: religião e política em uma reserva Ticuna*), na qual encontrei o que me parecia – e era – a primeira proposta formulada no Brasil em antropologia de estudar os povos indígenas em perspectiva histórica. Somado a um outro texto dele (“O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. In: SILVEIRA, E. (Org.). *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, 11: 101-140), e à leitura de *Capitalismo autoritário e campesinato*: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento (São Paulo: Difel, 1976), a direção entre ações do Estado para a colonização induzida e para os povos indígenas em perspectiva histórica foi se sedimentando antes de minha entrada no mestrado, embora a formação posterior tenha sido um divisor de águas, realmente. Eu concluí a graduação em dezembro de 1979 e coleí grau em janeiro de 1980, e logo em seguida embarquei para Mato Grosso.

Campos: Como você chegou aos Xavante?

ACSL: Os Xavante de São Marcos (não são os mesmos grupos sobre os quais David Maybury-Lewis escrevera) eram o grupo com que a Claudia Menezes pretendia trabalhar em seu doutorado, que do ponto de vista da pesquisa de campo não chegara a deslanchar naquele momento ainda, conquanto ela já tivesse ido à área acompanhada de outra pessoa na época iniciando o mestrado do PPGAS/Museu Nacional a Lygia Baptista Segala Pauletto (ex-Beraba). Uma das coisas que fizera logo nos primeiros meses de 1978 fora transcrever as fitas em que Lygia Segala gravava seu caderno de campo e os passara. Mas a principal pesquisadora da equipe estava grávida de seu segundo filho e não iria a campo conosco nos meses de janeiro/fevereiro de 1980. Como disse antes, a equipe que iria a campo em Barra do Graças (que na época abarcava muitos outros municípios que dele se desmembrariam ao longo do tempo também como efeitos da colonização induzida e a migração de gaúchos. Luis Roberto Cardoso de Oliveira analisou sob a orientação de Francisca Isabel Schurig Vieira Keller um dos projetos de colonização dessa região em sua dissertação intitulada “Colonização e diferenciação: os colonos de Canarana”, defendida no PPGAS/Museu nacional em 1980). Eu tinha acabado de me formar, Maria Lucia Pires Menezes estava ainda cursando geografia, e a responsabilidade maior pelo trabalho era de Clarice Novaes da Mota, cuja experiência de campo era extensa. O *survey* foi construído para ser uma espécie de “tarefa impossível”, pela extensão, abrangência e falta de foco do que deveriam ser os temas tratados, e pela própria incapacidade de cálculo logístico da coordenadora que parecia não saber da precariedade da circulação numa área quase do tamanho do estado do Rio de Janeiro, durante os meses de chuvas intensas desse período do ano, em que as rodovias literalmente acabavam em grandes valas

cavadas pela força das águas, em atoleiros; isso sem falar na tensão política e na violência anti indígena na região). Saímos do Rio de Janeiro sem sequer termos as autorizações expedidas pela própria Funai da qual o Museu do Índio fazia parte, para entrada na área da reserva, autorizações que só foram expedidas quando os dois grupos chegaram, nós a Barra do Garças e o outro grupo a Cuiabá. A Ajudância da Funai em Barra do Garças era dirigida por Odenir Pinto de Oliveira, indigenista nascido e criado entre os Xavante, falante fluente do idioma, e contava com uma equipe altamente motivada e engajada em todas as áreas de trabalho, tanto quanto ameaçada politicamente e efetivamente de morte por forças dos grileiros locais, um deles – o principal talvez – um senador biônico (como eram chamados alguns dos senadores indicados pelo presidente da República, na época Ernesto Geisel, para contrabalançar o crescimento de parlamentares “comprometidos com a democracia” no Senado) dono do cartório em que era feita boa parte da grilagem dos títulos de terras da região. Quando entendemos no meio de que estávamos e, contando com a inteligência e solidariedade de Odenir Pinto de Oliveira, que não repassou a autorização (que dizia meramente que íamos “avaliar a atividade missionária”, um absurdo político), fomos para a Reserva e aí vimos a dura realidade de penúria alimentar e de doenças da vida Xavante naquele momento. Tenho muitas lembranças intensas e fortes daquele momento. Foi uma experiência impactante que me fez perceber que aquele modelo de relação de pesquisa não me servia, e de algum modo me ficava claro que eu queria produzir algo que servisse aos índios e não necessariamente apenas e sobretudo à minha vida acadêmica. De certo havia aí uma percepção até certo ponto ingênua de minha parte (eu tinha afinal 23 anos!) já que as mediações podem ser muitas.

Mas tinha claro o quanto outros antropólogos atuavam de modo radicalmente distinto daquele. Mencionei alguns acima. Se a gente for olhar para esse período, veremos que se falava muito que a pesquisa etnológica era impedida pela ditadura, quando na verdade pesquisas posteriores em arquivos da Funai mostraram uma lista de antropólogos muito restrita que eram considerados subversivos e não poderiam entrar em áreas indígenas, dentre eles estando o próprio João Pacheco, Terri Valle de Aquino (este constantemente ameaçado em seu trabalho no Acre). Outros poucos, ligados a projetos mais aplicados também estavam listados. Mas a maioria dos etnólogos não estava. No entanto, a morosidade na expedição de autorizações de entrada em área e a possibilidade de que se retirasse antropólogos de área era fato, e eram uma forma de censura, o que atingiu a muitos atrasando pesquisas. Não lembro de episódios de retirada de pesquisadores de área. Não à toa, coincidindo com nosso retorno ao Rio de Janeiro, em fevereiro de 1980, toda essa equipe de indigenistas de Barra do Garças e muitos outros indigenistas e antropólogos da Funai foram sumariamente demitidos, num dos expurgos que a Funai da ditadura sofreu.

Quando voltamos para o Rio de Janeiro soubemos que as outras pesquisadoras do projeto que foram para Cuiabá a caminho de Utiariti e, também, receberam uma autorização de entrada em área indígena com o mesmo teor da que recebemos, mas a delas chegara às bases do CIMI. O fato é que a equipe sequer passou de Cuiabá. Aquilo foi um aprendizado – por mais que o Museu do Índio fosse uma espécie de remanescente de outro momento do indigenismo, que abrigasse quadros críticos e que fizeram um trabalho notável (no setor de documentação, bem entendido), aquele projeto tal como estava organizado era no mínimo um grave equívoco. Propusemos uma rediscussão de todo o projeto,

o que resultou na prática que Sheila Sá, Maria Lucia Menezes (Professora Titular da UFJF, que anos depois retomaria em seu mestrado em Geografia os trabalhos a partir da documentação da Fundação Brasil Central, e escreveria um importante trabalho publicado em 2000 pela editora da Unicamp intitulado *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*) e eu fôssemos desligados do projeto no qual trabalhávamos na qualidade prestadores de serviço.

Campos: Como você desistiu dos Xavante?

ACSL: Muitos elementos de trajetórias intelectuais são por vezes narrados *a posteriori* como fruto de decisões da ordem das escolhas meramente intelectuais. Não foi esse o caso, embora a experiência em Mato Grosso tenha sido decisiva para ter claro que tipo de Antropologia (e sobretudo de pesquisa de campo) eu NÃO queria fazer. Mas a verdade era que os recursos eram poucos, ou inexistentes, para pesquisas que exigiam deslocamentos especiais significativos, ao menos naquele momento. Entrei no PPGAS/Museu Nacional como aluno de mestrado em março de 1980, com bolsa do CNPq (que durava naquele momento dois anos, sendo que os cursos eram efetivamente no mínimo de 4, com uma carga de trabalho muito grande ao longo das disciplinas), e passei meu único semestre na vida até hoje só estudando. Fiz Teoria Antropológica I, e um curso sobre Relações Interétnicas com o João Pacheco (nem ele, nem José Sergio Leite Lopes, Afranio Raul Garcia Jr, Luiz Fernando Dias Duarte eram doutores ainda). Começando pela própria elaboração do tema do contato e da mudança cultural com os textos (ainda hoje pouquíssimo lidos) de Bronislaw Malinowski e seus discípulos em África, passando pelos estudos de Robert Redfield em especial, sobre Yucatan, com foco na ideia do *continuum* folk-urbano, passando pela literatura brasileira sobre a problemática do contato (Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, e Roberto Cardoso de Oliveira), pela literatura (estrutural) marxista em antropologia que eu lera no grupo de pesquisa do Museu do Índio, levados por Sheila Sá a partir de sua experiência como orientanda de João Pacheco no Museu, o curso chegava ao debate recente de Moacir Palmeira e Otávio Velho a partir de *Capitalismo autoritário e campesinato*, para abordarmos a ideia de um campesinato marginal indígena a partir da noção de fronteira. Curso denso e formativo, que me ajudou a processar uma ampla síntese do que eu trazia da graduação e da experiência de leituras prévias, a partir dele elaborei meu primeiro projeto de dissertação, enquanto tal inexecutável. Era na verdade o desenho de uma ampla problemática que abordava a expansão da fronteira sobre a região do Nordeste do Mato Grosso sob o regime de Vargas – a *Marcha para Oeste* – e a história dos Xavante diante e em relação a ela. Anos mais tarde, o historiador estadunidense Seth Garfield, professor da Universidade do Texas em Austin, faria, de certo muito melhor e mais criativamente do que eu teria conseguido, um precioso estudo onde essas questões se encontravam, e que hoje está publicado no Brasil. Refiro-me ao livro *A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a marcha para o oeste e os índios xavante (1937-1988)*, publicado pela Unesp em 2011.

Aos poucos eu fui delineando uma área de pesquisa, uma maneira de pensar, nos termos que tinha para tanto, sobre os processos de formação de Estado no Brasil, área que acabou se tornando a minha prioridade, mas sempre a partir das políticas indigenistas. E creio que assim fazendo eu me in-

seria (sabendo ainda pouco que o fazia) numa trilha de estudos do próprio PPGAS, como o trabalho de Otávio Velho, mas também, os de Giralda Seyferth, que conheceria depois. O que pretendia passava em larga medida por pesquisa em arquivos, que eu não mais antevia com olhos de historiador, mas numa perspectiva que foi se formando no estudo da antropologia e da sociologia ao longo dos cursos no PPGAS. Num momento em que os índios “não tinham história”, e pesquisa em arquivos não era “coisa de antropólogo”, mas eu buscava boas companhias.

Mas o fato é que ao ser desligado do projeto do Museu do Índio eu perdi a possibilidade – rara naquele período – de ter dinheiro para fazer uma pesquisa etnológica no Brasil Central. Fui me vendo pragmaticamente obrigado a rever os limites do que pretendia fazer depois de cumpridos os cursos pois precisei aumentar minha carga horária para poder pagar meus custos (eu comecei a trabalhar como professor no segundo semestre de 1980 em um curso supletivo de um colégio, arranjei e graças à indicação de Guilherme Paulo Pereira das Neves, professor de História e amigo da UFF, em uma faculdade particular e depois apareceram outras). E nesse sentido os demais cursos que fiz, em especial com o professor Luiz de Castro Faria, foram essenciais. Tentei duas vezes o então existente concurso de bolsas de pesquisa para teses e dissertações que a ANPOCS realizava com dinheiro da Fundação Ford. Nas duas primeiras tentativas os Xavante estavam lá. Mas foi só na terceira, em que o projeto se reduzira ao estudo do momento de criação do serviço de Proteção aos Índios (e Localização de Trabalhadores Nacionais), que consegui ganhar a dotação e pude fazer a pesquisa que defendi em agosto de 1985

O João Pacheco havia publicado em 1983 pela série Boletins do Museu Nacional (<http://www.ppgasmn-uffrj.com/boletim-do-museu-nacional.html>) um texto que teve grande importância para o que eu assumi aos poucos como meu lugar de pesquisador. Refiro-me a *Terras Indígenas no Brasil: Uma tentativa de abordagem sociológica* (http://www.ppgasmn-uffrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_44.pdf). Nele, João se propôs a fazer uma “...*etnografia dos processos sociais envolvidos no estabelecimento de terras indígenas no Brasil*”, focando nos “processos jurídicos, administrativos e políticos pelos quais o Estado é levado a reconhecer determinados direitos dos índios à terra”. Nele, deslocava o eixo de entendimento da questão indígena, até então muitas vezes apreendida como uma questão *humanitária*, para os seus significados políticos quando abordados do ângulo dos processos fundiários, dando, portanto, conteúdo analítico para o lema da defesa dos direitos “Pela Demarcação das Terras Indígenas”. Nesse momento os quadros mais pesados da ditadura deixavam o aparelho de Estado, entrando quadros mais “leves”, e os militares se blindando em entidades pouco visíveis que, todavia, controlavam a as questões fundiárias. Neste momento muitos indigenistas e antropólogos que haviam sido expurgados em 1980 voltaram à Funai e convidaram diversos antropólogos a que integrassem a Funai. João Pacheco, que estava no final da redação de sua tese de doutorado foi convidado, assim com, creio, Carlos Alberto (Beto) Ricardo, Gilberto Azanha e outros, para que entrassem na Funai em cargos de confiança e reestruturassem a agência. Pouco antes, David Maybury-Lewis viera ao Brasil para fazer uma consultoria para a Fundação Ford que pretendia investir em financiar organizações do “movimento social” e instituições de pesquisa e pós-graduação para financiar atuação em questões indígenas sobretudo tendo em vista o horizonte futuro de um processo constituinte. No relatório que produziu ele explicitamente recomendou financiar um projeto conjunto entre o Programa Povos In-

dígenas no Brasil (PIB) do então Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e a “equipe do João Pacheco”, no Museu Nacional, para produzir dados e análises que permitissem uma apreensão nacional (logo, algo que estava dentro do que chamávamos antropologia *social*, sendo que esse termo parece que atualmente é quase pejorativo). Surgiu assim o *Projeto Estudos Sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso do solo e recursos naturais* (PETI), iniciado em dezembro de 1985, e concluído em 1993, não porque todos os problemas que tínhamos a tratar estivessem resolvidos, mas porque as fundações filantrópicas mudam de direção de tempos em tempos. Anos depois se fundiria com o Núcleo de Direitos Indígenas, criado no pós-constituente e coordenado por Márcio Santilli, e o SOS Mata Atlântica, redundando já 1994 no Instituto Socioambiental. O João Pacheco negociou com a Funai e, juntamente com Alfredo Wagner Berno de Almeida, realizaram uma densa análise de situação organizacional da Fundação Nacional do índio (que li já quando escrevia as páginas finais de minha dissertação de mestrado) apresentada num texto denominado “Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai” de março de 1985, e que seria publicado em 1989 numa série doméstica do PPGAS/Museu nacional, e depois em 1998 numa coletânea por ele coordenada intitulada *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes no Brasil contemporâneo*. Os diversos acertos políticos da instalação da chamada Nova República, acabou conduzindo o João Pacheco e o Alfredo Wagner a instalarem no início de 1985, no então recém-criado Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), onde instalaram, respectivamente, as Coordenadorias de Terras Indígenas e de Conflitos Fundiários. Moacir Palmeira, por sua vez, a partir de sua relação histórica com a Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais (CONTAG), iria para uma das diretorias do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, que também passou a integrar o MIRAD. É importante dizer que o MIRAD substituiu o Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários (MEAF), cujo Ministro era também o Secretário do Conselho de Segurança Nacional. Naquele período a definição do que se demarcava ou não em terras indígenas estava nas mãos dos militares, através da presença do MEAF e depois do MIRAD no âmbito do chamado “Grupão”, o grupo interministerial que definia o que a Funai poderia ou não demarcar instituído pelo Decreto nº 88.118/83. A Coordenadoria de Terras Indígenas/MIRAD participava diretamente desse processo e, sua entrada significou uma mudança qualitativa na direção dos processos, pois acabou funcionando como uma cunha, num processo em tudo blindado. Através dela se conseguia-se saber e obter documentação do que era em larga medida blindado pela Funai, que aparecia na mídia impressa e televisiva da época como entrando e saindo de crises e tendo seus presidentes depostos ou se demitindo, até que em 1985 Romero Jucá assumiu a presidência da agência e passou a atuar em total consonância com a imprensa e com os militares, “apagando” a Fundação do cenário da mídia. Ele apresentaria, no bojo do processo constituinte, a ideia que rondava naquele momento de que o critério para definir terras indígenas devia ser a relação 1 índio = 1 hectare. Quando o PETI começou e no seu primeiro ano praticamente todo o João Pacheco estava no MIRAD, e eu atuei desde então como subcoordenador do projeto até 1992 quando me desliguei do mesmo. Desde 1985, portanto, minha vida profissional foi se focando no Museu, e na pesquisa, sendo eu em 1986 me desliguei de todos os outros trabalhos e, mais uma vez para desespero de meus

pais, deixei o concurso para professor de história da Educação básica do Município do Rio de Janeiro. Queria me dedicar apenas à pesquisa, foi sempre esse meu objetivo.

Maybury-Lewis recomendou ainda muitos outros financiamentos realizados tendo à frente do escritório da Fundação Ford no Rio de Janeiro Bruce Bushey (1983-1986) que, em função de doença e posterior falecimento em 1989, foi substituído Peter Fry como representante (1986-1988). Peter já atuava então como *Program Officer* do escritório do Rio de Janeiro naquele período, tendo saído de Campinas, passado um breve período como professor visitante no PPGAS/Museu Nacional, e depois, ainda na Ford, seguiu para a África. Dentre as recomendações estava a de um financiamento para Comissão Pró-Índio de São Paulo para trabalhar sobre legislação e a Associação Brasileira de Antropologia, que sempre mantivera uma atuação em prol dos direitos indígenas. Em 1986, Manuela Carneiro da Cunha foi eleita Presidente da ABA e sua gestão atuou intensamente nessa direção.

Tem um conjunto de depoimentos que acho muito importante, e que recomendo para todo mundo que estuda Antropologia no Brasil e que estão disponíveis na página da ABA em vídeo (<http://www.aba.abant.org.br/conteudo/?000323>). Foram gravados em 2003 quando a ABA, na gestão do Gustavo Lins Ribeiro (eu era então o vice-presidente), fez uma comemoração da primeira Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Museu Nacional em 1953, tendo sido logo o MN o local escolhido para a comemoração, material que só pode ser lançado graças ao suporte do Carlos Alberto Caroso Soares em sua gestão (2010-2012). Todos os depoimentos são muito importantes para quem quer entender como se faz muito com tão pouco, já que a estrutura da Associação é mesmo muito simples. O depoimento de Manuela Carneiro da Cunha é muito importante para se entender a singularidade e as condições ímpares com que contou naquele momento e o contexto do processo constituinte.

Ao mesmo tempo que escrevia a dissertação, com Jurandyr Carvalho Ferrari Leite, que trabalhava na pesquisa para minha dissertação de mestrado (eu dava 26 tempos de aula, em 5 cursos de 3 faculdades diferentes, com turmas grandes, entre 50 e 100 pessoas, precisava de um assistente de pesquisas como eu já o fora), e que seria parte da equipe do PETI até seu final (eu saíria antes, em 1992), ganhamos uma outra dotação de pesquisa da ANPOCS com recursos da Ford numa faixa superior para projetos mais complexos e aí a pesquisa se dirigiu para entender como se davam as práticas tutelares, algo que o João vinha trabalhando para os Ticuna mas a que só tive acesso em 1986, quando ele defendeu sua tese de doutorado (*O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*). Foi durante a preparação da dissertação, lendo a tese de doutorado da Mariza Peirano (“The anthropology of anthropology: the Brazilian case”) que tomei contato com as referências de Norbert Elias num texto para mim muito importante sobre processos de formação de Estado e construção da nação, bem como a de *O Processo Civilizador*; e através de Jurandyr Leite, que na época fazia mestrado em sociologia no IUPERJ, com o de Elisa Pereira Reis, e pelo dela, com o trabalho de Charles Tilly. Entrei no doutorado em 1986 (com um projeto para estudar o indigenismo e a antropologia produzidos no contexto de grandes projetos econômicos de impacto em variadas regiões amazônicas, do qual logo desisti: havia o PETI, muito trabalho como sempre, e eu tinha uma pesquisa já em andamento sobre as práticas tutelares pensadas a partir de seu centro administrativo e não de casos específicos). Durante o curso fiz concurso para professor de Etnologia o Museu Nacional, em 1988, no qual concorreriam também Berta Gleizer Ribeiro,

que, claro, ficou em segundo lugar, Bruna Franchetto, já doutora e que naquele mesmo ano faria concurso para a disciplina de Linguística na Faculdade de Letras, de onde anos mais tarde se transferiria para o Departamento de Antropologia do MN.

Estudei o SPI, portanto, ao mesmo tempo em que atuava como coordenador de um projeto que chegou a ter mais 20 pesquisadores nas mais variadas etapas de formação, que produziu publicações importantes para o debate constituinte e ajudou a mudar a visão do que fosse terra indígena, e que me tornei professor universitário no lugar que tinha para mim o que mais me importava: o máximo de tempo disponível à pesquisa, coisa que os imperativos da Capes viriam a alterar significativamente. Para mim, o caminho do estudo da tutela passava pelo cenário contemporâneo a que vivia em que se debatia se a tutela devia ou não ser mantida no texto constitucional. Nada do que fiz em pesquisa histórica prescinde da participação neste cenário específico, e que tampouco foi militância. Tenho cadernos de notas de pesquisa e trabalho de todo esse período (aliás, a essa altura da vida são já muitas caixas e eu preciso começar a dar um destino a isso). Nunca julguei que todo os caminhos das ações políticas dos povos indígenas passassem pelo Estado, mas julgava que desmontar as bases da tutela, que para alguns (mesmo antropólogos) era a mais eficaz forma de “proteção” estatal me parecia ser tarefa urgente. Nesse mesmo momento, comecei a orientar meus próprios orientados de iniciação científica que tinham interesse de pesquisar tutela, mas a partir de outros cenários como o Serviço do Povoamento, que Jair de Souza Ramos, hoje professor da UFF, estudou; ou as questões em torno de minoridade, que Adriana Vianna, hoje minha colega no PPGAS/Museu Nacional, passasse pelo Estado. Aprendi muito sempre orientando e, ao longo mesmo da pesquisa de doutorado, o campo teórico dos estudos do Estado em sociedades ditas “complexas” já estava delineado.

Campos: Para continuarmos, você poderia falar como se deu sua aproximação agora, mais recentemente, do acompanhamento da implantação das políticas afirmativas, especialmente do ingresso de indígenas nas graduações e pós-graduações nas universidades?

ACSL: Não cheguei às ações afirmativas seja pela militância acadêmica, notadamente a engajada com o movimento negro, ou porque “fui convencido” no meio do caminho. A questão se colocou como uma decorrência lógica de uma retomada dos trabalhos com as políticas indigenistas num cenário muito diferente daquele em que deixara a o trabalho do PETI em 1992, ano em que defendi meu doutorado. Depois disso, exerci funções administrativas (chefia de Departamento, coordenação e pós-graduação) e me preparava para começar a pesquisar sobre os processos de formação de administradores coloniais em Portugal, quando em função de um seminário em que participamos, João Pacheco e eu, vimos o quanto todo o trabalho sobre terras indígenas fora fagocitado e o enorme esforço do PETI estava no mínimo esmaecido. Decidimos, assim, em 1998, procurar o escritório da Ford no Rio de Janeiro para buscar uns poucos recursos para publicar livros, em função do que contatamos José Gabriel Lopez, Assessor de Programa da área de Desenvolvimento Sustentável da Fundação recém-chegado ao Brasil. Gabriel Lopez nos contrapropôs realizar um *survey* sobre o cenário de políticas indigenistas e indígenas, que fornecesse elementos para recomendações de financiamento, um seminário e publicações.

Não sem alguma ponderação resolvemos aceitar a proposta, o que significou para mim efetivamente desistir da pesquisa em Portugal. João Pacheco, junto com Marcelo Piedrafita Iglesias e Bruno Pacheco de Oliveira deram curso a um amplo trabalho com as organizações indígenas, então no auge de sua mobilização, e eu me dediquei mais à pesquisa sobre as políticas indigenistas. O cenário que encontramos foi em grande medida distinto daqueles dos anos 1980/inícios dos anos 1990. As organizações indígenas estavam em plena efervescência, em especial as situadas na região Amazônia, à beira de grandes intervenções como as demarcações participativas de terras indígenas. Entre os índios, na Amazônia, ou em Brasília, a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento (em especial a alemã, através da Sociedade Alemã para a Cooperação Técnica – *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* GTZ, hoje *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit* GIZ, ou Sociedade para Cooperação Internacional) parecia ser onipresente e pretender “terraformar” a administração pública. Era o final do primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso, iniciava-se o segundo e efetivamente começavam a ser implantadas as novas políticas indigenistas geradas com o desmembramento de funções da Funai a partir dos decretos de Fernando Collor de Mello em fevereiro de 1991. A tutela parecia estar desbotando, ultrapassada pelos novos tempos. O trabalho de João Pacheco implicou, ainda, na montagem de um amplo arquivo imagético foi posteriormente digitalizado no Laced.

Tomando como base o levantamento que fizemos tanto para as políticas indígenas, quanto para as indigenistas, organizamos o seminário Bases para uma nova política Indigenista, realizado dos dias 28 a 30 de junho de 1999. Com mais de 150 participantes – e com direito a uma comitiva Kayapó que veio de ônibus (convocada por alguns indigenistas da Funai, que julgavam que nossa proposta era pôr fim àquela instituição) – ao longo de seus dias, contamos com figuras na época de grande relevo, como a então senadora Marina Silva, Marcio Santilli, Ubiratan Moreira (o responsável pela implantação subsistema de saúde indígena), Artur Nobre Mendes, responsável na Funai pelo PPTAL, lideranças indígenas como Gersem Luciano Baniwa, Siã Kaxinawá, e Ailton Krenak e muitos outros, num formato de seminário que, rompendo com o usual na área até aquele momento, os índios tinham suas mesas, os antropólogos também, os gestores públicos idem etc. No nosso caso cada mesa tinha componentes adequados ao debate do tema. Era a “lógica da participação” que a estruturava e a vontade de se estabelecer de fato um diálogo e uma posição simétrica. O seminário resultou um relatório em forma de texto e outro em forma de vídeo. Três anos após, em 2002, Maria Barroso e eu publicamos três coletâneas geradas a partir das falas dos autores, e preparados entre Brasil e Noruega (durante um dos períodos de Maria lá), parcialmente distribuídas, mas também esgotadas nas suas cotas para venda.

A esse projeto seguiram-se outros dois, nos quais, apesar de meu interesse em estudar cooperação técnica internacional – o que acabou atraindo alunos, ensejando curso na pós-graduação, e até alguma escrita – eu acabei por me ver a braços com a proposta de criação de cursos de especialização em formação de gestores em etnodesenvolvimento, com a realização de dois cursos fora do Museu Nacional, um na Universidade Federal do Amazonas, e outro na Universidade Federal de Roraima entre os anos de 2002 e 2003. Nesses cursos havia cotas para alunos indígenas (conseguíamos um pequeno financiamento sob a forma de bolsas da Capes). Ao longo da pesquisa em 1998/1999, e depois ainda, pude distinguir uma demanda clara por formação dentro e fora da antropologia, de indígenas e não indíge-

nas, tendo disso esse o tema de minha intervenção no seminário. A demanda indígena por formação universitária já era clara, não apenas para formação de professores, mas também, e foi esse o ângulo que primeiro percebi, para gestão das terras indígenas já demarcadas e defesa de seus direitos.

Então foi assim que chegamos à proposta que nos foi feita por José Gabriel Lopez, em finais de 2002, para que desenvolvêssemos uma proposta de um grande programa de suporte à presença de indígenas e ribeirinhos, seringueiros (o grande investimento que Gabriel Lopez fez em sua gestão foi no Acre, onde essa articulação estava dada me larga medida o que não era geral para o Brasil) no ensino superior. Pediu-nos que elaborássemos o que chamou de um *concept paper*. Naquele momento a Ford no Brasil já investira largamente em entidades do movimento negro para a luta por ações afirmativas no ensino superior e estava instalando desde 2001 o *International Fellowship Program*, executado no Brasil como Programa Bolsas da Fundação Carlos Chagas, uma das entidades que manteve ao longo de muito tempo relações com a Fundação Ford, sob a condução cuidadosa de Fulvia (de Barros Mott) Rosemberg, lamentavelmente falecida. O programa se destinava a dar bolsas a indivíduos dos segmentos “menos favorecidos” de cada país onde se instalasse, que vinham com um pacote de recursos mais amplos para cursos na pós-graduação. A ideia era mudar a liderança global, formando indivíduos (e não coletividades) para que buscassem a transformação de suas sociedades. Ocorre que logo que iniciaram descobriram que em muitos casos teriam muito poucos possíveis concorrentes pois esses não conseguiam concluir a graduação. Criaram então uma *iniciativa* intitulada *Pathways to Higher Education* (Caminhos para a Educação Superior). No jargão interno da Ford e de outras agências de filantropia e cooperação técnica isso significava um amplo programa para ser executado em escala global com recursos determinados assim como balizas de execução por um período de tempo determinado, nesse caso uma década de 2001 a 2010. Tudo isso fomos entender muito, muito tempo depois, e graças à interlocução com Aurelio Vianna Jr, quando esse entrou no escritório do Brasil, substituindo José Gabriel Lopez, cujo extenso período de contratos com a Ford (fora e dentro do Brasil) acabou em meados de 2003. E não tínhamos a mínima ideia de que ele estava pleiteando algo de U\$ 1,200,000.00 !!! Nem que o que propusemos deveria ser integralmente mudado em função, no fundo, de milhões de problemas internos à Ford, sobretudo no escritório do Brasil. Passamos o ano de 2003 discutindo esse projeto, que estava pronto quando Gabriel Lopez saiu em julho de 2003, e tivemos de reelaborar integralmente quando passou para a supervisão de Ondina Fachel Leal, sob o olhar mais amplo de Ana Toni, Representante (chefe do escritório) da Ford no Brasil. No meio de um longo e desgastante processo, João Pacheco de Oliveira saiu do projeto e nos vimos, Maria Macedo Barroso, que iria logo a seguir fazer sua pesquisa de doutorado na Noruega, e eu com um extenso programa de trabalho, poucos recursos (o recurso em si para o Laced implantar esse processo era da ordem de U\$ 340,000.00, inclusive para taxa administrativa), numa conjuntura ímpar face à minha experiência de gestão de projetos com recursos em dólares: durante todo o projeto o real se valorizou e o dinheiro no fundo “encurtou”. Ademais, tínhamos em mãos uma proposta muito mudada face ao que nós de fato acreditávamos. Se o mantivemos foi porque os sinais da demanda indígena pelos cursos em universidades eram evidentes. Do ponto de vista da interlocução com a Fundação Ford, o projeto se viabilizou realmente com a entrada de Aurelio Vianna Jr. *Trilhas de conhecimentos: o ensino superior de indígenas no Brasil* teve duas etapas

(2004-2007; 2007-2009), sendo que na primeira atuamos como uma carteira de projetos, induzindo a demanda por financiamentos, escolhendo núcleos universitários que quisessem desenvolver ações afirmativas com indígenas (os ribeirinhos saíram ainda com José Gabriel na Ford), realizando doações, monitorando e debatendo os trabalhos. Na segunda, seguimos monitorando o trabalho e produzindo material didático, além de atuar no sentido de colaborar com outras forças em luta por suporte federal para as ações afirmativas. Depois do *Trilhas* desenvolvemos ainda mais dois projetos com recursos da Ford voltados para a questão da educação superior de indígenas, num período que vai desde 2003 até final de 2014. Há ainda coisa a sair, pois os projetos acabam, as equipes têm de se dispersar porque cada um tem de ganhar dinheiro e viver, ou tem outros projetos, e a responsabilidade por produtos inconclusos fica com o coordenador.

Tudo isso está documentado. Há dois livros publicados e agora em 2018 sai o último dos 3 livros que documentam todo esse processo e realizam um balanço de conjuntura. Esse material está no site do *Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento* (<http://www.laced.etc.br>). Mais recentemente, por uma generosa sugestão de Ruben Oliven, escrevi um texto, numa tentativa de chave auto etnográfica, para o volume 50 de *Horizontes antropológicos* (janeiro de 2018), dedicado a políticas de inclusão no ensino superior, cujo título é “Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho”. Creio que não tenho mais a dizer, ao menos nesse momento. Fizemos *Trilhas* ao mesmo tempo em que mantinha outras pesquisas (relativamente abandonadas, pois *Trilhas* drenou a energia que eu tinha e muito mais), orientava, atuava em funções na ABA e, sobretudo, tentava não deixar minha vida pessoal escorregar pelos dedos, o que acho que não consegui. Nesse momento de entrada na casa dos 60, tudo isso me passa de ponta cabeça e do fim para o princípio. Se é fato de que colaboramos com um amplo leque de forças para transformações intensas que visavam fazer frente a outras maiores ainda (quando começamos em 2004, avaliava-se em 1300 o número alunos indígenas em instituições de ensino superior; em 2015, o INEP avaliou-os como em torno de 32.000!!!), tudo me parece que poderia ter sido mais proveitoso. Mas, a vida não tem ensaio, não é? Sobretudo, do ponto de vista pessoal, os danos foram grandes. Afinal, a vida acadêmica é feita de pessoas de carne e osso, com sentimentos.

Campos: Finalmente, pedimos agora para nos falar um pouco sobre sua experiência na presidência da ABA, sobretudo considerando o período tão tenso, politicamente falando, em que assumiu o cargo.

ACSL: Sou uma pessoa interiormente lenta. Ainda estou processando muitas coisas vividas neste período de 2015-2016. Fizemos algumas observações na introdução do relatório de nossa gestão. Foi um período árduo, tanto em termos da minha vida pessoal, quanto do cenário político mais abrangente que tivemos de enfrentar. Mas também, foi um período de muita solidariedade e amizade dentro de uma diretoria especialmente harmoniosa na vontade de dialogar, a partir das singularidades de cada um, de muita companhia, troca e bons contatos Brasil afora. Por duas vezes antes haviam me sugerido me candidatar à Presidência da ABA, o que eu preferi não fazer, por razões pessoais e profissionais, dentre elas pelo tanto de trabalho que os projetos voltados para ações afirmativas me tomavam. Ao aceitarmos

como diretoria o desafio dos anos que tínhamos à frente em meados de 2014 quando fomos eleitos, tínhamos claro que teríamos um embate quanto ao desenvolvimentismo dos governos Petistas, Belo Monte era (e é) um tema inamovível por tudo o que a Associação defendeu ao longo de toda sua história. Sabíamos que as forças econômicas entrelaçadas ao agronegócio, a mineradoras etc só cresciam. No entanto, não imaginávamos que terminaríamos 2014 com a antevisão de um cenário de ruptura institucional profunda e intensas restrições financeiras na área da ciência, tecnologia e educação, que só se consolidaram realmente por volta de julho de 2015. No dia mesmo em que tomamos posse, 15 de janeiro de 2015, tivemos uma reunião com diversas entidades aliadas em que se desenhou um Legislativo da pior qualidade, mas o que veio depois superou muito as mais pessimistas expectativas. Em agosto de 2014, depois da RBA de Natal, creio, a ABA ficara sabendo que corria contra ela um mandato de exibição de documentos movido pela Federação de Agricultura do Estado do Paraná (FAEP), que pedia que lhes fossem entregues um documento público (o Termo de Cooperação Técnica com o MPF), a lista dos antropólogos que a ABA indicou para fazerem laudos periciais (a ABA indicava listas de pessoas e não pessoas específicas ao Ministério Público, para que eles escolhessem os possíveis peritos) e o cadastro de sócios da ABA. Essa ação ainda corre. Num certo plano, a CPI do Inca e da Funai e o fogo direcionado à ABA e aos antropólogos e antropólogas (alguns e algumas, porque não são todos/as os/as antropólogos/as que estão na linha de frente de certas ações) não foi de todo surpreendente. Muitos achavam (ouvi isso de procuradores da República aliados) “não ia dar em nada”, que tudo iria para o MPF que desfaria os equívocos e mentiras. Mas não foi o que aconteceu, e nós sabíamos que não seria, pois o que fazia toda a diferença era a conjuntura política mais ampla.

Tivemos de fazer frente a demandas para as quais os meios da ABA são exíguos senão inexistentes e é ainda com isso que Lia Zanotta Machado tem tido de se enfrentar. E ainda, enfrentar o fato de que muitos e muitas sabem pouco o que é, o que faz e com que meios faz (apenas para pensarmos em dinheiro, as anuidades são num valor baixo, muitas vezes pagas por um número restrito de sócios). Ademais, para muitos hoje, o associativismo científico parece não ser a forma mais significativa de engajamento: há muitas outras como redes, coletivos etc. Manter uma instituição no cenário brasileiro contemporâneo com a judicialização política interessada de todo (precário) plano administrativo, e em que qualquer palavra dita poder ser revertida contra o emissor é muito complicado. Tanto mais que como toda a sociedade brasileira altamente polarizada no momento atual, a ABA guarda muitas nuances entre seus associados: uma diretoria não é dona da Associação, e assim era preciso assegurar o que chamarei de “dissenso operativo”. Tivemos ainda de enfrentar alguns problemas organizacionais e, tudo, somado não foi nada fácil.

Ainda assim, conseguimos produzir um novo protocolo para orientar a ação pericial, realizamos um seminário comemorativo e prospectivo dos 60 anos da ABA, cujo livro deve sair este ano, nos organizamos para enfrentar essa avalanche de pressões e acusações, produzimos uma RBA com recursos mínimos e com metade do público pagante que a 29ª contara, com a enorme solidariedade, atuação criativa e liderança dos colegas da Comissão Local, assim como com o suporte fundamental da UFPB. Há muito por ser dito e muito que não deve ser dito e publicado no momento atual. São outros os

tempos, e 2015-2016 nos mostraram exatamente isso. Fica para um futuro, que não sei exatamente quando chegará.

Edilene Coffaci de Lima é doutora em Ciência Social (Antropologia) pela USP e professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR.

Marcos Silva da Silveira é doutor em Antropologia Social pela UnB e professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR.

Lays Gonçalves é graduada em Ciências Sociais da UFPR e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia na mesma instituição.

RECEBIDO: 02 DE MAIO DE 2018

APROVADO: 05 DE MAIO DE 2018

RESENHAS

MORAIS, Bruno. 2017. *Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante. 362pp. Prêmio melhor dissertação de mestrado no concurso Anpocs de obras científicas e teses universitárias em Ciências Sociais.

FLORBELA ALMEIDA RIBEIRO

Eu queria pegar um avião, ir lá em Brasília me esclarecer: por que é que a gente passa massacre? O corpo do índio será que não presta? Será que esse osso do meu irmão não presta? O coração da gente aberta, e por isso que a gente passa reintegração de posse, que a gente enfrenta. A gente vem aqui cuidar dos ossos. Se eu sair, onde é que eu vou guardar o meu irmão, como eu vou cuidar do osso dele? (p. 199)

Em um momento onde muitas das discussões antropológicas se voltam para a questão do fim do mundo, apoiadas em textos de Isabelle Stengers, Bruno Latour, Viveiros de Castro e Débora Danowski como alguns dos nomes protagonistas desse debate em torno do Antropoceno, os Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, em meio à violência cotidiana, tem muito a transmitir através de sua escatologia, sobre a conexão do presente com o futuro. Ao contrário do senso comum, construído pelo que foi divulgado pela mídia sobre a onda de suicídios, que reflete um povo desacreditado perante a situação de conflito com proprietários de grandes latifúndios, o livro do *Corpo ao Pó* traz uma outra perspectiva de encarar a morte e as incertezas da vida: “Perguntei aos indígenas sobre violência, eles me responderam com corpo, terra e cosmos” (p. 34). Espremidos em poucos hectares e massacrados constantemente em diferente sentidos esses indígenas seguem lutando pela demarcação de seus *tekoha*.

Logo na introdução, Moraes deixa claro sua posição em campo: é advogado de formação, atuante na causa indígena, e o mestrado em Antropologia, do qual derivou o livro, veio por outra motivação. O objetivo tinha relação com as taxas de homicídios e suicídios como justificativa primeira. A sua ideia inicial era realizar o trabalho de campo nas fazendas, como forma de obter dados sobre a gestão dos conflitos pelo viés do agronegócio. Fatos como o surgimento de empresas de segurança privada no Mato Grosso do Sul, a forma como as organizações desses produtores rurais falavam publicamente sua posição de proteção a sua terra em detrimento das reivindicações indígenas, ou seja, pelo modo como a situação estava abertamente configurada, era de se pensar que essa seria uma etnografia ousada, mas possível. Pressuposto que logo caiu por terra, quando a morte de uma liderança indígena e seus desdobramentos na mídia local, nacional e até internacional tensionou de vez os conflitos na região. E lembremos então do movimento de solidariedade nas redes sociais, em 2012, quando muitas pessoas

trocavam seu sobrenome por Guarani-Kaiowá. Nesse cenário um pesquisador nas fazendas não seria de todo prudente.

A pesquisa etnográfica tem essa característica de levar o pesquisador a refazer suas estratégias, perguntas e hipóteses no percurso do trabalho. E é interessante ver de onde se partiu e afinal onde se chegou. Morais decidiu encarar então o outro lado: investigar entre os próprios indígenas suas percepções sobre essa violência, sobre a forma como os fazendeiros e o próprio Estado lida, entre atuação e omissão, com a questão fundiária que envolve demandas indígenas. Também estava entre os objetivos da pesquisa compreender como lidam os Guarani e Kaiowá com tantas mortes, homicídios ou suicídios, entre os seus. Como viver “nas adjacências da morte”, que, não sem razão, é o título do primeiro capítulo, além de ser parte do título do próprio livro.

Já na abertura do primeiro capítulo o leitor se depara com as dificuldades do pesquisador em encarar o tema das mortes. Menos pela forma de buscar informações, pois as pessoas não hesitam em falar sobre o assunto, e mais por se deparar com narrativas longas e detalhadas sobre a violência que inevitavelmente provocam, no mínimo, desconforto em quem escuta. Para o leitor a comoção também é inescapável, ainda mais quando às descrições se somam os dados quantitativos a respeito das mortes de jovens nos últimos anos nessa região do estado. Como se não bastasse os números alarmantes, junta-se a esses dados a incerteza dos parentes: “não há explicações óbvias, não há perícia que aclare as dúvidas e aclame as angústias” (p. 61).

O autor busca nos dois capítulos iniciais traçar um paralelo entre o contexto histórico da formação das reservas indígenas pelo SPI, do cerco e a conjuntura da estrutura fundiária do estado, para então levar o leitor a refletir sobre a dimensão dos conflitos atuais. O processo de colonização, a história da formação da companhia Matte Larangeiras e seus ervaais, o modo como o governo lidava com os chamados “terrenos devolutos”, o trabalho dos indígenas na abertura das picadas e derrubadas de árvores nos locais onde foram instauradas as fazendas, são pontos de uma narrativa detalhada sobre o caminho traçado para se chegar ao momento onde se inicia a pesquisa de campo de Morais.

Termos como reserva indígena, acampamento, cerco, retomada, bem como o próprio movimento entre esses locais e os requisitos formais para a demarcação de terra, confusos ao leitor leigo, vão se tornando mais nítidos no decorrer das páginas. O que poderia ser somente um panorama do problema de pesquisa se apresenta como uma espécie de etnografia dos dados disponíveis sobre o tema, sobre a territorialidade, feita através de um cuidadoso levantamento da bibliografia sobre os Guarani e Kaiowá, das notícias veiculadas pela mídia e também dos processos jurídicos exaustivamente referenciados ao longo do livro.

Toda essa contraposição do antigo com o atual, entre dados históricos e pesquisas recentes, do passado com o presente exposta para a compreensão do contexto também é uma dicotomia vista na relação dos jovens indígenas com os costumes, com a terra, com a própria formação da pessoa, em oposição ao que pensam os índios mais velhos. A violência entre os jovens estaria relacionada à desorientação, ao esvaziamento do corpo, que “perambula” em vez de “caminhar”. A taxa de suicídio tem seu auge no início da década de 1990, quando da redução do apoio da Funai a essas populações que teve como consequência a saída em massa da reserva para os canaviais. O acesso às drogas, álcool, instrumentos

cortantes, produz efeitos no corpo – perda de controle constante. O próprio trabalho na agroindústria exerce nova força disciplinar no corpo indígena.

Nesse cenário, as demandas por suas terras de origem na forma de retomadas se concretizaram. A profissionalização da violência e terceirização da gestão do conflito através da presença das empresas de segurança privada, compostas em sua maioria por militares, foi, e tem sido, a resposta às estratégias de resistência desses indígenas. Fotos, mapas e tabelas ilustram a situação complexa e estarrecedora. Ao leitor parece não haver saída ou esperança, até a metade do livro. Mas para Dona Damiana, cacique de um dos locais de pesquisa e uma das principais informantes de Moraes, a resistência é o caminho: “Eu não vou sair daqui não. Entrei, se for matado morre na terra, não é, Bruno?” (p. 156). A reserva tem pessoas demais para pouco espaço, é o lugar da mistura indesejada, sob variadas perspectivas. “Na reserva nem defunto tem lugar” (p. 91), até os vivos e mortos estão misturados.

A existência de um cemitério em uma terra reivindicada não é essencial em termos jurídicos, porém essa é uma informação que circula e poderia justificar a relação tão próxima e frequente que os Guarani têm com esse local e sua importância, a despeito do que narra certa literatura clássica sobre esse povo. Entretanto, a narrativa no terceiro capítulo, onde mais aparece os dados da pesquisa de campo realizada por Moraes, que durou quase um ano, mostra que a relação entre corpo e territorialidade não é simples de ser compreendida. O Judiciário tem enfrentado processos que envolvem restos mortais e locais de enterro, pois com toda a violência instituída e condições precárias de sobrevivência, não faltam mortos para cuidar. Não são raras as remoções de corpos em meio a liminares e reintegração de posse.

Na segunda metade do livro chegamos à teoria etnográfica que, como opção metodológica anunciada na introdução e pincelada nos capítulos iniciais, se conecta com a explanação anterior sobre o contexto histórico e político, preenchendo lacunas e ampliando a visão do problema exposto no livro. Nos capítulos finais o advogado sai um pouco de cena para entrar o etnólogo impactado com a forma dos índios lidarem com temas tão sensíveis para nós. A foto do homem que segura o osso do irmão, que se refere à citação que abre essa resenha, nos coloca por alguns instantes no lugar nada confortável do pesquisador. Como reagir a essa situação? A saída encontrada por ele foi buscar uma possível tradução dos significados dessa relação com os mortos para então construir esse texto sem se apoiar em teorias, mas sim nas explicações elaboradas por eles. Como afirma: “toda morte é uma história a ser contada e menos importa o problema de qual é a regra do que as reflexões mobilizadas pelos nativos” (p. 249).

Por fim, o capítulo que fecha o livro traz a maior parte dos dados etnográficos. Desde os detalhes, que promovem o incômodo até o choque com o não abandono dos mortos. O que se segue ao enterro é a parte mais significativa dos ritos funerários. Essa é a conclusão que o autor chega ao apresentar os movimentos de cuidados constantes, “para sempre”, com os *anguery*. Para que assim seja, vivos e mortos devem ficar nos seus lugares. A comparação desses espectros com as gangues as quais é atribuída a violência atual nas reservas, assim como certa aproximação com os brancos e seu comportamento, é uma das demonstrações do quanto o mundo dos mortos está interligado ao dos vivos. Da mesma forma que os antepassados indígenas desempenham papel importante nas retomadas, os *anguery* tem sua função no tempo e no espaço dos Guarani e Kaiowá, com a sua própria organização do mundo. A relação com os mortos é a própria “sustentação do cosmos” (p. 342).

O livro é uma importante contribuição não só pelo tema espinhoso e urgente, mas também pela apresentação de como uma etnografia pode ser feita, e não só para um público de antropólogos. Na mescla de dados históricos, jurídicos e de campo propriamente dito, o autor construiu uma narrativa ambiciosa que transparece suas influências durante a pesquisa, nos diferentes âmbitos. Apesar de afirmar sua escolha sobre deixar os dados de campo “falarem por si”, atrás da construção dessa narrativa está o advogado, o pesquisador, o antropólogo, o militante, a comoção pela situação das famílias acompanhadas. O frio que correu na espinha, a tentativa de manter a postura diante das narrativas tristes, violentas e detalhadas, a hora de calar perante o desabafo de uma mãe – o pesquisador também é afetado no corpo. Não se passa ileso ao fazer antropologia entre vítimas de genocídio.

Ademais, *jopara*, *tekoha*, *tekoharã*, *tekojara*, *angue*, são exemplos de termos Guarani apresentados como conceitos nativos com os quais vamos nos familiarizando ao longo do texto e nos facilitam a compreensão dessa cosmologia Guarani e Kaiowá e sua relação direta com a questão fundiária do cone sul do Mato Grosso do Sul. Dados novos sobre velhos temas e o contraste com literatura amazônica sobre os mortos, deixa claro que não é uma pesquisa só sobre agronegócio, conflitos e reivindicações indígenas é sobre “transmutação do cosmos em corpo, corpo em terra, terra em território” (p. 34).

Florbela Almeida Ribeiro é doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP).

RECEBIDO : 12/01/2018

APROVADO : 10/03/2018

RESENHAS

GRACINO JUNIOR, Paulo. 2016. *A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 350 pp.

MICHELLE GONÇALVES RODRIGUES

Paisagens brasileiras e portuguesas compõem o diálogo estabelecido entre pentecostalismo protestante e catolicismo no livro de Paulo Gracino Junior. Observando o potencial das abordagens socioantropológicas em compreender a resistência de algumas regiões à penetração e investida das igrejas pentecostais, o autor nos conduz, em trechos bem humorados, por um caminho ainda pouco elucidado em que a cultura se alia à tradição para inibir o avanço do pentecostalismo. Assim, ao invés dos “efeitos solventes e destradicionalizantes da cultura” (:22) provocados pelo pentecostalismo, “*A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico*” percorre contextos que se mostram inibidores deste movimento. Na obra apresentada pelo autor, a região histórica de Minas Gerais e a região do Porto aparecem como aquelas em que o *ethos* católico está intimamente ligado não apenas à pertença religiosa de seus moradores, mas permeiam as identidades locais daqueles territórios para além dos fiéis. Analisando dados censitários e de estudos realizados por outros pesquisadores, percorrendo arquivos e alçando a história oral como meio de acesso aos sentidos da realidade, a obra se caracteriza como uma pesquisa comparativa complexa e desafiadora que vem contribuir para o debate no campo dos estudos sobre religião.

A abordagem escolhida, além de inverter as anteriores, possibilita problematizar a apropriação feita pela sociologia da religião do paradigma da escolha racional. Em outras palavras, a religião se torna uma metonímia para as relações sociais, como indica Gracino Junior. Isto porque, o trânsito religioso não é denominado pela escolha racional, aos moldes da teoria econômica, mas sua realização se dá por relações societais que mobilizam aspectos objetivos e subjetivos. Dessa maneira, elementos socioculturais se combinam aos aspectos peculiares das escolhas individuais não somente para o trânsito religioso dos sujeitos em nível local, mas, também, para a interação entre fluxos religiosos globais e culturas locais. Estamos frente ao processo de globalização, entendido pelo autor como a percepção aguda do grau de interdependência em que vivem diversos países do mundo, para além da simples visão desta interdependência nos planos político e econômico. Tal compreensão implica no jogo promovido pelas noções de global e local quando se observa a promoção das diferenças e diversidades no nível das

culturas locais. Entre fluxos globais e culturas locais, a religião se combina à identidade, fazendo com que em certos contextos a investida pentecostal tenha êxito e em outros seja rechaçada.

No mundo globalizado as grandes narrativas foram postas à prova por sociedades cada vez mais plurais. Disso as instituições se veem na necessidade de se readequarem às demandas oriundas dos meios socioculturais, inclusive as instituições religiosas, tendo em vista que ampla parcela das pessoas se define como crente em alguma religião. Assumindo a perspectiva de Niklas Luhmann, Gracino Junior considera que a religião estabelece “uma reserva de sentido que dá ao sistema social maior capacidade de tolerar o aumento da indeterminação” (:34).

Se antes o catolicismo aparecia hegemônico, nesta nova configuração outras formas religiosas surgem e se expandem, como as várias denominações pentecostais. Entretanto, todas estas formas religiosas, não podendo flexibilizar seus conteúdos teológicos sem um limite definido, acabam por atender a demandas pontuais que estão diluídas em pequenos grupos. O resultado deste quadro é o fenômeno do trânsito religioso, que acompanha a pluralidade religiosa. Um fenômeno próprio do mundo globalizado, em que a Igreja Católica perdeu sua capacidade de unificar anseios encontrados na sociedade. Neste cenário, entre pentecostalismo e catolicismo, o último tende a encontrar maiores dificuldades de acomodação devido à sua estrutura hierárquica e ritual. Para o caso brasileiro, o autor indica que, a partir dos dados do Censo de 2010, a religião católica é predominante em alguns contextos, como nas áreas mais tradicionais e menos dinâmicas. Ao passo que o pentecostalismo tem maior entrada nas regiões periféricas e nas áreas de fronteira e de recepção de imigrantes. Esta distribuição sugere, ainda de acordo com o autor, ao elencar as ideias de Cecília Mariz e John Burdick, que o pentecostalismo, por possuir um aparato institucional-litúrgico mais próximo aos desejos das pessoas, consegue traduzir as demandas para o discurso religioso.

Passando por movimentos que envolvem memória e patrimonialização, o catolicismo se ampara pelas identidades e culturas locais, que são fortalecidas, inclusive, por meio do turismo e sua característica mercadológica. Tais formas regionais de cultura são encontradas não só no Brasil, mas também em Portugal, especificamente em seu território do norte. Todo esse quadro contrapõe, assim, a ideia de que os fluxos religiosos perderiam sua força num mundo secularizado, marcado por escolhas racionais. Para o desenvolvimento do enredo narrado, o livro está estruturado em cinco capítulos, que se distribuem em três partes.

No Capítulo I duas dinâmicas complementares são empreendidas. Uma crítica ao processo de secularização como destino para as sociedades na modernidade, abrangendo as sociedades avançadas e as subalternas. Estas últimas, arrancadas desta característica “por meio do estabelecimento de um estado laico fundamentado na razão” (:59). Em outros termos, a conversão do conceito de secularização em paradigma é questionada por Gracino Junior quando o autor observa que mesmo diante das críticas estabelecidas por pesquisadores anteriores, ao evidenciarem a relação da religião com processos externos a este campo – como a globalização –, o conceito não deixou os ares de paradigma ao fomentar novas interpretações sobre o momento contemporâneo. A segunda dinâmica, a partir da crítica estabelecida, coloca em relevo como as teorias econômicas e da escolha racional substituíram o conceito de secularização. Ou seja, se a religião não foi inviabilizada pela racionalidade moderna sua adesão ocor-

re atrelada à ideia de escolha racional. Uma escolha realizada num cenário de mercado religioso que congrega diversos tipos religiosos em disputa por fiéis. Por seu turno, estes fiéis têm a possibilidade de escolher o melhor tipo para a sua adesão, uma adesão feita a partir de interesses e, por isso, não estática. Disso, o trânsito religioso é compreendido como uma das marcas da religião na modernidade.

Se a modernidade apresenta uma complexidade de entendimento quanto às várias demandas requeridas pelos sujeitos sociais, Gracino Junior traz as proposições de Luhmann para elencar a religião como aquela que confere sentido último à existência. Pois, a principal função religiosa é sua hermenêutica que tem a potencialidade de assegurar sentido a uma realidade progressivamente fragmentada. Aqui, pode-se tecer um elogio ao apuramento teórico adotado pelo autor, tendo em vista que a sociologia da religião geralmente tende em assumir o conceito de secularização weberiano sem o olhar compreensivo do alemão. Já que enquanto Max Weber se preocupou em observar as mudanças provocadas pela modernidade a partir da religião, nossa sociologia tendeu a observar uma certa idiosincrasia entre religião e modernidade. Daí o paradigma da secularização como destino – e de sua proximidade com a ideia de escolha racional –, um destino que hoje sublinha o assombro da retomada religiosa no mundo ocidental e, no caso brasileiro, um destino que, para muitas interpretações, definiu nossa não racionalidade moderna quando voltamos àquelas abordagens que nos viam como uma sociedade nascida do catolicismo popular e mágico.

Voltando aos escritos de Gracino Junior, a modernidade é marcada por demandas imediatas. Disso as grandes narrativas perdem seu lugar central de explicação, enquanto outras narrativas de curto prazo surgem. Estas narrativas são obrigadas, então, a disputar a tradução dos problemas seculares e imediatos em discursos teológicos. Estamos diante de um pluralismo religioso que se faz por meio de escolhas elaboradas em processos de socialização e não, simplesmente, por escolhas racionais de interesses. Observação que desautoriza as teorias econômicas e da escolha racional para a compreensão dos fluxos religiosos, tendo em vista que tais teorias implicam no compromisso assumido com um ideal a ser conquistado, algo bem diverso do pluralismo religioso encontrado na realidade social.

É deste pluralismo religioso em Portugal e no Brasil, respectivamente, que os Capítulos II e III tratam, capítulos que compõem a Parte II da obra. Para além da região Norte do Porto e da região histórica de Minas Gerais, os dois países têm seu pluralismo demonstrado. Com dados históricos e censitários, diversos tipos religiosos, assim como as categorias sem religião, são tratados na configuração das duas nações. Além de problematizações quanto às definições censitárias, que trazem ruídos para a interpretação dos campos religiosos, o estudo comparativo proposto busca entender, de maneira um tanto polêmica, os processos de imigração e emigração presentes naquelas realidades e no que implicam para as configurações religiosas atuais. Tudo isso relacionado às características econômicas e de classe das populações que estão divididas entre centro e periferia, tanto sob a forma de metrópoles e cidades menores, como para a divisão encontrada em uma mesma cidade. Realçar estas separações, que aparecem também por dicotomias, possibilita a demonstração de como os problemas, anseios e demandas são traduzidas num discurso teológico pelas religiões. Uma tradução que implica pensar, novamente, com Luhmann e sua teoria dos subsistemas, que a relação entre religião e identidade perpassa noções de legitimidade, confiança.

Da demonstração dos campos religiosos português e brasileiro, os Capítulos IV e V trazem, nesta ordem, os estudos de caso da região Norte de Portugal e a da região histórica de Minas Gerais. Regiões entendidas como tradicionais, pouco dinâmicas e refratárias ao crescimento pentecostal. Para o primeiro caso, um antigo cinema desativado na cidade do Porto, o “Coliseu do Porto”, aparece como o mote que relaciona religião, cultura e identidade local. Em uma tentativa de compra deste espaço pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) nasce o movimento de rechaço “O Coliseu é nosso!”. Neste ponto outros aspectos permeiam a história, que se passou no ano de 1995, como a União Europeia e o processo de europeização sofrido por Portugal, e o movimento turístico na região, principalmente por meio das festividades religiosas católicas. Também ganha destaque na história o estereótipo brasileiro em terras portuguesas e a recusa da brasilidade na tradicional região do Porto. Uma região que, ao relembrarmos o passado ibérico, foi o cenário, não tão tradicional, de uma revolução liberal que conseguiu se espalhar por todo Portugal. Talvez deste passado, fundado na noção de liberdade, o movimento “O Coliseu é nosso!” possa também ser compreendido.

Em Minas Gerais, o município de Mariana, primeira capital do estado nos tempos das capitânicas brasileiras, é o cenário das observações do autor. Acompanhando sua história e do catolicismo ali estabelecido, principalmente na cativante descrição da sexta-feira da Semana Santa, momento de grande relevância turística para Mariana, a mineiridade aparece como categoria analítica de explicação para o não avanço pentecostal naquele espaço. Isto porque, “romper com o catolicismo [...] seria romper com a origem, romper com a mineiridade, reorganizar a vida a partir de novas narrativas, [...] possibilidade que se mostra bastante improvável nesses contextos regulamentados por sólidas identidades grupais” (:280). Assim, o contexto identitário inibe o crescimento das igrejas pentecostais nas cidades históricas mineiras, sendo o catolicismo, com suas festas religiosas, um patrimônio cultural da barroca Minas Gerais. Um tradicionalismo cultural, identitário e de memória atemporal, que aparece na forma de relações sociais permeadas por rupturas segmentárias, dando sentido à fragmentação da vida promovida pela modernidade. Desta identidade encenada pela Semana Santa está uma identidade que comove e agrupa ao mesmo tempo em que regula outras escolhas religiosas e o trânsito religioso naquele contexto. Pois, na mineiridade da memória atemporal das identidades locais e históricas, até mesmo os que se convertem ao pentecostalismo têm de lidar com a devoção aos santos. Neste ponto, porventura seja o barroco do catolicismo popular não apenas como um estilo artístico, mas, fundamentalmente, uma maneira da mineiridade de significar a vida e sua existência.

Finalmente, cabe dizer que o livro de Gracino Junior não é apenas fruto de uma pesquisa de fôlego, mas uma obra que permite um provocativo e intenso diálogo sociológico, antropológico e até mesmo histórico para a compreensão da realidade social, de forma a possibilitar uma sociologia compreensiva sobre a religião e sua importância na interface com outros subsistemas nas interpretações preocupadas com a modernidade em tempos de globalização.

Michelle Gonçalves Rodrigues é doutora em Antropologia pelo PPGA/UFPE, com pós-doutorado em Ciência Política na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), e professora do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais.

RECEBIDO: 10/03/2017

APROVAO: 27/11/2017

RESENHAS

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2016. *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília, ABA Publicações; Joinville, Editora Letradágua. 208 pp.

MADSON J ALBINO RAFAEL

Os textos que constituem a obra *Políticas etnográficas no campo da cibercultura* buscam em seu conjunto, apresentar um balanço da pesquisa etnográfica nos estudos da cibercultura. De modo específico, traz a tona interações por parte do GrupCiber do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade de Santa, um grupo de pesquisa no campo da cibercultura no Brasil, sendo pioneiro nesses estudos. Desde 1996 o grupo busca realizar um debate acerca das práticas de sociabilidade no campo da cibercultura, através da etnografia, visando os interesses subjacentes aos mais diversos temas, tais como: realidade virtual, inteligência artificial e comunicação mediada por computador.

O livro/*e-book* faz parte das concretizações do GrupCiber com o objetivo de reunir alguns dos textos que exprimem o modo de pensar e fazer etnografia da cibercultura pertinentes ao grupo, e seu anteparo teórico em autores como Arturo Escobar e Bruno Latour. O livro ora resenhado também é enriquecido com o debate dessas ideias para o estabelecimento de noções norteadoras da pesquisa antropológica da cibercultura em autores e membros do grupo como Jean Segata e Theophilos Rifiotis. Em sequência são apresentadas e discutidas algumas questões da prática da pesquisa etnográfica no campo da cibercultura através dos relatos de pesquisa de Dalila Petry e Maria Elisa Máximo.

A coletânea é iniciada com um artigo de Arturo Escobar, “Bem-vindos à *cyberia*: notas para uma antropologia da cibercultura”, texto publicado em 1994, portanto, no início da popularização do computador e da incipiente internet como meio de comunicação. O artigo foi traduzido por Tatiana Dassi, Jean Segata e Theophilos Rifiotis, a partir do original “Welcome to Cyberia: notes on the Anthropology of Cyberculture”, publicado no *Current Anthropology*, v. 35, n. 3, 1994, p. 211-231.

Segundo Escobar, a sua investigação parte da crença de que qualquer tecnologia representa uma invenção cultural, no sentido de que “ela produz um mundo” (p.22). O autor trata da modernidade e das tecnologias no escopo das ciências sociais, em que estas tratam aquelas dentro da chave do determinismo evolucionista. Arturo data a década de 1960 como um marco da mudança dessa perspectiva com a instituição de projetos de ensino e pesquisa em que são demarcadas as implicações da ciência e da tecnologia como formas dominantes de conhecimento de práticas da cultura moderna. Em oposição a

essa visão determinista da ciência e da tecnologia coloca-se a proposta metodológica do construtivismo social, que busca estabelecer a contingência e a flexibilidade como essência da mudança tecnológica. Para Escobar, a “teoria-ator-rede” (TAR) de Michel Callon e Bruno Latour é o exemplo das mudanças nos estudos de ciência e tecnologia, pois estes autores visam compreender um novo tipo de agência, de estratégias com as quais os atores – humanos e não humanos – se debatem diante de problemas e na busca por soluções adequadas.

Escobar elenca um conjunto de questões que podem guiar a investigação antropológica no campo da cibercultura, tais como: quais os discursos e práticas são criados por e em torno dos computadores e da biotecnologia? Como estudar etnograficamente essas práticas e domínios em diferentes espaços sociais, regionais e étnicos? Qual o pano de fundo, ou mais especificamente, quais práticas modernas, moldam a atual compreensão, caracterização e maneiras de nos relacionarmos com a tecnologia? E por fim, qual é a economia política da cibercultura e quais novas articulações locais com formas de capital global, baseados em novas tecnologias, estão aparecendo?

Essas questões se entrelaçam nas formulações teóricas do projeto antropológico sobre a relação entre cultura e tecnologia, entre humano e máquina imbricados numa “antropologia do ciborgue”, na medida em que a realidade humana é produto tanto de máquinas como da atividade humana. Essas formas de ver modificam ou “implodem” categorias modernas – dicotomias – como o natural, o orgânico, o técnico e o textual (Haraway, 1991; Rabinow 1991; Foucault, 1975). O uso de novas tecnologias propicia a produção de subjetividades, as questões de memória, pertença e comunidade (Turkle, 1984; Laurel, 1990; Barry, 1992; Harness, Goodwin, 1992).

O texto de Bruno Latour, “Faturas / Fraturas: da noção de rede à noção de vínculo”, traduzido por Theophilos Rifiotis, Jean Segata e Dalila Floriani Petry, é nesta coletânea o ponto central, principalmente em relação às apropriações das perspectivas teórico-metodológicas adotadas pelo GrupCiber. Latour parte de uma explicação de uma tirinha da Mafalda (Quino, 1986) em que ela surpreende seu pai fumando e o questiona com seu humor peculiar se é ele quem fuma ou se ele é que estaria sendo fumado pelo cigarro. Assim, a relação sujeito-objeto vai sendo desmontada para dar início a uma teoria contracionista da ideia de “*faitiches*”, na compreensão do “faz fazer” (p.69).

Sobre a questão de causa e efeito tão cara às explicações modernas, conforme diz Latour: os *faitiches* nos autorizam a não levar tão a sério as formas sempre conjugadas dos objetos e dos sujeitos. Outra indagação do autor é sobre os vínculos, onde ele afirma que o mais importante no momento não é mais a questão de sabermos se somos livres ou vinculados, mas se somos bem ou mal vinculados, verificando sim, a qualidade desses laços.

Segundo Latour é preciso questionar mais sobre a natureza do que nos comanda do que de tratar de uma reconciliação entre indivíduo e sociedade ou ator e sistema. Nesse sentido, a noção de vínculo faz renunciar à noção de sociedade e de ator, após reatar os fios da ação. De modo bastante claro, Latour afirma que “para compreender a movimentação dos sujeitos, suas emoções, suas paixões, é preciso, portanto, interessar-se sobre aquilo que os vincula e os movimenta” (p.81). Em suma: no processo de dar vez e voz aos vínculos se define uma sociologia das redes, conservando o efeito de sua distribuição como o de reforço da natureza e da fonte da ação.

O artigo intitulado “Dos cibernautas às redes”, de autoria de Jean Segata, aborda a inserção da antropologia na disputa em torno da discussão dos efeitos da “emergência de computadores e internet” (p.91). Nesse debate, as pesquisas do GrupCiber, ao menos inicialmente, estão próximas do campo da comunicação, havendo posteriormente uma mudança em sua perspectiva, agora entendida como um espaço social de relação da cibercultura. Essa chave de leitura da cibercultura se confirma a partir da Teoria Ator-Rede de Bruno Latour, em que a rede passa a ser notada como uma rede sociotécnica. A antropologia da cibercultura afasta-se então das noções da *netnografia*, cujo debate gira em torno de questões sobre realidade e virtualidade, para dar lugar às pesquisas em torno de agentes humanos e não humanos.

Theophilos Rifiotis, em seu artigo, “Desafios contemporâneos para a Antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica” discute acerca da técnica na perspectiva antropológica clássica, onde o autor critica as noções de “uso” “apropriação” e “representação” no campo da cibercultura. Rifiotis refere-se ao primeiro objeto técnico que é o próprio corpo, seguindo, assim, os apontamentos seminais de Marcel Mauss, formulada na perspectiva deste autor sobre o “fato social total”.

Desse modo, Rifiotis, insiste na compreensão de que a antropologia não possui fronteiras, por exemplo, no tocante a pensar as comunidades “virtuais” do mesmo modo como se opera com as ditas sociedades “tradicionais”. Este seria um equívoco na perspectiva do campo dos estudos da cibercultura. O autor vai mais além e provoca deslocamentos ao discutir sobre os termos “sociedade” e “cultura” baseado em M. Strathern (2006), para quem “nossas próprias metáforas remetem uma metafísica profundamente enraizada, com manifestações que emergem em todas as nossas análises”. Esse modo de pensar o social segue as considerações teóricas de B. Latour (2008), para quem a sociologia do social não é capaz de rastrear as novas associações dos atores, sejam eles humanos ou não humanos.

No artigo subsequente, “Etnografia no ciberespaço como “repovoamento” e explicação”, Theophilos Rifiotis discute o lugar central que a etnografia sempre teve nos trabalhos do GrupCiber, assim oferece um leitura sobre os possíveis problemas enfrentados na pesquisa no ciberespaço. Os dados etnográficos, se não são mais tomados com base numa concepção do “realismo” ainda necessitam ser problematizados quanto à questão da tradução. Rifiotis (p. 135) recorre às afirmações de Goodman (1972), para reafirmar a ideia de que os fatos são feitos e revelam não “o modo como o mundo é”, mas sim “um modo como o mundo é” (destaque meu). Esta noção corrobora com a ideia de B. Latour, sobre os efeitos das narrativas e suas criações.

A partir da virada sociotécnica, o GrupCiber (Rifiotis demarca, para tal, o ano de 2008) busca focar seus trabalhos não nos atores humanos em ação na internet, mas evidenciar as conexões entre humanos e não humanos, buscando superar dicotomias arraigadas nas teorias clássicas. Isso é demonstrado na ideia de repovoamento da cibercultura, evitando separações entre mundo técnico e mundo humano, reafirmado com B. Latour sobre os objetos não serem simples telas ou retroprojetores da nossa vida social. Nesse contexto, ressalta-se a importância da noção de *actante* – ideia retirada por Latour da semiótica de Greimas (1976) – para comportar todos os elementos que estão envolvidos na tessitura do social.

O penúltimo artigo da coletânea, “Revisitando o Floresta Digital: notas sobre o esforço de uma descrição sociotécnica”, de autoria de Dalila Floriani Petry, traz a baila um estudo significativo de uma política pública de inclusão digital no Estado do Acre, denominada “Floresta Digital”. A autora desenvolve sua pesquisa para o mestrado em consonância com as discussões empreendidas no GrupCiber, cujo objetivo central era produzir uma descrição *sociotécnica*, buscando evidenciar nesse processo os coletivos que são associados e os atores – humanos e não humanos – mobilizados para esse programa. A ideia da autora de revisitar a sua dissertação tem como proposta, refletir sobre as perspectivas teórico-metodológicas que a orientaram, como também, tratar das dificuldades da produção de um relato desse tipo (p. 155). Um ponto de destaque é o tratamento do que a autora chamou de *controvérsias* definidas como associações que modificam suas definições, sendo esse entendimento enriquecedor para perceber a complexidade da vida coletiva. Assim, os agenciamentos são tratados na perspectiva da Teoria Ator-Rede, visando perceber os rastros deixados por essas movimentações nas redes de mediações, que não estão dadas, mas se formam na relação / ação entre os atores. Vale ressaltar que nesse texto e no próximo de Maria Elisa Máximo, o debate de ideias e teorias realizadas pelo GrupCiber aparecem claramente ao leitor, deixando claro o modo como as autoras conseguiram se valer destes momentos para desenvolverem suas pesquisas. Há uma expressão de prática da pesquisa no campo da cibercultura que vale a pena ser vista por quem já se aventura nesse trabalho e digo mais, que para quem quer se iniciar, são pistas valiosas do desenrolar de pesquisas que podem ser tratadas como modelares.

Por fim, Maria Elisa Máximo, discute sobre as informações de saúde buscadas na internet, especificamente no *site* de busca Google, pelo chamado “paciente informado” ou “paciente *expert*”. Seu artigo, intitulado de “O paciente informado: primeiras notas de um estudo etnográfico”, parte da questão de como fazer etnografia numa perspectiva sociotécnica, considerando-se as agências humanas e não humanas. A busca dessa simetria está também baseada na teoria de B. Latour (1994). No desenrolar da pesquisa a autora se concentrou no acesso aos conteúdos específicos de saúde disponíveis na internet, com o objetivo de pensar os modos pelos quais estes estão imbricados nos processos de tratamento e acompanhamento de saúde das pessoas que os buscam.

A pesquisa buscou saber quem seria esse paciente, o modo como ele se informa, sobre os conteúdos, quais informações são privilegiadas e mais, qual a descrição de suas relações e suas interações com os sites e com as ferramentas de busca. Todas essas questões faziam parte de um roteiro pré-estabelecido para as entrevistas. A forma com que Maria Elisa Máximo conduz sua pesquisa e o seu relato tem dois aspectos que valem ser ressaltados: primeiro, na questão da metodologia, o seu desenho fica claro e corresponde aos anseios de uma pesquisa no âmbito de uma rede sociotécnica. E, segundo, porque demonstra algo diretamente na relação médico-paciente, que passa a ser entendida não mais como uma relação entre dois, mas propriamente dita, entre três, considerando a internet como fazendo parte desta relação dotada, assim de mais simetria do que antes pudesse ser pensada.

Evidenciar e revisar criticamente as contribuições do GrupCiber, a partir de seus membros fundadores, tratando de temas que estiveram em voga nos últimos 20 anos, torna-se muito importante por expressar os desafios enfrentados por esse grupo pioneiro de pesquisadores que vivenciaram a passagem de um século para o outro repleto de inovações no campo da tecnologia e de suas implicações na vida

humana. Este motivo já é o suficiente para fazer deste *e-book* uma leitura pertinente para os estudos etnográficos no campo da cibercultura. No entanto, não é demais afirmar a importância desses estudos organizados pelo GrupCiber ao longo desses anos em seus desdobramentos teórico-metodológicos, como também no tocante as mais diversas questões que surgem a cada momento, como afirmam Jean Segata e Theophilos Rifiotis na introdução, que “é preciso pensar uma agenda prática, política ou aplicada, para a disciplina, no campo da cibercultura” (p. 18). O esforço da obra em contextualizar/confrontar o referido debate ganha relevância a partir do amplo leque temático possível que é suscitado a todo o momento e abordado de forma multidisciplinar cumprindo seu objetivo enquanto expoente e desbravador das possibilidades e desafios que esses estudos requerem.

Madson José Albino Rafael é doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE.

RECEBIDO: 03/03/2017

APROVADO: 20/07/2017

RESENHAS

DULLEY, Iracema. 2015. *Os nomes dos outros: etnografia e diferença em Roy Wagner*. São Paulo: Humanitas/FAPESP. 251pp.

ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA

Resultado da tese de doutorado de Iracema Dulley defendida em 2013 na Universidade de São Paulo, o livro *Os nomes dos Outros* apresenta uma contribuição importante ao campo da antropologia contemporânea, seja pelo aspecto teórico, seja pelo aspecto metodológico. Ancorada em uma perspectiva interdisciplinar, com claro e deliberado diálogo com a filosofia de Jacques Derrida, a autora nos possibilita uma releitura do pensamento de Roy Wagner a partir das categorias etnografia e diferença.

Sem abrir mão do rigor teórico-conceitual, a obra possibilita ao leitor uma leitura fluída e livre das artimanhas de um vocabulário barroco. Ao longo dos capítulos, somos conduzidos pelas tessituras narrativas que ajudam a compor o cenário da escrita. Livre de uma perspectiva objetivista, mas sem cair num subjetivismo, acompanhamos as tramas que cercam a construção do problema de pesquisa como também o próprio trabalho de campo, marcado por encontros, diálogos, equívocos, “equivocações”, políticas e po-éticas.

Desde o primeiro capítulo somos confrontados com as questões que nortearão todo o trabalho: linguagem, narrativa e representação. Afinal, em que medida a etnografia, enquanto regime discursivo, não está enredada nas artimanhas de certa linguagem que ao intentar compreender a alteridade (será possível?) acaba por aprisioná-la numa discursividade logocêntrica? Não por acaso “nome” seja um dos termos centrais ao título do livro. A nomeação, um dos dispositivos da representação, remete a uma lógica de relações nem sempre simétricas: há, por um lado, o que nomeia e, por outro, quem é nomeado. Nesse movimento, por vezes a coetaneidade, a voz, a alteridade são subtraídas. Como numa relação de figura-fundo, não seria o dispositivo de alteridade/diferença o dilema insolúvel da antropologia? Não seria este impasse mais que uma questão teórico-conceitual (linguagem/simbolismo, invenção/convenção), uma questão ético-política (*différance*)?

O livro está dividido em seis capítulos. De modo geral, o capítulo um é a localização do trabalho de campo da autora. O segundo é uma apresentação de alguns aspectos da reflexão de Jacques Derrida e suas possíveis conexões com o pensamento de Roy Wagner. Os capítulos três, quatro e cinco refletem sobre questões de ordem teórico-metodológica da antropologia feita por Roy Wagner, dando atenção principalmente a aspectos conceituais. Já a título de conclusão, no sexto e último capítulo, ao retomar a obra de Wagner à luz do pensamento desconstrucionista de Derrida, tomando como pano de fundo

o contraste *différance*-derridiano *versus* dif/ferença-wagneriano, a autora evidencia as armadilhas da busca pela totalidade.

Sem perder de vista a dimensão contextual, cara ao pensamento antropológico, Dulley tanto apresenta o pano de fundo em que desenvolve sua pesquisa, como também localiza a trajetória e o pensamento de Roy Wagner num cenário mais amplo, apontando as contribuições e os desdobramentos do pensamento do autor sem cair num historicismo vazio. Contudo, deixando de lado uma perspectiva linear, me atreei a alguns aspectos que considero centrais na obra e que são responsáveis pelo encadeamento lógico-argumentativo da narrativa, que poderia ser articulada por meio das seguintes perguntas: em que medida a obra wagneriana realmente representa uma ruptura com o *mainstream* antropológico? E, de que modo, ao afirmar que o “outro” não é o “mesmo”, por si só se torna condição suficiente para a superação das assimetrias? Outrossim, será que o fato de se considerar o modelo antropológico como sendo distinto do sistema nativo é suficiente para contornar os dilemas que cercam as representações sobre o Outro? (Cf. WAGNER, R. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”) É o que a leitura do livro de Iracema Dulley nos provoca a pensar.

A busca por equivalências, o foco na homologia em detrimento da analogia, o privilégio dado à escrita em detrimento da fala e da imagem, a dicotomia entre ação e pensamento, seriam o cerne da crítica elaborada por Wagner ao modo de como o pensamento antropológico estabeleceu seus paradigmas. Por outro lado, segundo a leitura de Wagner feita por Dulley, seria possível encontrar no pensamento wagneriano algumas propostas de ruptura com este modelo hegemônico a partir dos conceitos de obviação, holografia, fractalidade, automodelagem, dialética, eliciação. Em todos eles, existe preocupação de Wagner com o caráter paradoxal da relação antropológica. Se por um lado, há a busca pela compreensão pelo universo alheio na tentativa de encontrar equivalências, por outro, esse procedimento mostra-se possível e alcançável? Nesse sentido, não seria errôneo afirmar que o livro de Dulley é uma reflexão sobre os dilemas que cercam tanto a compreensão quanto a relação com a alteridade. Afinal, seria possível um “nós” sem um “outro”? Além disso, que outro é esse de que estamos falando?

A crítica elaborada por Wagner, e apresentada por Dulley, não pode ser isolada de uma série de reflexões no interior da disciplina emergentes pelo menos desde a década de 1960 (Cf. ORTNER, S. “Teoria na antropologia desde os anos 60”). Embora Wagner não se autoassocie ao grupo dos chamados pós-modernos, como aponta Dulley, podemos afirmar que alguns dos pressupostos críticos da obra wagneriana encontram paralelos significativos com este paradigma, principalmente no que tange ao questionamento do caráter arbitrário das representações sobre o outro e os limites da própria reflexão etnográfica, apontando assim para a importância de que a prática antropológica seja constantemente pensada e repensada. Por vezes temos falado de distintas experiências de mundo, de relações, modos de ser e estar no mundo, como se estivéssemos falando das mesmas experiências, realidades, problemas, perspectivas, categorias de entendimento. Pouco tem se compreendido sobre os regimes de saber-poder que constituem na visão de mundo sobre a diferença. Abre-se mão da relação em nome de práticas/discursos totalizantes. É justamente o cerne destes dilemas que o livro de Iracema Dulley problematiza. Conforme dirá Viveiros de Castro (in “Metafísicas Canibais”), leitor arguto de Roy Wagner, “O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propela. Traduzir é presumir que

há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última entre o que ele e nós “estávamos dizendo”. Encarar a relação etnográfica e a escrita que se estabelece a partir dela como um paradoxo de linguagens, de relações, de sentido, é apontar para os limites de uma certa linguagem, como propõe Marilyn Strathern (in “O limite de uma certa linguagem”), – e por que não dizer prática? Assim, o diálogo estabelecido por Dulley entre o pensamento de Wagner e o de Derrida mostra-se oportuno e instigante. Quando Wagner questiona a lógica de representação do nós-antropólogos sobre o eles-Outros, estaria se aproximando da *différance* derridiana? Ambos, cada um a seu modo e a partir de interesses específicos, não estariam alertando para o caráter aporético do próprio conhecimento?

Por outro lado, o fato de se evidenciar o caráter inventivo do fazer antropológico seria suficientemente capaz de suspender ou anular as contradições na forma como nosso pensamento sobre o outro se constitui? Portanto, Wagner ao apresentar, dentre outros aspectos, o paradigma invenção *vs* convenção não teria permanecido amarrado ao nó que pretendia desamarar (caps. 4-5)? E esse é um aspecto que não deixa de ser considerado pela autora, que não se permite capturar pelos argumentos wagnerianos.

A crítica central apresentada pela autora em relação ao pensamento de Roy Wagner seria justamente a de que, o autor ao abrir mão da *différance* em nome da reprodução e da totalidade (que intenta evitar), acaba por eclipsar os dispositivos de significação que tem constituído essa alteridade radical na antropologia. Afinal, de que outro(s) temos falado? Como ignorar as complexas redes de interação e relações de poder que constituem as relações intersubjetivas de nomeação e auto-nomeação? Como ignorar o fato de que a nomeação não é privilégio do fazer antropológico e que, portanto, a relação nós-Eles não se reduz a interação “antropólogo-interlocutores”, mas é um processo constituinte de todas as relações humanas vinculadas a projetos, agenciamentos e intencionalidades? Assim, evidenciar o processo de criação de categorias analíticas resolve o problema dos modelos hegemônicos? Quem tem o privilégio de dizer de si mesmo, de dizer sobre o Outro, e quais os “ditos”/“nomes” que devem prevalecer – e que têm prevalecido?

Dulley, ao finalizar a obra, aponta que “circunscrever a diferença com os nomes da alteridade seria, assim, determinar de antemão uma presença, uma persistência, em vez de observar o deslocamento de traços em uma cadeia de significações virtualmente infinita porque indeterminada. Rasurar a alteridade significaria aceitar a diferença como indecível porque rastro sem origem” (p. 237). Mas seria essa circunscrição prévia da diferença a única possível? Por outro lado, a simples observação do deslocamento seria suficiente para sua superação?

Muitas nomeações têm sido produzidas ao longo história ocidental. Desde o Outro como “selvagem”, “sem alma”, “sem civilização”, “sem cultura” até os atuais processos de negação aos modos de vida e às condições concretas de existência de grupos sociais minoritários. Enfim, realidades que não deixam de resvalar em nossas práticas antropológicas. Assim o pensamento de Roy Wagner, apesar dos possíveis limites apontados por Dulley, encontra seu valor e atualidade ao nos ajudar a compreender o caráter auto-reflexivo da antropologia. E talvez o grande contributo do autor seja justamente o de indicar que a antropologia, em seu processo de tentativa de compreensão do *anthropos*, não está livre da responsabilidade de pensar criticamente sobre as categorias e procedimentos analíticos que utiliza.

Em tal itinerário, os equívocos são necessários e desejáveis. Deste modo, inspirados no projeto de equívocos viveiro-wagneriano, podemos pensar que talvez o trabalho de Roy Wagner tenha muito mais em comum com Derrida do que imaginamos, ao reconhecer, cada um ao seu modo (e sem perder de vista as especificidades entre filosofia e antropologia – Cf. VIVEIROS DE CASTRO, E. “Se Tudo é Humano, Então Tudo é Perigoso”), que nossos discursos e nossas práticas sobre o(s) Outro(s) não são transparentes, mas vinculados a um projeto ético-político cuja prática (seja filosófica ou antropológica) está autoimplicada. Por fim cabe somente indagar, se o reconhecimento dos limites da linguagem por si só é capaz de esfumegar e fazer desaparecer a fronteira que separa o mesmo e o outro (p.234).

Esmael Alves de Oliveira é doutor em Antropologia pelo PPGAS/UFSC e docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados.

RECEBIDO: 13/02/2017

APROVADO: 10/10/2017

RESENHAS

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval, Ritual e Arte*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015, 233 pp.

ULISSES CORRÊA DUARTE

O carnaval no Rio de Janeiro, especialmente os desfiles das Escolas de Samba cariocas, constitui-se em um fenômeno fundamental para a compreensão da vida social na cidade. Processos de expansão urbana para regiões remotas, a entrada de estratos sociais das camadas médias nos anos sessenta (antes estranhos às associações carnavalescas do samba), o incentivo das facções do jogo ilegal do bicho, que ajudaram a propulsionar os desfiles, além de outra infinidade de possibilidades de análises, formam um emaranhado de personagens, grupos, fatos, identidades, transformações históricas e possibilidades de estudos para os cientistas sociais brasileiros.

Maria Laura Cavalcanti discorre como poucos pesquisadores no Brasil por esse amplo leque de temas e de possibilidades de se pensar o contexto festivo das grandes festas populares brasileiras e suas constantes transformações em conjunto com a análise macrosociológica da sociedade. Com absoluto domínio dos assuntos apresentados, o livro “Carnaval, Ritual e Arte” possui dez ensaios escritos sobre o carnaval carioca divididos em três partes. Na primeira parte composta em dois ensaios, a autora constrói um paralelo comparativo com o festival folclórico de Parintins, sua pesquisa mais recente, e traz um importante balanço de suas preocupações teórico-metodológicas em cerca de três décadas dedicadas ao tema.

Em sua trajetória acadêmica no Departamento de Antropologia Cultural na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde é Professora Titular, o simbolismo, as sociabilidades e a análise da cultura popular se entrelaçam em suas preocupações teóricas na busca de compreensão dos rituais nas cidades brasileiras e seus processos de urbanização ao longo do século XX, assim como os temas emergentes no início do XXI.

O carnaval carioca, como evento sociocultural amálgama de muitos grupos sociais distintos e distantes no espaço urbano, é um ritual contemporâneo de alta complexidade que ensejou a produção de importantes leituras sobre o país, das perspectivas estruturais às historiográficas. A festa carnavalesca – sobretudo a das Escolas de Samba – como a autora concebeu desde os seus primeiros estudos, é um evento extraordinário altamente planejado, rico em contrastes e compartilhado pelos seus adeptos tendo em conta seu potencial intrínseco de acomodar diferenças entre os grupos sociais participantes.

Em síntese, a cultura popular tem a vocação de mediar conflitos, promover diálogos, encontros, intercâmbios e trocas de diferentes tipos. O primeiro texto do livro, “O Rito e o Tempo”, introduz ao leitor as transformações das Escolas de Samba no carnaval ao longo das décadas desde seu advento – em meados da década de 1920 – apresentando as diferentes dimensões das agremiações e seus eventos.

As Escolas de Samba são espaços de excelência para a análise de vários temas de grande importância no debate da cultura popular e das especificidades da experiência civilizatória brasileira, como exemplo: o tradicional versus a modernidade, as dimensões estéticas e artísticas da arte brasileira, a interface com o estado e suas políticas públicas, as trocas socioculturais e econômicas, a globalização da cultura e a promoção das identidades afro-brasileiras.

No segundo ensaio, “Os Sentidos do Espetáculo: corpo, tempo e experiência ritual”, a autora desenvolve um estudo comparativo de duas festas distintas, mas que comporta inevitáveis diálogos entre suas performances rituais espetaculares: o próprio carnaval carioca e o festival dos Bois-Bumbás de Parintins (que acontece anualmente no mês de junho no estado do Amazonas). Sua pesquisa sobre o Festival Folclórico de Parintins se concentra nos primeiros anos do século XXI. Trazendo as diferenças artísticas, estéticas, simbólicas e culturais dos Bois-Bumbá da ilha amazonense no norte do país, a autora amplia seu enfoque sobre as especificidades do corpo festivo e as formas de adesão dos brincantes, numa perspectiva estrutural da significação sobre a corporeidade e a temporalidade das manifestações.

Carnaval e Boi-Bumbá são formas artísticas distintas produzidas em diferentes contextos socio-culturais, mas que compreendem festas-potlatch de rivalidade e consumo exacerbado, como entendia Marcel Mauss. Elas são fatos sociais totais que agregam amplas camadas de significações e sentidos gestados na vida cotidiana de seus adeptos e potencializados nos seus rituais ápice, momentos de renovação da marcação coletiva do tempo em seus grupos envolvidos. Ambas as festas são definidas de acordo com o calendário cristão. Enquanto o carnaval é uma data móvel situada a quarenta dias da quaresma (entre fevereiro e março), o Festival Folclórico em Parintins é realizado no último final de semana de junho, encerrando os festejos dos santos juninos.

A temporalidade é um conceito importante que perpassa a análise teórica do ensaio. A narrativa mítica do Boi-Bumbá é fixa, ela repete-se a cada ano com a encenação da morte e ressurreição do boi que encadeia as ações rituais. Cada Boi se apresenta com orquestra de percussão, grupos folclóricos de dança, apresentadores e cantores das toadas (o gênero musical da festa) e a participação ativa das torcidas coreografadas, conhecidas como “galeras”. O preenchimento gradual e sucessivo da arena de disputa, nas apresentações de cada um dos grupos em competição, faz com que o espaço da arena de apresentação quando completamente preenchido seja o momento clímax da noite para cada Boi-Bumbá.

O tempo do desfile de carnaval é determinante porque ele flui de forma linear, já que é incessante e irrefreável. O samba enredo alimenta o movimento do corpo coletivo em fluxo na avenida em direção à praça da apoteose (depois da linha final da pista de desfile). No carnaval das Escolas de Samba, o tempo prevalece sobre o espaço a ser vencido; já no Boi-Bumbá, o espaço é transformado em território a ser ocupado com plenitude pelos participantes e predomina neste ritual.

O carnaval carioca não se limita às dimensões estéticas do desfile, nem mesmo aos desdobramentos sociais específicos de cada associação recreativa. Suas Escolas de Samba se articulam com o longo processo de expansão da cidade rumo aos subúrbios fazendo-se valer de mediadores, como os diretores artísticos que surgem com o tempo e a profissionalização do espetáculo, os “carnavalescos”, assim como os mecenas provenientes do jogo de azar ilícito conhecido por “jogo do bicho”.

Dois ensaios em sequência do livro se dedicam a analisar os impactos da patronagem mantida pelo jogo do bicho às associações carnavalescas cariocas: o oitavo, “O Mecenato do jogo do Bicho no Carnaval”; e o nono, “Festa e Contravenção”. A cúpula local do famoso jogo de azar possui grande penetração nos bairros populares da cidade.

Na interação com as populações periféricas nas suas áreas de domínio, os bicheiros começaram a se envolver e oferecer apoio às festas populares, clubes e associações. Com as grandes quantidades de dinheiro que circulavam no jogo ilícito, os bicheiros assumiam um papel ambivalente para a sociedade carioca com o seu abundante mecenato artístico às Escolas de Samba: criminosos ou benfeitores; condenados pela Justiça ou bons gestores do espetáculo carnavalesco. O apoio prestado aos desfiles de carnaval concedia-lhes grande prestígio social. Os bicheiros entronizados nas Escolas de Samba pretendiam - e ainda pretendem - angariar simpatia popular e se distanciar do estigma de meros contraventores.

A cúpula do jogo do bicho carioca participou ativamente da fundação da Liga das Escolas de Samba do Rio de Janeiro no mesmo período de inauguração do sambódromo em 1984. A Liga nasceu num momento importante de transição dos desfiles do carnaval, com a tentativa de maior racionalização da administração da festa, a ênfase na comercialização do evento (com o aumento da receita da venda dos ingressos) e o aprimoramento do televisionamento do espetáculo.

Na cidade, as Escolas de Samba nasceram combinando e deglutindo elementos das três formas artísticas: as grandes sociedades, os ranchos e blocos populares. Ao longo das duas primeiras décadas de sua existência, as agremiações do samba carioca depuraram seu formato e se estruturaram até chegarem a sua forma artística mais próxima da atual na década de 1950. As inovações artísticas nunca cessaram, já que as Escolas de Samba, como corpos coletivos dinâmicos e enraizados na sociedade local, invariavelmente sofreram alterações na sua estrutura de organização e desfile para manterem-se vivas e em diálogo com as transformações de seu tempo.

Para a análise de sua proposta artística múltipla, a autora propõe a compreensão de duas linguagens complementares e estruturantes das Escolas de Samba: o polo do samba e o polo do visual.

O polo do samba conjuga os elementos que remetem às formas de expressão corporais e performativas ligadas ao ritmo musical que o determina: o canto do samba-enredo, a percussão e dança (o “samba-no-pé”). Por outro lado, o polo complementar e frequentemente em tensão com o anterior, o visual, compõe-se das formas de participação ligadas à admiração das artes plásticas e a visualidade dos desfiles: as fantasias, a dança magistral dos casais de mestres-salas e porta-bandeiras e as monumentais alegorias de carnaval que expressam as temáticas pré-selecionadas a serem apresentadas no enredo de cada agremiação.

Nos desfiles contemporâneos é possível perceber a ênfase no polo do visual nas apresentações no sambódromo, gerando distensão com o polo do samba. A construção do sambódromo, o aumento da escala dos objetos plásticos, o televisionamento, a construção de grandes arquibancadas nos remetem a uma proeminência do visual sobre os valores considerados tradicionais do samba, compondo um quadro de intensas crises e rivalidades no interior das agremiações para a definição de uma forma artística ideal.

Maria Laura Cavalcanti entende que essa dualidade colocada entre polos/linguagens artísticas na apresentação das Escolas de Samba deve ser relativizada. Como linguagens heterogêneas e complementares, o samba e o visual se articulam inextricavelmente na produção de sua forma artística consagrada. Diferente das visões românticas de defesa do samba e o que se entende por tradição, a autora verifica que as transformações visuais e o potencial de espetacularidade da festa remontam ao seu surgimento. O carnaval das Escolas de Samba, desde o seu início, teve forte afinidade com os meios de comunicação de massa (como o rádio e o jornal) e prezou pela conquista de seu espaço hegemônico a partir do esmero e aperfeiçoamento de seus componentes expressivos e dramáticos.

Os carros alegóricos no carnaval carioca, uma das maiores expressões do enfoque na visualidade da festa, continuam cumprindo o papel de amalgamar narrativas rituais com produções cada vez mais monumentais para a fruição instantânea do público. A segunda parte do livro, “A Arte das Alegorias”, dedica quatro capítulos para tratar do carnaval na sua dimensão plástica-visual.

Ao longo desses textos, é proposto o estudo das alegorias nas festas populares com uma interessante reinterpretação do conceito de aura em Walter Benjamin. Aura seria a qualidade simbólica de um objeto que expressa com autenticidade uma forma singular de experiência humana. Sua potencialidade é captada em sua materialidade permanente.

A incompletude e o inacabamento de uma alegoria no barracão, construída coletivamente, completa-se no desfile, onde ela é dotada de vida ao trazer os humanos que a preenchem (objetificados e chamados de “composições”), movimentos, luzes e efeitos especiais. A transitoriedade da alegoria, como um objeto de não-duração, se distancia da característica de permanência do objeto de arte em Benjamin. A alegoria é um conjunto de significados heterogêneos únicos, um objeto dotado de aura na sua existência transitória, porque funciona apenas no momento ritual do vivido. Ela é singular, porém, finaliza-se para ser exaurida dada sua impermanência.

Em “Carnaval, Ritual e Arte” ainda há ensaios que compõem sua terceira parte (“Temas e Personagens do Carnaval”) sobre os barracões das Escolas de Samba, a imprescindível temática racial no carnaval e um ensaio sobre o envelhecimento na perspectiva individual e coletiva nas alas de velha guarda e baianas. No epílogo, a autora aponta um caminho para os novos estudos sobre o carnaval: a articulação dos processos culturais das Escolas de Samba com as realidades díspares supralocais, globais e sua expansão para múltiplos contextos dentro e fora do Brasil.

Como processo dinâmico, a cultura popular é híbrida, cheias de intercâmbios e relações interculturais. As Escolas de Samba talvez sejam as instituições do país com maior capacidade de adaptação e transformação. Elas comportam a maneira brasileira de ser, e que deseja se comunicar, no desafio contemporâneo de convívio entre os povos do mundo neste século.

Ulisses Corrêa Duarte é doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RECEBIDO: 04/02/2017

APROVADO: 20/07/2017

RESENHAS

Sobral, L.F. 2015. *Bogart duplo de Bogart: pistas da persona cinematográfica de Humphrey Bogart, 1941-1946*. São Paulo: Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje). 152 pp.

DIOGO BARBOSA MACIEL

Mesmo na mais célebre cena de Humphrey Bogart no cinema, a despedida de Rick Blaine e Ilsa Lund nos minutos finais de *Casablanca* (1942), vem à tona o traço fundamental do que, em seu primeiro livro, *Bogart duplo de Bogart – pistas da persona cinematográfica de Humphrey Bogart, 1941-1946*, Luís Felipe Sobral identifica como a *persona* cinematográfica do ator: a “tensão violenta entre uma indiferença aparente e uma vulnerabilidade que irrompe repentinamente” (p.21). Nesse momento particular da performance de Bogart, tal característica adquire a forma de um discurso ao mesmo tempo lúcido e colérico através do qual impele a personagem de Ingrid Bergman a embarcar sem ele em um avião rumo a Lisboa. A convicção de Rick, no entanto, é interrompida por um instante de fragilidade, proveniente da lembrança de seu breve e intenso romance vivido na França anos antes, expresso de forma resignada na famosa frase *we'll always have Paris* (sempre teremos Paris) que, em contraste com as lágrimas de Ilsa, o mantém no controle da situação mesmo na iminência do sacrifício de seu amor.

Há pelo menos duas leituras possíveis, não excludentes, do ensaio de Sobral: a primeira dá a ver uma história do apogeu do sistema de estúdios de Hollywood em princípios dos anos 1940, quando se consolida uma forma específica de fazer filmes gestada desde a década de 1910. O texto acompanha a maneira como, nesse momento em particular, emergem como demandas no mercado de entretenimento norte-americano os temas relacionados à guerra, ao nazismo e ao exílio. A segunda possibilidade de leitura do ensaio se insinua através da construção da trajetória de Bogart como parte integrante dessa mesma história. A ênfase aqui recai na elaboração da *persona* cinematográfica do ator, baseada em um tipo particular de masculinidade no qual se concentra a força de sua atuação e sua marca distintiva enquanto intérprete. Sob a dupla constrição das transformações sociais em curso e do desenvolvimento do mercado cinematográfico, Bogart encena na tela, segundo o argumento de Sobral, uma “tecnologia de gênero” específica – conceito inspirado no trabalho de Teresa de Lauretis – que o cinema hollywoodiano ajuda a produzir e difundir.

Estudo de gênero e etnografia da história do cinema, assim, vêm articulados em uma narrativa cuidadosamente construída por Sobral, que costura em um texto rigoroso e de leitura agradável as relações que se estabelecem entre trajetória individual, experiência social e cultura visual. Fio condutor do livro, a noção de *persona*, segundo o autor, é construída ao longo de um determinado período, em uma

equação complexa cujos fatores são de ordem social e artística, relacionados sempre ao aparato técnico-cinematográfico e às restrições advindas do momento histórico e do mercado de entretenimento (o tipo de filme em que cada estúdio preferencialmente investe, as demandas do público, as condições de produção etc.). Agindo fundamentalmente sobre a corporalidade dos intérpretes – e, no caso em questão, sobre sua performance de gênero – esses aspectos da *persona* marcam a atuação individual projetada na tela, e através deles os artistas se diferenciam e se alojam na estrutura cinematográfica, mantendo filme após filme as soluções cênicas encontradas para a construção dos personagens. Trata-se de uma noção apropriada, portanto, para articular uma ideia eficaz de masculinidade, projetada e difundida na tela, e o processo oculto de produção corporal, cinematográfica e social por meio da qual ela se manifesta.

A elaboração da *persona* de Bogart é identificada por Sobral já nas expectativas de seus pais para seus estudos universitários, passando pelo início de sua carreira como ator na Broadway e pelos seus primeiros papéis em personagens rasos – gângsteres, valentões etc. – até a guinada definitiva de sua carreira rumo ao estrelato nos estúdios da Warner em Hollywood na primeira metade dos anos 1940. Flagrante, mas ainda incompleta na cena final de *Casablanca* mencionada acima, ela começa efetivamente a se delinear, segundo o autor, com a elaboração dramática do detetive Sam Spade, primeiro protagonista encenado por Bogart, em *O falcão maltês* (1941).

É esse o filme que serve de motivo para a análise empreendida em “O beijo de Spade”, capítulo de abertura e de maior fôlego do livro, cujo ponto de partida é a cena em que o detetive negocia seus serviços com a personagem Brigid O’Shaughnessy, típica *femme fatale* interpretada por Mary Astor. A descrição da cena do beijo de Spade e Brigid serve de disparador para uma reflexão sobre a descontinuidade entre a imagem visível na tela de cinema e o seu processo de produção, de onde deriva o desnível entre a trajetória social e a imagem do artista, relação resultante tanto da ascensão do sistema de estúdios quanto da estrutura narrativa própria do cinema hollywoodiano. Estes fatores, de acordo com Sobral, confluem e conformam uma primeira fase, anterior à guerra, da *persona* cinematográfica de Bogart, na medida em que o corpo do ator em *O falcão maltês* concentra a elaboração da imagem do detetive durão e sensível, seguro de si apesar de súbitos de vulnerabilidade, e supera os personagens de pouca complexidade do início de sua carreira em Hollywood.

Spade foi fruto de um processo que fugia quase totalmente ao controle de Bogart. Baseado em *As regras da arte* de Pierre Bourdieu, Sobral argumenta que o ator teria até então apenas uma pequena margem de autonomia criativa na elaboração de seus personagens, constrangidos por vetores que, como dito, iam além de sua própria performance, passando pela lógica dos estúdios e pelas demandas do mercado cinematográfico. *O falcão maltês* deu ao ator, por um lado, maior controle sobre a produção de seus filmes, por conta do aumento de seu prestígio decorrente do sucesso da película, mas o deixou, por outro, mais dependente de características marcantes do personagem, na medida em que acarretou uma exigência externa de continuidade dramática em seus trabalhos posteriores. Isso significa dizer que, a partir de Sam Spade, Bogart passou a elaborar personagens semelhantes a partir de um eixo dado pela *persona*, ao qual se acrescentavam pequenas variações, ao passo que caracteres fundamentais eram mantidos e explorados comercialmente.

Sobral empreende já no primeiro capítulo o procedimento analítico que vai se repetir na sequência de seu ensaio: a descrição do beijo de Spade em Brigid serve como um “indício” que suscita variadas linhas de investigação, opção que, na economia do livro, se configura em pequenas subseções consecutivas, cujos temas guardam, às vezes mais às vezes menos, relação com a anterior, sempre remetendo aos desdobramentos da cena inicial. Forma ao mesmo tempo de reflexão e de apresentação, o procedimento “detetivesco” é declaradamente inspirado no método indiciário de Carlo Ginzburg (p.74) – aliás, presente também na tese de doutorado de Luís Felipe Sobral sobre as representações da literatura e da antropologia parisienses sobre a corrida de touros espanhola – e mimetiza também o objetivo de *O falcão maltês*, que “não é outro senão descrever o olhar do detetive” (p.61). Como consequência, talvez menos prevista, a forma expositiva flexibiliza um certo modelo de escrita e apresentação acadêmica algo gasto, abrindo caminho para modos criativos de narrar sem prejuízo do rigor da análise.

Embora o último diálogo de *Casablanca*, que abre este texto, tenha permanecido na história do cinema hollywoodiano, é outro encontro de Rick Blaine e Ilsa Lund neste filme que serve de indício para o capítulo seguinte, “O triângulo amoroso”. Novamente, trata-se de um momento em que o personagem de Bogart abandona a postura de homem durão, autoconfiante, e desaba diante de um beijo, agora de Ingrid Bergman. Não por acaso, a imbricação entre história pessoal e história coletiva (a interferência da guerra no amor de Rick e Ilsa) e a absorção do conflito global como tema privilegiado e condicionante externo para o fazer cinematográfico (por meio de censuras, indicações e restrições) são os principais temas do capítulo.

Inspirado nos vínculos entre cultura visual e experiência social, tais como sugeridos pelo método de análise de obras de arte proposto por Michael Baxandall, Sobral lê esta segunda etapa da elaboração da *persona* de Bogart a partir do “conjunto de possibilidades históricas específicas” (p.86) do momento. Rick Blaine não é mais o valentão de seus primeiros papéis e nem o detetive sagaz de *O falcão maltês*, e sim um tipo refinado, elegante e mundano, que “abre mão de seu interesse pessoal (o amor de Ilsa) pela defesa da [...] liberdade” (p.100). O autor constata que, mesmo a serviço do governo norte-americano, Hollywood manteve um espaço de autonomia em relação à sua própria produção, o que, todavia, não impediu a formação de um tipo como Rick Blaine, bem afeito, ainda segundo Sobral, à capacidade de representar os Estados Unidos detida pelo cinema (p.103).

A atriz Lauren Bacall adquire em “A caixa de fósforos”, uma centralidade quase similar à de Bogart. Não é para menos: esse capítulo final trata justamente do que, na visão de Sobral, era o elemento que faltava à composição final *persona* cinematográfica do ator: o par romântico. Tendo atuado juntos em *À beira do abismo* (1944) e *Uma aventura na Martinica* (1945), filmes que servem de base à análise, Bogart e Bacall foram elaborados não apenas na tela do cinema, mas sobretudo no material publicitário – pôsteres, trailers etc – que acompanhou a divulgação dos filmes. Sobral argumenta que esses materiais são baseados não nas características dos intérpretes, cujo perfil “não-artístico” é desenhado no capítulo por meio da recuperação suas trajetórias pessoais e sociais, e sim em suas respectivas *personas*. Segundo o argumento do livro, trata-se de um processo de divulgação que retoma “um conjunto de atributos associado a um personagem de um filme anterior e [o vincula] ao personagem do filme promovido” (p.123). Artista e personagem, assim, se confundem na percepção do espectador, uma vez

que em lugar da elaboração de novas construções dramáticas, investe-se na associação publicitária a filmes anteriores e mesmo na adaptação de roteiros – como no caso de *À beira do abismo* – em função dos atributos peculiares das *personas* de ambos: a masculinidade pautada na indiferença aparente combinada a uma vulnerabilidade súbita, no caso de Bogart, e o olhar provocativo aliado à insolência, no caso de Bacall.

Chama atenção neste capítulo em particular – e no conjunto do livro de modo geral – a variedade e o apuro analítico com os materiais de pesquisa. São muitas as fontes mobilizadas pelo autor. Além dos quatro principais filmes do início da carreira de Bogart, *O falcão maltês*, *Casablanca*, *À beira do abismo* e *Uma aventura na Martinica*, a trajetória do ator e a história do cinema Hollywoodiano nos anos 1940 é contada através de pôsteres, trailers, das peças e romances que deram origem aos roteiros, de biografias e histórias do cinema etc., fontes tão bem selecionadas que a falta de imagens – ausentes no livro embora presentes na dissertação de mestrado que lhe deu origem – não chega a comprometer a leitura e os detalhes da análise.

Em resumo, a construção da *persona* de Bogart, de acordo com o argumento do livro, se baseia tanto no par performance corporal-trajetória social quanto no sistema de estúdios, nas constrições históricas e sociais que convergiram para sua transformação e no apogeu do mercado de entretenimento. Constrições das quais derivaram uma ideia bastante específica de masculinidade, presente no público privilegiado do cinema hollywoodiano ao mesmo tempo que forjada por essa mesma indústria, tal modelo se baseia na descontinuidade entre a imagem projetada na tela e o seu processo de produção. “Graça a esse procedimento”, diz Heloísa Pontes no prefácio ao livro, “alcançamos não só a *persona* de Bogart como entendemos as condições sociais, as convenções cênicas e as tecnologias de gênero que a sustentaram em um momento bem delimitado da história do cinema norte-americano” (p.16).

Convite ao estudo das artes, do cinema especificamente, a partir de um viés antropológico e da temática de gênero, o livro de Sobral se pauta na reconstrução desse período da história do cinema norte-americano a partir de um viés interessado nos vínculos entre a trajetória social do ator e a ascensão de certa configuração particular da indústria cinematográfica. Exercício de recuo histórico, portanto, dedicado à análise cultural de feição etnográfico, par metodológico que justifica as principais referências que servem de base à análise do autor, todas elas atuantes em fronteiras disciplinares: Carlos Ginzburg e Michael Baxandall principalmente, mas também Walter Benjamin e Pierre Bourdieu, oferecem suporte teórico para uma análise que, complexa por sua ambição, é bem sucedida porque parte de uma trajetória particular e vai além dela, mostrando como uma configuração particular da indústria cinematográfica contribuiu de maneira complexa para o prestígio de Bogart e para a difusão de um determinado modelo de masculinidade.

Diogo Barbosa Maciel é mestre em Antropologia Social pela USP.

RECEBIDO: 09/03/2017

APROVADO: 28/06/2017

RESENHAS

GUERREIRO JUNIOR, Antônio Roberto. 2015. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp. 520 pp.

THAÍIS REGINA MANTOVANELLI

Entre os Kalapalo, segundo Guerreiro Júnior, a expressão em português que se refere à aprendizagem pode ser traduzida como “abrir os olhos”, um processo que depende, por sua vez, da penetração da verdadeira fala nas orelhas daquele que se dispõe a aprender algo. A narrativa etnográfica desenvolvida pelo autor não só levou em consideração o entendimento Kalapalo acerca do processo de aprendizagem, uma abertura dos olhos por meio da penetração auricular da fala correta, como investiu na elaboração de imagens conectadas que se relacionam com a questão da chefia e sua extensão ao conceito de gente e a formação dos grupos de parentes.

O autor deixou seus olhos serem abertos pelo povo Kalapalo e essa visualidade de extrema importância para o processo ritual de produção de chefes, pessoa, parentes e aldeias foi tornada por ele uma ferramenta fundamental de sua descrição e análise.

A aposta narrativa de Guerreiro Júnior consistiu em não corroborar com teorias antropológicas explicativas e/ou informativas sobre um povo, um coletivo e suas práticas que tendem a tomar os efeitos pelas causas. Não se trata, portanto, de uma descrição monográfica que tem como objetivo informar sobre algo, mas sim de um esforço narrativo, epistemológico e político de imprimir ao texto uma forma inspirada na própria realização do grande ritual xingano conhecido como Quarup e chamado pelos Kalapalo, povo com quem o autor realiza seus trabalhos de pesquisa, de *egitsü*.

Segundo Marcela Coelho de Souza, no prefácio que inaugura o livro, a descrição do ritual ou “festa dos mortos” assume um importante modo de visibilização dos povos xinganos do PIX (Parque Indígena do Xingu), um epítome da cultura do Alto Xingu cujo um dos efeitos é a veiculação da imagem desses coletivos como povos vizinhos politicamente autônomos que afirmam sua habilidade de conviver pacificamente por meio da performance ritual.

A opção do autor em retratar etnograficamente a chefia a partir da realização e do preparo do ritual mortuário xingano compõe um caminho inovador acerca do modo como as relações de chefia ameríndia podem ser descritas. Nesse aspecto, o livro oferece um modo criativo para o tratamento das relações entre os chefes e as coletividades que se associam a eles, possibilitando a leitura de uma teoria

etnográfica da política xinguna apresentada por meio das formas pelas quais a chefia é (re)conhecida e produzida pelos Kalapalo.

A narrativa etnográfica de Guerreiro Júnior tem como ponto alto de sua metodologia a não transposição de conceitos caros às ideologias políticas da modernidade ocidental como a associação entre chefes, representantes, autoridade, hierarquia e poder. Dessa maneira, o etnógrafo volta sua atenção aos modos específicos da cosmopraxis ritual Kalapalo acerca de seus chefes, dos chefes dos grupos vizinhos e da chefia, num sentido mais abrangente. O efeito dessa abordagem metodológica é a visibilização pelo leitor de um empenho narrativo que se esforça para a reverberação da chamada teoria nativa tanto no conteúdo, quanto na forma da redação textual.

A estratégia adotada permite ao autor escapar dos perigos das descrições óbvias que tomam a chefia como sendo exclusivamente a relação de um chefe com seus coaldeões e com grupos vizinhos ou estrangeiros.

Dessa maneira, a forma-chefe vai sendo apresentada ao longo do livro como uma estabilização ou cristalização que nunca se fixa ou se totaliza enquanto uma entidade suprema e transcendental. Ao eleger esse caminho metodológico, os processos de aglutinação e desaglutinação de pessoas em volta de um chefe vão tomando dimensões importantes, sendo retratados como “feitos em ato”, para mencionar uma expressão wagneriana. Em outras palavras, tais processos aparecem sem que uma teoria prévia seja sobrepujada aos dados etnográficos.

O livro apresenta a constituição da política kalapalo como ação, para remeter a conceitos utilizados por Deleuze e Guattari no *Miles Plateaux* (1980). Os filósofos propõem discutir a antropologia política clastreana, inspirada na conceituação das “sociedades contra-Estado”, por meio de operações do que nominam como “máquina de guerra”. Nas proposições defendidas pelos autores, máquinas de guerra ou o “contra o Estado” podem coexistir com o Estado no entrelaçamento de linhas de segmentaridade e linhas de fugas que se atualizam e se distanciam incessantemente.

Assim, ao tomar a constituição da chefia e dos coletivos Kalapalo como ação, o autor imprime atenção às minúcias das formas pacíficas das políticas xingunas, destacando também seus nexos regionais, nacionais e internacionais sem cair no discurso fracionado dos graus de contato das sociedades indígenas segundo suas relações de dependência com as sociedades dos brancos. Tal opção também promove o afastamento de cálculos que separam os ditos modos tradicionais indígenas das perdas culturais ou de processos de aculturação por meio da introdução contaminadora de elementos exógenos.

Dessa maneira, a descrição da realização da forma-chefe kalapalo, no ato de suas feituas rituais e cotidianas, engrossa o debate sobre os efeitos da presença massiva dos brancos de maneira a não os identificar de antemão como elementos de deformação das formas políticas ameríndias.

Por meio de sua descrição e análise, o autor problematiza também a suposta fixidez que o conceito “identidade étnica” tende a imprimir aos coletivos ameríndios. Uma fixidez que não condiz com os modos Kalapalo de produção de coletivos e grupos e que oblitera a associação dos povos xingunos como efeitos de relações regionais entre outros povos e com os brancos, o que caracteriza uma ênfase nas relações e não nos termos. Nas palavras do autor, é importante que a operação descritiva considere simultaneamente dois lados da questão sobre a formação de coletivos, levando em conta tanto o “lugar

dos chefes na produção da história coletiva xinguaná”, quanto o “*lugar da história coletiva na produção dos chefes*” (:71, itálicos no original).

A etnografia de Guerreiro Júnior apresenta uma possibilidade metodológica dinâmica acerca dos procedimentos analíticos pertinentes para os casos de descrição de sistemas regionais como ocorre entre os grupos xinguanos multilíngues do PIX e entre os grupos das famílias linguísticas tukano, arawak, maku que compõem o sistema de troca e exogamia linguística rio negrino.

Engajado com o léxico Kalapalo acerca de chefia e seus processos de constituição, por meio da substituição dos chefes mortos por chefes vivos, o autor visibiliza a importância do idioma vegetal arbóreo como expressiva referência para a fabricação da pessoa e dos chefes. Terminologias como *ibo*, traduzida como esteio, e *ihü*, tronco-corpo, são de suma importância para o entendimento da chefia e das relações de parentesco. O conceito metassemântico *ibo*, traduzido como arrimo ou esteio, é a palavra usada pelos Kalapalo para se referirem ao poste de madeira onde se amarra uma rede, e ao mesmo tempo ao dono de uma casa que cuida das pessoas que moram nela. A expressão designa relações de cuidado, proteção e suporte. Os chefes são descritos como “esteio de gente” (:169) e devem sustentar a aldeia, assim como os postes de sustentação de uma casa a mantém de pé. Essa sustentação é realizada por meio de ações de generosidade e cuidado, compelindo os moradores de uma aldeia a quererem viver juntos. O chefe é pensado então como esteio ou corpo-tronco do seu grupo, uma pessoa sem a qual as demais não se manteriam em pé.

A ideia de suporte perpassa também o conceito de raiz [*intsü*]. Termo que traduz certas relações de parentesco, de chefia e de conhecimento. Os avós são as raízes de uma criança, assim como seu pai que cuida dela. Do mesmo modo, os mestres das histórias são raízes de suas narrativas, pois precisam cuidar delas para contá-las de modo correto. Nas palavras do autor, a importância do idioma vegetal arbóreo pode ser expressa por meio da relação do chefe como “um tronco que sustenta o crescimento de um corpo de parentes, assim como é um esteio sobre o qual as pessoas se apoiam” (:173). Pessoas que brotam das mesmas raízes, que compartilham pai e avós, estão diretamente associadas à continuidade dos chefes que brotam uns dos outros.

A relação entre o idioma vegetal arbóreo, a chefia e a consanguinidade marca de modo significativo os processos de formação de chefes, que são os substitutos de seus antecessores. Importante salientar que, segundo Guerreiro Júnior, o conceito de chefe como esteio, alicerce ou eixo, não implica a cristalização dessa noção como algo absoluto ou totalizador. A relação de cuidado e proteção que cabe ao dono ou chefe é replicada em todas as escalas, de forma fractal não totalizante e sua posição depende da relação que se está visibilizando numa dada situação. Nesse sentido, o autor fornece uma análise original acerca da questão da transmissão da chefia entre os Kalapalo que questiona a precedência de uma hierarquia pronta a ser obedecida por meio da hereditariedade e da ordem de nascimento dos filhos. O tema da ascendência nobre ou do sangue do chefe é analisado etnograficamente como uma relação necessária, mas não suficiente para o exercício da chefia.

O sangue é tomado como um idioma de relações e não como uma substância transmitida fisiologicamente entre parentes consanguíneos. Não basta que uma pessoa tenha sangue de chefe para se tornar um chefe. Um chefe precisa ser feito pelas pessoas de seu grupo e por chefes de grupos vizinhos

ou estrangeiros. Assim, a questão da transmissão da chefia e da importância do sangue de chefe não é tomada como decorrente das relações de origem de nascimento, mas, sobretudo, como decorrente de relações com outros chefes. Além disso, uma pessoa precisa desenvolver certas características para se tornar chefe, como dominar uma capacidade oratória excelente de fala tranquila e humilde, ser generosa e não transparecer fúria ou raiva.

Além da relevância do idioma vegetal arbóreo para a descrição da chefia, Guerreiro Júnior também destaca que existe um idioma de predação associado à produção dos chefes. Entretanto, diferentemente do que ocorre em outras paisagens ameríndias, como entre os povos das chamadas cosmologias Tupi Guarani, a relação de predação concernente à chefia não supõe a existência de uma presa. A visibilização da figura do chefe como predador é expressa ritualmente e exclusivamente na relação com outro chefe, que também é um predador (não-presa), destacando uma inimizade ritual que é obliterada por relações de troca e disputas competitivas como a luta xinguana conhecida como *huka-huka*, chamada pelos Kalapalo de *ikindene*.

Por meio dessa especificidade das relações rituais de predação, o pacifismo ritual xinguano é tratado pelo autor, em um ponto central de sua argumentação, como uma transformação do idioma da guerra e da função guerreira e como um importante elemento da socialidade entre os xinguanos e os brancos.

Devido à riqueza da descrição do autor, retratar todas as nuances e detalhes do processo de formação dos chefes a partir do ritual mortuário xinguano torna-se uma tarefa árdua. Por esse motivo, a intenção desta resenha foi antes considerar o empenho narrativo do autor em dar destaque às formas de expressão e ação consideradas importantes e eficazes para as pessoas com quem ele estabeleceu relações de pesquisa, amizade e parceria. Tarefa ética e política que manteve presente em seus esforços para que seus olhos pudessem manter-se abertos e atentos a outros modos de ação política, que não tenham como fundamentos os arcabouços da ideologia moderna ocidental.

Thaís Regina Mantovanelli é mestre e doutora em Antropologia pelo PPGAS/UFSCar.

RECEBIDO: 09/03/2017

APROVADO: 10/05/2017

RESENHAS

FERREIRA, Jaqueline e FLEISCHER, Soraya (org.). 2014. *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. 360 pp.

TATLANE VIEIRA BARROS

O livro publicado em 2014, organizado por Jaqueline Ferreira, professora do Instituto de Saúde Coletiva da UFRJ e por Soraya Fleischer, professora do Departamento de Antropologia da UnB, reúne 12 artigos que apresentam panoramas de pesquisas etnográficas realizadas em serviços de saúde no Brasil e também na França. Este tema, que cada dia mais ganha atenção da antropologia brasileira, traz consigo uma abordagem teórico e metodológico que tem sido aprimorado pelas pesquisas atuais e se evidencia como um campo de investigação deslocando o olhar que as ciências da saúde têm sobre o corpo e adoecimento e os serviços de saúde. Atentando para a construção social e relacional destes que articulam, também, sistemas terapêuticos e saberes não hegemônico.

Com prefácio da antropóloga Cynthia Sarti e apresentação das organizadoras, o livro traz já em seu sumário um primeiro convite. Lá é possível observar a variedade de temas e de nuances das pesquisas etnográficas em serviços de saúde. O conjunto de artigos apresentados no livro tem como característica comum a análise etnográfica de serviços de saúde resultantes das orientações do SUS (Sistema Único de Saúde). Trazendo questões que vão além daquelas fixadas pelos saberes biomédicos que findam por homogeneizar formas de serviços e de relações e oferecem noção sobre a complexidade de discussões possíveis de serem realizadas.

Adentrando o livro, percebemos como questões cotidianas do atendimento, do uso de medicamentos, dos cuidados e das trajetórias de pacientes e usuários, bem como as questões éticas dessas pesquisas tem grande potencial para a descrição etnográfica. Os artigos do livro nos permitem acessar universos dos serviços de saúde por olhares ampliados, sobretudo, pois são escritos por pesquisadores com formação em Ciências Sociais, Medicina e Saúde Coletiva, mas que trazem a reflexão antropológica como cerne de suas questões.

Em seu conjunto, o livro proporciona uma visão analítica ampliada diante das questões de saúde e doença, dor e sofrimento, cuidado e disciplinarização dos corpos, mas também permite ver o impacto dessas experiências nas práticas terapêuticas e nas formas como os sujeitos lidam com o adoecimento e agenciam seus lugares e suas práticas frente aos serviços de saúde. Ele deixa evidente a importância das pesquisas etnográficas para o campo da saúde, trazendo à tona tanto as visões sobre os serviços de saúde quanto às imagens que os envolvidos nesses contextos elaboram sobre os “outros”. Isto oferece

potencial para falar como os serviços de saúde são campos para discutir outros aspectos de modo que “trazer à tona tantas visões nos ajuda a entender, mais e mais, como falar de serviços de saúde é falar de política, corpo, gênero, poder, classe social e raça - e também de saúde.” (p.19)

Os artigos organizados neste livro nos levam a caminhar pelo terreno das etnografias nos serviços de saúde. Estão presentes etnografias que discutem as questões da Reforma Psiquiátrica Brasileira e as narrativas dos interlocutores, tendo como campo serviços de saúde mental, hospitais psiquiátricos, Centro de Atenção Psicossocial (CAPS). Artigos relacionados à cotidianos e trajetórias de sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira, participantes de uma oficina de criatividade em um hospital psiquiátrico, dilemas na/da Reforma Psiquiátrica, permitem acessar as linguagens da loucura, evidenciando os contrastes entre as narrativas dos sujeitos e aquela considerada a “grande narrativa” sobre a reforma psiquiátrica e a saúde mental. O uso de medicamentos, a forma como os sujeitos tendem a conceber um corpo adoecido e lidar com ele em recuperação, bem como a visão sobre os serviços compõe outro grupo de discussões. Aqui os planos etnográficos que compõe a discussão são: usuários de crack, pessoas em terapias complementares/alternativas, o balcão de uma drogaria, regulamentação de medicamentos, os grupos de ginástica e serviços de atenção básica. Os aspectos éticos das pesquisas são sempre apontados no desenvolvimento dos textos, mas esta questão e o processo de tramitação dos trabalhos antropológicos nos comitês de ética de pesquisa também é enredo de uma das etnografias, dando margem a pensar sobre os outros artigos que discutem esta condição do trabalho.

O universo das relações entre pesquisadores, interlocutores e serviços, compõe de forma magistral compreensões sobre o adoecimento. Assim, demonstrando que o processo etnográfico se estende até a escrita, o livro trata com cuidado a escolha dos termos para se referirem àquelas pessoas que estão envolvidas com os serviços de saúde, mas não são os profissionais. Há sempre uma discussão que remete esta escolha à garantia da importância do lugar desses sujeitos, seus agenciamentos e também sofrimentos na relação com os serviços de saúde. A necessidade da polissemia de termos como “usuários”, “moradores”, “experientes”, “grupo”, “serviço”, “saúde”, “natural” e “mais natural” se baseia na demanda de oferecer significados mais ampliados sobre as condições daqueles que são muito mais do que “pacientes” e trazer as questões dos envolvidos nesses sistemas. Cabe enfatizar que a proposta não é desqualificar os saberes científicos hegemônicos nesse campo, mas “tentar se afetar por formas minoritárias de expressão que tenham potenciais de desestabilizar de algum modo conhecimentos já legitimados.” (p.59)

Há um conjunto de artigos que trazem singularidades sobre a forma como os modelos terapêuticos são gerenciados e negociados de acordo com os profissionais e usuários envolvidos. Nestes textos as etnografias oferecem olhares sobre as formas de compreender os serviços de saúde a partir de como eles são constituídos e como eles constituem sujeitos - sejam estes profissionais que estão nos serviços, sejam usuários ou outros envolvidos. Nas etnografias de um centro humanitário ou um CAPS, onde os pesquisadores adentram o universo dos profissionais assumindo/negociando funções, estas questões ganham densidade etnográfica. Nos textos sobre o grupo de ginástica ou sobre terapias alternativas, onde os pesquisadores participam do universo dos usuários, percebe-se que o que caracterizava a assiduidade ao tratamento são, principalmente, os laços de afeto e amizade constituídos pelos usuários.

O livro aborda em que medida a concepção dos profissionais da atenção à saúde modela a forma como os serviços são executados e também a forma como as pessoas agenciam suas relações com o sistema de saúde. Dando margem a pensar sobre os atravessamentos e atenuantes existentes nas formas de produzir, discutir e praticar o cuidado. As políticas públicas se propõem a um modelo de atenção, mas são nas relações profissionais e com os usuários que os limites e potenciais dessas políticas podem ser descritos e analisados. É na prática, observando os aspectos mais diretos do trabalho, que se pode entender outras questões sobre a produção de políticas públicas para o campo da saúde e a forma como elas são executadas.

É central no livro a ideia de autonomia dos sujeitos elaborada pelos serviços de saúde e como estes tendem, muitas vezes, a desqualificar a agência e as prerrogativas dos usuários. Alguns modelos terapêuticos naturalizam modos de ser adoecido e não compreendem as formas de autonomia expressas pelos usuários em seus processos de tratamento, colocando-os como passivos de um modelo terapêutico. Desprestigiando a autonomia que deveria ser o ponto central na composição de propostas terapêuticas que considerem a realidade e as potencialidades desses sujeitos, suas trajetórias de recuperação e tratamentos. Aqui, a etnografia nos aponta para a forma como os modelos terapêuticos são colocados em prática e como a falta de diálogo com o público envolvido gera abismos nos resultados alcançados por essas políticas públicas.

Deste modo um ponto importante e que alinhava todos os capítulos do livro diz respeito aos atravessamentos que os sujeitos sofrem e oferecem nos/aos serviços de saúde e políticas públicas; etnografando as relações entre serviços e profissionais, entre profissionais e usuários e entre usuários e serviços. É na observação dessas relações que percebemos que os sujeitos não estão passivos a seus processos, que eles estão atentos ao sistema de saúde que se propõe a organizar aspectos do adoecimento. Pois os saberes são constituídos nas experiências com o próprio serviço. Neste sentido, são as etnografias que nos proporcionam condições de entender como o diálogo e a compreensão dos agenciamentos sociais são importantes no processo saúde-doença, bem como na proposição de sistemas de tratamentos e curas. São as diferentes formações e experiências tanto dos profissionais quanto dos usuários que permite uma flexibilização no cotidiano dos serviços e como ele é realmente executado.

O livro leva o leitor a perceber que os usos feitos dos serviços de saúde mostram muito sobre a forma como as pessoas lidam com seus adoecimentos, com seus corpos e também com o aparato biomédico do cuidado; a exemplo dos capítulos que abordam medicalização e tratamentos relacionados ao movimento corporal. O uso que se faz dos equipamentos de saúde, a forma como interagem com os profissionais e com questões cotidianas de seus tratamentos (como consultas e medicamentos) apontam para um campo muito rico e que só é percebido graças ao trabalho etnográfico. Entender como os usuários lidam e agenciam seus tratamentos e seus adoecimentos, a partir dos equipamentos dispostos, produz um conhecimento que vai além do saber biomédico e que aponta caminhos para uma melhor compreensão das questões desses usuários e das formas de fazer as políticas públicas e os serviços de saúde. Pois é em meio ao reconhecimento da autonomia dos sujeitos que se podem elaborar novos modos de pensar esses serviços, permitindo melhor acolhimento e cuidado.

O livro, ademais, nos mostra como a ideia de movimento é importante para a pesquisa antropológica, seja o caminhar pela cidade, seja o se deslocar pelos serviços, o movimentar-se apresenta concepções dos sujeitos sobre os serviços de saúde e, as narrativas sobre esta relação ganham cenários próprios. No texto sobre sujeitos no contexto da Reforma Psiquiátrica é caminhando pela cidade com os interlocutores que a antropóloga pôde perceber quais os efeitos dessa política no cotidiano, nas ruas e na forma de viver a cidade. Noção esta jamais percebida quando o foco está somente na condição do doente e não da pessoa que mantém outros vínculos além dos hospitais. Contexto este que só pode ser acessado quando se atravessa as barreiras invisíveis das hierarquias e dos distanciamentos naturalizados.

Também importante neste livro é o olhar sobre a relação entre antropólogos/as com os profissionais de saúde e com os usuários dos serviços. Nas etnografias percebemos como o lugar deste pesquisador, muitas vezes, é constituído de um imaginário que provoca novos rumos para a pesquisa. Quando o/a antropólogo/a passa a atuar de forma mais direta juntos com os profissionais de saúde, ou quando estes mesmos pesquisadores passam a fazer uso do serviço como usuários/as os interesses da pesquisa podem tomar outras direções, principalmente, pelo fato dessas relações provocarem aberturas ou fechamentos à algumas questões. Esta é uma condição referência da antropologia, e é ela que permite uma observação mais direta, modelando um campo de negociações entre pesquisadores e interlocutores, bem como com aquelas pessoas que estão imersa no universo de investigação. E do ponto de vista das etnografias em serviços de saúde este é um momento de discussão teórico-metodológico, pois nesse processo é possível conhecer as concepções dos usuários e profissionais sobre o sistema de saúde e suas relações.

Estas etnografias despertam, portanto, novos olhares sobre os aspectos mais comuns dos serviços de saúde. Elas ultrapassam as barreiras das paredes claras e do ambiente asséptico que indicam limpeza dos equipamentos dos serviços de saúde. Apontam para a vida e as relações que ali existem e que envolvem a estrutura, os profissionais e os usuários. Principalmente, são as etnografias dos serviços de saúde que despertam questões sobre como estes serviços afetam as vidas das pessoas, como são usados por elas, como são negociados e como se modificam ou são adaptados a partir das relações existentes.

Questões estas pouco percebidas quando o foco está somente na ideia de adoecimento e não nos sujeitos envolvidos no processo saúde-doença. Aqui está a grande contribuição que a antropologia e as etnografias em serviços de saúde podem oferecer; elas ajudam a ampliar o olhar para a multiplicidade existente nesses contextos. Por fim, este livro pode oferecer grande contribuição para ampliar as ferramentas de investigação de estudantes das Ciências Sociais e, principalmente, das Ciências da Saúde, pois apresenta outros olhares e outras formas de discutir sobre o universo dos serviços de saúde, promovendo desconstruções necessárias no processo de formação de profissionais que serão considerados saberes hegemônicos.

Tatiane Vieira Barros é doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação da UFSC.

RECEBIDO: 06/03/2017

APROVADO: 25/10/2017

Dissertações do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR – 2017

Thaís Soares Rebêlo

Orientadora: Eva Lenita Scheliga

Título: A dinâmica social dos documentos: um estudo das ações de acompanhamento da Pastoral da Criança

Resumo: Nesta pesquisa, optei por analisar as ações básicas de saúde da Pastoral da Criança, com o objetivo de entender como elas se configuram no edifício da Coordenação Nacional, localizado na capital do Paraná e na comunidade Matriz, localizada na região metropolitana. Nesta organização, documentos ocupam um lugar de destaque para a produção de categorias e procedimentos a partir do qual as ações são colocadas em prática por um grupo de voluntárias na comunidade. Busquei apresentar de que forma as ações são desenvolvidas na comunidade, mediante conversas informais com os interlocutores da pesquisa, observações e participações em algumas atividades cotidianas organizadas pelas líderes, tais como: reuniões, visitas domiciliares e Celebração da Vida.

Palavras-chave: Pastoral da Criança; documentos; ações básicas de saúde

Joelcyo Veras Costa

Orientadora: Ciméa Barbato Bevilaqua

Título: Golpes, Parentesco e Tirocínio Policial: Uma etnografia da Delegacia de Estelionato (PR)

Resumo: O presente estudo é uma etnografia das técnicas e modos de conhecimento mobilizados pela equipe de um órgão policial especializado no combate ao crime de estelionato. A partir de pesquisa de campo realizada na Delegacia de Estelionato, em Curitiba (PR), buscou-se delinear, inicialmente, como se determina o que é ou não o crime de estelionato, uma classificação até certo ponto contingente que articula a multiplicidade de práticas ilícitas noticiadas diariamente ao órgão, as disposições do Código Penal e as competências de outras delegacias. Os desdobramentos da pesquisa conduziram a identificar, em meio à diversidade de ocorrências, que o chamado golpe do bilhete ocupava uma posi-

ção especial na perspectiva da equipe da delegacia. Ao concentrar a atenção nesse ilícito em específico, foi possível perceber que as relações de parentesco se faziam presentes de maneira recorrente: de um lado, as técnicas e habilidades mobilizadas pelos estelionatários são frequentemente ensinadas por um parente com mais idade e experiência no golpe a um outro parente neófito, tornando-o parceiro no embuste; de outro, o próprio modo como muitas vítimas são levadas a engano está associado ao parentesco. A partir dessas considerações, o argumento desenvolvido pela análise é que neste e em outros embustes – inclusive os que assumem características ditas “empresariais” –, a eficácia do golpe depende de afetos e expectativas comumente relacionados aos laços de parentesco, em especial as obrigações de cuidado, proteção e auxílio suscitadas pela criação de um vínculo de proximidade, ainda que fugaz, entre vítimas e embusteiros. Além de permear as relações entre vítimas e estelionatários, o parentesco também estava presente na constituição da própria equipe da Delegacia e no desenvolvimento de um modo de conhecimento específico envolvido nas atividades de investigação e combate ao crime de estelionato: o “tirocínio”, que associa recursos técnicos e jurídicos de produção da verdade à habilidade de “pensar como um estelionatário”.

Palavras-chave: Estelionato; polícia; modos de conhecimento; parentesco; habilidades

Ariana Rodrigues Guides

Título: Jogos (re)negociados. A capoeira no Sistema Penitenciário Paranaense

Orientadora: Liliana de Mendonça Porto

Resumo: Em 2008 a capoeira foi registrada como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O recente registro nos mostra que a prática na atualidade desfruta de um lugar social bem distinto de uma de suas imagens oficiais do passado: quando crime e capoeira, no século XIX e início do XX, se misturavam e assustavam as camadas médias e as autoridades políticas e policiais. Hoje este jogo/arte/luta é praticado em muitos países e em grupos e camadas sociais diversas, inclusive, naqueles lugares que a sociedade deseja manter à distância: as prisões. A capoeira sempre fez parte da história dos presídios brasileiros e no sistema penitenciário paranaense ela é praticada de maneira sistematizada desde 1982. Esta pesquisa etnográfica, realizada entre 2011 e 2016, busca delinear os aspectos que teriam levado a consolidação e expansão da capoeira por diferentes estabelecimentos penais do estado. Algo que só se tornou possível ao reunir as histórias de vida dos mestres de capoeira que passaram por unidades penais do Paraná como internos e praticantes deste jogo/arte/luta, sendo responsáveis pela expansão e permanência das academias nestes espaços e pelas entrevistas com os agentes penitenciários da Penitenciária Central do Estado (PCE) que acompanharam a história da capoeira no sistema penitenciário paranaense ao longo de três décadas.

Palavras-chave: Capoeira; Sistema Penitenciário Paranaense; Histórias de Vida

Ana Carolina Mira Porto

Título: Y’HOVY OHECHAÁRAMI: oficinas de cinema na Tekoha Y’Hovy

Orientador: Ricardo Cid Fernandes

Resumo: Essa dissertação, elaborada com base em uma etnografia realizada na Tekoha Y'Hovy, aldeia indígena Avá Guarani localizada em Guaíra, região oeste do estado do Paraná, buscou analisar o processo de apreensão audiovisual e suas dimensões, internas e externas, em contexto de conflito territorial e segregação étnica. A pesquisa teve como método etnográfico a realização de oficinas de cinema na aldeia, através do projeto intitulado Y'Hovy Ohechárami, o olhar da Y'Hovy. O percurso teórico-metodológico traçado teve como fio-condutor os conceitos de cinema participativo e indigenização do cinema, evidenciando autores, realizadores e projetos de formação audiovisual inseridos nessas concepções da prática audiovisual, sendo o projeto Vídeo nas Aldeias a principal inspiração conceitual. Para a compreensão da conjuntura de conflito territorial e segregação étnica sofrida pelos Avá Guarani na região, foi realizada uma análise sobre a violação de direitos humanos e territoriais, evidenciando as narrativas indígenas e o sucessivo processo de esbulho de seus territórios. Neste contexto, a apreensão dos meios audiovisuais pelos Avá Guarani, objetivou o cinema enquanto ferramenta de luta e resistência, em especial à política de invisibilidade instaurada e à segregação étnica vivida.

Palavras-chave: Cinema participativo; Indigenização do cinema; Avá Guarani; Antropologia visual; Oficinas de cinema; Cinema educação

Lucia Danser

Título: *Las fragmentaciones del trabajo: una etnografía de los trabajadores del azúcar en el Norte de Argentina*

Orientadores: Eva Lenita Scheliga (orientadora) e Hernan Palermo (Universidad de Buenos Aires) (coorientador)

Resumo: El objetivo de este trabajo es comprender y reflexionar acerca de cómo incide la fragmentación y la heterogeneidad en el colectivo obrero, en el cotidiano de la producción y por fuera de la misma, teniendo como caso de estudio a los trabajadores azucareros del ingenio Ledesma, en el norte de Argentina. A partir del mismo develaremos su forma específica de cooperación, entendiendo que al organizarse de una determinada manera subyacen distinciones entre los que participan en uno u otro sector, demarcándose los grupos, y con eso las distinciones en las condiciones de trabajo, lo que termina por configurar un colectivo fragmentado. De esta forma, afirmamos que no es posible concebir a la organización sin analizar su contracara la segmentación, comprendiendo las diferentes trayectorias de los trabajadores en el espacio productivo y por fuera del mismo. Es sabido que los contextos laborales, cualesquiera sean, implican conflictividad y la participación de diferentes sujetos en una intrincada red de relaciones que no sólo está hecha de los vínculos que los participantes construyen, sino que también están atravesados por su historia, por procesos políticos, económicos y sociales. Por tanto, en este trabajo abordamos las especificidades del caso azucarero contemplando los procesos históricos por los que atravesó, como así también las circunstancias de los sujetos y el contexto general en el que se encuentran, reconociendo sus especificidades.

Palavras-chave: trabajo; cooperación; heterogeneidad; trabajadores del azúcar

Gabriela Cássia Grimm

Título: Hardcore ladies: o fisiculturismo de mulheres

Orientadora: Laura Perez Gil

Resumo: Temos visto nos últimos anos a ampliação dos espaços ocupados e protagonizados por mulheres. Assim como no campo da política, da economia, da cultura, o esporte tem sido um desses locais. Observando a crescente procura pelo fisiculturismo, a prática tem se tornado cada vez mais popular e aceita pelo público feminino, transformando o esporte num estilo de vida. A partir desse contexto, iniciei em 2014 esta pesquisa voltando o olhar para as atletas praticantes do fisiculturismo, sabendo se tratar de uma atividade esportiva ainda marginalizada, construída por e para os homens, porém, cada vez mais atraente e executada por mulheres. Essa procura pelo esporte tem transformado a prática no seu interior, onde seus organizadores têm buscado modificar as regras e critérios, construindo novos padrões e exigências para se adequar supostamente à demanda das mulheres brasileiras e do público do esporte. Através da pesquisa de campo em um ginásio de musculação, nas redes sociais e em campeonatos de fisiculturismo, busquei por meio da observação dos gerenciamentos cotidianos com o corpo compreender de que maneira se constroem as novas feminilidades no interior desse esporte específico, levantando conseqüentemente temas como corpo, beleza, saúde, gênero, trajetórias, músculos e dor, que serão discutidos ao longo desta pesquisa.

Palavras-chave: fisiculturismo; mulheres; corpo; feminilidades

Fernanda Henrique

Título: Por uma onirologia Kaingang: um breve levantamento etnográfico sobre o sonhar

Orientadora: Laura Perez Gil

Resumo: Este trabalho pretende discutir como a disciplina antropológica aborda os sonhos enquanto objeto de pesquisa. A influência da disciplina psicológica, o debate instaurado por determinados autores com a psicanálise e o movimento de ora aproximar-se do tema, ora afastar-se, são traços da relação da antropologia com a temática onírica. Prevendo uma contribuição etnológica para a discussão, este trabalho traz a reflexão sobre o que é o sonho entre a sociedade kaingang a partir da literatura e de um trabalho de campo cujo intuito é desenhar os primeiros traços da Terra Indígena Queimadas, no Paraná, na composição bibliográfica.

Palavras-chave: Sonhos; Antropologia; Kaingang

Barbara Caramuru Teles

Título: La tierra Palestina es mas cara que el oro: Narrativas Palestinas em disputa

Orientador: Lorenzo Gustavo Macagno

Resumo: A análise proposta neste trabalho refere-se ao processo de reconhecimento identitário palestino chileno, considerando suas tensões e contrastes, a partir das categorias nativas locais: “palestino-palestino”, “palestino-chileno”, “palestino-iraquês”, “meio-palestino” e “palestino-direto”. Trata-se de uma etnografia desenvolvida a partir da observação participante junto à comunidade palestina de Santiago, no Chile, durante os anos de 2015 e 2016, a qual é considerada a maior Comunidade Palestina fora do mundo árabe (OLGUÍN, PENÁ 1990). Integrados à sociedade chilena, tanto política

quanto economicamente, os palestinos no Chile são majoritariamente cristãos, sendo o número de muçulmanos menos expressivo. A partir das dinâmicas sociais locais, presenciei um processo de “identidade narrativa em competição” (BAESA 2015), que contrapõe as categorias de palestinos referidas. Focando na construção da identidade pela alteridade, proponho uma análise da tensão e do conflito nos processos de reconhecimento identitário que orbitam as categorias locais de palestinidade. O objeto dessa análise são as relações entre os diferentes grupos que integram a comunidade palestina chilena, organizados a partir das categorias nativas empregadas pelos próprios interlocutores. Neste trabalho, busquei compreender as múltiplas formas de se definir palestino e palestinidade, enfocando o reconhecimento palestino-chileno por meio das dinâmicas da convergência, que busca a autoafirmação palestina enquanto unidade, e da divergência, a disputa interna à própria comunidade. Pensar essas relações permite problematizar como esse pertencimento identitário se constrói desenhando uma ampla arena de negociação, contestando ortodoxias (SCHIOCCHET 2015). A experiência é distinta, todavia os reúne.

Palavras-chave: Palestinos no Chile; Imigração; Pertencimentos identitários

Ana Paula Pimentel Jacob

Título: Etnografia de um cotidiano hospitalar: uma perspectiva antropológica

Orientadora: Laura Pérez Gil

Resumo: Este trabalho é um estudo etnográfico realizado em um ambulatório de oncologia que pertence a um hospital escola do Sistema Único de Saúde. A pesquisa foi realizada entre maio de 2016 e dezembro de 2016, compreendeu visitas por no mínimo três vezes na semana no setor e mais de 30 entrevistas. O objetivo principal está em compreender a experiência de adoecimento, mais especificamente a do câncer, dentro de tal contexto a partir da perspectiva dos pacientes. O conceito desta é inspirado em estudos de Turner (1986), Good (2008), Kleinman e Kleinman (1991). Os autores destacam aspectos como conflitos a partir da vivência por meio do diagnóstico de uma doença. Esta pode modificar toda uma configuração de vida que é englobada nos cuidados para tratar o adoecimento. No ambulatório, as narrativas dos pacientes foram compreendidas em quatro eixos de análise que trazem reflexões relevantes à antropologia. Dentre eles, os processos que levam uma pessoa a ser encaminhada a um atendimento especializado e público. Este aparece no discurso dessas pessoas como uma dificuldade em acessá-lo, devido as longas filas de espera. Aguardar certo tempo para ser encaminhado ao ambulatório pode gerar um problema. O câncer é compreendido como um adoecimento severo, e o tratamento tardio pode significar que a morte se aproxima da vida dessas pessoas. No entanto, quando um tratamento é de fato alcançado, a noção de sujeito a partir da imagem de paciente oncológico é modificada. Toda a urgência anterior e as ações que deveriam ser tomadas por ele se transformam na obediência, que deve-se ter em relação aos procedimentos indicados pelos profissionais do ambulatório. Essa é a relação de troca mais presente, o profissional faz o seu papel de desvelar a natureza, entregar um diagnóstico, e o paciente colabora para que o tratamento seja seguido. Os efeitos que podem paralisar esse processo, como a dor, por exemplo, colocam o paciente em constante vigília do seu corpo para que por meio de um cuidado se alcance uma cura. O medo, o receio e o convívio com a dor transforma a

maneira de se ver o mundo e com isso a experiência de adoecimento toma uma grande proporção em sua vida. O paciente que recusa a ver-se tomado por esse aspecto questiona o tratamento e o olhar de outras pessoas sobre si mesmo, que passa a representar o próprio câncer. Nesse sentido, a pesquisa possibilitou olhar para a experiência de adoecimento de forma a compreender que essa vivência envolve aspectos biográficos e relacionais de cada paciente escutado. Concluindo, o adoecimento, apesar de ser singular, compartilha de algumas questões fruto de uma vivência em contexto hospitalar.

Palavras-chave: Experiência; Antropologia; Saúde; Câncer

Jackson Vertus

Título : Une étude ethnographique de la guérison dans les Eglises pentecôtistes de l'Armée Céleste en Haïti

Orientador : Lorenzo Gustavo Macagno

Resumo: Le but de ce travail de recherche est de décrire les rituels de guérisons pratiquées en milieu pentecôtiste, de connaître les raisons qui ont poussé les personnes malades se tourner vers la guérison en milieu religieux précisément dans les églises Armée Céleste (Église de Dieu Bataillon des Élus). Pour y arriver, nous avons mené des observations participantes et avons organisé des entretiens individuels auprès des malades et des guérisseurs pour qu'ils puissent porter témoignage de leurs expériences. Nous avons essayé d'abord de situer le mouvement Armée Céleste parmi les grands moments du pentecôtiste, ensuite considérer les rituels de guérisons et identifier les différents types de guérisons miraculeuses préposées dans l'Église de Dieu Bataillon des Élus comme la guérison par des gestes, par l'huile sainte, par le bain de feuille, par la prière, par l'onction divine et la guérison par l'imposition des mains. Les résultats de cette recherche nous ont permis aussi de comprendre également que cette nouvelle affiliation des personnes malades qui vont tourner vers l'Armée céleste n'est pas seulement une question de croyance de foi ou proximité géographique avec l'Église mais aussi nous devons tenir compte de l'efficacité cette médecine alternative proposer par l'Église de Dieu Bataillons face à l'inefficacité de la médecine bio médicale pour des maladies en Haïti culturellement appelée « maladie surnaturelle ou maladie naturelle », sans pour autant nous détourner aussi de l'aspect économique puisque la guérison proposée par les Églises de l'Armée céleste se relève de l'œuvre de la gratuité et de la faveur de Dieu. Ce nouvel éclairage permet de mieux saisir les prétentions de cette offre et de décrire les rituels de guérisons pentecôtistes à se ranger au sein des quêtes de mieux-être individuel parmi la pluralité des offres thérapeutiques complémentaires en Haïti.

Palavras-chave: Armée Céleste; Pentecôtiste; Rituels; Guérisons; Maladie Naturelle; Maladie Surnaturelle; Médecine Alternative.

Juliano Martins Doberstein

Título: A Parte do Todo – David Carneiro, o paranismo e o Sphan: etnicidade, prestígio e disputas pela consagração das identidades sociais paranaense e brasileira

Orientador: Paulo Renato Guérios

Resumo: Certas tradições de interpretação social do sul do Brasil sublinham o lugar da imigração europeia na formação racial e étnica regional, gerando um diacrítico ao país negro e mulato. No Rio Grande do Sul, a antropologia já observou entre os gaúchos uma diferença imaginada entre a parte e o todo. Em Santa Catarina, a construção científica da ideia do “vazio” de gente ocupado pelo imigrante. No Paraná também se nota a ocorrência da mitologia do território branco, gerado da colonização europeia e sem presença negra. David Carneiro (1904-1990), intelectual já considerado “o último dos paranistas” e homem processado por incentivo ao regionalismo, foi um dos responsáveis pelo prestígio social dessa mitologia, compartilhada com Romário Martins e outros atores do paranismo. Entretanto, foi também o primeiro assistente regional do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), órgão do centralizador Estado Novo que, segundo a literatura especializada, buscava compor sem regionalismos a imagem do país. Dividido e movido pelo não-essencialismo, combinava um orgulho regionalista do paranaense branco com críticas de fundo nacionalista a quem procurava insinuar a sua falta de brasilidade. Gaúcho migrado para o Paraná, estranhava que a ideia da diversidade da gente e da natureza deste estado sul-brasileiro estivessem tão alinhadas com imagens de unidade, que, como sempre fez David Carneiro, destacavam as conexões dos (ante)passados nacional e paranaense. A Revolução Farroupilha, marco celebrado da ancestral singularidade gaúcha, contrastava com o Cerco da Lapa, tido como símbolo da unidade do Paraná com o Brasil. Sua compreensão do Paraná como uma antiga parte do todo brasileiro, aliás, esteve na origem da acusação de regionalismo. Motivou-o a desafiar o adversário Wilson Martins, regionalista (anti)paranista que simbolizaria, com o livro *Um Brasil diferente*, a ideia do “vazio” local tomado pelos imigrantes promotores da distinção entre a parte e o todo. Sugiro então que uma segmentação dos pensadores do Paraná branco, que dividiam preconceitos contra a raça e a cultura das etnias negras, mas ao mesmo tempo lutavam pela consagração de uma identidade social regional (europeia) de linhagem ou imigrante ou portuguesa, ajuda a explicar o nacionalismo de David Carneiro. O regionalista convicto, acreditando no processo de “branqueamento” nacional em curso, encontrou na legitimação do patrimônio das “colonizações primitivas”, anteriores às imigrações “extra-íberas”, uma conexão com o Sphan e suas imagens de uma nação luso-brasileira, moderna e civilizada.

Palavras-chave: Identidade; paranismo; patrimônio cultural; racismo; etnicidade.

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia Social aceita, em fluxo contínuo, as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos e estar acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e inglês. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.2. **Ensaio bibliográfico:** resenhas de um ou de vários livros, desde que tratem de temas correlatos. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos dois últimos anos. Devem apresentar referência completa da obra analisada, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem receber título, nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es) e uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

2. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia Social, e por dois pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

3. As submissões devem ser encaminhadas através do sistema SER - UFPR. Os textos deverão ser formatados em papel tamanho A4, espaço 1,5 e margens laterais de três centímetros, fonte Times New Roman, corpo 12.

4. Em folha à parte, incluir o título do artigo, nome do autor e dados profissionais (instituição, titulação, filiação institucional), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail).

5. As notas deverão constar no rodapé da página. Solicita-se que cada nota não exceda cinco linhas. Incluir as referências bibliográficas no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/espaço/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins 1995:43-47).

6. Para as referências bibliográficas, dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar o formato que aparece nos seguintes exemplos:

-
- a) livro: DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
 - b) coletânea: BOHANNAN, Paul (org.). 1967. *Law and Warfare: studies in the anthropology of conflict*. New York: The Natural History Press.
 - c) artigo de coletânea: GLUCKMAN, Max. 1940. "The Kingdom of the Zulu of South Africa". In: M. Fortes & E.P. Evans-Pritchard (orgs.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
 - d) artigo em periódico: GEERTZ, Clifford. 1984. "Anti-anti Relativism". *American Anthropologist* 86(2): 263-77.
 - e) tese acadêmica: TURNER, Terence. 1966. *Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
-

7. Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

8. A aceitação do trabalho implica a cessão de direitos autorais para publicação. CAMPOS - Revista de Antropologia não se compromete a devolver as colaborações recebidas.

9. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

C A M



P O S