

**CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS:  
SABERES E PRÁTICAS  
ANTROPOLÓGICAS**

25<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006

Miriam Pillar Grossi  
Cornelia Eckert  
Peter Henry Fry  
(*Organizadores*)

**CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS:  
SABERES E PRÁTICAS  
ANTROPOLÓGICAS**

25<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006

**Textos de**

Barbara Glowczewski  
Eunice Durham  
Manuela Carneiro da Cunha  
Marc-Henri Piauxt  
Roberto DaMatta  
Ruth Cardoso  
Sherry B. Ortner  
Verena Stolcke

Copyright © 2007

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

**Transcrição das conversas com autores**

Fernanda Cardozo, Joana Pagliosa Corona, Nayara Piloni

**Revisão e correção das provas**

Fernanda Cardozo

**Tradutor@s**

Alex Simon Lodetti, Danilo de Assis Clímaco, Luiz Felipe Guimarães Soares, Mariana Joffily, Sieni Campos

**Secretaria**

Carmem Vera Ramos Duarte Vieira

**Apoio à presença de conferencistas na 25ª RBA:**

Embaixada Francesa – Barbara Glowczewski e Marc-Henri Piault

Embaixada Norte Americana – Sherry B. Ortner

CNPq – Verena Stolcke

CAPES – Eunice Durham, Manuela Carneiro da Cunha, Roberto DaMatta e Ruth Cardoso

Fundação Ford – Workshops de Teorias Avançadas de Gênero e de Patrimônio

FAPERJ – Publicação

**Outros apoios à realização da 25ª RBA**

Universidade Católica de Goiás

Universidade Federal de Goiás

FINEP

Secretaria Especial de Políticas Públicas para Mulheres

Ministério do Desenvolvimento Agrário

Petrobrás

FAPESP

Livro publicado pela Associação Brasileira de Antropologia/Editora Nova Letra com o apoio da FAPERJ

Brasília/Blumenau, 2007

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Municipal Dr. Fritz Müller

---

301

R442c Reunião Brasileira de Antropologia (2ª : Goiânia : 2006)  
Conferências e práticas antropológicas / textos de  
Bárbara Glowczewski, ... (et.alli.) ; organizadores Miriam  
Pillar Grossi, Cornelia Eckert, Peter Henry Fry. –  
Blumenau : Nova Letra, 2007.  
284p.

ISBN 978-85-7682-205-9

1. Antropologia I. Associação Brasileira de Antropologia II.  
Glowczewski, Bárbara III. Grossi, Miriam Pillar IV. Eckert, Cornelia  
V. Fry, Peter Henry VI. Título.

---

*Impresso no Brasil*

## SUMÁRIO

---

APRESENTAÇÃO .....	7
INTRODUÇÃO .....	11
Primeira Parte - <b>CONFERÊNCIAS</b>	
<b>CONFERÊNCIAS DE SHERRY B. ORTNER .....</b>	<b>17</b>
UMA ATUALIZAÇÃO DA TEORIA DA PRÁTICA .....	19
PODER E PROJETOS: REFLEXÕES SOBRE A AGÊNCIA .....	45
<b>CONFERÊNCIAS DE VERENA STOLCKE .....</b>	<b>81</b>
GÊNERO MUNDO NOVO: INTERSEÇÕES. A FORMAÇÃO DOS IMPÉRIOS TRANSATLÂNTICOS DO SÉCULO XVI AO XIX .....	83
HOMO CLONICUS? O SEXO DA BIOTECNOLOGIA .....	117
<b>CONFERÊNCIAS DE BARBARA GLOWCZEWSKI .....</b>	<b>147</b>
CRUZADA POR JUSTIÇA SOCIAL: MORTE SOB CUSTÓDIA, REVOLTA E BAILE EM PALM ISLAND (UMA COLÔNIA PUNITIVA NA AUSTRÁLIA) .....	149
LINHAS E ENTRECruzamentos: HIPERLINKS NAS NARRATIVAS INDÍGENAS AUSTRALIANAS .....	181
<b>CONFERÊNCIAS DE MARC HENRI PIAULT .....</b>	<b>203</b>
UM CINEMA ESPELHO? POR UMA REALIDADE PARTILHADA .	205
UMA PRODUÇÃO IMAGÉTICA, PARA FAZER O QUÊ? .....	211

Segunda Parte - **CONVERSA COM AUTORES**

CONVERSA COM EUNICE DURHAM E RUTH CARDOSO .....	221
CONVERSA COM MANUELA CARNEIRO DA CUNHA .....	243
CONVERSA COM ROBERTO DAMATTA .....	259
SOBRE OS AUTOR@S E ORGANIZADOR@S .....	283

## APRESENTAÇÃO

---

Com a publicação de *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*, a ABA torna disponível, para um público mais amplo, algumas das principais atividades que tiveram lugar durante a última reunião bianual da Associação, realizada em junho de 2006 em Goiânia. Neste aspecto, o livro conjuga a reunião das conferências proferidas durante a 25<sup>a</sup> RBA ou em atividades conexas ao evento, com as “Conversas com Autores”. Foram oito conferências de quatro colegas estrangeiros e três conversas com quatro colegas brasileiros, proporcionando acesso em português à produção recente dos conferencistas e viabilizando um tipo de diálogo pouco comum e bastante enriquecedor com autores importantes para a antropologia brasileira.

Abordando relações de gênero, direitos patrimoniais ou o lugar da imagem na interpretação antropológica, o conjunto de conferências põe o leitor em contacto com situações etnográficas e com perspectivas diversas. A possibilidade de ouvir em primeira mão pesquisadores que atuam em outros países e que são formados em diferentes tradições da disciplina é sempre uma experiência renovadora com grande potencial de ampliação de nossos horizontes. Isso é particularmente verdade no caso em tela, quando sabemos que a 25<sup>a</sup> RBA reuniu cerca de três mil pessoas e que os auditórios das conferências estavam lotados, assim como as áreas de extensão, que permitiam o acompanhamento das conferências via telão. A propósito, boa parte do público presente era composto por estudantes nos três níveis de formação – doutorado, mestrado e graduação –, e é difícil pensar em mecanismos mais eficientes de socialização de jovens pesquisadores do que a oportunidade de ouvir o produto do trabalho de pesquisadores seniores e de dialogar com eles. Evidentemente, isso vale para o conjunto de atividades realizadas durante a 25<sup>a</sup> RBA, e creio ser esta uma das importantes funções de nosso principal evento bianual, o qual tem colaborado significativamente para a visibilidade e para a ampliação do espaço

ocupado pela disciplina no cenário nacional, bem como para o caráter dinâmico de nossa produção e de seu aprimoramento qualitativo.

No que concerne aos conferencistas, também chama a atenção o fato de serem oriundos das três tradições que formaram a disciplina e de, cada um à sua moda, terem construído um ângulo singular a partir do qual se situam no campo. Sherry Ortner foi aluna de Clifford Geertz na Universidade de Chicago e ficou conhecida por seus trabalhos sobre religião no Nepal, aos quais mais tarde vieram somar-se pesquisas sobre classe e gênero nos Estados Unidos. Verena Stolcke estudou em Oxford, foi uma das fundadoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp e é professora na Universidade Autônoma de Barcelona, tendo-se suas contribuições concentrado nas relações de gênero, com pesquisas realizadas em Cuba, no Brasil e mais recentemente na Europa. Bárbara Glowczewski concluiu seu doutorado na Universidade de Paris 1, sobre aborígenes australianos, enfocando a identidade de gênero, conflitos, memória e patrimônio, tendo também feito pesquisas na França. Finalmente, Marc Henri Piault também tem formação francesa, voltada para a produção de filmes etnográficos com trabalhos na África e no Brasil, sendo conhecido por suas contribuições sobre a relação entre antropologia e cinema. Em todos os casos, trata-se de pesquisadores com experiência em mais de uma área etnográfica e cujas obras refletem o esforço em dialogar com tradições distintas daquelas nas quais foram formados.

Na mesma direção, os pesquisadores convidados para as “Conversas com autores” também se caracterizam pela diversidade de formação, de produção e de trajetória, como fica patente no material transcrito no livro – e não há necessidade de retomar o assunto aqui. Gostaria apenas de ressaltar nesta apresentação a importância que todos tiveram na formação de novos pesquisadores, seja na atividade de sala de aula e de orientação em sentido estrito ou por meio da repercussão de suas obras. Além disso, os quatro pesquisadores se distinguem por terem atuação expressiva também fora da academia. Assim, Eunice Durham ocupou posições importantes na área de educação do governo federal; Ruth Cardoso dirigiu o programa “Comunidade Solidária”, que viabilizou parcerias relevantes entre o governo e a sociedade civil; Manuela Carneiro da Cunha – que presidiu a ABA durante o processo constituinte – foi uma articuladora política importante na atenção aos

direitos dos povos indígenas na nova Carta e tem atuado em ONGs preocupadas com os direitos relativos aos conhecimentos tradicionais, enquanto Roberto DaMatta notabilizou-se também como colunista em jornais de grande circulação e provavelmente é o antropólogo brasileiro com maior sucesso nos meios de comunicação de massa e no diálogo com o público não acadêmico.

Essas trajetórias refletem não apenas interesses e orientações acadêmicas diversas entre os autores, mas diferentes possibilidades de carreira e de realização profissional na área antropológica, que devem servir de estímulo aos jovens pesquisadores na formulação de seus próprios projetos. Neste sentido, ao permitir a combinação do tom “confessional” nos relatos com a informalidade do ambiente e o debate com o público, as “Conversas com os autores” proporcionaram uma experiência de diálogo rara no meio acadêmico e extremamente estimulante para os presentes. Finalmente, concluo esta apresentação aproveitando a oportunidade para congratular, em nome de Miriam Grossi, nossa ex-presidente, toda a diretoria da gestão 2004-2006 pela iniciativa em organizar as atividades que ensejaram a produção deste livro.

Luís Roberto Cardoso de Oliveira  
*(Presidente da ABA - Gestão 2006/2008)*



## INTRODUÇÃO

---

Quando assumimos a diretoria da ABA, em junho de 2004, durante a 24ª RBA em Recife, sabíamos que teríamos uma árdua tarefa pela frente na liderança de uma associação científica das mais prestigiadas do Brasil. Mas nos aguardava não apenas a tarefa política de liderar uma associação do porte da ABA. Sabíamos também que teríamos o privilégio de coordenar atividades muito significativas na trajetória desta Associação, pois a ABA completava 50 anos de atuação em 2005 e realizaria sua 25ª reunião bi-anual em nossa gestão. Foi, portanto, no espírito deste duplo jubileu, de ouro e de prata, que realizamos a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia em Goiânia, de 11 a 14 de junho de 2006. Durante o ano de 2005, realizamos, com o apoio de associados e de membros de nossa diretoria, uma série de eventos comemorativos ao cinquentenário de nossa associação, os quais foram documentadas no livro intitulado “*Homenagens, ABA 50 anos*”<sup>1</sup>, e demos continuidade às comemorações da história da ABA, festejando as bodas de prata das Reuniões Brasileiras de Antropologia, na 25ª RBA, realizada em Goiânia, evento que reuniu cerca de três mil pessoas em torno do interesse de refletir e de compartilhar aprendizagens relativos ao tema *Saberes e Práticas Antropológicas – Desafios para o Século XXI*, tema escolhido pela diretoria para nortear os trabalhos desta reunião.

Acolhida pelos colegas da Universidade Católica de Goiás e da Universidade Federal de Goiás sob a coordenação do Prof.º Manuel Ferreira Lima Filho, a Associação Brasileira de Antropologia pôde ser a protagonista de um encontro riquíssimo que reuniu antropólogos brasileiros e estrangeiros, professores, pesquisadores, alunos de pós-

---

<sup>1</sup> Livro organizado por Cornelia Eckert e Emilia Pietrafesa de Godói, publicado pela ABA/Editora Nova Letra, Blumenau, 2006.

graduação e de graduação que compartilharam quatro intensos dias de atividades acadêmicas, políticas e festivas.

Alguns dos momentos importantes dessa comemoração foram as *Conferências* e as *Conversas com Autores*, realizadas sempre no final da manhã, em um grande auditório (com telão em outro andar), onde centenas de participantes lutavam por um espaço para ver e escutar convidados brasileiros e estrangeiros. Foi tão grande a acolhida destes eventos que nos achamos por bem reuni-los agora em forma de livro para compartilhar tais momentos com um público maior do que aquele que teve o privilégio de lá estar presente.

Este livro está dividido em duas partes: na primeira, publicamos as conferências de colegas estrangeiros; e, na segunda, os diálogos travados nas *Conversas com Autores*.

As conferências aqui reunidas, foram proferidas por convidados estrangeiros e realizadas durante a 25ª RBA e em atividades pré e pós-evento e publicadas na ordem de apresentação na reunião.

Temos inicialmente a conferência Sherry B. Ortner, professora da Universidade de Los Angeles (EUA), *Uma atualização da teoria da prática*, proferida no primeiro dia da 25ª RBA. Nesta conferência, a autora faz uma vasta revisão de como os conceitos de *cultura e prática* têm sido trabalhados no campo da teoria social contemporânea. Dialoga com os trabalhos pioneiros de Bourdieu, Sahlins, Geertz, contrapondo-os a teóricos do *poder* como Foucault, Scott, William, apontando para as principais lacunas na teoria da prática, no que diz respeito à questão do *poder* e das possibilidades de transformação da cultura. Na sua segunda Conferência, intitulada *Poder e projetos: reflexões sobre agência*, proferida em atividade pós-evento, o *Workshop Teorias Avançadas de Gênero*, realizado na cidade de Goiás, logo após a 25ª RBA, a autora coloca em alto relevo um dos debates atuais sobre as complexas relações de poder no mundo contemporâneo problematizando a noção de agência, tendo como eixo os estudos de gênero propostos pelas teorias feministas contemporâneas.

Na seqüência do livro, temos as conferências proferidas por Verena Stolcke, professora da Universidade de Barcelona (Espanha). Seu primeiro, texto, intitulado *Gênero mundo novo: interseções. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX*, foi o tema de conferência apresentada no segundo dia da 25ª RBA. Nele, a autora

reflete sobre as intersecções entre gênero e raça tomando como exemplo documentos e iconografia de Cuba no período colonial de casamentos e de filiação. Sua segunda conferência, *Homo clonicus? O sexo da biotecnologia*, também apresentada no *Colóquio Estudos Avançados de Gênero*, examina os significados e possíveis conseqüências das descobertas da fertilização *in vitro* e da clonagem para as relações de gênero, dando especial destaque à relação nada produtiva entre o determinismo dos biólogos e as interpretações simbólicas dos cientistas sociais. “Parece”, ela comenta, “como se os biólogos e os economistas, analistas sociais e políticos habitassem universos separados e diferentes”. Mas, percebendo claramente que uns e outros operam e pensam no mesmo contexto cultural, reconhece que há pontos de convergência. Após percorrer a história recente dos “avanços” biotecnológicos no campo da procriação, chega a temer o fato de que “graves conseqüências podem surgir, em especial para as mulheres, devido às possibilidades que essas novíssimas técnicas prometem para a procriação humana alentadas por interesses e por desejos configurados pelas relações de poder e de gênero vigentes”.

Barbara Glowczewski, pesquisadora do CNRS junto ao Laboratoire d'Anthropologie Sociale e professora na EHESS em Paris, tem aqui publicados três trabalhos. O primeiro é a conferência apresentada na 25ª RBA, intitulada *Cruzada por justiça social: morte sob custódia, revolta e baile em Palm Island (uma colônia punitiva na Austrália)*, na qual relata a grave situação vivida pelos povos tradicionais na condição de espoliação em suas culturas e em seus direitos políticos. Nela a autora reflete sobre a questão da expropriação de terras aborígenes na Austrália, sobre a violência do Estado e sobre as lutas dos novos movimentos sociais neste país, colocando-se claramente ao lado de uma antropologia engajada junto às lutas destes grupos aborígenes expoliados de seus direitos e de suas terras ancestrais. Seus dois outros artigos foram apresentados no colóquio sobre *Patrimônio*, realizado como atividade pós-congresso, na cidade de Goiás. Em seu artigo, *Linhas e entrecruzamentos: hiperlinks nas narrativas indígenas australianas*, Glowczewski relata o processo de elaboração de um texto em suporte multimídia sobre a cosmologia dos grupos aborígenes australianos, problematizando questões éticas de fundo para a antropologia contemporânea, no que diz respeito aos direitos autorais

de saberes de povos tradicionais, tema que é também abordado de forma mais sintética no *post inscriptum Inalienabilidade dos saberes intangíveis*, adendo ao texto e produzido como resposta ao debate e aos questionamentos levantados pelos participantes do colóquio de Goiás.

As conferências de Marc-Henri Piault, professor da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e pesquisador do CNRS (França), trazem significativa reflexão sobre o lugar da imagem na antropologia contemporânea. A primeira delas, intitulada *Um cinema espelho? por uma realidade partilhada*, foi apresentada na concorrida mostra em homenagem a Jean Rouch, organizada por Carmen Rial, que se realizou no dia de abertura da 25ª RBA. O autor, presidente do júri do Bilan du Cinema Ethnographique do Musée de l'Homme, discute um dos principais legados de Rouch, o de uma antropologia compartilhada com os grupos estudados, listando princípios e desafios epistemológicos, éticos e políticos. No segundo artigo, *Uma produção imagética, para fazer o quê?*, apresentada em mesa redonda sobre a questão da imagem, coordenada por Renato Athias, Piault discute os alcances e limites da produção de imagens na antropologia contemporânea.

Na segunda parte deste livro, trazemos a transcrição das sessões intituladas *-Conversa com Autor@s*, uma experiência das mais ricas vivenciadas na 25ª RBA, graças à disponibilidade d@s antropólog@s convidad@s para tratar de suas trajetórias acadêmicas e de percurso profissional, situando, neste processo, as inspirações e motivações em suas experiências profissionais na produção de obras de grande destaque na Antropologia brasileira.

Inicialmente, trazemos a primeira conversa, realizada com as professoras Eunice Durham e Ruth Cardoso. Foi um evento marcado pela emoção da escuta, da narrativa da trajetória acadêmica cruzada de duas autoras que marcaram a Antropologia produzida na USP nos anos 70/80 do século XX. Tanto uma como a outra, provavelmente por razões de modéstia, falaram de temas gerais que despontaram nas suas respectivas carreiras enquanto acadêmicas e intelectuais com grande influência na esfera pública brasileira. Eunice Durham deu destaque para a sua experiência no campo das políticas de educação, e Ruth Cardoso para a sua experiência política como Primeira Dama da Presidência da República, quando pôde articular seu conhecimento

antropológico com projetos sociais do Estado, vinculados ao setor privado e aos movimentos sociais. No ensejo, ambas comentaram as relações muitas vezes difíceis entre a ciência e os movimentos sociais, dando particular ênfase à questão candente no mundo contemporâneo da complexidade das reivindicações políticas de respeito às pluralidades culturais, insistindo na importância da participação dos antropólogos para complexificar estes assuntos mais do que para oferecer soluções fáceis e imediatas.

A conversa com Manuela Carneiro da Cunha, traz a dimensão da trajetória desta antropóloga que se destacou na presidência da ABA quando da elaboração da Constituição de 1988 na defesa dos direitos das populações indígenas. Conta, em sua narrativa, como se mudou da Matemática para a Antropologia no laboratório de Claude Lévi-Strauss em Paris, além de sua chegada ao Brasil no início dos anos 70 e de seus primeiros trabalhos com os Krahó como doutoranda na UNICAMP. Em seguida, relata sua pesquisa na Nigéria, que resultou no seu livro *Negros Estrangeiros*, e como este mergulho nas questões de identidade lhe foi fundamental quando entrou no debate público sobre a questão indígena. Como Eunice Durham e Ruth Cardoso, Manuela Carneiro da Cunha não furtou de aplicar os seus conhecimentos antropológicos no palco das grandes discussões sobre o futuro da Amazônia e de suas populações tradicionais. Como elas, encontra-se até hoje ativíssima num cenário que envolve organismos internacionais, movimentos sociais, o Estado e o setor privado, abrindo um caminho que exige a máxima compreensão do predicamento dessas populações e os seus conhecimentos.

Fechamos o livro trazendo a conversa com Roberto DaMatta, colega que tem tido, através de sua vasta obra publicada, um papel fundamental na formação de várias gerações de jovens antropólogos e que também tem levado suas idéias antropológicas a um público mais amplo, que o lê nos jornais da grande imprensa. Sua história é marcada por sua formação e atuação no Museu Nacional, por suas pesquisas com populações indígenas da região central do Brasil e por suas incursões em temas relativos à identidade nacional brasileira. Conta, em sua narrativa, momentos centrais de sua carreira internacional, assim como seus questionamentos e perplexidades sobre a produção de conhecimento antropológico. Trata-se de um texto, como os de

Eunice, Ruth e Manuela, que certamente inspirará muitos de nós, “velhos” e “jovens” antropólog@s, nos embates acadêmicos e políticos de nossa prática profissional.

Para finalizar, agradecemos, mais uma vez, o inestimável apoio dos órgãos financiadores que nos permitiram trazer estes convidados e realizar com brilho a 25ª RBA e as atividades pré e pós-congresso: Embaixadas dos Estados Unidos e da França, CNPq, CAPES, FINEP, FAPESP, Petrobrás, Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Fundação Ford e Universidades Católica de Goiás e Federal de Goiás. Nosso particular agradecimento à FAPERJ, que nos apoiou com os recursos para esta publicação.

Esperamos, com estes textos, trazer a antropólog@s brasileir@s, professor@s, estudantes e a outr@s profissionais, estes momentos vivos de produção de saberes e de práticas antropológicas que configuram o campo de conhecimento da Antropologia no limiar do século XXI, assinalando e orientando projetos futuros construídos a partir do trabalho da memória do fazer antropológico.

Miriam Pillar Grossi (*Presidente da ABA, gestão 2004-2006*)

Peter H. Fry (*Vice-Presidente da ABA, gestão 2004-2006*)

Cornelia Eckert (*Secretária Geral da ABA, gestão 2004-2006*)

Primeira Parte

# CONFERÊNCIAS

CONFERÊNCIAS DE  
SHERRY B. ORTNER

# UMA ATUALIZAÇÃO DA TEORIA DA PRÁTICA<sup>1</sup>

---

SHERRY B. ORTNER<sup>2</sup>  
UCLA – Estados Unidos

Quando a teoria da prática surgiu, no final da década de 1970, a paisagem teórica era dominada por três grandes paradigmas: (1) a antropologia interpretativa ou “simbólica”, lançada pelo trabalho de Clifford Geertz; (2) a economia política marxista, cujo principal representante provavelmente era Eric Wolf; (3) e uma ou outra forma de estruturalismo francês, lançado por Claude Lévi-Strauss, mas que, nesse momento, já começava a ser substituído por vários pós-estruturalismos.

Todos eles constituíam importantes avanços para além do funcionalismo, anteriormente hegemônico. O funcionalismo perguntava como as coisas se articulam, e Geertz indagava o que elas significam. O funcionalismo considera o sistema social basicamente benigno e tendente à estabilidade, ao passo que os marxistas enfatizam a natureza exploradora do capitalismo e de outras formações sociais, o que provoca movimentos ininterruptos de desestabilização e de mudança. E o funcionalismo formulava perguntas sobre a função prática das instituições, ao passo que Lévi-Strauss mostrava que tanto as instituições práticas – como o parentesco – quanto as que aparentemente não o são – como o mito – funcionam de acordo com uma lógica ou “estrutura” subjacente.

---

<sup>1</sup> Conferência pronunciada na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, na cidade de Goiânia (GO), Brasil, no dia 12 de junho de 2006 (Tradução de Sieni Campos; revisão de Fernanda Cardozo).

<sup>2</sup> Agradecimentos: Agradeço, em primeiro lugar, a Timothy Taylor seus comentários ágeis, perspicazes e extremamente úteis a respeito de vários rascunhos desta Introdução. Além disso, apresentei versões anteriores desta Introdução, então intitulada “*Serious Games*”, ao Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford, e ao grupo “*Cultures of Capitalism*”, na UCLA. Em ambos os casos, recebi comentários muito penetrantes (que também reforçaram algumas questões levantadas por um dos leitores anônimos) que me levaram a mudar substancialmente a direção do ensaio. Sou muito grata a todos eles.



Em certo sentido, trata-se de empreendimentos muito diferentes e, em certa medida, opostos uns aos outros. Contudo, sob outro ponto de vista, todos tinham uma coisa em comum: tratava-se essencialmente de teorias da “coerção”. O comportamento humano era plasmado, moldado, ordenado, definido, etc., por forças e por formações sociais e culturais externas: cultura, estrutura mental, capitalismo. É claro que as coerções estruturais de vários tipos são reais e não estão sendo negadas. Efetivamente, afirmo abaixo que algumas críticas do conceito de cultura deixaram de incluir neste o importante elemento que é a coerção. Mas uma teoria puramente baseada na coerção, sem considerar nem a agência humana nem os processos que produzem e reproduzem essas coerções – as práticas sociais – parecia cada vez mais problemática.

Na Sociologia (porém menos no caso da Antropologia), essa perspectiva da coerção foi logo questionada no trabalho de Erving Goffman e de outros representantes do chamado interacionismo (1959; 1967). Mas o interacionismo, por sua vez, chegava ao outro extremo, deixando de lado praticamente todas as coerções estruturais e adotando como foco a micro-sociologia da interação interpessoal. O interacionismo nunca assumiu nada como influência das outras escolas, mas reivindicou e ocupou o espaço da oposição, manteve viva a versão da assim chamada *oposição estrutura/agência*.

A teoria da prática assumiu o desafio de superar essa oposição. Três trabalhos-chave foram publicados em um brevíssimo espaço de tempo no final da década de 1970 e início da de 1980: Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1978)<sup>3</sup>; Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis* (1979); e Marshal Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (1981). Cada um, a seu modo, conceitualizou as articulações entre as práticas de atores sociais “na vida concreta” (“*on the ground*”) e as grandes “estruturas” e “sistemas” que exercem coerção sobre essas práticas e que, ao mesmo tempo e em última instância, podem ser transformadas por elas. Esses autores fizeram isso argumentando, de diferentes maneiras, a favor das relações *dialéticas* e *não de oposição*

<sup>3</sup> Publicado originalmente em francês em 1972 sob o título *Esquisse d'une théorie de la pratique* pela *Librairie Droz*. (n.e.)

entre, por um lado, as coerções estruturais da sociedade e da cultura e, por outro lado, as “práticas” – o novo termo era importante – dos atores sociais. Afirmavam também que a perspectiva “objetivista” (como a economia política de Wolf) e a “subjativista” (como a Antropologia interpretativa de Geertz) não eram maneiras opostas de fazer ciência social, mas representavam “momentos” (BOURDIEU, 1978) de um projeto maior que visava a entender a dialética da vida social. Eram, em suma, imensamente importantes pelo menos por começarem a delinear os mecanismos pelos quais a aparente contradição – de que “a história faz as pessoas, mas as pessoas fazem a história” (ORTNER, 2003: 277) – não só não é uma contradição como talvez seja a verdade mais profunda da vida social<sup>4</sup>.

Em outras palavras, a teoria da prática oferecia genuínas resoluções de problemas que estavam incomodando o campo, alguns deles remontando ao funcionalismo, e outros gerados pelas novas escolas de teoria das décadas de 1960 e 1970. Devolveu o ator ao processo social sem perder de vista a estrutura mais ampla que exerce coerção sobre a ação social (mas também a possibilita). A teoria da prática fundou (“grounded”) os processos culturais – discursos, representações, o que costumávamos chamar de “sistema de símbolos” – nas relações sociais das pessoas “na vida concreta” (“on the ground”). Seu conceito dessas relações sociais *grounded*, por sua vez, era marxista e weberiano (em vários graus) e não funcionalista, abrindo espaço para questões de poder e de desigualdade com as quais eu e muitos outros nos preocupamos cada vez mais na década de 1970.

Desse período em diante, a teoria da prática tornou-se o marco geral em que eu pensaria o meu trabalho. Apesar da inestimável contribuição que consistiu em libertar potencialmente o campo das antigas oposições, ela apresentava – e como poderia ser de outra maneira? – algumas limitações significativas. Assim, quase desde o

---

<sup>4</sup> Devido à oposição histórica de longa data entre “estrutura” e “agência” nas ciências sociais, assim como à maneira como esta oposição parece funcionar como estrutura profunda – no sentido que Lévi-Strauss dá à expressão –, houve e continua havendo uma tendência a ver a própria teoria da prática como uma espécie de *revival* disfarçado de teorias que não dão ênfase suficiente às coerções reais e profundamente sedimentadas sob as quais as pessoas vivem. Oponho-me a este ponto de vista desde minha monografia a respeito da fundação de mosteiros Sherpa, *High Religion* (1989: 11-18), e só posso dizer que nada poderia estar mais longe da verdade. De fato, a maioria dos leitores de Bourdieu e de Giddens (especialmente de suas primeiras obras) alegaria que, no final, esses dois pioneiros da teoria da prática tendiam a *ênfatizar demais* a coerção estrutural, mesmo quando consideravam as estruturas como *produzidas* por meio de práticas sociais (nunca livres).

início me vi tentando consertar o marco recorrendo a outras mudanças importantes dentro e fora da Antropologia. Isso implica assimilar muito trabalho de outros, mas enfatiza as formas como usei tanto a própria teoria da prática como esses outros *corpus* de trabalho em meus próprios textos, tanto anteriores como os incluídos no presente livro.

Em três áreas principais, estava-se desenvolvendo um trabalho novo e significativo e que me parecia realizar correções/aperfeiçoamentos importantes no marco básico da teoria da prática. Em primeiro lugar, destaco o que chamarei de “mudança do poder” (“*power shift*”), associada ao trabalho de James Scott, Michel Foucault, Raymond Williams e outros, e ligada, de várias maneiras, ao trabalho dos estudos críticos sobre colonialismo, gênero, raça e etnicidade. A seguir, vinha o que Terence McDonald chamou de “guinada histórica” (“*historic turn*”; 1996), vasto movimento cujo objetivo era historicizar o trabalho nas ciências sociais e, assim, ir além dos marcos estáticos que a teoria da prática herdou do funcionalismo.

Por fim, havia o que chamarei de reinterpretação (reinterpretações) da cultura. Esta última constitui o foco principal do presente volume. Estudei as implicações da mudança do poder (especialmente em Ortner, 1996) e participei da guinada histórica (especialmente em Ortner, 1989, 1999 e 2003) em trabalhos anteriores, que aqui só abordarei brevemente, embora mantenham sua vital importância também para os textos deste volume. Mas a crítica e as reteorizações da cultura nas últimas décadas ainda precisam ser examinadas em relação a questões de prática (e de poder e de história).

## PRIMEIRAS EXPANSÕES

### A Mudança do Poder (“*Power Shift*”)

Mais ou menos no mesmo período em que a teoria da prática nasceu, surgiu um importante *corpus* de trabalhos que repensavam as questões de “poder”. Entre estes, citemos obras tão diversas como Raymond Williams, *Marxism and Literature* (1977); Michel Foucault, *History of Sexuality Part I* (1979); e James Scott, *Weapons of the Weak*

(1985). Havia várias convergências entre estes últimos e os florescentes estudos críticos sobre gênero, raça, etnicidade e colonialismo. Dado que trabalhei ativamente na área da Antropologia feminista e, especificamente naqueles anos, com questões de “dominância masculina”, era praticamente inevitável que percebesse a fraqueza relativa da teoria da prática neste ponto. A teoria da prática não ignora o poder, é claro, mas nem o tem como central em seu marco teórico, como pareceria necessário a este tipo de trabalho crítico sobre desigualdade, dominação e assim por diante.

Retrospectivamente, parece-me que era o meu trabalho sobre desigualdade de gênero que primeiro me empurrava para algum tipo de abordagem teórica prática. Por um lado, eu queria entender a construção cultural das relações de gênero mais ou menos segundo a maneira clássica de Geertz. Na verdade, na Introdução a *Sexual Meanings*, Harriet Whitehead e eu adaptamos a famosa frase-marco de Geertz e dissemos que o livro se preocupava com “gênero como sistema cultural” (1981). Mas, a seguir, afirmamos que estávamos interessadas em algo mais que a lógica e o funcionamento do sistema de gênero e que queríamos entender de onde este estava vindo, por assim dizer. Em outras palavras, queríamos entender a maneira como esses sistemas estavam fundados (“grounded”) em relações sociais de vários tipos – e eu agora diria “práticas sociais”.

Meu próprio artigo naquele volume, intitulado “*Gender and Sexuality in Hierarchical Societies*” (1981), levou-me a inventar uma abordagem do tipo teoria da prática, sem que eu soubesse exatamente o que estava fazendo. Eu ainda não tinha lido nada da teoria da prática<sup>5</sup>, mas, olhando esse texto retrospectivamente, percebo que estava tateando em direção a um método que me ajudasse a resolver alguns dos enigmas das relações de gênero desiguais – e às vezes violentamente desiguais – em uma série de sociedades polinésias. Interessava-me, por exemplo, o tratamento de filhas de chefes, que, por um lado, eram rebuscadamente embelezadas e, por outro lado, mantidas sob um controle paterno muito estrito. Desenvolvi uma

---

<sup>5</sup> Marshall Sahlins teve a gentileza de enviar-me o manuscrito de *Historical Metaphors* [...] quando eu estava escrevendo esse texto. Naquele momento, minha leitura visou principalmente a obter “dados”. Foi apenas em uma releitura posterior que me concentrei em seu marco teórico e em suas ressonâncias com outras obras da teoria da prática que estavam sendo publicadas naquela época. Estabeleci as conexões em Ortner (1984).

argumentação apontando que essas moças eram peões em um jogo cultural muito elaborado (como eu agora o denominaria) de prestígio masculino. A idéia era que, uma vez compreendido o jogo – ou seja, a configuração de práticas que envolvem os jogadores em questão, sua lógica subjacente e seu objetivo cultural –, os elementos enigmáticos fariam sentido. Não me atardarei muito resumindo a interpretação. O que quero dizer é simplesmente que o meu trabalho, em uma arena particular das relações de poder – a de gênero –, estava me levando a algum tipo de marco teórico prático, o que supunha um dispositivo analítico que mais tarde vim a chamar de “jogos”. Abaixo me estenderei mais a respeito dos jogos.

Os primeiros autores da teoria da prática não ignoravam, como já apontei, as questões de poder. Lidavam com elas de várias maneiras. A questão é, em parte, o peso relativo dado ao poder tal como organizado e incorporado à ordem cultural ou institucional – que Giddens chama de “dominação” – e o “poder” como relação social real de atores na vida concreta (“*on-the-ground*”) – que Giddens chama de “poder”. Ambos são importantes, mas, quando se dá forte ênfase ao poder estrutural, tende-se, ironicamente, a um afastamento da questão das práticas reais. Vemos isso com muita clareza em *Outline of a Theory of Practice*. Mais para o fim do livro, Bourdieu inclui um exame da maneira como os mais velhos da tribo asseguram a conformidade social, ou seja, exercem o “poder” em sentido prático; mas esta é uma questão relativamente menor no livro, comparada com a elaboração que Bourdieu faz da noção de *habitus* – estrutura profundamente mergulhada nas pessoas, que plasma de tal maneira sua propensão a agir que elas acabam amoldando-se sem que ninguém as faça agir assim. Sahlins segue uma configuração similar. Embora descreva práticas de poder interpessoal no caso havaiano, este autor tende a atribuir um papel muito maior a formas impessoais de coerção, incorporadas à estrutura de assimetria que atravessava todas as relações nessa sociedade organizada hierarquicamente. Giddens parece um tanto diferente. Desenvolve uma discussão útil sobre o que chama de “a dialética do controle” (1979: 145), na qual basicamente argumenta que os sistemas de controle nunca podem funcionar com perfeição, porque as pessoas que são controladas têm agência e entendimento e, portanto, sempre conseguem encontrar maneiras de

fugir ou de resistir. Seus argumentos ajustam-se bem aos de James Scott, um dos “teóricos do poder” que examinaremos abaixo. A diferença talvez seja que, para Giddens, o poder é apenas uma de muitas modalidades de prática, ao passo que, para Scott e para os outros “teóricos do poder”, ocupa uma posição absolutamente central em seu marco.

Vamos ver, então, os “teóricos do poder” e o que estes têm a oferecer. Minha escolha por teóricos aqui – Foucault, Scott e Williams – pode parecer um pouco surpreendente. No mínimo, o leitor talvez esteja perguntando-se por que aqui não há teóricos de gênero, de raça ou de dominação colonial. Só posso dizer que essas três figuras oferecem as ferramentas mais gerais para o exame de qualquer forma de dominação e de desigualdade, inclusive de gênero, raça e colonialismo. Assim, Foucault teve um papel importantíssimo no trabalho de uma das mais influentes teóricas do feminismo, Judith Butler (por exemplo, 1997), e no trabalho da mais eminente figura dos estudos (pós-) coloniais, Edward Said (por exemplo, 1979). O trabalho de Scott gerou uma verdadeira indústria de estudos de “resistência” de todo tipo, inclusive – e especialmente – movimentos de resistência racial e colonial. Raymond Williams é o ancestral fundador da vasta escola de trabalho chamada de “estudos culturais”, que gerou obras sobre as relações de poder de gênero, raça, classe e juventude.

Esses três teóricos podem ser situados ao longo de um espectro que é definido por uma das problemáticas centrais dos estudos de poder: a questão da penetração/invasão do poder. Em um extremo, está Foucault, que afirmou que o poder é socialmente ubíquo, espalhando-se por todos os aspectos do sistema social, e psicologicamente muitíssimo invasivo. Não há “fora” do poder. No outro extremo, temos James Scott, que toma a posição de que, embora haja, com certeza, muito poder em jogo na vida social, ele é muito menos invasivo mentalmente do que outros afirmam<sup>6</sup>. Scott defende que as pessoas dominadas entendem muito bem o que está ocorrendo e que até têm tradições explícitas – “transcrições ocultas” – de crítica

---

<sup>6</sup> Ele formula seu argumento contra uma versão exagerada da posição de Gramsci sobre hegemonia, que considera a “hegemonia” como algo que controla por completo as mentes da parte dominada.

e de resistência (1990). Se não resistem ativamente, é só porque são refreadas pelo mero poder político e econômico do grupo dominante. Por fim, Williams (1977) toma uma espécie de posição intermediária, estimando que os atores estejam, até certo ponto, nas mãos de “hegemonias”, mas retomando o argumento de Gramsci de que as hegemonias nunca são totais e absolutas, em diversos sentidos. Nunca são totais em sentido histórico porque, no curso da história, embora se possa falar de formação/formações hegemônicas no presente, sempre há também hegemonias remanescentes do passado (“residuais”) e o começo de outras futuras (“emergentes”). E as hegemonias também nunca são totais em sentido psicológico, porque as pessoas sempre têm pelo menos algum grau de “perspicácia” (se não praticamente consciência plena, como diria Scott) em relação às condições de sua dominação.

Todas essas perspectivas são úteis para finalidades precípuas, e já utilizei todas elas em um ou outro contexto. Mas achei que a noção de hegemonias de Williams/Gramsci – fortemente controladoras, mas nunca de maneira completa ou total – é a mais útil em relação a minhas várias tentativas de injetar mais poder em uma abordagem da prática (e, como no caso da análise da Polinésia, que já examinamos, mais prática em uma análise do poder). Em *Gender Hegemonies* (1996b), por exemplo, a noção de hegemonias incompletas permitiu que eu fosse além de uma noção simplista de “dominância masculina universal”, não tanto por encontrar “casos” de dominância não masculina, mas por reconhecer que a dominância masculina sempre coexiste com outros modelos de relações de gênero – o que é importante é a mistura, bem como as relações entre os elementos.

Então, ao reunir todo esse material na introdução a *Making Gender*, comeci a esboçar o que chamei de uma “teoria da prática feminista, de minoria, de subalternos, etc.”, que, em parte, focalizava questões de resistência direta, mas, sobretudo, a maneira como a própria dominação sempre estava dividida por ambigüidades, contradições e lacunas. Isso significa, por sua vez, que a reprodução social nunca é total; é sempre imperfeita e vulnerável às pressões e às instabilidades inerentes a toda situação de poder desigual. Apliquei esta visão às relações entre os Sherpa e os alpinistas ocidentais (“*sahibs*”) no montanhismo do Himalaia (*Life and Death on Mt. Everest*, 1999).

Nesse estudo, pude mostrar, por um lado, “a resistência real”: não é muito conhecido, no resto do mundo, o fato de que os Sherpa, supostamente felizes em aquiescer, muitas vezes faziam greve durante as expedições ao Himalaia. Mas também examino uma contradição central na maneira como os alpinistas ocidentais encaravam – e tratavam – os Sherpa. Por um lado, eles eram poderosos (como brancos, como ocidentais, como empregadores, como – nos primeiros anos – líderes quase militares). Por outro lado, muitas vezes nutriam muito afeto e admiração pelos Sherpa com quem trabalhavam. Esta contradição não foi em vão para os Sherpa, que, com freqüência, conseguiam explorá-la com bastante sucesso e introduzir transformações significativas na estrutura das relações Sherpa-sahib e das expedições ao Himalaia de maneira geral no transcurso do século XX.

No final, os dois *corpus* de teoria podem ser facilmente fundidos em um só. Por um lado, os três teóricos da prática fundadores podem ser enfocados de forma interessante como paralelos às três posições no espectro da “profundidade” psicológica do poder. Bourdieu é muito como Foucault, pois sua noção de *habitus* é de uma estrutura profundamente internalizada, fortemente controladora e, em grande medida, inacessível à consciência (ver também De Certeau, 1984). Giddens é mais como Scott, pois enfatiza a maneira como os atores são, ao menos parcialmente, “sujeitos que sabem” (ver, por exemplo, 1979: 5), que são capazes de refletir, até certo ponto, sobre suas circunstâncias e, portanto, de desenvolver um determinado nível de crítica e possível resistência. E, por fim, Sahlins é bastante como Williams: por um lado, concorda com a noção de hegemonias culturais fortes, mas, por outro lado, reconhece certas, digamos, fissuras na estrutura; é o caso, por exemplo, quando fala sobre como os tabus alimentares de gênero dos havaianos do século XVIII “não se impunham às mulheres havaianas com a força que tinham para os homens” (1981: 46) – pequena diferença que, a longo prazo, faria uma grande diferença.

Encarando as relações do ponto de vista dos que tratam do poder, há um modo interessante como a integração com a teoria da prática a partir do lado desses autores já está (potencialmente) presente. Assim, o interesse de Foucault em situar a produção de poder menos nas



macro-instituições, como o Estado, e mais nas micro-instituições, como as relações padre-penitente, tem afinidades óbvias com o interesse da teoria da prática em examinar fontes que estão na base (*at ground level*) de formações maiores. O interesse de Scott pela resistência não é senão um modo de perguntar-se como (certo tipos de) práticas podem transformar a estrutura. E Raymond Williams sustenta que as “hegemonias” tinham de ser entendidas não como “estruturas” externas aos indivíduos, mas como “a totalidade do processo social vivido” (1977: 109), que “tem de ser continuamente renovado, recriado, defendido e modificado... [e] também sofrer continuamente resistência, limitações, alterações e desafios” (1977: 112) – que, em suma, ao mesmo tempo tem de ser praticado e alvo de resistência. De certo modo, seria possível dizer que todas essas novas teorias do poder também eram variedades da teoria da prática.

Já aponteí que a emergência de várias teorias do poder foi mais ou menos simultânea com o início da teoria da prática. É interessante constatar que também é o caso da “guinada histórica”. Retrospectivamente, percebe-se a grande fertilidade teórica do período entre o fim da década de 1970 e o começo da de 1980. Vamos, então, dar uma guinada: histórica.

## **A Guinada Histórica**

Minha percepção da necessidade de historicizar a teoria da prática proveio basicamente de desenvolvimentos teóricos deste lado do Atlântico. Na verdade, houve diversos tipos de guinada histórica na Antropologia, inclusive a “economia política” histórica de inspiração marxista, como em Eric Wolf, *Europe and the People without History* (1981); certas formas de história cultural (por exemplo, Geertz, *Negara* [1980]); e o trabalho inicial sobre história colonial lançado na Antropologia por Bernard Cohn (1980) e que, mais tarde, se tornaria uma importante empreitada que atravessava numerosas disciplinas acadêmicas. A(s) guinada(s) histórica(s) teve (tiveram) imensa importância tanto metodológica – ao desestabilizar os modos tradicionalmente estáticos de investigação etnográfica –, como substantivamente – por insistir em que o mundo tradicional de objetos antropológicos, “culturas”, não era feito de objetos atemporais e

intocados, mas de objetos que eram, eles mesmos, produtos do incansável funcionamento tanto de dinâmicas internas (sobretudo relações locais de poder) como de forças externas (capitalismo, colonialismo, etc.) ao longo do tempo<sup>7</sup>.

Nos trabalhos seminais de teoria da prática, Bourdieu insistiu na importância do “tempo”, não apenas no desenrolar de interações práticas e de seus resultados, mas porque confere sentido a estas interações. Ele cita o famoso exemplo dos significados produzidos pela manipulação da temporalidade no oferecimento de presentes: caso se retribua rápido demais, isto implica uma ânsia de “fechar os livros” e de terminar as relações. Se a retribuição for demorada demais, isto indica um baixo nível de interesse na relação ou até um desrespeito ativo (1978). Contudo, Bourdieu nunca tentou realmente escrever *teoria histórica da prática* (ou talvez mais acertadamente formulado: *história com teorização prática*), examinar a maneira como as histórias reais, como durações e acontecimentos, são plasmadas por práticas que se situam dentro e contra a “estrutura” existente.

A meu ver, entretanto, a teoria da prática não só foi intrinsecamente temporalizada no sentido de escala relativamente pequena tratada por Bourdieu, como, na verdade, fez para seu melhor trabalho no contexto da análise histórica em sentido pleno. De fato, em *High Religion* afirmo explicitamente que “uma teoria da prática é uma teoria da história” (1989: 192) – isso porque a concretização dos efeitos das práticas culturalmente organizadas é essencialmente processual e muitas vezes lentíssima: a construção de sujeitos sociais, muitas vezes desde a infância; as práticas de vida de jovens e adultos; a articulação dessas práticas com acontecimentos mais amplos do mundo, que, com frequência, têm um ritmo muito diferente. Embora se possam formular hipóteses – mais provavelmente conjecturas – sobre as implicações, em longo prazo, de práticas atuais, seus efeitos, em termos de reprodução e de transformação social, só costumam ser visíveis, ou interpretáveis, algum tempo depois do fato.

Dos três teóricos seminais da prática, só Marshal Sahlins desenvolveu uma forma explicitamente histórica de teoria da prática.

---

<sup>7</sup> Muito recentemente, William Sewell apresentou, em sua importantíssima obra *Logics of History* (2005), uma teorização de “acontecimentos” que não apenas ilumina a “possível teoria da história” (como o autor a designa) de Sahlins como também apresenta uma vigorosa teorização da relação entre pensamento histórico e teoria social e cultural muito mais amplamente.

Elaborou sua teoria no marco de um caso histórico: o do encontro entre europeus e havaianos nativos no século XVIII. Com base neste exemplo, ele teoriza diversas maneiras importantes sobre como a operação das práticas afeta o curso da história. A primeira é que atos e objetos têm significados diferentes no “esquema simbólico coletivo” (1981: 69) e nos planos e intenções – “interesses” – dos sujeitos que agem. Sahlins chama isso de diferença entre significados convencionais e intencionais (ibid.). A segunda é que as pessoas agem no mundo de acordo com suas próprias concepções culturais, mas o mundo não se sente nada compelido a ajustar-se a essas concepções. Em ambos os casos, daí decorre que toda prática, toda iniciativa, põe essas categorias e concepções culturais “em risco”, torna-as passíveis de revisão e de reavaliação. Portanto, embora a maioria das práticas possa ser “conservadora”, operando dentro de um marco existente de significado e normalmente reproduzindo esse marco, esses significados podem ser modificados na prática (especialmente pelos poderosos); e, seja como for, todas as práticas operam dentro de “um mundo teimoso” (SEWEL, 2005: 179) que ameaça solapar seus significados ou efeitos intencionais.

Por fim, Sahlins insiste em encarar a mudança histórica como resultado da articulação entre as dinâmicas de poder locais e translocais. Todas as minhas próprias monografias recentes fazem uso deste ponto. Assim, em *High Religion* (1989), rastreei a história (local) das fundações de templos e de mosteiros budistas entre os Sherpa, história de relações às vezes violentamente competitiva entre líderes religiosos e outros homens destacados. Mas ficou demonstrado que esta história está inextricavelmente associada à história política em sentido mais amplo: os efeitos variáveis (e em diferentes momentos) do Raj britânico na Índia, o Estado do Nepal e as relações religiosas dos Sherpa com o Tibet. Em *Life and Death on Mt. Everest* (1999), rastreei a história das relações mutáveis entre os Sherpa e os alpinistas internacionais no Himalaia, mas, uma vez mais, ancorei essa história em mudanças na história em sentido amplo. Assim, em um exemplo, estudei o impacto do movimento feminista global sobre o montanhismo na década de 1970, que levou as mulheres, tanto ocidentais como Sherpa, a praticar esse esporte e criou certa confusão tanto nas relações sociais como nos pressupostos culturais de ambos

os lados. E finalmente, em *New Jersey Dreaming* (2003), rastreei as diferentes histórias de mobilidade social de membros da classe de 1958 da Escola Média Weequahic, na cidade de Newark, estado de Nova Jersey, como embutidas em diferentes relações de classe, de raça, de etnicidade e de gênero. Mas ancorei essa história em movimentos culturais/políticos nos Estados Unidos – o movimento *Beat* da década de 1950 e, nas de 1960 e 70, os movimentos pelos Direitos Civis, a contracultura, os movimentos de mulheres e outros.

No presente volume, “a guinada histórica” é menos visível do que nas monografias completas e muito obviamente históricas que acabo de comentar. Mas aqui ela é visível de maneira mais sutil, pois, afinal de contas, a “história” não se refere só ao passado, nem é feita apenas de mudança. Pode ser feita de *duração*, de modelos que persistem por longos períodos de tempo, o que é o caso do modelo examinado tanto em *Identities* como em *Reading America* (ambos neste volume), a saber, a relativa ausência de um discurso de classe na cultura hegemônica americana. Também pode consistir em situar uma análise ou interpretação em um *momento* particular, historicamente compreendido, algo que também será visível em vários dos artigos, mas especialmente em *Generation X*. Aqui, estudo a emergência da idéia de Geração X e as características específicas que tanto são atribuídas a seus integrantes (por exemplo, “indolentes”) como as que são manifestadas por eles (sobretudo ansiedade em relação a seu futuro financeiro). O artigo tem uma seção de “história” reconhecível, que rastreia as mudanças na representação pública da Geração X ao longo do tempo. Mas todo ele é implicitamente histórico, pois esse fenômeno só emerge em um determinado momento, e é esse momento em si – o começo da polarização da estrutura de classes dos EUA, ainda hoje em curso – que é a chave da interpretação.

É provavelmente óbvio, com base no que foi dito acima, que a historicização da teoria da prática não foi totalmente distinta da “mudança do poder”. Questões de “história” eram, em grande medida, questões da reprodução ou de transformação das relações de poder e de desigualdade. O mesmo será verdade para as questões de “cultura”, de que tratarei a seguir.

## A CULTURA NA PRÁTICA

Em seu início, a teoria da prática, particularmente tal como desenvolvida por Bourdieu e por Giddens, não tinha um conceito identificável de cultura. Nenhum dos dois autores apresentou uma percepção da maneira como a própria prática era culturalmente organizada, de forma explícita ou implícita, por coisas tais como mitos de origem (SAHLINS, 1981), “esquemas culturais” (ORTNER, 1989; SEWEL, 2005), scripts culturais (ALEXANDER, 2004), “jogos sérios” (ORTNER, 1996a; *Power and Projects* [neste volume]) e outras semelhantes. Nenhum dos dois percebia (ou talvez não lhes interessasse) o modo como os “movimentos culturais” (como o advento do protestantismo, tal como analisado por Max Weber [1958]) remodelaram tanto as práticas como as subjetividades. Existem certos elementos culturais nos marcos teóricos de ambos os autores (o *habitus*, sem dúvida, é um tipo de formação cultural, e Giddens tem um capítulo sobre *Ideologia e Consciência*); mas, desde o começo, fica claro – pelo menos para esta antropóloga – que a teoria da prática precisava de uma concepção muito mais plenamente desenvolvida de cultura e do seu papel no processo social. Mas de que tipo de cultura se precisa? Responder a esta pergunta significa mergulhar nos debates culturais recentes e tentar ver as várias maneiras como este velho e persistente conceito está sendo repensado e remodelado.

Como hoje praticamente todos os antropólogos sabem, a crítica do conceito de cultura na Antropologia centrou-se basicamente (embora não exclusivamente) em torno do problema do essencialismo. A Antropologia clássica tendeu a retratar grupos de pessoas como tendo “uma cultura”, como estando presas à cultura e agindo de maneiras que podiam ser explicadas, em grande medida, com referência à cultura. O trabalho (cultural) do antropólogo, pelo menos na tradição dominante neste campo quase desde o começo, era desenterrar a cultura de um povo, desvendar sua lógica e coerência e mostrar de que maneira ela era a base da maioria das práticas formalizadas (por exemplo, rituais), dos padrões de práticas (por exemplo, criação das crianças) e do comportamento ordinário e extraordinário dos integrantes do grupo. Embora o desenvolvimento inicial de um conceito antropológico de cultura tenha nascido de intenções impecáveis – como alternativa ao conceito de “raça”, como

maneira solidária (*sympathetic*) de pensar sobre a diferença e como uma forma positiva de lograr um entendimento transcultural –, foi difícil conter o conceito dentro deste marco basicamente liberal. Assim, cultura, em sentido clássico, poderia, em uma mentalidade política diferente, facilmente se transformar em um estereótipo (étnico, racial, de classe), e às vezes um estereótipo, de fato, perigoso – pode-se atribuir etiquetas a grupos (e até traçar o seu “perfil”), afirmando-se que sua cultura faz com que sejam intrinsecamente propensos a este ou àquele (bom ou ruim, minorias-modelo ou terroristas) padrão de comportamento.

Por esta e por outras razões, ao longo das últimas várias décadas, muitos antropólogos defenderam o abandono de qualquer conceito de cultura<sup>8</sup>. Ironicamente, contudo, acadêmicos de outras áreas intelectuais passaram ao largo de todo esse embaraço antropológico e começaram tanto a usar como a transformar o conceito de maneiras empolgantes e vigorosas. Pode-se identificar pelo menos três tendências distintas, porém superpostas, que também têm suas raízes essencialmente no mesmo período que todos os outros trabalho examinados neste texto – final da década de 1970, início da de 1980. A primeira está associada à original Escola de Birmingham de “estudos culturais”, que abrangia tanto um trabalho etnográfico (por exemplo, Willis, 1977) como estudos sobre a mídia (por exemplo, Hall *et al.*, 1980). Em segundo lugar, os estudos sobre a mídia, em si, transformaram-se em uma tendência de grande porte; alguns de seus trabalhos iniciais importantes vieram do âmbito acadêmico feminista (por exemplo, De Lauretis, 1984), mas agora essa tendência já atravessa praticamente todos os campos da ciência social, inclusive a Antropologia (por exemplo, Ginsburg *et al.*, 2002). E, por fim, no bojo da re teorização do próprio conceito de Antropologia, foi fundada a publicação científica *Public Culture* em 1988. A missão desta publicação, tal como anunciada em seus primeiros editoriais, era focar a cultura não como algo que estaria vinculado a determinados grupos de pessoas e que as definiria, mas como parte de “fluxos culturais globais” (1988: 1) e da “ecumene cultural global” (1988: 3).

---

<sup>8</sup> Para uma visão geral das questões, ver Ortner (2000); ver também Fox (1999).

Estas abordagens novas da cultura tinham diversas coisas em comum que as diferenciava coletivamente da visão clássica de cultura na Antropologia. A primeira é o seu envolvimento muito estreito com a “mudança do poder”. Todas elas enfocam a cultura como sendo altamente politizada ou como elemento de um processo político. Além disso, todas elas tentam, de várias maneiras, afrouxar as relações entre cultura e grupos específicos de pessoas. Embora talvez haja “epicentros” de determinadas formações culturais (o que, no passado, teríamos pensado como sendo “culturas”), a cultura tornou-se, ao mesmo tempo, um objeto pelo menos parcialmente móvel. Não apenas transita (como a mídia) por fronteiras sociais, culturais e políticas. Além disso, também – e talvez por causa dessa mobilidade –, pode ser vista como algo que se desdobra e que é apropriado de maneiras muito mais variáveis do que se supunha ser o caso da cultura em sentido clássico. Expressões como “cultura pública” ou, nos termos de James Clifford, “cultura viajante” (1997) dão conta dessa visão mais móvel das formas e das forças culturais<sup>9</sup>.

A estas mudanças importantes, eu acrescentaria mais uma, que exemplificarei, junto com as outras, nos artigos desta coleção. Retornarei um momento aos primeiros tempos da Escola Birmingham de estudos culturais, que, na verdade, incorporava duas tendências um tanto diferentes uma da outra. Por um lado, havia o trabalho de estudos sobre a mídia, que tratava a cultura como um conjunto de textos públicos a ser analisado no intuito de verificar a maneira como eram construídos como formações ideológicas. No presente livro, tanto *Identities: The Hidden Life of Class* como *Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture* essencialmente seguem essa estratégia. Reúnem uma variedade de “textos” culturais, incluindo etiquetas para grupos (em *Identities*), romances (em *Reading America*), etc., e perguntam que tipos de formações ideológicas estão sendo construídos neles e por meio deles – especificamente, o quase apagamento de “classe” do discurso americano dominante<sup>10</sup>. *Identities* também vai

---

<sup>9</sup> Ver também Gupta & Ferguson (1997).

<sup>10</sup> O grau em que a mídia dá atenção a questões de classe varia bastante ao longo do tempo. Recentemente, por exemplo, o *New York Times* apresentou uma série em várias partes a respeito de classe nos EUA. Mas, no plano da consciência popular, “classe” é algo sobre o que praticamente não se pensa e nem se fala. Ver Ortner, 2003.

além e pergunta – teoria da prática – que tipos de dinâmica social estiveram em jogo para fazer e manter uma versão específica desse padrão discursivo, no qual as categorias étnicas muitas vezes estão no lugar das categorias de classe.

Entretanto, a outra tendência existente nesse momento inicial dos estudos culturais era trabalhar com algo suspeitamente semelhante ao conceito clássico de cultura, mas modificando-o por meio de sua incorporação a um tipo de história diferente, a um tipo de contexto diferente. Isso quer dizer que o conceito em si não foi realmente retrabalhado. Ele ainda contém a noção, que fazia parte do conceito clássico, de que cultura tanto facilita (permite que as pessoas vejam, imaginem e entendam algumas coisas) como exerce coerção (tira das pessoas a capacidade de ver, sentir, imaginar e entender outras coisas).

Mas este conceito de cultura relativamente não retrabalhado assume uma expressão muito diferente quando é embutido em narrativas de poder e de desigualdade. Vemos isto em *Learning to Labor*, por exemplo. O conceito de cultura de Willis não é realmente diferente do modelo americano clássico – a cultura fornece um conjunto de marcos e valores por meio dos quais “os rapazes” vêem o mundo e atuam sobre ele. Seu conceito nem é visto como “ideológico” em si e por si, ou pelo menos Willis não o trata basicamente nestes termos. Ele se pergunta, antes, como ele permite/favorece certo conjunto prazeroso de práticas de resistência cotidiana aos rapazes na escola enquanto, ao mesmo tempo, lhes tira a capacidade de ver que estão agindo de um modo que, em longo prazo, é contrário a seus próprios interesses. Em outras palavras, Willis faz com que o conceito velho e relativamente não reconstruído faça novos tipos de trabalho; o autor consegue isso incorporando-o a uma narrativa de reprodução capitalista: “como os garotos da classe trabalhadora conseguem empregos de classes trabalhadoras”<sup>11</sup>. Chamarei isto de novo-velho conceito de cultura.

Diversos textos desta coleção fazem uso deste procedimento de incorporação e deste novo-velho conceito de cultura. Devo apontar aqui que também me atrai muito a idéia de cultura pública no sentido

---

<sup>11</sup> Ver também Ortner, ed., 2000.



mais móvel, e talvez mais global, examinado acima; retomarei a questão no final desta seção. Em alguns desses ensaios, contudo, tento ater-me aos elementos fortes do antigo conceito de cultura enquanto, ao mesmo tempo, procuro ultrapassar suas limitações, desdobrando-os no seio de diferentes tipos de narrativas, narrativas de poder e de desigualdade. Vou começar com a idéia de que cultura é algo “coercitivo”, o que faz parte do antigo conceito de cultura: a idéia de que as pessoas de uma determinada sociedade são compelidas por seu marco cultural a serem como são e a agirem como agem. Quando a cultura era vista através de lentes relativistas, e como essencialmente benigna, esta idéia de coerção cultural era, em si, uma idéia relativamente benigna. Contudo, a questão da “coerção” assume uma fisionomia muito diferente em um tipo diferente de narrativa. Assim, em *Subjectivity and Cultural Critique*, persigo a idéia de coerção cultural passando pela idéia de que a cultura plasma a subjetividade das pessoas não tanto como membros de determinados grupos (embora isso não seja totalmente irrelevante), mas sob regimes históricos de poder específicos. O regime em questão, no caso desse texto, é o do capitalismo tardio, e me baseio no trabalho de Fredric Jameson e Richard Sennett para investigar as formas essencialmente infelizes de consciência culturalmente produzidas sob esse regime.

Vale a pena apontar, neste caso, que a ancoragem da cultura a determinados grupos é “afrouxada” não tanto pela mobilidade geográfica, que é o que a perspectiva dos estudos sobre a mídia tende a enfatizar, nem pela idéia de “cultura viajante”, e sim pela mobilidade temporal. Isso sugere que pensemos a “guinada histórica” como outra forma de tornar a cultura um fenômeno mais móvel, mas nem por isto perder a possibilidade de investigar o seu poder – às vezes e para algumas pessoas – profundamente coercitivo.

Vejam agora a idéia de cultura como algo que “favorece/facilita” (“*enabling*”). Também isto faz parte do conceito clássico de cultura. Esta idéia era central na discussão que Geertz apresenta em *The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, em que o autor sustenta que, sem cultura – sistema externo de símbolos e de significados –, as pessoas não seriam capazes de pensar (1973a). Essa idéia também foi central na sua discussão das funções da religião, que, quando funciona, permite que as pessoas lidem com o sofrimento,

a falta de sentido, e assim por diante (1973b). Uma vez mais, contudo, insiro questões do funcionamento “*enabling*” da cultura em narrativas de poder e de desigualdade. Assim, em *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, baseio-me na noção das “transcrições ocultas”, de James Scott (1990), como recursos culturais que permitem o surgimento da própria idéia de resistência, assim como de suas muitas formas específicas. E, em *Power and Projects: Reflections on Agency*, investigo a construção cultural da agência ao mesmo tempo como uma espécie de empoderamento e como a base que permite que se persigam “projetos” dentro de um mundo de dominação e de desigualdade.

Por fim, um dos textos do presente volume reúne (ou pelo menos inclui dentro de seu marco único) questões de “cultura pública” e questões de cultura/subjetividade no sentido novo-antigo comentado acima: *Generation X: Anthropology in a Media Saturated World*. Por um lado, dedico tempo à cultura pública, à representação da “Geração X” na mídia, que a vê como grupo específico, com sua própria consciência distintiva. Rastreio as maneiras como as representações mudam com o tempo e ao longo do espaço social, à medida que vão passando por diferentes mãos (romancistas, demógrafos, interesses de publicidade e marketing, comentaristas sociais, jornalismo popular). Por outro lado, investigo – por meio de etnografias publicadas e de algumas entrevistas com integrantes da Geração X que realizei no início da década de 1990 – a “cultura” da própria Geração X. Aqui adoto o procedimento comentado acima, usando um conceito de cultura razoavelmente não reconstruído como algo que produz certas subjetividades (especificamente certas ansiedades), mas inserindo-o em outra narrativa do capitalismo tardio: a da estrutura de classes mutável dos Estados Unidos.

O texto (e, com ele, este livro) termina ali, e a idéia de “Geração X”, agora pálida, já recuou, em grande medida, para uma posição obscura na cultura pública. Hoje é raro ver referências a ela. Mas, na verdade, aquela geração agora está chegando ao poder em determinadas indústrias culturais-chave e, especificamente para os fins do meu trabalho, na produção da mídia. Jovens, homens e mulheres, de 35 a 40 anos de idade, agora estão chegando a cargos criativos importantes em Hollywood. Podemos nos perguntar: embora

ninguém esteja mais escrevendo sobre o tema, será que existe uma sensibilidade distintiva da Geração X que se está manifestando em pelo menos um segmento identificável da produção da mídia de Hollywood? Entrevistas preliminares com personagens da Geração X em Hollywood sugerem que eles com certeza acham que sim. Seja como for, encaro isto como ponto de partida de um projeto em que continuarei a combinar questões de cultura (no sentido novo-antigo), de poder e de história ao examinar a produção desses artefatos culturais eminentemente móveis: as produções de mídia de Hollywood.

## CONCLUSÕES: CULTURA / PODER / HISTÓRIA

Já assinala que todos os desenvolvimentos teóricos examinados no presente texto foram praticamente contemporâneos uns dos outros, com publicações-chave em cada uma das áreas principais – teoria da prática, “mudança do poder”, “guinada histórica” e “estudos culturais” –, sendo lançadas entre o final da década de 1970 e começo da de 1980. Todas eram importantes, e realmente poderíamos começar por qualquer uma e ir incluindo as outras.

A teoria da prática pareceu-me ser a que mais interpelou sua época. Trata-se de uma teoria geral da produção de sujeitos sociais por meio da prática no mundo e da produção do próprio mundo por intermédio da prática. A primeira parte não me parece nova. Minha formação weberiana-geertziana foi, em grande medida, sobre a produção de sujeitos/subjetividades e feita de um modo que achei mais rico e interessante que, digamos, o conceito de *habitus* de Bourdieu (embora o termo venha a calhar). Mas a segunda parte – a produção do mundo por meio da prática humana – pareceu-me nova e muito vigorosa; fornece uma síntese dialética da oposição entre “estrutura” (ou mundo social tal como está constituído) e “agência” (ou as práticas interessadas de pessoas reais) que antes não fora conseguida. Além disso, a idéia de que o mundo é “feito” – em sentido muito amplo e complexo, é claro – por intermédio da ação de pessoas comuns também significava que ele poderia ser desfeito e refeito. Ou seja, a teoria da prática tinha implicações políticas imediatas que entraram em sintonia com minhas preocupações feministas. E, finalmente, a teoria da prática era atraente porque era (é) um marco teórico muito amplo

e espaçoso. Faltava-lhe muita coisa, mas tudo que faltava – uma teoria da cultura melhor, um papel mais central para o poder, pelo menos algo de história (em Bourdieu e Giddens) – era, ao mesmo tempo, implicado pelos termos da teoria.

Enquanto isso, em outras partes da paisagem intelectual, realizava-se um trabalho empolgante em todas essas áreas que “faltavam”. A “mudança do poder” foi gerada pela imensa politização do mundo real que começou no final da década de 1960 e que incluía tanto os movimentos sociais como os estudos acadêmicos voltados para várias formas de dominação e de desigualdade, particularmente gênero e raça. A guinada histórica apresentou a mesma ligação com os movimentos sociais e os acontecimentos do mundo real das décadas de 1960 e 1970. O vínculo mais óbvio era o que existia entre o crescente interesse acadêmico pelo colonialismo e as lutas (ou algo pior) contemporâneas nas numerosas nações pós-coloniais em que os antropólogos tradicionalmente haviam trabalhado. Mas, na Introdução de *The Historic Turn in the Human Science*, Terrence McDonald vincula a guinada histórica também aos movimentos sociais de seu próprio país:

A ascensão do movimento pelos direitos civis, a “redescoberta” da pobreza e o prosseguimento da guerra do Vietnã revelaram... a incapacidade que tinham as teorias de consecução de consenso e status, abundância e modernização de explicar os acontecimentos em curso. Os movimentos sociais nacionais surgem em resposta a esses acontecimentos – é o caso, por exemplo, dos movimentos pelos direitos civis, contra a guerra, por direitos ligados ao bem-estar, assim como dos movimentos paralelos pelos direitos das mulheres e outros – tornam a colocar tanto a agência como a história de volta na agenda (MCDONALD, 1996: 5).

Sustentei, então, que a teoria da prática, em suas primeiras versões européias (hegemonicamente, as de Bourdieu e de Giddens), precisa desesperadamente tanto da história como de uma percepção mais elaborada do jogo do poder na vida social. Em sua a-historicidade e em seu interesse relativamente reduzido pelas questões de poder – e a despeito de uma agenda teórica radicalmente diferente –, poderia parecer tratar-se de um retrocesso ao marco estático e apolítico do

funcionalismo. Esta impressão é reforçada pela ênfase dada à reprodução social, e não à transformação social, nos trabalhos de ambos os autores<sup>12</sup>. Uma vez mais, o propósito e o significado desta ênfase são muito diferentes; mas, mesmo assim, ali parece ecoar a preocupação do funcionalismo com a estabilidade, a coerência e a continuidade sociais. Sahlins foi uma exceção forte nas duas dimensões – poder e história – e, assim, dá-nos uma história de transformação social radical, pois o poder dos chefes havaianos, os tabus religiosos e as desigualdades de gênero foram desfeitos e/ou refeitos no transcurso de um encontro histórico prolongado entre partes desigualmente poderosas.

E a cultura? Por que a teoria da prática precisa da cultura, como os artigos da presente coleção exemplificam de muitas maneiras diferentes? Esta pergunta só pode ser respondida remetendo-se às questões de poder, de história e de transformação social com que comecei este texto, pois o significado profundo de transformação social não é apenas um rearranjo de instituições, mas implica a transformação da “cultura”, tanto em seu sentido novo-antigo como em seu sentido mais novo. Se tomarmos a cultura no sentido novo-antigo – como os esquemas (politicamente infletidos) por meio dos quais as pessoas vêem o mundo e atuam sobre ele e as subjetividades (politicamente infletidas) por meio das quais as pessoas têm sentimentos (emocionais, viscerais, às vezes violentos) sobre si mesmas e sobre o mundo –, a transformação social implica a ruptura desses esquemas e subjetividades. E, se tomarmos a cultura no sentido mais novo – pública, móvel, viajante –, a transformação social funciona, em parte, por meio da constante produção, contestação e transformação da cultura pública, da mídia e de outras representações de todos os tipos, incorporando e procurando plasmar antigos e novos pensamentos, sentimentos, ideologias. Em ambos os sentidos, então, diremos, parodiando um velho ditado: a transformação social deve ser também transformação cultural, ou não será nada.

---

<sup>12</sup> Bourdieu, mais tarde (em 2000), modificou e/ou defendeu seus argumentos até certo ponto. Ao longo de todo este ensaio, refiro-me basicamente a suas primeiras obras, nas quais o autor apresentou seus traços básicos para uma teoria da prática (para cunhar uma expressão): 1978 e 1990.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey. "The Cultural Pragmatics of Social Performance: Symbolic Action between Ritual and Strategy". **Sociological Theory**, 22, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **The Logic of Practice**. Trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. **Pascalian Meditations**. Trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 2000.

BUTLER, Judith. **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CLIFFORD, James. **Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

COHN, Bernard S. "History and Anthropology: The State of Play." **Comparative Studies in Society and History**, 22; 1980 (pp.198-221).

DECERTEAU, Michel. "Foucault and Bourdieu." In his **The Practice of Everyday Life**. Trans. S.F. Rendall. Berkeley: University of California Press, 1984.

DELAURETIS, Teresa. **Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema**. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1984.

FOUCAULT, Michel. **History of Sexuality**, Part I. Trans. R. Hurley. NY: Vintage Books, 1980.

FOX, Richard G. "Editorial: Culture – A Second Chance?" **Current Anthropology**, 40 (S1): 1-2, 1999.

GEERTZ, Clifford. "The Growth of Culture and the Evolution of Mind." In his **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973a (pp. 55-83).

\_\_\_\_\_. "Religion as a Cultural System." In his **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973b (pp 87-125).

\_\_\_\_\_. **Negara: The Theater State in Nineteenth Century Bali.** Princeton: Princeton University Press, 1980.

GIDDENS, Anthony. **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.** Berkeley: University of California Press, 1979.

GINSBURG, Faye D.; ABU-LUGHOD, Lila & LARKIN, Brian (eds.). **Media Worlds.** Anthropology on New Terrain. 2002

GOFFMAN, Erving. **The Presentation of Self in Everyday Life.** New York, NY: Anchor Books/Doubleday, 1959.

\_\_\_\_\_. **Interaction Ritual: Essays in Face-to-Face Behavior.** Garden City, NY: Anchor Books, 1967.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". **Cultural Anthropology**, 1997 (pp. 6-23).

HALL, Stuart; HOBSON, Dorothy; LOWE, Andrew & WILLIS, Paul (eds.). **Culture, Media, Language.** London: Hutchinson, 1980.

MCDONALD, Terrence J. (ed.). **The Historic Turn in the Human Sciences.** Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996.

ORTNER, Sherry B. "Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications". In: ORTNER, S. & WHITEHEAD, H.. (eds.). **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.** Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981 (pp. 359-409).

\_\_\_\_\_. "Theory in Anthropology Since the Sixties." **Comparative Studies in Society and History**, 1984, 26(1) (pp.126-166).

\_\_\_\_\_. **High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism.** Princeton: Princeton University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice". In: ORTNER, S. **Making Gender: The Politics and Erotics of Culture,** Boston: Beacon Press, 1996a (pp. 1-20).

\_\_\_\_\_. "Gender Hegemonies". In: ORTNER, S. **Making Gender: The Politics and Erotics of Culture**. Boston: Beacon Press, 1996b (pp. 139-172).

\_\_\_\_\_. **Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **New Jersey Dreaming: Capital, Identity, and the Class of '58**. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

ORTNER, Sherry B. (ed.). **The Fate of "Culture": Clifford Geertz and Beyond**. Berkeley: University of California Press, 2000.

ORTNER, Sherry B. & WHITEHEAD, Harriet. "Introduction: Accounting for Sexual Meanings". In ORTNER & WHITEHEAD (eds.). **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1981 (pp. 1-28).

**Public Culture**, 1988, vol. 1, n.º 1. "Editors' Comments" (pp. 1-4).

SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1981

\_\_\_\_\_. **Islands of History**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 1979.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SEWELL, William H. Jr. **Logics of History: Social Theory and Social Transformation**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Trans. Talcott Parsons. New York: Scribners, 1958.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1977.



WILLIS, Paul. **Learning to Labor**: How Working-Class Kids get Working-Class Jobs. New York: Columbia University Press, 1977.

WOLF, Eric R. **Europe and the People without History**. Berkeley: University of California Press, 1982.

# PODER E PROJETOS: REFLEXÕES SOBRE A AGÊNCIA<sup>1</sup>

---

SHERRY B. ORTNER<sup>2</sup>  
UCLA – Estados Unidos

Estas reflexões sobre “agência” fazem parte de um projeto mais amplo centrado em um conceito que, em outros contextos, chamei de “jogos sérios” (ORTNER, 1996; 1999). A idéia de jogos sérios representou uma tentativa de basear-nos nos importantíssimos *insights* da “teoria da prática”, mas, ao mesmo tempo, de ir além destes. O pressuposto fundamental da teoria da prática é que a cultura (em sentido muito amplo) constrói as pessoas como tipos particulares de atores sociais – mas atores sociais mesmo assim –, embora sua vivência concreta de práticas variáveis reproduza ou transforme – normalmente um pouco de cada – a cultura que os fez. Assim, reduzida a seu esqueleto, a idéia parece simples, mas não é. A elaboração teórica e a aplicação empírica dos conceitos da teoria da prática já provaram sua força e mostraram suas lacunas.

Como resposta, a idéia de jogos sérios visava a movimentar questões de teoria da prática em várias direções. Assim como na teoria da prática, a vida social, sob a perspectiva dos jogos sérios, é vista como algo ativamente jogado, voltado para metas e projetos culturalmente constituídos e envolvendo tanto práticas de rotina como

---

<sup>1</sup> Texto apresentado em Workshop realizado como parte das atividades da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Goiânia (GO), Brasil, no mês de junho de 2006 (Tradução de Sieni Campos; revisão de Fernanda Cardozo).

<sup>2</sup> Agradecimentos: Eu gostaria de agradecer a Oscar Salemink e a seus colegas e alunos da Vrije Universiteit de Amsterdã a hospitalidade calorosa e os comentários úteis sobre um primeiro rascunho deste trabalho. Gostaria de agradecer também a Laura Ahearn, Andrew Apter, Alessandro Duranti, Antonius C.G. Robben e Timothy Taylor, em virtude de seus comentários adicionais, extremamente valiosos, que me serviram de apoio.

ações intencionalizadas. Mas a perspectiva dos jogos sérios, como analisarei em parte do presente trabalho, permite-nos dar nitidez a formas mais complexas de relações sociais, especialmente relações de poder, e a dimensões mais complexas da subjetividade dos atores sociais – particularmente, para os fins deste texto, as que envolvem “intencionalidade” e “agência”.

Algumas observações antes de prosseguir. Primeiro, preciso dizer imediatamente que os jogos sérios não têm nada a ver com a teoria dos jogos formalista, popular nas ciências sociais mais “duras”<sup>3</sup>. As interpretações da vida social por meio de jogos sérios não envolvem a modelagem formal da teoria dos jogos e não envolvem o seu pressuposto de que prevalece uma espécie de racionalidade universal em praticamente todos os tipos de comportamento social. Ao contrário, os “jogos sérios” são, bem enfaticamente, formações culturais, não modelos de analista. Além disso, a perspectiva dos jogos sérios pressupõe atores culturalmente variáveis (e não universais) e subjetivamente complexos (e não predominantemente racionalistas e interessados em si mesmos). Sei que a metáfora dos jogos sérios desencadeia associações com a “teoria dos jogos” em muitos leitores (e são associações ruins, porém por boas razões), mas só posso esperar que o leitor mantenha a mente aberta neste ponto.

Também preciso dizer aqui – e direi de novo mais adiante – que a idéia de jogos (sérios) não pretende, de modo algum, substituir uma teoria de processos sociais e culturais de grande escala. Embora pareça concentrar-se na micropolítica, seu propósito, no final das contas, sempre é entender as forças, formações e transformações mais amplas da vida social. De fato, no desenrolar normal dos tipos de análises sociais e culturais em que estou interessada, trabalha-se no sentido oposto: começando pelas formações maiores e depois tentando retroceder em direção a seus jogos sérios subjacentes.

No entanto, o presente trabalho focaliza uma parte específica da idéia de jogos sérios: a questão da agência e da intencionalidade dos atores. Os jogos sérios sempre implicam o jogo de atores vistos como “agentes”. Contudo, a própria palavra “agência” tem algo que remete ao ator autônomo, individualista, ocidental. De fato, as próprias

---

<sup>3</sup> Para um exemplo mais recente na Antropologia, no entanto, ver Acheson & Gardner (2004).

categorias que historicamente estão por trás da teoria da prática, a oposição entre “estrutura” e “agência”, parecem sugerir um indivíduo heróico – O Agente – enfrentando uma entidade tipo *cyborg* chamada “Estrutura”. Mas nada poderia ser mais distante da maneira como enfoca os agentes sociais, encarando-os como estando sempre envolvidos na multiplicidade de relações sociais em que estão enredados e jamais podendo agir fora dela. Assim sendo, assume-se que todos os atores sociais “têm” agência, mas a idéia de atores como sempre envolvidos com outros na operação dos jogos sérios visa a tornar praticamente impossível imaginar-se que o agente é livre ou que é um indivíduo que age sem restrições.

Mas a inserção social dos agentes, central à idéia de jogos sérios, pode revestir diversas formas. Por um lado, o agente sempre está inserido em relações de (pretensa) solidariedade – família chegada, amigos, parentes, esposos/companheiros, filhos, pais, professores, padrinhos, e assim por diante. É importante destacar este ponto, porque alguns dos críticos do conceito de agência – os que encaram agência como um conceito burguês e individualista – baseiam-se, em grande medida, na maneira como o conceito parece desconsiderar a “boa” inserção dos agentes: os contextos de solidariedade que atenuam a agência em suas formas individualistas e egoístas.

Por outro lado, o agente está sempre enredado em relações de poder, de desigualdade, de competição e assim por diante. Sem ignorar as relações de solidariedade, a onipresença do poder e da desigualdade na vida social é central para a própria definição de jogos sérios<sup>4</sup>. Assim, o presente capítulo enfoca especificamente as relações entre agência e poder.

## O PROBLEMA DA AGÊNCIA

A idéia de “agência” padece de muitos dos mesmos problemas que a idéia de “sujeito” (ver *Subjetividade e Crítica Cultural*). Há certo tipo de pensador/escritor anti-humanista que sente uma antipatia reflexa por toda alusão a qualquer um desses dois fenômenos suspeitos. Mas existe uma representação mais matizada do tipo de ansiedade

---

<sup>4</sup> Versões anteriores da teoria da prática não ignoraram totalmente as questões de poder, mas não há dúvida de que essas questões não estavam no centro do marco.

intelectual que essas categorias despertam: encontrei-a na excelente introdução a *Ethnography and the Historical Imagination* (obra abaixo citada como *EHI*), de John e Jean Comaroff (1992). Os Comaroff não são o que costuma ser chamado de “anti-humanistas”. Não lhes interessa banir o sujeito social de seus modelos teóricos, nem os indivíduos de suas histórias etnográficas. Não lhes interessa argumentar a favor da causalidade estrutural ou discursiva *como oposta* aos efeitos dos sujeitos e dos atores históricos teoricamente definidos. No entanto, a Introdução a *EHI* pode ser caracterizada como uma espécie de preocupação ampliada com a “a virada humanista” (COMAROFF & COMAROFF, 1992: 36) e “nossa atual obsessão conceitual com agência” (Idem: 37).

Na Introdução a *EHI*, o casal Comaroff tenta desenvolver um marco teórico geral para uma história antropológica. Os autores têm duas preocupações gerais em relação à ênfase excessiva dada à agência nas análises antropológicas e históricas. A primeira é que, salvo quando manejada com muito cuidado, a agência volta a profundos etnocentrismos:

[...] muitos antropólogos desconfiam de ontologias que dão precedência aos indivíduos em relação aos contextos, pois estas repousam manifestamente em pressupostos ocidentais: entre estes, o de que os seres humanos podem triunfar sobre seu contexto por meio apenas da força de vontade, [e] de que a economia, a cultura e a sociedade são o produto agregado da ação e da intenção individuais (Idem: 10).

A segunda, que, de certa maneira, é mais central ao seu projeto, é o fato de que focalizar demais a agência de indivíduos e/ou de grupos resulta em uma simplificação grosseira e excessiva dos processos envolvidos na história. Em si, essa simplificação excessiva assume pelo menos duas formas. A primeira é simplesmente que as forças sociais e culturais em jogo, em qualquer situação histórica, são infinitamente mais complexas do que pode ser captado quando se olham apenas as intenções dos atores:

A “motivação” da prática social [...] sempre existe em dois níveis distintos, embora relacionados: primeiro, as necessidades e desejos (culturalmente configurados) dos seres

humanos; e, segundo, o pulsar das forças coletivas que, empoderadas de maneiras complexas, trabalha através deles (Idem: 36).

São o exame e a análise minuciosos do “pulsar de forças coletivas” que, ao ver dos Comaroff, começam a ser negligenciados quando o peso do esforço analítico se desloca para a “agência”, e isso resulta em um relato profundamente inadequado do que realmente está acontecendo.

[O problema] torna-se particularmente visível quando examinamos movimentos epocais como o colonialismo europeu, no qual a ação “heróica” e intencional era um motivo central, até um impulso motor. Em nossa perspectiva, contudo, não basta esse impulso para dar conta da determinação dos processos envolvidos – ou mesmo para dizer muita coisa a respeito da narrativa histórica (Idem: 36).

A segunda dimensão de complexidade perdida é, de certa forma, uma extensão da primeira. Se uma análise que focaliza excessivamente as intencionalidades dos atores perder de vista as forças sociais e culturais de grande escala que estão em jogo, também perderá de vista – temem os Comaroff – as relações complexas, e altamente imprevisíveis, entre intenções e resultados. Especificamente, os autores recordam aos leitores a importância – e a prevalência – dos resultados não intencionais em qualquer processo histórico. Os autores do projeto *Of Revelation and Revolution* (Jean e J.L. Comaroff, 1991; J.L. e Jean Comaroff, 1997) enfatizam em que medida os processos de transformação cultural constantemente funcionam de maneira imprevista:

Todos os sinais dispersos resgatados [na pesquisa] apontavam para transformações sociais mais amplas trazidas *inconscientemente* pelos missionários. Sob muitos aspectos, essas transformações ocorreram, na verdade, em sentido contrário aos seus próprios desejos e motivações (COMAROFF & COMAROFF, 1992: 36, *itálicos no original*).

Sugere-se aqui que “desejos e motivações”, que são os ingredientes da intenção e da agência, às vezes são irrelevantes para os resultados, mas no mínimo guardam com estes uma relação

complicada e altamente mediada. Uma vez mais, essa complexidade – temem os autores – tende a perder-se na “obsessão com a agência”.

Falo por mim – mas acredito que também em nome de muitos outros teóricos interessados em questões de agência – quando digo que só posso concordar com o fato de que esses perigos são sempre potencialmente reais e de que, sem dúvida, certos tipos de trabalho caem nas várias ciladas descritas pelo casal Comaroff. Mas há um importante *corpus* de trabalho teórico que foi desenvolvido precisamente para teorizar os “desejos e motivações” e práticas de pessoas reais no processo social (1) sem “dar precedência aos indivíduos em relação aos contextos”; (2) sem importar pressupostos ocidentais, tais como a idéia de “que os seres humanos podem triunfar sobre seu contexto por meio apenas da força de vontade, [e] de que a economia, a cultura e a sociedade são o produto agregado da ação e da intenção individuais”; (3) sem desconsiderar “o pulsar das forças coletivas”; e (4) reconhecendo sempre a onipresente probabilidade de conseqüências não intencionais. O leitor reconhecerá aqui o marco com que iniciei este trabalho, o marco da teoria da prática, na qual nem os “indivíduos” nem as “forças sociais” têm “precedência”, mas na qual há, contudo, uma relação dinâmica, forte e, às vezes, transformadora entre as práticas de pessoas reais e as estruturas da sociedade, da cultura e da história.

É interessante constatar que a idéia de agência não foi muito desenvolvida em dois dos três textos-chave do início da teoria da prática: Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1978), e Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981). Embora no de Bourdieu haja discussões que consideram que os atores apresentam o que chamaríamos de “agência”, este termo não é teorizado nessa elaboração da teoria nem em outras posteriores do autor (1990). Essa omissão pode ser intencional, mas as especulações a respeito (por exemplo, sobre um anti-humanismo remanescente na obra de Bourdieu) nos levariam muito além dos limites do presente trabalho. Também pode ser pertinente, contudo, o fato de aparentemente não existir termo em francês para o que os teóricos sociais americanos e britânicos querem dizer com “agência”, como fiquei sabendo recentemente, quando um trabalho meu foi traduzido

em francês<sup>5</sup>. O termo tampouco está presente em grande parte do livro de Marshall Sahlins, a meu ver parcialmente devido à influência francesa na obra de Sahlins, e em parte porque seu interesse pela transformação histórica levou o autor a estender-se não a respeito de agentes e de agência, mas de “acontecimentos” e suas dinâmicas.

No entanto, agência foi importante para o terceiro dos textos fundacionais – Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (1979). Tem igualmente sido importante para o trabalho dos americanos que continuaram a trabalhar com teoria da prática: William H. Sewell Jr. e eu<sup>6</sup>. O viés anglo-americano em relação à agência na literatura da teoria da prática confere algum crédito à idéia de que agência é uma forma de individualismo ocidental (leia-se “americano”). No entanto, creio que seria um grave erro desqualificar o conceito de agência alegando que se trataria apenas de uma criação da etnopsicologia americana, não extensível a outros contextos culturais, nem mesmo à “humanidade” em geral. Vou sondar mais profundamente o que está subjacente a este conceito do ponto de vista teórico e filosófico.

## DEFINIÇÃO DE AGÊNCIA

A melhor maneira de abordar as questões envolvidas na definição de agência talvez seja equacionando uma série de componentes: (1) a questão de se agência implica inerentemente “intenções” ou não; (2) a universalidade da agência e, ao mesmo tempo, o fato de esta ser culturalmente construída; e (3) as relações entre agência e “poder”. Direi algumas palavras sobre como cada um desses pontos foi abordado por outros, e também indicarei minha própria posição a este respeito<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Por isso, a menção ocasional deste termo em traduções da obra de Bourdieu em inglês pode representar uma escolha terminológica do tradutor. Creio que a expressão mais próxima em francês para o termo “agency” é “action”, que contém um conjunto de conotações um tanto diferentes. Contudo, Bourdieu usa o termo “agent” de forma intercambiável com ator; isso não parece representar uma escolha teórica significativa de sua parte.

<sup>6</sup> Também há um crescente *corpus* de trabalhos sobre agência na arqueologia americana, em que se tornou uma espécie de tema “quente”. Ver, por exemplo, Dobres & Robb (2000) e Dornan (2002).

<sup>7</sup> Não pude comentar todos os pensadores que trataram de um ou outro aspecto da questão da agência, mas mencionaria, em particular, Keane (2003).



Antes de prosseguir, reafirmarei que “agência” nunca é uma coisa em si, mas sempre faz parte do processo do que Giddens chama de estruturação: o fazer e refazer de formações sociais e culturais mais amplas. Como a presente seção está voltada para a definição de agência, esta pode parecer um objeto psicológico autônomo, mas esta impressão (equivocada) será corrigida na parte final do trabalho.

(1) Começo com a questão da intencionalidade porque, de algum modo, leva ao cerne do que agência significa. “Intencionalidade”, aqui, pretende incluir uma ampla gama de estados, *tanto cognitivos como emocionais, e em vários níveis de consciência, que estão orientados para algum fim*. Assim, em agência, intencionalidade poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes; metas, objetivos e ideais um pouco mais nebulosos; e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastante conscientes. Em suma, intencionalidade como conceito quer incluir todos as maneiras como a ação aponta, cognitiva e emocionalmente, para algum propósito.

Quando se trata dessa pergunta, os teóricos tendem a situar-se ao longo de um *continuum*. Em um de seus extremos está o que chamo de definições “*soft*” de agência, nas quais a intenção não é um componente central. Eis alguns exemplos: “a percepção de que o *self* é um ser social autorizado” (ORTNER, 1996: 10); “a capacidade sócio-culturalmente mediada de agir” (AHEARN, 2001: 112); “a propriedade das entidades (i) que têm algum grau de controle sobre seu próprio comportamento (ii), cujas ações no mundo afetam outras entidades’ e (iii) cujas ações são objeto de avaliação” (DURANTI, 2004: 453); “um fluxo de intervenções causais, efetuadas ou contempladas, de seres corpóreos no processo contínuo de acontecimentos-no-mundo” (GIDDENS, 1979: 55).

Em alguns casos, as pessoas que formulam essas definições “*soft*” não tratam, em absoluto, da questão da intencionalidade. Giddens, porém, faz uma discussão da relação entre intencionalidade e agência; mas é, de certo modo, uma relação “*soft*”. Giddens reconhece “o caráter intencional ou consciente do comportamento humano”, mas, ao mesmo tempo, enfatiza a “‘intencionalidade’ como *processo*. Essa intencionalidade é uma característica rotineira da conduta humana e

não implica que os atores tenham metas conscientemente mantidas no foco da atenção enquanto desenvolvem suas atividades” 1979: 56). Em outras palavras, reconhecer a intencionalidade como disposição geral dos humanos como agentes é uma posição aceitável; ver a intencionalidade como “metas conscientemente mantidas no foco da atenção” é mais problemático<sup>8</sup>. Isto é assim por várias razões: primeiro, porque o que é apresentado discursivamente pelos atores como intenções são freqüentemente racionalizações pós-fato (Idem: 57); segundo, porque – e aqui a palavra problemática é “consciente” – Giddens quer deixar espaço para o inconsciente freudiano em uma teoria da ação (Idem: 58); e, por fim, porque – como os Comaroff também alegam – o foco excessivo nas intenções obscurece o fato de que a maioria dos resultados sociais é, na realidade, feita de conseqüências não intencionais da ação (Idem: 59).

Não discordo destas ponderações. É preciso ter cuidado com a intencionalidade por todas as razões que Giddens (e os Comaroff) apontaram. Contudo, quando se é “*soft*” demais em relação à intencionalidade, perde-se a distinção, que me parece necessário manter, entre práticas de rotina, por um lado, e, por outro lado, “agência”, vista precisamente como ação mais intencionalizada.

No outro extremo do *continuum*, estão os pensadores que têm a intenção (em vários sentidos) como algo muito mais central para o seu conceito de agência. Charles Taylor, por exemplo, afirma, não em seu trabalho sobre agência (1985a), mas em *The Concept of a Person*: “dizer que as coisas importam para os agentes significa dizer que podemos atribuir-lhes propósitos, desejos e aversões” (1985b: 99). Mas a apresentação mais desenvolvida desta posição é a de William H. Sewell Jr., em seu trabalho que já é um clássico, *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation* (1992). Suas definições de agência são sempre cheias de intenções no sentido mais amplo, ou seja, sempre parecem projetadas para frente: se não para “metas definidas”, ao menos de maneira mais ativamente motivada do que as práticas de rotina. Assim, o autor define agência primeiro como “os esforços e transações motivadas que constituem a superfície vivenciada da vida social” (SEWELL, 1992: 2). Define “a capacidade de agência” como a

---

<sup>8</sup> Duranti (2004) segue Giddens em grande medida neste ponto. Mas, em trabalho a ser publicado (n.d.), o autor se desloca para o extremo mais “*hard*” do espectro.

capacidade “de desejar, formar intenções e agir criativamente” (Idem: 20). Finalmente, ao discutir os modos como a agência pode ser coletiva e também individual, diz que “agência acarreta a capacidade de coordenar as próprias ações com outros e contra outros, de formar projetos coletivos, de persuadir, de coagir...” (Idem: 21)<sup>9</sup>.

Concordo com a concepção “*hard*” de agência de Sewell pela razão apontada acima, ou seja, que é o forte papel da intencionalidade ativa (embora não necessariamente totalmente “consciente”) que, a meu ver, diferencia a agência das práticas de rotina. É claro que não há limites nítidos e imediatos entre as duas; existe, antes, um *continuum* entre as práticas de rotina, que ocorrem com pouca reflexão, e os atos de agência, que intervêm no mundo com algo em mente (ou no coração). Mas me parece que vale a pena tentar manter a distinção que define os dois extremos do espectro.

(2) Sobre a questão da construção cultural da agência, há uma concordância geral entre os teóricos de que a agência é, de certa forma, universal, e faz parte do que caracteriza a humanidade de modo fundamental. William Sewell diz explicitamente que “a capacidade de agência [...] é inerente a todos os humanos (1992: 20)”. Alessandro Duranti (2004: 467) aponta que “todos os idiomas têm estruturas gramaticais que parecem destinadas a representar a agência”. Charles Taylor usa indiferentemente os termos “agente”, pessoa, *self* e ser humano (1985: passim)<sup>10</sup>.

Ao mesmo tempo, também há uma concordância geral a respeito de que a agência é sempre cultural e historicamente construída. Sewell

---

<sup>9</sup> Em algum ponto entre esses pontos de vista mais “*soft*” e mais “*hard*” do papel da intencionalidade na agência, encontra-se a questão da improvisação, que é uma categoria central na teoria da prática desde o início. Em Bourdieu, representa-se a idéia de que o *habitus* – o sistema internalizado de disposições culturais para a ação – não é um conjunto de regras nítidas e de fácil identificação, e sim um conjunto de limites dentro dos quais os atores podem improvisar. Contudo, a improvisação em si tem o que pode ser pensado como um extremo “*soft*” e outro “*hard*”. Em seu extremo “*soft*”, guarda semelhanças com a improvisação no jazz – uma espécie de jogo/execução com as possibilidades inerentes à forma musical, pelo puro prazer emocional e estético que proporciona. No extremo “*hard*”, contudo, está estreitamente ligada à intencionalidade. O ator tem alguma intenção em mente; talvez haja uma maneira cultural padrão de realizar essa intenção que, por algum motivo, está bloqueada; assim, o ator improvisa uma solução alternativa no intuito de realizar essa intenção. Aqui, a improvisação é mais como o *bricolage* em Lévi-Strauss: o uso criativo de possibilidades que estão ao alcance da mão para atingir alguma meta ou propósito. Merece destacar-se que a maioria dos exemplos de improvisação apresentados por Bourdieu é desta última natureza. Ver também a história maravilhosa da mulher que subiu em uma casa, em Holland *et. al.* (1998).

<sup>10</sup> Ver também Mohanty (1989).

usa a analogia da capacidade de linguagem. Assim como todos os humanos têm capacidade de linguagem, mas precisam aprender a falar um idioma em particular, todos os humanos têm também capacidade de agência, mas as formas específicas que esta assume variam nos diferentes tempos e lugares.

Os autores variam na ênfase que dão à capacidade que têm os diferentes âmbitos da vida social de plasmar a agência. Charles Taylor, de modo muito geral, e Laura Ahearn e Alessandro Duranti, de maneiras muito mais específicas, focalizam as relações entre idioma e agência. Para Giddens, o nível mais pertinente é o das práticas e das interações sociais. Sewell também aponta a importância dos “esquemas que fazem parte de qualquer repertório cultural”, que são tanto impostos como usados para plasmar formas de desejo, maneiras de agir e assim por diante (1992: 8). A noção de esquemas culturais, neste sentido, também foi central em alguns de meus próprios trabalhos, de minhas primeiras discussões a respeito de “cenários-chave” (ORTNER, 1972) a meu trabalho sobre esquemas culturais (Sherpa) *High Religion* (1989). E, por fim, a agência é diferentemente plasmada, e também nutrida ou tolhida, em diferentes regimes de poder, o que nos leva à dimensão final da definição de agência.

(3) A relação entre agência e poder<sup>11</sup>: há teóricos da agência que não dedicam muito tempo a questões de poder, além de uma espécie de noção geral de que agência é a capacidade de afetar coisas. Em minha própria visão, porém, agência e poder social, em sentido relativamente forte, estão muito estreitamente relacionados. Assim, aqui farei um rápido estudo apenas dos autores que dedicam a esta questão uma atenção sistemática.

Laura Ahearn, em primeiro lugar, abre seu ensaio sobre *Language and Agency* com a pergunta “*por que agência agora?*”, e a responde, em parte, relacionando-a com a emergência de movimentos sociais e políticos a partir da década de 1970. Isso equivale a dizer que, desde o início, o surgimento de uma “agência” problemática teve suas raízes em questões de poder.

---

<sup>11</sup> Não tentarei definir poder de modo sistemático, caso contrário este trabalho seria interminável. Espero que as diferentes maneiras como uso o termo sejam esclarecidas pelo contexto.

Em parte como resultado dessa história, “agência” veio a ser equiparada, no entender de muita gente, à idéia de “resistência”. Porém, Ahearn afirma com razão que “agência de oposição é apenas uma de muitas formas de agência” (2001b: 115). Mesmo assim, é claro que as questões de poder mais amplamente concebidas são centrais no pensamento de Ahearn a respeito de agência. O que essa autora quer dizer não é que dominação e resistência sejam irrelevantes, e sim que, no seio de relações de poder e de desigualdade, as emoções humanas, e, por conseguinte, as questões de agência, são sempre complexas e contraditórias (2001b: 116)<sup>12</sup>.

Ali onde Ahearn trata da complexidade de motivações e de intencionalidades geradas nas relações de poder, Giddens torna a inserir a discussão de agência e de poder em sua teoria mais ampla da estruturação (1979). Por um lado, afirma que “o conceito de ação [termo que o autor às vezes usa intercambiavelmente com agência] está *logicamente ligado* ao de poder, sendo que a primeira noção é entendida como capacidade de transformação” (GIDDENS, 1979: 88, em itálicos no original). Por outro lado, a capacidade de transformação dos agentes é apenas uma dimensão de como o poder opera nos sistemas sociais. Também opera como o que ele distingue como “dominação”, ou seja, poder tal como é incorporado a estruturas objetivadas – instituições, discursos, etc. Os dois são, por sua vez, interligados por meio de sua noção da “dualidade de estrutura” (Idem: 91-92), tal como mediada por “recursos”. Mas aqui a discussão fica bastante obscura.

Em sua discussão a respeito da noção de recursos de Giddens, Sewell primeiro nos assegura de que a confusão não está só na mente do leitor: “concordo com Giddens em que qualquer noção de estrutura que ignore as assimetrias de poder é radicalmente incompleta. Mas [usar] uma noção de recursos insuficientemente teorizada [...] só leva a confundir as coisas” (1992: 9). Então, o autor esclarece o que quer dizer com recursos, como estes estão implicados no poder e como tudo isto está ligado ao que queremos dizer com agência:

[...] por mais desigualmente que estejam distribuídos os recursos, alguma parte destes, tanto humanos como não

---

<sup>12</sup> Ver também Ortner (1995).

humanos, é controlada por todos os membros da sociedade, por mais destituídos e oprimidos que sejam. De fato, parte do que significa conceber os seres humanos como agentes está em concebê-los como empoderados pelo acesso a recursos de um ou de outro tipo (SEWELL, 1992: 9-10).

Sewell volta novamente a questões de poder na parte intitulada *Agência*. Afirma (concordando, neste ponto, com Giddens) que “agência não se opõe a estrutura, mas [...] é um componente desta” (Idem: 20). É aqui que o autor ressalta o que apontamos acima a respeito da universalidade da agência humana, mas vai além e fala sobre diferenciais de poder e sobre as maneiras como estes afetam as capacidades e as formas de agência das pessoas:

É [...] importante [...] insistir em que a agência exercida por diferentes pessoas está longe de ser uniforme, em que a agência difere enormemente tanto em tipo como em extensão. Os tipos de desejos das pessoas, as intenções que elas formam e toda espécie de transposições criativas que realizam variam intensamente de um mundo social para outro. As estruturas [...] empoderam diferentemente os agentes, o que também implica que encarnam também diferencialmente os desejos, intenções e o conhecimento dos agentes. As estruturas, assim como as agências humanas que elas conferem, estão carregadas de diferenças de poder (Idem: 20-21).

Ahearn, por um lado, e Giddens e Sewell, por outro, abordam a articulação agência/poder de maneira bastante diferente. Mas o que pretendo não é tanto ressaltar o contraste (embora este exercício pudesse ser interessante), mas simplesmente concordar com todos eles em que uma teoria forte da agência (e, mais amplamente, uma teoria da prática transformada) deve ser estreitamente ligada a questões de poder e de desigualdade. Na continuação deste trabalho, a questão é a natureza desse vínculo.

Muitos dos principais exemplos apresentados na discussão a seguir são tirados da área de gênero. Isso não foi totalmente intencional; inicialmente, não tive a intenção de escrever um trabalho sobre agência como questão marcada pelo gênero. Contudo, é indiscutível que, em muitíssimos casos, os exemplos mais vívidos das relações entre agência e poder são encontrados na área das relações

de gênero. Mas é claro que as questões de agência vão muito além das relações de gênero. Assim, gênero, aqui, não representa apenas a si mesmo, mas a toda uma gama de outras formas poder e de desigualdade, como ficará claro no transcurso da discussão.

## TRÊS MINI-ENSAIOS SOBRE AGÊNCIA E PODER

Em termos gerais, pode-se dizer que a noção de agência tem dois campos de significado, ambos já assinalados acima. Em um campo de significado, “agência” tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos (culturalmente definidos)<sup>13</sup>. No outro campo de significado, agência tem a ver com poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais. Na realidade, “agência” nunca é meramente um ou outro. Suas duas “faces” – como (perseguir) “projetos” ou como (o fato de exercer ou de ser contra) o “poder” – ou se misturam/transfundem um no outro, ou mantêm sua distinção, mas se entrelaçam em uma relação de tipo Moebius. Além disso, o poder, em si, é uma faca de dois gumes, operando de cima para baixo como dominação, e de baixo para cima como resistência. Assim, a fita de Moebius torna-se ainda mais complexa. Tudo isto pode parecer bastante denso; os exemplos desenvolvidos abaixo visam a demonstrar como estas afirmações se apresentam na prática.

### 1. A construção textual da agência

Começo com uma interpretação de alguns contos de fadas de Grimm<sup>14</sup>. Como já apontei acima, a agência é, em certo sentido, uma capacidade de todos os seres humanos, ao passo que sua forma e, por assim dizer, sua distribuição sempre são construídas e mantidas culturalmente. Substancialmente, então, este exercício nos permitirá ver, com algum grau de detalhe, o que poderia ser chamado de política da agência, o trabalho cultural envolvido na construção e na

<sup>13</sup> Uso “projetos” no sentido sartriano, especialmente tal como discutido em *Search for a Method (Questions de méthode)* (1968). Este importante livro afasta-se decisivamente da ênfase que Sartre inicialmente dá à liberdade do sujeito que age.

<sup>14</sup> Uma versão condensada desta discussão foi publicada sob forma de uma seção de Ortner (1996). A presente versão, mais completa, desta discussão remete ao texto de um trabalho inédito (ORTNER, 1991).

distribuição da agência como parte do processo que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero e, assim, entre outras coisas, diferencialmente empoderadas<sup>15</sup>.

Os irmãos Grimm retrabalharam e redigiram os contos em um tempo e lugar particulares – a Alemanha do século XIX. Seria, sem dúvida, possível fazer muitas perguntas acerca da relação entre seus atos de inscrição e seu contexto histórico, mas seria um exercício muito diferente. Também seria possível fazer muitas perguntas acerca dos diferentes modos como esses contos foram ouvidos, interpretados e usados na prática social comum, porém, uma vez mais, seria um exercício muito diferente. Meus objetivos aqui são mais modestos – estou simplesmente interessada em examinar o que poderia ser chamado de políticas narrativas envolvidas na construção de agência em um *corpus* particular de histórias, algo que, ao menos para mim, praticamente salta aos olhos ao ler esses textos.

Como veremos, a agência ou sua ausência nos contos se expressa, em grande medida, por meio de uma linguagem de atividade e passividade. Atividade implica perseguir “projetos”; passividade implica não apenas não perseguir projetos, como evitar, de certo modo, até o desejo de fazê-lo. Apontemos primeiro que, na maioria dos casos, as únicas personagens femininas consistentemente ativas nos contos são más – as madrastas/bruxas que têm projetos maus e procuram realizá-los por meios maus. Voltarei ao tema mais adiante. Aqui, quero concentrar-me nas heroínas, as meninas e jovens princesas que são as protagonistas das histórias<sup>16</sup>. A maioria dessas heroínas está no modo que o folclorista VI. Propp (1968) chama de “heróis vítimas”: embora sejam as protagonistas, a ação da história se desenrola em virtude de coisas ruins que lhes acontecem, e não pelo fato de as protagonistas tomarem a iniciativa de ações, como no caso da maioria dos heróis masculinos. Assim, a passividade está, até certo ponto, incorporada à maioria dessas meninas desde o início.

---

<sup>15</sup> Os contos foram interpretados muitas vezes (ver especialmente BETTELHEIM, 1977); muitos dos trabalhos mais recentes focalizaram especificamente questões de gênero (por exemplo: BOTTIGHEIMER, 1987; BARZELAI, 1990; ZIPES, 1993; ORENSTEIN, 2003).

<sup>16</sup> É interessante observar que o número de contos que têm protagonistas masculinos e o número de contos que têm protagonistas femininos são aproximadamente iguais.



No entanto, um olhar mais atento aos contos mostra que até mesmo muitas dessas heroínas vítimas assumem papéis de agência ativa nas primeiras partes da história. Embora seus infortúnios iniciais possam ter-lhes ocorrido por agência externa, elas às vezes se apoderam da ação e a promovem, tornando-se – brevemente – heroínas no sentido ativo, habitualmente reservado aos heróis masculinos. Mas – e este é o ponto crucial da política de agência (marcada pelo gênero) – invariavelmente são castigadas por isso. A ação dos contos força-as – sistemática e, muitas vezes, impiedosamente – a renunciar a essa postura ativa, força-as a renunciar à possibilidade de formular e de perseguir projetos, *mesmo quando estes são altruísticos*.

No nível mais simples, considero essas histórias como contos de “passagem”, de saída da infância para a idade adulta. Para os heróis meninos, a passagem geralmente envolve a concretização bem sucedida da agência – resolver um problema, achar um objeto perdido, matar o dragão, salvar a donzela em perigo. Para todas as protagonistas femininas, contudo, a passagem implica quase exclusivamente a *renúncia à agência*. As meninas com agência, as que se apegam demais à ação, são castigadas de um de dois modos apontados a seguir. Vejamos primeiro a forma menos comum de punição, que é a negação da passagem para a idade adulta. Cinco dos contos têm heroínas que são plenamente ativas e bem sucedidas na realização de seus projetos. Em uma versão de “Chapeuzinho Vermelho”, por exemplo, a menina e sua avó sobem no telhado e conseguem matar o lobo e transformá-lo em salsicha. Em “Joãozinho e Maria”, é Maria quem mata a bruxa. Nestes e em outros casos<sup>17</sup> de heroísmo ativo especificamente bem sucedido da heroína, a menina não consegue o que a imensa maioria das heroínas de Grimm atinge – a marca de maioridade feminina, o casamento. Em vez disso, voltam para a casa da mãe no fim da história, não conseguem fazer a passagem.

No conto feminino mais comum, a heroína se casa no final. Mas, se tiver sido ativa no início do conto (e às vezes mesmo se não tiver sido), tem invariavelmente de passar por várias provações severas

---

<sup>17</sup> Em “Os Sete Corvos”, a menina sai para procurar seus irmãos, encontra-os e os resgata com muito engenho, praticamente sem ajuda. Em “O Noivo Ladrão”, a menina recebe ajuda de uma mulher idosa e, juntas, tramam a execução do ladrão e de seu bando. E, em “Fundevogel”, a menina salva, de forma ativa e engenhosa, seu irmão de uma velha malvada.

antes de merecer casar-se com o príncipe ou com qualquer homem. Essas provações sempre envolvem símbolos e práticas de profunda passividade e/ou total inatividade, assim como práticas de humildade e de subordinação. Em “Amado Roland”<sup>18</sup>, a heroína salva habilmente sua pele no princípio, e depois salva tanto a si mesma quanto ao seu amado; mas, para seu pesar, ele fica noivo de outra mulher. A heroína reage transformando-se primeiro em pedra (totalmente inerte), depois em flor (forma em que diz esperar ser pisada e esmagada) e, finalmente, torna-se faxineira de um pastor durante algum tempo antes de se casar com o amado. Em “Os doze irmãos” e “Os Seis Cisnes”<sup>19</sup>, a heroína parte em uma aventura ativa para salvar seus irmãos. Apesar de suas boas intenções, porém, prejudica os irmãos como resultado de seus esforços para salvá-los e passa por um período de sete anos de completo silêncio e gravidade (inclusive, em um caso, fazendo camisas para os irmãos e, no outro caso, simplesmente fiando durante sete anos) antes de casar-se no final.

Se qualquer tipo de agência deve ser punido, até mesmo no caso das “boas” meninas, o castigo é até pior para as personagens femininas “ruins”: bruxas e madrastas más. Estas mulheres apresentam alto nível de agência: têm projetos, planos, tramas. É ocioso dizer que todas têm fins terríveis. Depois de tentar e não conseguir matar Branca de Neve, por exemplo, a madrasta/bruxa é convidada para o casamento de Branca de Neve com o Príncipe, mas lá é obrigada a dançar calçando chinelos incandescentes até cair morta. Dado que ela e as personagens semelhantes fizeram coisas más, seus castigos parecem moralmente justificados; contudo, dentro do padrão geral de punir qualquer tipo de agência feminina, parece justo sugerir que elas são castigadas tanto pela agência excessiva quanto por seu conteúdo moral.

Em suma, podemos ver esses contos como formações culturais que constroem e distribuem agência de modos particulares, como parte da política cultural que cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero em um determinado tempo e lugar. Do ponto de vista do ator, o “projeto” da história é o projeto de crescer, de fazer as coisas apropriadas para se tornarem homens e mulheres adultos.

---

<sup>18</sup> Uma variante de “Fundevogel”.

<sup>19</sup> Variantes um do outro e de “Os Sete Corvos”.

Dentro da política cultural de diferença e de desigualdade de gênero que informa os contos, porém, crescer significa que as duas partes desta relação – que, no final das contas, é desigual – não podem “ter” agência. Isso é expresso em uma linguagem de (complementaridade de) atividade e passividade. O príncipe não pode ser herói se a princesa puder salvar-se a si mesma<sup>20</sup>; até pior, o príncipe não pode ser herói se a princesa puder *salvá-lo*<sup>21</sup>.

Mas o exame de textos como os contos de fadas de Grimm estreitou nosso foco sobre a construção cultural de sujeitos sociais como agentes (ou não), ou seja, estreitou nosso foco à psicologia culturalmente constituída dos jogadores dos jogos sérios. No restante deste trabalho, porém, quero passar para o nível mais amplo em que as relações entre agência e poder são organizadas e incluídas nos jogos sérios da cultura e da história.

## 2. Projetos nas Bordas do Poder

Por muito tempo, interessou-me a questão de como as pessoas mantêm uma vida culturalmente significativa em situações de dominação em larga escala por parte de outros poderosos – escravidão, colonialismo, racismo, etc. Este foi um tema central em, por exemplo, *Life and Death on Mt. Everest* (1999), em que discuti o modo como os Sherpas, embora muitíssimo afetados por um século de estreito envolvimento com alpinismo no Himalaia, mantêm âmbitos de vida culturalmente “autêntica”. Com isso, não quero dizer que esses âmbitos não tenham sido tocados pela presença maciça de alpinistas, mas simplesmente que são menos moldados pelo encontro com os alpinistas e mais pelas próprias relações sociais e políticas dos Sherpas, e por suas próprias intenções, desejos e projetos culturalmente

<sup>20</sup> Ver também minha discussão sobre Shabano em *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal* (1995).

<sup>21</sup> Vale a pena refletir, por um momento, sobre os diferentes lugares de poder nos contos de fadas e suas diferentes relações com a “agência”. Por um lado, agência é diretamente equiparada a poder no caso das madrastas más; entretanto, no caso dos meninos e meninas, príncipes e princesas, a relação entre agência e poder é mais oblíqua e indireta. O “poder” que confere agência aos meninos e o retira das meninas não está nas mãos de nenhum agente em particular, e sim incorporado à ordem cultural mais ampla, tal como codificada, entre outras coisas, nos contos de fadas. Esta é uma clara ilustração da distinção que Giddens estabelece entre poder, que é interpassivo, e dominação, que é estrutural. Obviamente, os dois níveis – ou modalidades – alimentam-se um do outro: as práticas de poder reproduzem a dominação estrutural, ao passo que a dominação estrutural permite e, poderíamos dizer, empodera as práticas de poder. Trata-se de um exemplo perfeito de um circuito prática-teoria da reprodução social.

constituídos. Podemos resumir esta idéia por meio da expressão vida cultural “nas margens do poder”.

Durante este período longo em que as histórias, muitas vezes ligadas entre si, da Antropologia e do colonialismo estão sendo elaboradas e em que, à luz dessas histórias, as próprias práticas da Antropologia estão sendo repensadas, é importante prestar atenção à questão da “autenticidade” cultural à sombra de formas de poder maciças e culturalmente (assim como fisicamente) hostis. Uma resposta de muitos antropólogos foi enfatizar o grau em que o colonialismo formou e deformou as sociedades em questão e ressaltar que o que os antropólogos viram posteriormente em trabalhos de campo praticamente não tem autenticidade cultural alguma, que se trata, em grande medida, de um produto ocidental/colonial. Esta posição, em sua forma extrema, claramente tenderia a reproduzir, no plano intelectual, os pecados do próprio colonialismo histórico<sup>22</sup>. Contra esta posição, é importante procurar diferentes maneiras de pensar essas questões<sup>23</sup>.

O exemplo de “poder” para a presente finalidade é o colonialismo na África meridional, tal como discutido por Jean e John Comaroff em *Of Revelation and Revolution*, Volumes I e II<sup>24</sup>. O casal Comaroff trabalha brilhantemente a “longa conversa” entre missionários metodistas e sujeitos Tswana e a maneira como, com o passar do tempo, a consciência Tswana foi transformada pelas idéias e práticas introduzidas pelos missionários.

Aqui, porém, desejo tirar algo diferente desse material. Ao observar seus dados, achei útil distinguir amplamente duas

---

<sup>22</sup> Said (1978) assinalou que boa parte dos trabalhos acadêmicos ocidentais arrasta pressupostos colonialistas. No entanto, o autor provavelmente não observou a situação irônica de que esses tipos de pressupostos colonialistas às vezes são recriados por acadêmicos bem intencionados que estão justamente tentando superá-los.

<sup>23</sup> O melhor trabalho em uma linha alternativa talvez seja o de Robin D. G. Kelley sobre a cultura popular, política e musical afro-americana (por exemplo, o de 1997).

<sup>24</sup> Esta seção foi tirada de um texto chamado *Specifying Agency: The Comaroffs and their Critics*, trabalho apresentado nas reuniões AAA de 1998 em um painel sobre *Of Revelation and Revolution*, Vol. II. O casal Comaroff escreveu uma resposta a todos os trabalhos, e tanto estes como a resposta foram publicados em um número especial de *Interventions* (2001). Na versão de meu trabalho que apresentei nas reuniões, e na versão posterior publicada, formulo meus comentários como uma crítica a algumas das discussões de RRII. Não desejo continuar naquele veio, em parte porque fui convencida por algumas das defesas de seu próprio texto feitas pelos Comaroff na réplica, e em parte porque, a longo prazo, creio que estamos no mesmo lado das questões intelectuais e políticas de que se trata, mesmo se as abordamos de maneira diferente.

modalidades de agência, como esboçamos no princípio deste texto. Em uma modalidade, a agência está estreitamente relacionada com idéias de poder, incluindo tanto dominação como resistência; em outra, está estreitamente relacionada com idéias de intenção, com projetos de pessoas (culturalmente constituídas) no mundo e com sua habilidade de iniciá-los e de realizá-los. Devo enfatizar novamente que estas não são duas “coisas” diferentes, embora a terminologia possa parecer apresentá-las como tais. No plano epistemológico, o contraste é entre o que chamei acima de dois campos de significado. No plano etnográfico, contudo, o que está em jogo é um contraste entre o funcionamento da agência *dentro* de relações maciças de poder, como o colonialismo ou o racismo, e não o funcionamento da agência em contextos em que essas relações podem ser – mesmo se momentaneamente, mesmo se parcialmente – mantidas sob controle. Aqui é menos uma questão de coisas do que de contextos.

Retornemos, por um momento, às categorias e digamos algo mais sobre agência como poder. Em seu uso provavelmente mais comum, o termo “agência” pode ser praticamente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas. Agência, neste sentido, é pertinente tanto no caso da dominação quanto no da resistência. As pessoas em posições de poder “têm” – legitimamente ou não – o que poderia ser considerado “muita agência”, mas também os dominados sempre têm certa capacidade, às vezes muito significativa, de exercer algum tipo de influência sobre a maneira como os acontecimentos se desenrolam. Portanto, resistência também é uma forma de “agência de poder”, e já temos um repertório teórico bem desenvolvido para examiná-la. Inclui tudo: de rebeliões sinceras em um extremo, passando, no meio, por várias formas do que James Scott (1985) tão bem chamou de “fazer corpo mole”, até – no outro extremo – um tipo de aceitação complexa e ambivalente das categorias e práticas dominantes que sempre são modificadas no exato momento em que são adotadas. Podem encontrar-se exemplos de todo o espectro da “resistência” – embora os Comaroff evitem o termo – em todo o trabalho *Revelation and Revolution*, mas é o último tipo que é mais central para o livro e mais plenamente desenvolvido ali: a

aceitação ambivalente de categorias e de práticas dos missionários por muitos indivíduos Tswana, junto com sua constante remodelagem e reenquadramento em termos de sua própria maneira de ver o mundo e de nele agir.

A agência de poder (desigual), tanto da dominação como da resistência, pode ser contrastada com o segundo modo principal de agência anteriormente apontado: o de intenções, propósitos e desejos formulados em termos de “projetos” culturalmente estabelecidos. Essa agência de projetos é, sob certos ângulos, a dimensão mais fundamental da idéia de agência. É isso que é perturbado e desaprovado para subordinados, como no exemplo do que acontece com as meninas ativas e com intenção nos contos de fadas de Grimm. Também é isto que floresce *como* poder para os poderosos cuja dominação sobre outros raramente é um fim em si, mas está, antes, a serviço da realização de seus próprios projetos. Finalmente, é isto – uma agência de projetos – que os menos poderosos procuram alimentar e proteger ao criar ou proteger lugares, literal ou metaforicamente, “nas margens do poder”.

Como seriam, então, esses projetos culturais? Muitos são simples “metas” de indivíduos, como no caso da heroína de conto de fadas que deseja crescer, casar-se com o príncipe e viver feliz para sempre. Aqui, a noção de agência como “intenção” e “desejo” individuais vem para o primeiro plano, embora nunca se deva perder de vista o fato de que o todo da meta é culturalmente constituído. Muitos projetos, contudo, são “jogos sérios” plenamente desenvolvidos, envolvem o intenso jogo que multiplica sujeitos posicionados que perseguem metas culturais dentro de uma matriz de desigualdades locais e diferenciais de poder.

Como exemplo deste último, recorrerei às longas discussões de política, parentesco e casamento pré-colonial Tswana<sup>25</sup>. Aqui vemos o forte valor cultural investido em carreiras políticas masculinas, nas quais os homens Tswana procuram melhorar suas posições em relação às famílias reais, aos rivais locais, etc. Sabemos que esses homens procuram “comer” seus rivais e estabelecer-se como protetores com uma série de clientes a seu serviço. Vemos como as relações de parentesco e as transações de casamento são administradas de maneira ligada ao avanço nessas carreiras.

---

<sup>25</sup> Ver especialmente J.L. Comaroff e Jean Comaroff (1981); J.L. Comaroff (1987); Jean e J.L. Comaroff (1991: Cap. 4).

Este é um exemplo, antes de mais nada, de agência principalmente no sentido da realização de projetos (culturais). Não tem a ver com atores heróicos ou indivíduos singulares, nem com estratégia burguesa, tampouco tem a ver totalmente com as práticas cotidianas de rotina que ocorrem com pouca reflexão. Tem a ver, antes, com a vida (relativamente comum) socialmente organizada em termos de projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito. As pessoas procuram realizar coisas valorizadas dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor.

Mas esta também não é agência livre. As próprias rivalidades políticas são geradas por várias ordens de assimetrias e/ou rivalidades sociais e políticas entre chefes e pessoas comuns, homens livres e servos, pais e filhos, homens e mulheres, agnatos e afins, e assim por diante. Em outras palavras, os desejos ou intenções culturais emergem de diferenças estruturalmente definidas entre categorias sociais e diferenciais de poder. Assim, como já apontei há pouco, esses projetos culturais são jogos sérios, o jogo social de metas culturais organizadas *em e em torno de* relações locais de poder. Assim, a questão não é que a realização de projetos culturais seja algo completamente inocente de relações de poder – muito pelo contrário, como vimos há pouco no exemplo da política dos homens Tswana. Mas a finalidade da distinção entre agência no sentido de poder e agência no sentido de (perseguir) projetos é que a primeira é organizada em torno do eixo dominação/resistência, e, assim, definida, em grande medida, pelos termos da parte dominante, ao passo que a segunda é definida pela lógica local do bom e do desejável e de como persegui-los.

Em um segundo exemplo, ligeiramente mais complicado, vamos ver o caso das mulheres Tswana. Os primeiros textos de Comaroff nos dizem que as mulheres tinham algumas desvantagens significativas dentro da sociedade Tswana. Na divisão tradicional do trabalho, as mulheres faziam todo o labor agrícola. O trabalho era bastante laborioso em si mesmo, e sua laboriosidade era aumentada por certos tipos de poderes de chefe e de exigências de chefes em relação à agricultura. Além disso, as mulheres eram culturalmente vistas e ritualmente refeitas como inferiores e subordinadas (COMAROFF, J.L., 1984; COMAROFF, Jean, 1985). Uma

característica específica dos ritos de iniciação era que as meninas fossem treinadas na “obediência passiva” e na “dócil resignação” (COMAROFF, Jean, 1985: 115-116). Esses dados têm ressonâncias muito fortes com os contos de fadas europeus discutidos acima. Os ritos Tswana construía as meninas precisamente como sujeitos de quem qualquer vestígio de agência é idealmente eliminado.

Nessas circunstâncias, boa parte da “agência” das mulheres que aparece até nos primeiros trabalhos é reativa ao poder, é uma agência de “poder como resistência”. Durante os ritos de iniciação, por exemplo, no momento em que eram construídas como corpos dóceis prontos para o sexo, o casamento e o árduo trabalho agrícola, as mulheres expressavam “resistência a relações de gênero estabelecidas: canções e danças provocadoras, barulho invasivo e acusação explícita” (COMAROFF, Jean, 1985: 117). Embora no contexto tradicional esses gestos pareçam ter tido um impacto relativamente secundário, Jean Comaroff sugere que representavam “uma corrente oculta, reprimida, porém contínua, de descontentamento feminino no sistema pré-colonial”, que desempenhou um papel significativo na “reação entusiástica das mulheres [Tswana] à missão metodista” (1985: 118). Aqui, então, a agência de tipo poder como resistência desliza em direção a algo mais ativo, semelhante a um “projeto”. Pareceria que, ao abraçar o metodismo, muitas mulheres Tswana começaram a abraçar uma visão de um mundo alternativo que ia além da oposição reativa à dominação dos homens e/ou dos chefes.

Porém, além disso, podemos talvez pinçar uma agência de projetos, uma percepção das mulheres promovendo suas próprias intenções (culturalmente constituídas), mesmo no contexto pré-colonial. Isto é mais difícil de se ver, em parte porque, como apontado acima, não se esperava que as mulheres tivessem agência neste sentido. Contudo, há indícios, nos textos, de que seria possível ver a relação das mulheres com seu trabalho agrícola, por exemplo, sob esta ótica. As mulheres não só faziam todo o trabalho agrícola, mas também “tinham a propriedade de terras como filhas ou esposas” (COMAROFF, Jean, 1985: 64). Elas parecem ter investido muito orgulho e planejamento em suas atividades agrícolas; ocasionalmente, tentavam escapar ou resistir à regulação dos chefes sobre as atividades



agrícolas (COMAROFF & COMAROFF, 1997: 128); e, finalmente, quando os missionários procuraram ativamente fazer da agricultura um trabalho de homens, não de mulheres, estas resistiram fortemente à mudança (Idem: 136-137). Chamo a atenção aqui menos para a resistência em si do que para a probabilidade de que resistência tenha sinalizado um âmbito importante dos projetos de orgulho e de identidade das mulheres, nos quais os missionários estavam interferindo. Talvez a resistência sempre seja desta natureza: proteger projetos ou o direito de ter projetos. Mais uma vez, ressalto que a distinção entre agência de poder e agência de projetos é, em grande medida, heurística. Na prática, os dois modos costumam ser inseparáveis.

Esses dois exemplos – as práticas políticas dos homens e as práticas de fertilidade das mulheres (havia uma ligação cultural estreita entre a fertilidade agrícola e a física [COMAROFF, Jean, 1985: 65]) – são exemplos do que estou chamando de agência de (perseguir) projetos. A agência de projetos não está necessariamente relacionada com dominação e resistência, embora algo disso possa existir. Tem a ver com pessoas que nutrem desejos de ir além de suas próprias estruturas de vida, inclusive – o que é muito central – de suas próprias estruturas de desigualdade; tem a ver, em suma, com pessoas que jogam, ou tentam jogar, seus próprios jogos sérios, mesmo se partes mais poderosas procuram desvalorizá-las ou até destruí-las.

Já dissemos acima que, de certa maneira, a noção de projetos talvez seja a dimensão mais fundamental da idéia de agência. Na discussão dos contos de fadas de Grimm, “poder” consistia em destruir a agência das meninas precisamente no sentido de sua capacidade de perseguir projetos ativamente. Nesta parte do trabalho, coloquei a discussão em um nível diferente, contrastando as formas de agência encontradas dentro da dialética de dominação e resistência com as formas de agência existentes quando os atores estão engajados em projetos culturais, jogos sérios cujos termos não são fixados principalmente por aquela dialética. Está mais uma vez em debate a importância de questionar o efeito totalizador de formações como o colonialismo e o racismo, bem como a de tentar ver de que maneira os atores dominados mantêm a “agência” de duas formas: resistindo à

dominação por meio de uma série de maneiras, mas também tentando sustentar seus próprios projetos culturalmente constituídos, fazer ou sustentar certo tipo de autenticidade cultural (ou, no caso, pessoal) “nas margens do poder”.

### **3. A Estrutura Elementar da Agência**

Na seção anterior, enfoquei a agência como poder e a agência como projetos quase como se ocupassem dois espaços diferentes. Foi proposital, pois tentei pensar a dinâmica da agência local diante da dominação de forasteiros e de Outros poderosos. Aqui, porém, desejo olhar para a organização dos próprios “projetos” e pensar sobre algo a que aludi no caso da política dos homens Tswana: a maneira como a agência de projetos – agência que implica a busca de fins culturais significativos – quase sempre, e quase necessariamente, envolve relações *internas* de poder. Marx viu este aspecto com bastante clareza: para jogar o jogo sério do capitalismo, obter lucro e derrotar a concorrência, os capitalistas tiveram de sujeitar e explorar os trabalhadores. A agência de projeto depende intrinsecamente da agência de poder.

Esta pequena estrutura que interrelaciona projetos e poder é extremamente difundida. É por isso que a estou chamando, com um leve toque de ironia, de “a estrutura elementar da agência”. Começarei esta parte final do trabalho simplesmente ilustrando o modo como esta estrutura atua em diversos casos etnográficos e históricos. Depois de apresentar alguns exemplos, porém, complicarei o quadro considerando a instabilidade das relações de poder e, assim, os modos como a “resistência” espreita de dentro dessa estrutura elementar, mesmo se nem sempre é concretizada.

Um exemplo que a maioria dos antropólogos provavelmente conhece pode ser visto nos jogos de honra entre homens, presentes em muitas culturas. A honra do homem em relação a seus oponentes aumenta ou diminui conforme sua habilidade de manter a autoridade e o controle sobre “suas” mulheres e, em menor medida, sobre “seus” homens mais jovens. O sucesso nos âmbitos públicos da honra depende do poder nos âmbitos privados do gênero, da família e do parentesco<sup>26</sup>.

Mas nem todos os jogos culturais são jogos de homens (embora, dado um viés masculinista bastante difundido nas diversas culturas, muitos o são), e nem todos os jogos culturais dependem do controle das mulheres (embora, pelo mesmo raciocínio, muitos dependam)<sup>27</sup>. Um exemplo que depende de um eixo de poder diferente – e que, uma vez mais, poderia ser tirado, com variações, de um grande número de culturas – seria o fenômeno do casamento arranjado. O caso que usarei aqui é do trabalho de Laura Ahearn sobre alguns Magar da aldeia de Junigau, no Oeste do Nepal<sup>28</sup>. Tradicionalmente, as pessoas da área em que Ahearn trabalhou reconheciam três tipos de casamento – arranjado (o mais prestigioso), por fuga (que acarretava alguma perda de prestígio para a família) e casamento por captura, que é uma situação violenta, com pouquíssima margem de legitimidade, em que o grupo familiar do homem raptava a futura “noiva” e a levava para casa para que o noivo a estuprasse – ou “consumasse o casamento” – (muito mal considerado). Quanto aos casamentos arranjados, o fato de arranjar um bom par para seus filhos – este é “o jogo (ideal)” – proporcionava prestígio e respeito à família dentro da comunidade. Poderíamos abordar a intrincada política de negociações entre os parentes do noivo e da noiva, ou seja, o jogo tal como é jogado *entre* as famílias. Isto está certamente muito presente e de fato é complexo e delicado. Mas este tema desvia a atenção das relações de poder subjacentes que o tornam possível: os pais precisam ter bastante controle e autoridade sobre seus filhos para que estes aceitem os arranjos, e os filhos têm de estar dispostos a aceitar o cônjuge escolhido pelos pais.

É preciso assinalar que os diferenciais de poder dentro do que se supõe serem grupos ou entidades sociais (no caso, as famílias) com

<sup>26</sup> As referências clássicas aqui são da área mediterrânea, tal como foi estudada e interpretada na década de 1960 – ver especialmente Peristiany (1966). Estou a par das críticas da literatura da honra e da vergonha, no sentido de que honra e vergonha foram usadas para homogeneizar e estereotipar toda uma região (ver especialmente Appadurai [1996]). Nada do que digo aqui visa a estereotipar a região, mas apenas a ilustrar, por meio de um padrão etnográfico conhecido, a maneira como, para ser bem sucedida, uma parte de um jogo cultural – a competição entre homens – baseia-se na subordinação de outros.

<sup>27</sup> Ver Ortner (1981) para outro exemplo do padrão e também para uma tentativa inicial minha de teorizar a idéia de um “jogo” subjacente. Agora me impressiona a coincidência de datas entre esse trabalho e a primeira literatura da teoria da prática.

<sup>28</sup> Ahearn examina o caso basicamente em termos de questões de agência de mulheres; ver também Kratz (2000). Aqui, estou usando o material de Ahearn para desenvolver uma idéia ligeiramente diferente.

metas compartilhadas também são, em última instância, a base da instabilidade de todos os jogos. Aqui, temos de introduzir a terceira peça da “estrutura elementar”: a onipresente possibilidade de “resistência”. A possibilidade de resistência é uma das partes mais nebulosas e, obviamente, nem sempre percebida da estrutura, mas é, de todo modo, parte da estrutura. Isto é verdade porque os atores subordinados nunca são completamente destituídos de agência, exceto talvez nos contos de fadas.

Este é, sem dúvida, o caso em que o fato de jogar o jogo gera a tendência a reproduzir tanto as estruturas públicas de regras e de pressupostos como a subjetividade/consciência/hábitos privados dos jogadores, e é assim que o fato de jogar o jogo – como Bourdieu infeliz e criticamente insiste<sup>29</sup> – quase sempre resulta em reprodução social. Contudo, no final das contas, os jogos mudam, às vezes por causa da entrada de alguma externalidade que não pode ser digerida, mas às vezes também devido à instabilidade das relações internas de poder de que o jogo depende para dar certo. Realmente, as externalidades podem ser indigestas precisamente porque empoderam alguns dos sujeitos normalmente subordinados e abrem a possibilidade de rebeliões, grandes e pequenas.

O caso dos Magar também ilustra muito bem tudo isso. O poder/ autoridade dos pais sobre os filhos é claramente instável, pois, mesmo dentro do sistema tradicional, os jovens podiam fugir para se casar – e de fato o faziam –, frustrando os planos dos pais, ou uma filha teimosa conseguia resistir a um arranjo e se dispunha a ser capturada. Mas Ahearn rastreia a injeção no sistema de uma nova tecnologia, que dava ainda mais poder aos jovens e que solapava ainda mais a capacidade que tinham os pais de controlar os casamentos dos filhos: a escrita. À medida que os jovens – homens e mulheres – Magar adquiriam mais educação e controlavam a ferramenta da alfabetização, germinou o fenômeno social sem precedentes que é o das cartas de amor. Embora seu comportamento físico ainda fosse estritamente monitorado, os jovens, homens e mulheres, cada vez mais podiam trocar cartas, e eram capazes de “arranjar” (e, de certo modo, realmente

---

<sup>29</sup> Ver, por exemplo, a discussão sobre *habitus* da classe trabalhadora em *Distinction* (1984).

incitados a fazê-lo) seus próprios casamentos. Era claro que o jogo estava mudando<sup>30</sup>.

Vejam os últimos exemplos, neste caso ainda envolvendo outros diferenciais de poder: classe e etnicidade. Tirei este caso do estudo de Nicole Constable sobre trabalhadoras domésticas filipinas em Hong Kong (1997). O jogo dominante, aqui, é o do sucesso capitalista; os jovens casais ambiciosos de Hong Kong trabalham fora e estão no mercado ganhando dinheiro e procurando adotar estilos de vida muito requintados. Trata-se da mais moderna alta burguesia: tanto os maridos como as esposas têm carreiras que lhes consomem muito tempo, e seu sucesso depende da contratação de serviço doméstico para limpar e manter a casa e, sobretudo, para cuidar das crianças. Entram em cena as trabalhadoras domésticas filipinas, que, evidentemente, têm seus próprios projetos, procurando ganhar os salários mais altos, pagos em Hong Kong, para oferecer uma vida melhor às suas próprias famílias. O sucesso político e/ou financeiro do casal próximo ao poder depende, sem dúvida, de seu próprio trabalho árduo, de suas redes sociais, e assim por diante. Mas depende também, embora de maneira muito mais invisível, de sua capacidade de controlar suas domésticas. No caso de Hong Kong, como em muitos outros, o diferencial de poder é exacerbado pela posição jurídica fraca de muitas das trabalhadoras, que ou entraram ilegalmente, ou permaneceram após o vencimento de seu visto, ou são vulneráveis ao poder do Estado de algum outro modo. Ao mesmo tempo, o controle das trabalhadoras por seus patrões pode ser bastante literal – as domésticas filipinas às vezes sofrem agressão física, às vezes são trancadas em seus quartos, etc. O poder dos empregadores parece ser praticamente total.

Contudo, uma vez mais, esse poder é instável, como, afinal de contas, toda relação de poder. Os empregadores são altamente controladores, mas vêem-se a si mesmos como sujeitos modernos esclarecidos, não como senhores de escravos. Assim, as domésticas das Filipinas e de outros países têm um dia de folga por semana, normalmente o domingo, e criaram o hábito de reunir-se aos domingos

---

<sup>30</sup> Mesmo se, do ponto de vista histórico/de processo, pode-se dizer que “o jogo está mudando”, do ponto de vista etnográfico, em um determinado momento, ele vai aparecer como *conflito* de jogos culturais/históricos entre pais e filhos (AHEARN, comunicação pessoal).

em uma determinada praça. Esses encontros têm todas as características de um carnaval de Bakhtin. Desfruta-se da sociabilidade, celebram-se características culturais comuns. Ao mesmo tempo, compartilham-se histórias sobre as freqüentemente infelizes condições de trabalho, dá-se apoio mútuo; e – acima de tudo – informações sobre “direitos” e organizações que as apóiam são postas à disposição do grupo. Muitas das mulheres envolveram-se em organizações como a “União Asiática das Trabalhadoras Domésticas” e “Filipinos Unidos em Hong Kong”. Constable cita vários jornalistas que reclamam do excessivo fortalecimento do poder dos trabalhadores (1997: 164). Há muitíssimo exagero nesse tipo de ponto de vista, mas não há dúvida de que muitas domésticas não estão mais dispostas a tolerar os maus tratos e aprenderam a defender seus próprios direitos individual e coletivamente. Uma vez mais, então, o jogo está mudando.

Esses exemplos visam a apontar diversas questões. A primeira, que enfatizei no início, diz respeito à maneira como os jogos não ocorrem apenas entre famílias, grupos, classes, etc., opostos, mas são construídos com base em relações de poder em um micro-nível. Estas muitas vezes são invisíveis em antropologias que permanecem no nível das formações políticas de grande escala – colonialismo, Estado, etc. – e não põem, por assim dizer, o pé no chão. A segunda é decorrente da primeira; as relações internas de poder são tão fortemente policiadas precisamente por terem o potencial de perturbar partidas particulares do jogo no caso de indivíduos e a própria continuidade do jogo como formação social e cultural a longo prazo. No entanto, por fim temos de retomar a distinção, mas também a articulação, entre agência de projetos e agência de poder. Vimos como o exercício do poder sobre subordinados costuma estar a serviço da realização de algum projeto. O poder raramente é um fim em si mesmo. Mas os subordinados inevitavelmente têm seus próprios projetos. Estes podem ser bastante evidentes, como no caso de culturas subordinadas sob o colonialismo ou, no caso de trabalhadores como as domésticas filipinas, sob o capitalismo global. Contudo, também podem estar ocultos, como no caso das “transcrições ocultas” dos escravos, tema tão bem discutido por James Scott (1990), ou nas formas mais incipientes de insatisfação de mulheres/esposas que costumam ser encontradas em sistemas de gênero aparentemente estáveis<sup>31</sup>. Assim, se o poder e a subordinação

de outros sempre está a serviço de algum projeto, também é o caso da resistência; toda a própria dialética da dominação/resistência faz sentido como choque entre projetos de pessoas, suas intenções culturalmente constituídas, desejos e metas.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Vimos que, em um nível, agência é um tipo de propriedade dos sujeitos sociais. É culturalmente plasmada por meio das características que vêm para o primeiro plano como “de agência” – por exemplo, atividade *versus* passividade nos contos de fadas de Grimm, ou selvagem *versus* domesticado nas classificações sociais usadas no ensino médio americano (ORTNER, 2003). E a agência é quase sempre distribuída de forma desigual – algumas pessoas conseguem “tê-la”, e outras não; algumas pessoas conseguem ter mais, e outras menos. No primeiro exemplo, a agência parece ser, em grande medida, uma qualidade investida em indivíduos<sup>32</sup>.

Mas os indivíduos/pessoas/sujeitos sempre estão inseridos em teias de relações, de afeto ou de solidariedade, de poder ou de rivalidade, ou, muitas vezes, em alguma mescla dos dois. Seja qual for a “agência” que pareçam “ter” como indivíduos, na verdade se trata de algo que é sempre negociado interativamente. Neste sentido, nunca são agentes livres, não apenas no sentido de que não têm liberdade para formular e atingir suas próprias metas em um vazio social, mas também no sentido de que não têm capacidade de controlar completamente essas relações para seus próprios fins. Como seres sociais – fato verdadeiro e inescapável –, só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais.

Além disso, a agência, em sentido abstrato, parece ser uma propriedade de sujeitos (diferencialmente empoderados), porém isto é (uma vez mais) menos uma propriedade psicológica ou capacidade em relação a si mesmos, e mais uma disposição em relação à realização de “projetos”. Do ponto de vista do sujeito, esta disposição para a realização de projetos parece provir dos desejos de cada um: “quero...”.

<sup>31</sup> Ver Jean Comaroff novamente (1985); Ahearn (2000); ver também Ortner (2003: cap. 11).

<sup>32</sup> Ou grupos. A questão da agência de grupo é menos problemática do que parece. Os grupos não têm agência em sentido psicológico (como os indivíduos), mas os grupos certamente têm tanto “projetos” como “poder”.

Mas, do ponto de vista do analista cultural, são os projetos que definem os desejos. Assim, Antropologia da “agência” não tem só a ver com a maneira como sujeitos sociais, como atores empoderados ou desempoderados, jogam os jogos de sua cultura, mas também com o fato de desnudar o que são esses jogos culturais, a ideologia subjacente a eles, e também com o fato de que jogar o jogo os reproduz e os transforma.

Finalmente, temos a questão da relação entre agência e poder, que foi o tema central deste trabalho. Em um nível, a própria agência pode ser definida como uma forma de poder; os “agentes” poderiam ser descritos resumidamente apenas como “sujeitos empoderados”. Isto funcionaria para a análise, relativamente simples, dos contos de fadas de Grimm, em que os meninos são construídos precisamente como sujeitos empoderados, “agentes”, ao passo que as meninas são sistematicamente desempoderadas por meio da *des*-construção de sua agência.

Em seções subseqüentes, este trabalho revelou relações mais complexas entre os dois fenômenos. Na parte em que usa o material dos Comaroff sobre os homens e mulheres Tswana, tentei fazer uma distinção entre agência em Tswana, tal como funciona dentro da relação missionário-*cum*-colonial, e agência tal como funciona “nas margens” dessa relação. Chamei a primeira de “agência de poder”, porque tende a ser quase totalmente definida pela dialética dominação-resistência, e, portanto, quase completamente nos termos da parte dominante. Chamei a segunda de “agência de projetos (culturais)”, porque quis ressaltar o modo como os homens e mulheres Tswana poderiam/deveriam ser vistos como estando jogando, ou tentando jogar, seus próprios jogos sérios, mais definidos por seus próprios valores e ideais, apesar da situação colonial.

Acho útil distinguir, e não apenas em situações de dominação colonial, agência como forma de poder (incluindo questões relativas ao empoderamento do sujeito, dominação de outros, resistência à dominação e assim por diante) e agência como forma de intenção e de desejo, como o fato de perseguir objetivos e de realizar projetos. Acho útil porque, no nível mais simples, creio que se trata de usos bastante distintos do termo, diferentes “campos de significado”. Mas também acho útil porque, ao separá-los, podem-se examinar as articulações entre



ambos. Foi o que tentei mostrar na seção final deste trabalho, quando afirmei que, no contexto do que tenho chamado de jogos sérios, a realização de projetos necessariamente acarreta, para alguns, a subordinação de outros. Mas estes outros, nunca completamente destituídos de agência, têm poder e projetos próprios, e a resistência (da mais sutil à mais evidente) sempre é uma possibilidade. Então, tanto a dominação como a resistência sempre estão, a meu ver, a serviço de projetos, da autorização ou do empoderamento para perseguir objetivos e fins culturalmente significativos, sejam estes para o bem ou para o mal. E, assim, os jogos continuam.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHESON, James M. & GARDNER, Roy J. "Strategies, Conflict, and the Emergence of Territoriality: The Case of the Maine Lobster Industry". In: **American Anthropologist**, 2004, 106(2): 296-307.

AHEARN, Laura. "Agency". In: **Journal of Linguistic Anthropology**, 2000, 9(1-2): 12-15.

\_\_\_\_\_. **Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2001a.

\_\_\_\_\_. "Language and Agency". In: **Annual Review of Anthropology**, 2001b, 30: 109-137.

APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARZELAI, Shuli. "Reading 'Snow White': The Mother's Story." **Signs**, 1990, 15(1): 515-34.

BETTELHEIM, Bruno. **The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales**. New York: Vintage Books, 1977.

BOTTIGHEIMER, Ruth B. **Grimms' Bad Girls and Bold Boys: The Moral and Social Vision of the Tales**. New Haven: Yale University Press, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Trans. R.

Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.** Trans. R. Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **The Logic of Practice.** Trans. R. Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

COMAROFF, Jean. **Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.** Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, Jean and John L. **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa.** Chicago: University of Chicago Press, 1991, vol. 1.

\_\_\_\_\_. "Revelations upon *Revelation: After Shocks, Afterthoughts*". **Interventions**, 2001, 3(1): 100-126.

COMAROFF, John L. "Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory, and Structural 'Domains'". In: COLLIER, J. F. & YANAGISAKO, S. J. (eds). **Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis.** Stanford: Stanford University Press, 1987 (pp. 53-85).

COMAROFF, John L. and Jean. "The Management of Marriage in a Tswana Chieftdom". In: KRIGE E. J. & COMAROFF, J. L. (eds). **Essays on African Marriage in Southern Africa.** Capetown: Juta and Co., 1981 (pp. 29-49).

\_\_\_\_\_. **Ethnography and the Historical Imagination.** Boulder, Colo.: Westview Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier.** Chicago: University of Chicago Press, 1997, vol. 2.

CONSTABLE, Nicole. **Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

DOBRES, M. & ROBB, J. (eds.). **Agency in Archaeology.** Routledge: London, 2000.

DORNAN, Jennifer L. "Agency and Archaeology: Past, Present, and Future Directions." **Journal of Archaeological Method and Theory**, 2002, 9(4): 303-329.

DURANTI, Alessandro. "Intentionality". In: DURANTI, A. (ed.). **Key Terms in Language and Culture**. Malden, MA: Blackwell, 2001 (pp. 129-131).

\_\_\_\_\_. "Agency in Language". In: DURANTI, A. (ed.). **A Companion to Linguistic Anthropology**. Malden, MA: Blackwell, 2004 (pp. 451-473).

\_\_\_\_\_. "The Social Ontology of Intentions". In: **Forthcoming in Discourse Studies**, 8(1), 2006.

ELSTER, Jon. **The Cement of Society: A Study of Social Order**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**. Berkeley: University of California Press, 1979.

GRIMM, The Brothers. **The Complete Grimm's Fairy Tales**. Trans. E.V. Lucas, L. Crane, and M. Edwards. New York: Grosset and Dunlap, 1945.

HOLLAND, Dorothy; LACHICOTTE, William; SKINNER, Debra & CAIN, Carol. **Identity and Agency in Cultural Worlds**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

KEANE, Webb. "Self-Interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy". In: **Comparative Studies in Society and History**, 2003, xxx: 222-248.

KRATZ, Corinne A. "Forging Unions and Negotiating Ambivalence: Personhood and Complex Agency in Okiek Marriage Arrangement". In: KARP, I. & MASOLO, D. A. (eds.). **African Philosophy as Cultural Inquiry**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000 (pp. 136-171).

MOHANTY, S. P. "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism". In: **Yale Journal of Criticism**, 1989, 2(2): 1-31.

ORENSTEIN, Catherine. **Little Red Riding Hood Uncloaked: Sex, Morality, and the Evolution of a Fairy Tale**. New York: Basic Books, 2003.

ORTNER, Sherry B. "Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications". In: ORTNER, S. & WHITEHEAD, H. (eds.). **Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality**. New York: Cambridge University Press, 1981 (pp. 359-409).

\_\_\_\_\_. **High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. "Narrativity in History, Culture, and Lives". **CSST Working Paper #66**. Ann Arbor: University of Michigan, 1961.

\_\_\_\_\_. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal". In: **Comparative Studies in Society and History**, 1995, 37(1): 173-93.

\_\_\_\_\_. "Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice". In: ORTNER, S. B. **Making Gender: The Politics and Erotics of Culture**. Boston: Beacon Press, 1996 (pp. 1-20).

\_\_\_\_\_. **Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering**, Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. "Specifying Agency: The Comaroffs and their Critics". **Interventions**, 2001, 3(1): 76-84.

\_\_\_\_\_. **New Jersey Dreaming: Capital, Identity, and the Class of '58**. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

PERISTIANY, John G. (ed.). **Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

PROPP, V.I. **Morphology of the Folktale**. Trans. L. Scott. Austin: University of Texas Press, 1968.

SAHLINS, Marshall. **Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Pantheon Books, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. **Search for a Method**. Trans. H.E. Barnes. New York: Vintage Books, 1968.

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Domination and the Arts of Resistance**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SEWELL, William H., Jr. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation". In: **American Journal of Sociology**, 1992, 98(1) (pp.1-29).

TAYLOR, Charles. "What is Human Agency?" In: **Human Agency and Language: Philosophical Papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a (pp. 1-44).

\_\_\_\_\_. "The concept of a person". In: **Human Agency and Language: Philosophical Papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b (pp. 97-114).

VON NEUMANN, John & MORGENSTERN, Oskar. **The Theory of Games and Economic Behavior**. New York: Wiley, 1953 [1944].

ZIPES, Jack. **The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood**. New York: Routledge, 1993.

**CONFERÊNCIAS DE  
VERENA STOLCKE**

# GÊNERO MUNDO NOVO: INTERSEÇÕES. A FORMAÇÃO DOS IMPÉRIOS TRANSATLÂNTICOS DO SÉCULO XVI AO XIX\*

---

VERENA STOLCKE

*Universitat Autònoma de Barcelona*

*Dois mundos Deus colocou nas mãos de nosso soberano católico, e o Novo não se assemelha ao Velho, nem em seu clima, nem em seus hábitos, nem em seus habitantes; ele tem um outro corpo legislativo, outro modo de governo, sempre porém com o fim de torná-los semelhantes. Na Velha Espanha apenas uma casta de homens é reconhecida; na Nova, muitas e diferentes*

(Arcebispo Francisco A. Lorenzana do México, de 1766 a 1772, citado em Ilona Katzew, 1996, p. 8).

## Abertura

Em 1752 um Dr. Tembra do México emitiu a seguinte opinião sobre se um matrimônio desigual poderia ou não ser celebrado sem o consentimento dos pais:

Se a donzela deflorada por uma promessa de casamento é tão inferior em status, que cause maior desonra à linhagem dele, no caso de ele se casar com ela, do que aquela que recairia sobre ela no caso de ela permanecer deflorada (como quando um Duque, Conde, Marquês ou Cavalheiro de conhecida

---

\* Conferência proferida na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Publicado em MEADE, Teresa A., and WIESNER-HANKS, Merry E. (eds.). *A Companion to Gender History*. Oxford: Blackwell, 2003. Blackwell Companions to History Series e na Revista Estudos Feministas (2006). Traduzido por Luiz Felipe Guimarães Soares e publicado com autorização da autora e da editoria da Revista Estudos Feministas.

nobreza seduz uma menina mulata, uma *china* [descendente da mistura de negro e indígena com negro<sup>1</sup>], uma *coyota* [descendente de índio e mestiça<sup>2</sup>] ou a filha de um carrasco, um açougueiro, um curtumeiro)... Neste caso, ele não deverá se casar com ela porque a injúria para ele e para toda sua linhagem seria maior do que aquela em que a donzela incorreria ao permanecer sem salvação, e deve-se sempre escolher o mal menor [...] pois o último caso é uma ofensa individual e não causa danos para a República, enquanto o primeiro é uma ofensa de tal gravidade que irá denegrir uma família inteira, desonrar uma pessoa proeminente, difamar e manchar toda uma linhagem de nobres e destruir algo que oferece esplendor e honra à República. Mas se a donzela seduzida é de status apenas levemente inferior, de diferença não muito marcante, de forma que sua inferioridade não cause uma desonra marcante para a família, então, se o sedutor não deseja recompensá-la, ou se ela simplesmente rejeitar a compensação na forma de doação, ele deve ser forçado a se casar com ela; porque nesse caso sua injúria pode prevalecer sobre a ofensa infligida à família do sedutor, já que eles não sofreriam um dano grave com o casamento, enquanto ela sofreria se não se casasse.<sup>3</sup>

Esta é uma das mais eloqüentes ilustrações das interseções que se desenvolveram no império colonial espanhol entre relações de gênero, concepções de sexualidade feminina, honra familiar e a ordem do Estado. Na sociedade colonial o corpo sexuado tornou-se fundamental na estruturação do tecido sócio-cultural e ético engendrado pela conquista portuguesa e espanhola e pela subsequente colonização do Novo Mundo. Até recentemente, porém, as/os pesquisadoras/es em geral deram pouca atenção para o papel crucial que o controle da sexualidade das mulheres, por parte do Estado, da Igreja e o domínio dos homens, teve na construção da sociedade colonial. Neste artigo, vou focar minha atenção na forma como as múltiplas normas morais, sociais, jurídicas e religiosas relativas à

---

1 Nota da autora.

2 Idem.

3 Citado por STOLCKE, 1974, p. 101.



sexualidade e às relações entre mulheres e homens interagiram dialeticamente com desigualdades sócio-políticas, na época em que a sociedade colonial se estruturava no político e se representava no simbólico. A experiência colonial Ibérica permite assim transcender as justaposições e aliterações convencionais dos critérios de identificação de classe, raça e gênero. O gênero não trata de mulheres como tais. Refere-se aos conceitos que prevalecem em uma sociedade sobre o que são as mulheres em relação aos homens enquanto seres humanos sexualmente identificados. O Novo Mundo proporciona um exemplo especialmente claro das interseções dinâmicas entre as idéias e os ideais contemporâneos sobre sexo/gênero, raça/etnicidade e classe social que se refletem nos novos sistemas de identificação, classificação e discriminação social que se forjaram na consolidação da sociedade colonial ibero-americana. Torna-se exemplo também das conseqüências que a moralidade sexual e os estereótipos de gênero prevalentes tiveram para todas as esferas da vida das mulheres.

O império colonial espanhol e seu correspondente português foram os pioneiros na expansão européia na África e na América, o que para Adam Smith foi o evento mais significativo da história humana. Seus impérios sobreviveram, de maneira mais homogênea do que divergente, até o século XIX, quando seus sucessores, os impérios inglês e francês, foram aos poucos adquirindo sua fisionomia definitiva. Até 1815, Portugal e Espanha não só monopolizaram a expansão marítima da Europa, mas também ensinaram ao Velho Mundo como conquistar e colonizar vastos territórios no Novo Mundo e tornar lucrativos seus enormes recursos naturais e humanos. As colônias espanholas no México e no Peru foram as primeiras colônias “mistas”, onde uma minoria de colonos ibéricos criou um tipo inteiramente novo, até então desconhecido, de sociedade, composta de toda uma gama de categorias incomuns de povos, resultante da subjugação da população indígena e da exploração de enorme contingente de escravos negros importados da África.

A prática histórica que se tornou convencional foi explorar as sociedades coloniais americanas de maneira isolada. Mas os contrastes entre os projetos e as experiências de espanhóis e portugueses, de um lado, e de ingleses e franceses, de outro, são mais marcantes do que

foram suas óbvias semelhanças.<sup>4</sup> No Brasil, Portugal criou a primeira *plantation*, cuja mão-de-obra foi formada pelo maior contingente de escravos africanos já transportado para as Américas, sob o controle de uma pequena minoria de colonizadores europeus que, como fizeram os espanhóis em suas colônias “mistas”, se esforçou para impor sua civilização metropolitana, suas instituições e sua cosmologia. Apesar das dificuldades de comunicação e controle, dadas as distâncias enormes que separavam os assentamentos coloniais de suas metrópoles, Portugal e Espanha se obrigaram a um rígido sistema de administração direta que contrastou com o posterior governo colonial britânico, muito mais solto.<sup>5</sup>

O principal objetivo da empresa colonial era sem dúvida lucro pessoal e riqueza nacional. Mas num tempo em que a religião era inseparável da política, a Igreja Católica teve um papel tão importante quanto o da Coroa na formação da política colonial das Américas portuguesa e espanhola, e também nas relações com os povos indígenas, até então prática ou totalmente desconhecidos, e com o contingente de escravos africanos que crescia de forma acelerada. Uma perspectiva transatlântica é indispensável para se compreender e levar em conta o padrão sócio-político que moldava esses novos “tipos” de povos, bem como o projeto político e econômico de colonização e exploração de recursos humanos e naturais nos novos territórios nos séculos que se seguiram à conquista. Isso porque tal padrão era o resultado de uma interação dinâmica entre os princípios administrativos metropolitanos e os valores espiritual-religiosos e sociais relativos a honra e hierarquia social, sustentados por ideais de gênero relativos ao casamento e à moralidade sexual. O código moral universalista da Igreja Católica, reforçado pela Contra-Reforma, associou explicitamente virgindade e castidade femininas, honra familiar e proeminência social, sempre de acordo com a doutrina religiosa da *limpieza de sangre*. Essa doutrina estruturou política, moral e simbolicamente as identidades e hierarquias sociais, bem como os seus modos de reprodução, mas também estabeleceu novos dilemas políticos e conceituais na sociedade colonial emergente. Para situar a questão de gênero no contexto colonial português e espanhol, é

---

<sup>4</sup> Nicholas CANNY e Anthony PAGDEN, 1987; e PAGDEN, 1995.

<sup>5</sup> David FIELDHOUSE, 1982.

necessário examinar uma dupla conexão sócio-política histórica. A conquista americana não aconteceu num vácuo cultural histórico, mas ela deve muito ao passado cultural e social dos próprios colonizadores ibéricos. E, por serem construtos sócio-políticos, os estereótipos e as relações de gênero não podem ser dissociados do ambiente sócio-político e conceitual mais amplo em que se desenvolveram.

## O sexo da conquista

Nos primeiros anos da conquista, colonos ibéricos, oficiais da Coroa e até o clero se apropriaram de terras indígenas, submeteram a população local a trabalhos forçados nas minas e a serviços pessoais de vários tipos, empenharam-se em colonizar suas mentes e sujeitaram mulheres indígenas a todas as maneiras de abuso sexual, o que teve um enorme custo humano e social. Uma das conseqüências disso foram os deslocamentos em massa e o dramático declínio da população indígena, resultantes da conquista militar, da disseminação de doenças trazidas pelos colonos e da fome, o que acabou por destruir as bases da organização sócioeconômica local. Outra conseqüência quase imediata da conquista foi a mestiçagem,<sup>6</sup> resultado da exploração sexual feita pelos colonizadores. Em sua *Nueva crónica y buen gobierno*, relato ímpar escrito no início do século XVII a fim de chamar a atenção do Rei Phillip para a brutalidade e a incompetência dos administradores, o etnógrafo andino Guamán Poma de Ayala, de pai espanhol e descendência materna da nobreza inca, fornece uma descrição detalhada da organização social, econômica e política dos Andes, enquanto denuncia a destruição que *encomenderos*, mineiros, administradores e o clero espanhol estavam promovendo entre a população indígena. Os quatrocentos desenhos que ilustram a crônica retratam cenas chocantes de abuso sexual e trabalhos forçados de mulheres indígenas sob o jugo de oficiais da Coroa, colonos e missionários.<sup>7</sup>

---

6 É inadequado o uso do termo *miscigenação* para a relação sexual entre colonos europeus e a população indígena nos dois primeiros séculos após a conquista porque, como mostro mais abaixo, a categoria moderna de “raça”, e portanto a idéia da mistura “racial” a que a *miscigenação* se refere, só apareceram no início do século XVIII.

7 Rolena ADORNO e Ivan BOSERUP, 2003; e Felipe Guaman POMA DE AYALA, 1980.

No século XVII estava claro que o primeiro projeto da Coroa de estabelecer duas repúblicas distintas, de índios e de hispânicos, havia fracassado. Os contatos estreitos que resultaram da exploração da mão-de-obra, dos serviços pessoais, e especialmente dos abusos sexuais de mulheres indígenas e africanas pelos colonos europeus, produziram um número crescente de *mestizos* (filhos de hispânicos com índias) e mulatos (filhos de hispânicos com africanas). A sociedade colonial espanhola logo se tornou um confuso mosaico humano formado por desigualdades sócio-econômicas e legais e por diferenças étnicas perceptíveis.

Ao contrário da América espanhola, o Brasil foi colonizado de forma muito esparsa até o fim do século XVI, quando as fazendas de cana-de-açúcar, primeiramente no Nordeste, começaram a absorver um número crescente de escravos africanos. Logo em seguida começa a exploração sexual de escravas, no início ainda pouco numerosas, por seus proprietários. A capitania da Bahia, ampla região que circunscreve a Baía de Todos os Santos, dominada pela cidade de Salvador, capital da colônia brasileira de 1549 a 1763, tornou-se a primeira e mais importante região de posse de escravos das Américas. Em meados do século XVI as fazendas de cana em expansão no Recôncavo Baiano se tornaram um importante terminal do tráfico de escravos do Atlântico. A mudança do trabalho escravo de índios para africanos teve razões não só econômicas como também geopolíticas e culturais. Escravos africanos se firmaram como uma força de trabalho mais produtiva, por estarem disponíveis em abundância e por se sujeitarem a uma disciplina rígida, enquanto a relativamente pequena população indígena fugia muito facilmente pela vastidão da terra. Não só escravos mas também escravas trabalhavam nos moinhos de cana e nos campos, sempre sob vigilância masculina, prestando também serviços domésticos na casa-grande, onde se tornavam presas das aventuras sexuais de seus senhores.<sup>8</sup> O retrato seminal, feito por Gilberto Freyre, da benevolência patriarcal dos senhores em relação a seus escravos, segundo a qual a exploração sexual de escravas por colonos portugueses evidenciava uma surpreendente ausência de preconceito, que distinguia o Brasil da América espanhola colonial, acabou se mostrando uma falácia.<sup>9</sup> No Brasil, de forma semelhante ao

---

8 Stuart SCHWARTZ, 1985.

que aconteceu na América espanhola, a população em veloz crescimento de mulatos correspondia na sua maioria a filhos de fazendeiros da cana-de-açúcar; estes engravidavam suas escravas domésticas, raramente se mostrando dispostos a legitimá-las pelo casamento. Como apontou Roger Bastide, “raça” implicava “sexo”. Quando a mestiçagem acontece dentro do casamento ela de fato indica ausência de preconceito. Mas do modo como a mestiçagem ocorreu no Brasil, ela transformou toda uma raça em prostitutas.<sup>10</sup>

### **Antecedentes metropolitanos**

Misturas étnicas não eram novidade para os colonizadores portugueses e espanhóis. A descoberta do Novo Mundo coincidiu com a queda da prevalência muçulmana em Granada e com a conversão compulsória ou a expulsão de judeus e muçulmanos, processo que arrematou a conquista cristã e a unificação político-religiosa da Espanha. Um século depois (1609-1614), os *moriscos* (muçulmanos convertidos) foram igualmente expulsos.

As inusitadas categorias sócio-étnicas que surgiram do encontro colonial entraram em contradição, no entanto, com os ideais medievais metropolitanos de honrarias, proeminências e discriminações sociais típicas da vida corporativa. A diferença cultural-moral dos indígenas desafiou as certezas cosmológicas e teológicas dos administradores das colônias, e os filhos misturados dos colonos estabeleceram novos dilemas legais, políticos e religiosos. Primeiro os colonizadores empregaram noções culturais da metrópole para entender a realidade americana. Com o tempo, aquela dinâmica social sem precedentes da sociedade colonial modificou noções metropolitanas de nobreza, honra social e hierarquia, família e moralidade sexual.<sup>11</sup>

---

9 FREYRE, 1933; e SCHWARTZ, 1985.

10 BASTIDE, 1959, p. 10-11.

11 SCHWARTZ e Frank SALOMON, 1999.

## ***Limpieza de sangre* – “sangue” de gênero**

A doutrina teológica da *limpieza de sangre*, que estruturou a sociedade ibérica dos fins da Idade Média, tinha uma posição central entre os valores sócio-culturais metropolitanos. A noção da *limpieza de sangre* ganhava forma a partir da ideologia genealógica que fundamentava o status e as honrarias sociais no nascimento legítimo como prova de “sangue” puro, garantido pelo controle dos homens sobre a pureza sexual das mulheres, para assegurar sua virgindade antes do casamento e a castidade depois. A linguagem da *limpieza de sangre* prevaleceu nas Américas coloniais portuguesa e espanhola seguramente até o século XIX. Seu sentido simbólico na sociedade colonial começou a mudar radicalmente, porém, já no século XVIII. Muito já foi escrito sobre a aplicação dos estatutos de pureza de sangue pela Inquisição espanhola e sobre o ambiente de desconfiança e apreensão que as investigações genealógicas provocaram na Península Ibérica.<sup>12</sup> Muito menos, porém, se conhece quanto às origens e ao sentido simbólico da *limpieza de sangre*.

A doutrina ibérica da *limpieza de sangre* era algo *sui generis* na Europa no fim da Idade Média; trata-se do sistema normativo legal e simbólico que possibilitou o combate a crimes contra a cristandade (os principais sendo o judaísmo e o islamismo), introduzido na Península no alvorecer da modernidade. A pureza de sangue era entendida como a qualidade de não ter como ancestral um mouro, um judeu, um herético ou um penitenciado (condenado pela Inquisição). As atitudes, justificações e políticas de inclusão e exclusão típicas desse final de Idade Média foram definidas em termos religioso-culturais, relativos não só à lei canônica como também à própria vontade de Deus, o sangue puro autenticando uma fé cristã genuína e inabalável. A oposição entre pureza e impureza, que não previa gradação de pureza espiritual, referia-se a qualidades morais. O sangue impuro era entendido como aquele que carregava a mancha indelével da descendência dos judeus, que mataram Jesus Cristo, e dos muçulmanos, que se recusaram a reconhecê-lo como filho de Deus. O sangue era, portanto, concebido como um veículo de pureza da fé, que

---

<sup>12</sup> Albert SICROFF, 1979; Marta SANGUINETTI, 2000, p. 106; e Jean-Paul ZÚÑIGA, 1999.

transmitia vícios e virtudes religioso-morais de uma geração para outra.<sup>13</sup> A pureza do sangue era avaliada através de investigações genealógicas que procuravam determinar a fé religiosa num contexto em que o catolicismo, considerado a única fé verdadeira, era concebido como a origem suprema do significado e do conhecimento da ordem da sociedade e do universo. Uma verdadeira obsessão com a genealogia enquanto prova da descendência de ancestrais cristãos através das gerações impôs um ônus especial à conduta sexual das mulheres cristãs como garantia de origem pura e legítima.

A Inquisição espanhola, como a única Corte com jurisdição sobre a *limpieza de sangre*, fazia a mediação entre os teóricos da exclusão e o povo, popularizando a idéia de que todos os convertidos eram suspeitos. A Inquisição foi criada por uma bula promulgada pelo papa Sisto IV em 1478, autorizando os monarcas católicos a nomear padres para investigar e punir os heréticos, especialmente os convertidos suspeitos de prática clandestina do judaísmo.<sup>14</sup>

Já em 1348 as leis espanholas *Las Siete Partidas* haviam declarado os judeus como uma nação “estrangeira”. A esse estigma seguiram-se várias leis que revelavam a crescente animosidade aos judeus, como em toda a Europa. Até o século XIV judeus e muçulmanos viviam pacificamente na Península Ibérica, geralmente em estreita associação com a Corte e com a nobreza. Mas então uma onda de ataques às *juderías* (bairros judeus) e de massacres sangrentos de judeus começou a se espalhar por Castela, Aragão, Catalunha, Valência e Sevilha, em meio a novas tensões políticas entre nobres e membros da Corte.<sup>15</sup> Para escapar da perseguição, da perda de propriedade e até da morte, os judeus se viram obrigados, ou a se converter ao cristianismo, ou a procurar refúgio em Portugal, onde a atmosfera em relação aos judeus era menos repressiva. Em 1449, após uma nova revolta popular, o primeiro estatuto de pureza de sangue foi adotado pelo Concílio de Toledo. Dessa vez a ira popular foi dirigida contra cristãos novos (judeus convertidos) abastados, cujas propriedades foram confiscadas. Considera-se que essa revolta foi detonada por um novo e pesado imposto cobrado pela Coroa, que alegou ter sido levada a isso por um

---

13 ZÚÑIGA, 1999, p. 429-434.

14 Henry KAMEN, 1985; e Charles BOXER, 1978.

15 David NIRENBERG, 2001.

mercador convertido muito influente. Em 1536 um ramo português da Inquisição foi fundado e passou a perseguir judeus convertidos ao cristianismo.

“Provas de sangue” começaram a ser exigidas, de modo que qualquer cargo civil, eclesiástico ou militar com alguma distinção social ficava restrito a “cristãos velhos”. Alianças via matrimônio entre cristãos velhos e cristãos novos eram um meio para os últimos adquirirem status social disfarçando suas origens. Os estatutos da *limpieza de sangre* exigiam também dos cristãos a apresentação da prova de sangue para poderem se casar. A Inquisição, no entanto, podia cancelar as autorizações de casamento sempre que o passado das famílias envolvidas desse margem a dúvidas. Conseqüentemente, qualquer pessoa nascida fora do casamento se tornava suspeita de impureza.<sup>16</sup>

Obedecendo aos preceitos cristãos, a conversão ao catolicismo, tido como a única verdadeira fé, poderia apagar a mancha que estivera impressa nos não-crentes. Através do batismo, judeus e muçulmanos poderiam equivaler aos *gentios*.<sup>17</sup> Esses gentios eram entendidos não como pagãos, mas como genuínos neófitos, por terem sido ignorantes em relação às leis de Deus até a conversão.

Os estatutos da *limpieza de sangre* não permaneceram livres de contestação. Os conflitos entre oficiais da Inquisição, e também entre as elites, sobre a aplicação dos estatutos eram intensos, porque a nobreza, tanto quanto as pessoas comuns, costumava antes realizar seus casamentos também com muçulmanos e judeus; os cristãos velhos genuínos acabaram assim se tornando muito raros. No século XVII, os desastrosos efeitos políticos das investigações sobre a pureza de sangue para a unidade político-religioso-nacional do império espanhol eram cada vez mais evidentes para muitos pensadores. Os opositores alertavam sobre as conseqüências econômicas e demográficas negativas dos estatutos, já que um grande número de convertidos fugia da Península. Eles condenavam os estatutos de *limpieza de sangre* por considerá-los contrários à lei civil ou à canônica, e também à tradição bíblica, ao negarem aos convertidos o benefício da redenção

---

16 Maria Luiza CARNEIRO, 1988, p. 99.

17 Diaz de Montalvo, citado por KAMEN, 1985, p. 158.



pela purificação do batismo. As opiniões entraram em choque: a pureza de sangue seria uma questão de prática religiosa ou se referiria a algum tipo de traço inato, essencial? Apesar dessa discussão, no entanto, tornou-se impossível para a Espanha se livrar daquilo que se tornou uma ansiedade obsessiva relativa a honrarias e distinções sociais, intensificando as preocupações com o casamento, com a legitimidade e conseqüentemente com o controle sobre os corpos das mulheres.<sup>18</sup>

A Inquisição espanhola estava em seu apogeu no século XVII. Em Portugal, o Santo Ofício foi dissolvido em meados do século XVIII, e a distinção entre cristãos velhos e novos foi abolida em 1773 pelas reformas pombalinas. Na Espanha dos Bourbons, a Inquisição sobreviveu até o início do século XIX, quando também as provas de sangue deixaram de ser exigidas para o casamento.

### **Velhas idéias no Novo Mundo**

As repercussões das idéias metropolitanas de pureza de sangue no mundo colonial são mais bem documentadas nas colônias espanholas do que no Brasil, embora a preocupação com a *limpieza de sangre* tenha sido parte do cotidiano em ambos os impérios coloniais. De qualquer forma, a Inquisição portuguesa nunca estabeleceu um tribunal em sua colônia; apenas enviava comissários em visitas ocasionais.<sup>19</sup> Desde o início, nem a Espanha nem Portugal permitiram a “mouros, judeus, seus filhos, ciganos, nem [a] qualquer pessoa em desacordo com a Igreja” que passasse pelas Índias Ocidentais, embora um número não conhecido de cristãos novos tenha de fato ido para a América. Estes foram particularmente para o Brasil, onde encontraram uma discriminação prevista em lei, porém mais amena na prática, tendo assim maiores chances de passar como cristãos velhos e ascender na escala social.<sup>20</sup>

Nas colônias ibéricas, a doutrina da *limpieza de sangre* permaneceu se referindo a uma qualidade cultural-religiosa até o século XVIII. Estudiosos das sociedades coloniais portuguesa e

---

18 SICROFF, 1979, p. 259-342.

19 BOXER, 1978, p. 85.

20 CARNEIRO, 1988, p. 195 et seq.

espanhola tenderam, no entanto, a interpretar a *limpieza de sangre* como uma ideologia da pureza racial e da exclusão desde o início da colonização, sendo os termos *raça*, *etnia* e *identidade étnica* intercambiáveis em boa parte da literatura do império.<sup>21</sup> Na América espanhola a obsessão com a pureza de sangue esteve em seu apogeu no século XVIII, quando finalmente sofreu uma importante mudança de significado, precisamente quando estava perdendo força na metrópole, onde a intensificação do poder real, o racionalismo e as políticas anticlericais, em Lisboa e Madri, colaboraram, depois de 1750, para reduzir o poder e a influência da Inquisição.<sup>22</sup>

Em suas análises dos sistemas de classificação e estratificação social na sociedade colonial em desenvolvimento, e suas implicações sobre o gênero, alguns pesquisadores têm privilegiado a raça e/ou a classe social como princípio estruturador dominante.<sup>23</sup> Quanto a isso, é reveladora a recente análise que Ann Twinam<sup>24</sup> fez de petições de legitimação do século XVIII, dirigidas à administração colonial, em seu estudo sobre a dinâmica das honras sociais, casamento, legitimidade e gênero na América colonial espanhola. Pessoas de nascimento ilegítimo sofriam discriminação social por conta das incertezas que cercavam sua *limpieza de sangre*. Twinam teve o grande mérito de prestar atenção aos precedentes metropolitanos das noções coloniais de identificação e honra social. Ela indica que “no século XVIII o elo entre *limpieza*, legitimidade e honra era plenamente institucionalizado, já que as tradições discriminatórias da história espanhola haviam sido absorvidas”.<sup>25</sup> Mesmo assim, ela não deixa claro o sentido que o “sangue” tinha a essa altura na sociedade colonial. Ela na verdade usa as noções de raça e de *limpieza de sangre* indistintamente, como acontece quando afirma que os estatutos de pureza de sangue “impediam os ilegítimos e os *de raça mista* de assumirem cargos” na

<sup>21</sup> Kamen sugere igualmente para a Península Ibérica que aquilo que começou como discriminação religiosa e cultural se transformou, em meados do século XVI, em “uma doutrina racista do pecado original da mais repulsiva espécie” (KAMEN, 1985, p. 158).

<sup>22</sup> BOXER, 1978, p. 92.

<sup>23</sup> Susan SOCOLOW, 1978; Sílvia ARROM, 1985; SOCOLOW, 1987; Irene SILVERBLATT, 1987; Patricia SEED, 1988; Asunción LAVRIN, 1989; Guiomar DUEÑAS VARGAS, 1996; e María Imelda RAMIREZ, 2000.

<sup>24</sup> TWINAM, 1999.

<sup>25</sup> TWINAM, 1999, p. 47.

Espanha, já nos fins da Idade Média.<sup>26</sup> Patricia Seed,<sup>27</sup> ao contrário, mostra que no Vice-Reinado do México, nos dois primeiros séculos após a conquista, a oposição pré-nupcial dos pais ocorria predominantemente entre grupos de hispânicos e crioulos sócio-economicamente próximos, por motivos de saúde, enquanto a *limpieza de sangre* não era questão própria a uma sociedade estruturada pela raça. Só no fim do século XVIII, quando a legislação real exigiu explicitamente a prova da *limpieza de sangre* para que a oposição dos pais ao casamento se efetivasse, os motivos para a disputa eram, aí sim, a disparidade racial.<sup>28</sup> Nos anos 1980, em mais uma controvérsia sobre a estrutura social colonial, defensores da visão tradicional de que a identidade étnica condicionava o posicionamento social do indivíduo nos últimos tempos da sociedade colonial criticaram historiadores que, como Seed, sustentavam que classe teria se tornado, na época, tão ou mais importante que raça.<sup>29</sup>

Schwartz e Salomon, assim como Zúñiga, são notáveis exceções a essa tendência a-histórica geral de interpretar a doutrina da *limpieza de sangre* como ideologia racial. Eles insistiram, com razão, em afirmar que, nos primeiros tempos da era colonial, o uso da linguagem genealógica de “sangue” e “nascimento” para definir fronteiras sociais precisa ser diferenciado do racismo moderno, que só apareceu no século XVIII.<sup>30</sup>

Por uma série de razões, nada há de trivial na compreensão dos sentidos simbólicos das categorias de posicionamento social que se desenvolveram na sociedade colonial ibérica sobre o pano de fundo de seus precedentes metropolitanos. Primeiro porque a análise histórica corre o risco do anacronismo ao aplicar ao passado sentidos culturais do presente. As categorias de posicionamento que eu examinei não só possibilitavam a identificação e o tratamento da população indígena e dos escravos africanos, junto com seus filhos “misturados”, e não só limitavam suas chances de ascensão social de forma peculiar. Elas tinham também conseqüências imediatas para

---

<sup>26</sup> TWINAM, 1999, p. 47, grifo meu.

<sup>27</sup> SEED, 1988.

<sup>28</sup> SEED, 1988, p. 330; e Daisy ARDANAZ, 1977.

<sup>29</sup> Juan Carlos GARAVAGLIA e Juan Carlos GROSSO, 1994, p. 39-42; e ARROM, 1985.

<sup>30</sup> SCHWARTZ e SALOMON, 1999, p. 443-478; SCHWARTZ, 1995; e ZÚÑIGA, 1999.

as relações de gênero. Conforme argumentarei abaixo, na sociedade colonial ibérica durante os dois primeiros séculos após a conquista, a doutrina da *limpieza de sangre* era uma forma cultural-religiosa de posicionamento social e de discriminação. Isso não torna a hierarquia de honrarias da época nem melhor nem pior, em termos morais, do que o racismo, mas põe em destaque seu contexto histórico específico. Mesmo quando pesquisadores usam o controverso termo *raça* num sentido mais descritivo do que analítico, isso se torna historicamente temerário por esquivar a questão fundamental sobre como os povos da América entendiam a identidade e a exclusão social de sua própria época.

Segundo porque os modos de classificação e identificação social que estruturam uma sociedade determinam também a forma pela qual sua reprodução social é organizada; o sentido simbólico com o qual a *limpieza de sangre* era estabelecida determinava a maneira pela qual as concepções e as relações entre homens e mulheres eram construídas sócio-politicamente. Como mostrarei abaixo, sempre que o status social tem por base o “nascimento”, o “sangue”, ou seja, a descendência, em vez de méritos ou aquisições sócio-econômicas individuais, o que se torna decisivo para os homens em suas disputas por honrarias sociais são as mulheres e o controle de sua sexualidade. Só as mulheres, afinal, poderiam, nessas circunstâncias, certificar que o nascimento era legítimo. Como diz o velho adágio, *mater semper certa est*. Finalmente, interpretar como racista qualquer ideologia que fundamenta qualidade e status social no nascimento, na genealogia, na linhagem ou na descendência nos levaria, em última análise, à insustentável conclusão de que todas as sociedades pré-modernas, incluindo aquelas tradicionalmente estudadas por antropólogos, eram organizadas de acordo com a raça.<sup>31</sup>

## Os novos povos da América

Idéias ibéricas e ideais de posicionamento social eram, no entanto, quase imediatamente desafiados no Novo Mundo. Ao contrário do que acontecia na Península Ibérica, nas colônias

---

<sup>31</sup> NIRENBERG, 2000, p. 42; e SCHWARTZ, 1995, p. 189.

americanas o jogo entre a metafísica do sangue e as funções sócio-econômicas promoveram uma gradação das posições sociais em vários níveis, ao invés de uma polaridade estrita entre status social puro ou impuro.

Os povos indígenas não se encaixaram facilmente no esquema classificatório cultural-religioso da *limpieza de sangre* e muito menos os filhos misturados dos colonos. Os índios eram formalmente considerados vassallos da Coroa, mas se distinguiam dos conquistadores e colonos espanhóis em sua conduta moral e em sua crença, sistemas que conflitavam com preceitos religioso-morais cristãos. Já no século XVI a Igreja e as Coroas ibéricas proibiram a escravização de *índios*, uma nova categoria inventada pelos colonizadores. Sendo ignorantes em relação às escrituras sagradas, eles eram vistos como menores dependentes, mais ou menos como as mulheres, que dependiam da proteção e da orientação, ou seja, do controle, de seus homens. As *almas pequeñas* dos índios precisavam da tutela da Coroa e da Igreja, que se tornavam responsáveis por instruí-los na única verdadeira fé.<sup>32</sup>

Em termos legais, os povos originais da América espanhola e seus descendentes desfrutaram da qualidade de *gentios* conferida a eles pela Coroa. Como estabeleceu um decreto real em 1697, sua “pureza de sangue [...] sem mistura ou infecção de outro grupo repudiado” reservava-lhes todas as prerrogativas, dignidades e honras desfrutadas na Espanha por aqueles que tinham sangue puro. As escolas deveriam se estabelecer para ensiná-los a língua castelhana, e eles deveriam ser evangelizados.<sup>33</sup> O fenótipo era irrelevante na época para definir a posição social. O que importava eram crenças religiosas e condutas morais. Só os índios que se recusavam a se converter ao cristianismo tinham sangue impuro, podendo então ser escravizados.

---

<sup>32</sup> PAGDEN, 1982; e Georges GUSDORF, 1972.

<sup>33</sup> Richard KONETZKE, 1962, III, 1, p. 66-69 e 21. Ao contrário da legislação que regulava direitos e deveres dos africanos, que até o século XVIII foi extraordinariamente repetitiva e escassa, as leis referentes aos índios eram abundantes. Por exemplo, a Coroa insistia sempre, como em 1734, que “todas as distinções e honrarias (sejam elas eclesiásticas ou seculares) atribuídas a castelhanos nobres serão oferecidas a todos os caciques e seus descendentes; e a todos os índios menos ilustres e a seus descendentes que sejam *limpios de sangre*, sem mistura ou [infecção] de um grupo condenado [...] e por essas determinações reais eles passam a ser qualificados por Sua Graça para qualquer emprego honorífico” (KONETZKE, 1962, III, 1, p. 217).

No Brasil, o status formal da população indígena é menos claro na pesquisa acadêmica disponível. No Brasil português, os índios parecem não ter recebido a atenção que seus irmãos receberam na América colonial espanhola, possivelmente porque, com o aumento do tráfico de escravos, sua importância como força de trabalho em potencial declinou muito mais cedo do que no caso de escravos africanos. Inicialmente a Coroa e a Igreja protegeram-nos da escravidão, mas num determinado momento eles se tornaram um obstáculo à expansão da fronteira agro-pastoril, o que os condenou ao extermínio. No Brasil, o preconceito de sangue pesava sobre “judeus, mulatos, negros e mouros”. Os inquisidores não se davam ao trabalho de investigar antecedentes de índios e caboclos (descendentes de índios e portugueses), já que eram considerados pessoas absolutamente primitivas, frágeis e infantis. A preocupação com o “sangue negro”, no entanto, era intensa.<sup>34</sup>

Na prática, a população indígena e o significativo grupo intermediário de mestiços na América espanhola colonial eram, no entanto, economicamente desprivilegiados e socialmente discriminados até o fim do século XVI. Sua igualdade formal em relação aos hispânicos não evitou que suas terras lhes fossem brutalmente arrancadas, nem que eles acabassem concentrados em povoados indígenas (*pueblos de indios*) para serem mais facilmente disciplinados e explorados como força de trabalho. Ainda assim eles eram livres. Depois de uma fase de apreensão, a Coroa permitiu casamentos entre índios e também aceitou que hispânicos e seus descendentes se casassem com índios e mestiços, ainda que fosse para reverter o dramático declínio das populações indígenas.<sup>35</sup> Na maioria das vezes, porém, a mestiçagem foi resultado predominantemente de sexo casual ou uniões extra-conjugais de espanhóis, que em geral não se viam muito inclinados a se casar com índias. Como diz um provérbio colombiano: “*la palabra de mestizo se entiende de ilegítimo*” (o termo mestiço significa nascimento ilegítimo).<sup>36</sup> Embora os mestiços “derivassem de duas nações puras e castas”, eles eram desdenhados,

---

<sup>34</sup> CARNEIRO, 1988, p. 216 e 220; e SCHWARTZ, 1996, p. 21.

<sup>35</sup> ARDANAZ, 1977, p. 230-236.

<sup>36</sup> DUEÑAS VARGAS, 1996, p. 54.

tornando-se também progressivamente inelegíveis para o sacerdócio e para o trabalho público honorário.<sup>37</sup> E na segunda metade do século XVI eles perderam também seus direitos políticos, já que sua lealdade era dividida entre seus pais, geralmente *encomenderos*, a quem deviam suceder no comando das terras, e seus parentes índios, cujas rebeliões alguns mestiços apoiavam ou mesmo lideravam.

O status político-cultural de escravos africanos na sociedade colonial também se define a partir de precedentes da metrópole. Mas em contraste com o que aconteceu com os índios, a escravização de africanos era encarada como perfeitamente legítima. Os africanos trazidos ao Novo Mundo como escravos, e seus descendentes, eram vistos como genuinamente impuros e infectados, por carregarem “o peso da horrível mancha do vil nascimento como zambos, mulatos e outras castas piores, com as quais homens da esfera intermediária ficam envergonhados de se misturar”.<sup>38</sup> Enquanto o sangue espanhol era tido como prevalente sobre o sangue índio após três gerações de mestiçagem, a mancha do sangue negro era considerada indelével.<sup>39</sup>

Na América espanhola colonial, o princípio de *limpieza de sangre* identificava os escravos negros, e todos aqueles suspeitos de descender deles, e os separava do resto da população. “Sangue” negro significava sangue impuro, correspondente a uma contaminação indelével dos africanos que, de acordo com idéias de Aristóteles assumidas por europeus, eram inaceitáveis na *pulitia*, ou seja, na civilização, porque eles descendiam dos africanos negros bárbaros da Guiné. Uma

---

<sup>37</sup> Henry MÉCHOULAN, 1981, p. 58.

<sup>38</sup> KONETZKE, 1962, III, 1, p. 185 e 107. A palavra *casta*, hoje associada ao sistema de castas indiano, foi introduzida no sul da Ásia como um conceito ibérico referente a pessoas definidas pelo “sangue”. Na América espanhola, “casta” primeiro indicava o cotorno natural das desigualdades de poder e de status entre os colonizadores espanhóis, os índios e os escravos africanos. Mas com o tempo, a “casta” se transformou num termo genérico referente à ampla coorte das pessoas “misturadas” (SCHWARTZ e SALOMON, 1999, p. 444).

<sup>39</sup> KATZEW, 1996, p. 11-12. Katzew cita o seguinte trecho da *Idea compendiosa del Reyno de Nueva España* (1774), de Pedro Alonso O’Crouley: “[...] las calidades y linajes de que estas castas se originan; son español, indio y negro, sabido es que de estas dos últimas ninguna disputa al español la dignidad y estimación, ni alguna de las demás quiere ceder a la del negro, que es la más abatida y despreciada [...] Si el compuesto es nacido de español e indio sale la mancha al tercer grado, porque se regula que de español e indio sale mestizo, de éste y español castizo, y de éste y español sale ya español [...] porque se encuentra que de español y negro nace el mulato, de éste y español morisco, de éste y español tornatrás, de éste y español tenteenelaire, que es lo mismo que mulato, y por esto se dice y con razón que el mulato no sale del mixto, y antes bien como que se pierde la porción de español y se liquida en carácter de negro, o poco menos que es mulato. Por lo que respecta a la confeción de negro e indio sucede lo mismo; de negro e indio, lobo: de éste e indio chino, de éste e indio albarazado, y todos tiran a mulato” (KATZEW, 1996, p. 109).

fisionomia negra ou mulata era o sinal visível dessa herança genealógica bárbara em termos culturais e morais.

Ainda que isso seja pouco conhecido, a escravidão foi parte da sociedade espanhola do século XVI, especialmente na Andaluzia.<sup>40</sup> Pensadores contemporâneos, políticos e a Igreja, em Portugal e na Espanha, não sentiram qualquer desconforto moral em relação à escravização de africanos negros, nenhum deles questionou a justificação aristotélica de sua “escravidão natural”, ao contrário do que aconteceu com a escravidão de índios, que provocou calorosas discussões na Península, em nome de uma imaturidade racional indígena que os seus senhores ajudariam a superar.

Os portugueses dominaram o tráfico de escravos para a Península Ibérica, que recebeu as primeiras cargas desse contingente em meados do século XV. A maioria dos escravos importados, por exemplo, para Granada durante a primeira metade do século XVI veio da região então conhecida como Guiné, que compreendia toda a região que hoje inclui Senegal, Gâmbia, Guiné Bissau, República da Guiné, parte de Mali e Burkina Fasso. Houve também escravos berberes muçulmanos capturados por piratas espanhóis no norte da África. E quando os mouros (muçulmanos convertidos) se rebelaram na noite de Natal de 1568, 70 anos depois da conquista de Granada pelos cristãos, eles também se tornaram aptos a serem escravizados porque, como o Núncio de Madri escreveu na época, “mesmo batizados eles são mais muçulmanos do que seus irmãos norte-africanos”.<sup>41</sup> No século XVI a escravidão atingiu o ápice, com os escravos, na maioria mulheres empregadas em serviços domésticos, totalizando 14% da população de Granada. Os senhores exploravam suas escravas sexualmente, mas em grau menor do que era comum nas Américas coloniais. Aos olhos dos contemporâneos, não existia casta mais baixa do que a dos negros escravos vindos da Guiné. Traficantes portugueses de escravos, em Luanda por exemplo, consideravam os escravos africanos negros como “brutos desprovidos de compreensão inteligente” e “quase, pode-se dizer, seres irracionais”.<sup>42</sup> Escravos do norte da África, muçulmanos

---

<sup>40</sup> Aurelia MARTÍN CASARES, 2000.

<sup>41</sup> MARTIN CASARES, 2000, p. 176.

<sup>42</sup> Citado por BOXER, 1963, p. 29.



africanos, tiveram o duvidoso benefício de pertencer à cultura muçulmana, que era desprezada ainda que considerada como algo superior em relação aos escravos que vinham da Guiné. Escravos negros libertos, negros nascidos livres ou mulatos traziam a mancha de sua descendência de escravos bárbaros. Na visão popular, a cor escura de suas peles revelava esse caráter cultural manchado. O número de escravos em Granada só decaiu a partir do século XVIII, época em que escravos africanos foram ficando cada vez mais numerosos nas *plantations* das colônias caribenhas, da Nova Espanha, da costa do Peru e da Colômbia; nessa época sua importância econômica crescia, e a categoria moderna de raça começava a se estabelecer.

### **A moralidade sexual da honra social e do casamento**

O sistema de identificação e classificação social desenvolvido na sociedade colonial marcou as relações de gênero e a experiência das mulheres. Eu venho insistindo em que, durante os dois primeiros séculos depois da conquista, a *limpieza de sangre* se referiu mais a qualidades cultural-morais do que a qualidades raciais, já que a categoria moderna de raça foi introduzida apenas no início do século XIX. Fragilidades culturais e morais podiam ser remediadas pela educação. Posteriormente, autoridades no estudo das raças previam que nenhuma melhoria social poderia ser garantida pelo chamado branqueamento. Ainda assim, esses princípios conceitualmente distintos de classificação social tinham em comum que ambos atribuíam o status sócio-político à genealogia. A hierarquia social era baseada em linhas de descendência, embora o que se pensava ser transmitido pelo sangue tenha mudado de uma conduta moral-religiosa remediável para distinções sociais inatas, devidas a manchas indelévels.

Justamente por se acreditar que a posição social era determinada precipuamente pela origem genealógica, a norma reprodutiva na sociedade colonial ibérica era o casamento endogâmico entre pessoas de mesmo status social. Zelando pela garantia da honra social associada à pureza de sangue, as elites coloniais aspiravam casar-se entre si para assegurar a pureza social condicionada ao nascimento legítimo de sua prole. Sob tais circunstâncias, as ordens inferiores

difícilmente poderiam se casar de outra forma. Relações sexuais entre parceiros de status sociais distintos não raro aconteciam fora do casamento. Os filhos ilegítimos eram excluídos das honrarias sociais do ascendente mais bem colocado, normalmente o pai, e então eram criados em casas comandadas pelas mães, de status mais baixo. As elites coloniais reproduziam o código de honra metropolitano, em que a busca por pureza dependia daquela moralidade sexual em que a virgindade e a castidade das mulheres apareciam como o valor maior, adaptando tal código ao novo ambiente colonial. Esse elo entre pureza social e virtude sexual feminina era claro numa ideologia de gênero que atribuía aos homens o direito e a responsabilidade de controlar os corpos e a sexualidade de suas mulheres. Isso era assim precisamente porque o valor social de um indivíduo, em vez de ser algo adquirido através de ações ou comportamentos, dependia primordialmente de seus antecedentes genealógicos. Os homens podiam obter honrarias sociais através de feitos heróicos, mas eles precisavam seguir o código de honra para não perdê-las depois, enquanto as mulheres podiam apenas perder sua honra ou virtude.

O sistema de parentesco da Península Ibérica e da América colonial era bilateral, com as crianças definindo sua descendência tanto pelo pai quanto pela mãe, além de ser compreendido como relacionado a parentes consangüíneos de ambos os ascendentes na mesma medida. Por ser a origem genealógica traçada bilateralmente, o casamento entre pessoas socialmente equivalentes teve esse papel central na perpetuação das honrarias sociais. No caso de filhos de uniões mistas, no entanto, era sempre o ascendente inferior, independentemente do sexo, que determinava o status da criança. Como vou mostrar mais abaixo, dada a importância atribuída à virtude sexual das mulheres para a honra familiar, era inconcebível a uma mulher da elite se casar, e muito pior, manter uma união sexual com um homem de pureza social inferior, porque isso poderia “contaminar” toda sua família. Assim, encontros sexuais mistos eram normalmente hipergâmicos (entre homem de classe alta e mulher de status inferior).

É preciso destacar, entretanto, que, apesar do peso social da genealogia na determinação do status social, a sociedade colonial nunca teve uma ordem hierárquica impermeável e fechada. No século XVIII, as sociedades coloniais portuguesa e espanhola se tornaram

uma complexa e fluida gradação de desigualdades – resultado do jogo entre raça e critério moderno de classe. O surpreendente aumento no número de petições de legitimação oficial à Coroa, particularmente no Caribe e no norte da América do Sul, reflete a intensa preocupação da elite com a genealogia e com a pureza sangüínea, especialmente nas regiões onde o número de escravos africanos ainda crescia no fim do século XVIII. Casamento e nascimento legítimos não eram apenas provas da qualidade moral dos ascendentes. A pureza do sangue adquiriu nova relevância porque os filhos não puros de uniões sexuais esporádicas e da concubinação de europeus e crioulos com mulheres índias ou mestiças, ou ainda com aquelas de descendência africana, borraram as fronteiras visíveis de grupo, num tempo em que o fenótipo se tornou um indicador importante de qualidade social. As aspirações desses filhos misturados à ascensão social eram vistas pelas elites como ameaças a sua proeminência social e a seus privilégios.<sup>43</sup> Mais do que nunca, o nascimento ilegítimo era sinal de “infâmia, mancha e defeito”, como declarou um decreto real de legitimação de 1780.<sup>44</sup>

Os *cuadros de castas* produzidos nos anos 1780, predominantemente na Nova Espanha (México), por pintores do cotidiano são sintomáticos das agudas sensibilidades sociais que três séculos de mestiçagem, em vez de diminuir, serviram só para intensificar. Esses quadros aparecem normalmente em conjuntos de dezesseis, cada um retratando um casal com cores de pele e fisionomias diferentes, acompanhados de um filho misturado. Esses quadros não apresentam, à primeira vista, taxonomias sócio-raciais, mas representam processos de reprodução sócio-racial ao documentar múltiplas formas de estabelecimento de “misturas” coloniais. Os quadros mostram meticulosamente o grande leque de matizes, texturas de cabelo, vestidos e até condutas morais que os contemporâneos percebiam em meio ao grande número de povos de “sangue” misturado, sugerindo assim a crescente instabilidade social da colônia no que diz respeito a sua fluidez sócio-racial.<sup>45</sup> É nesse contexto da fluidez social e da instabilidade que a linguagem da

---

<sup>43</sup> TWINAM, 1999, p. 258-260.

<sup>44</sup> KONETZKE, 1962, III, 2, p. 173.

<sup>45</sup> KATZEW, 1996; e SCHWARTZ e SALOMON, 1999, p. 493.

*limpieza de sangre* obtém nova relevância, perdendo sua conotação religioso-moral prévia e adquirindo um sentido racial.

Para dar conta da mudança no sentido simbólico da pureza de sangue para esse sentido racial, e também da fluidez crescente da sociedade colonial, temos que novamente voltar os olhos para a Europa. Ali, a disseminação do individualismo moderno que acompanhou o declínio da monarquia fez surgir novas teorias sobre como “os indivíduos devem ser agrupados de acordo com seus aspectos naturais”.<sup>46</sup> O advento da filosofia natural experimental na Europa do fim do século XVII buscou descobrir as leis naturais que governavam a condição humana e abandonou a ontologia teológica anterior. Depois da publicação de trabalhos de William Petty, Edward Tyson e Carl Linnaeus sobre a ordem da natureza, a humanidade deixou de ser um todo perfeito criado por Deus e passou a ser dividida entre dois, três, talvez mais, graus em potencial de seres humanos, ou seja, raças. A preocupação dos naturalistas era com seres humanos enquanto criaturas físicas e enquanto membros de sociedades organizadas. A ênfase não recaía mais sobre a unidade humana, mas sobre diferenças físicas e culturais. O interesse em tipos plurais de seres humanos iria ressoar por gerações através de tratados e volumes variados sobre teoria racial e social.<sup>47</sup>

Um artigo anônimo publicado no *Journal des Savants*, na França, em 1684, percebe um dos primeiros usos do conceito de *raça* num sentido que se aproxima de seu significado moderno. Seu autor distinguia “quatro ou cinco espécies ou raças de homens”, diferenciadas através de características antropológicas, sendo cruciais entre estas a cor da pele e o habitat geográfico, embora o autor hesitasse em conceber índios americanos como uma raça separada. O *Journal de Savants* estava entre os principais periódicos europeus. O artigo era um sinal dos tempos.<sup>48</sup> Incidentalmente, essa nova noção de raça se desenvolveu paralelamente ao novo modelo bissexual, no qual o útero naturalmente torna a mulher fadada à maternidade e à vida doméstica.<sup>49</sup> É difícil dizer exatamente quando essa noção de *raça* foi

---

<sup>46</sup> Guillaumin citado por Ann Laura STOLER, 1995, p. 37.

<sup>47</sup> Margaret HODGEN, 1964, p. 418 et seq.

<sup>48</sup> GUSDORF, 1972, p. 362-363.

<sup>49</sup> Thomas LAQUEUR, 1990, p. 155.

transposta para o Novo Mundo, mas não há dúvida de que ela o foi, principalmente devido à intensa ansiedade das elites coloniais em relação à pureza genealógica. Apesar do novo sentido racial, a linguagem da qualidade menos palpável da pureza de sangue persistiu nas colônias ibéricas, porque no século XVIII o fenótipo se tornou um signo muito pouco confiável da herança genealógica de uma pessoa.<sup>50</sup>

A Igreja, obviamente, não era indiferente aos costumes ligados ao casamento e ao sexo. Até fins do século XVIII a Igreja tinha autoridade exclusiva sobre os casamentos. E sua política de casamentos servia apenas para intensificar as preocupações das elites coloniais quanto ao status social. Embora a Inquisição tenha sido contra os contratos de casamento de cristãos velhos com novos na metrópole, o princípio doutrinal que regulou a prática eclesiástica nas colônias era o da liberdade de casamento, que garantia aos jovens o direito de escolher livremente suas esposas e rejeitar a oposição dos pais ao casamento por motivos de pureza de sangue. A partir do século XVI, porém, há exemplos documentados de que alguns pais tentaram impedir os casamentos de seus filhos por motivos de desigualdade social, a fim de manter a pureza da família.<sup>51</sup> Mas embora a doutrina moral canônica de fazer a virtude sexual prevalecer sobre honrarias sociais tenha desafiado a hierarquia social, a Igreja era liberal apenas na aparência. A Igreja ignorava desigualdades sociais, mas impunha o mais estrito controle sexual, particularmente sobre as mulheres. Para a Igreja, a virtude sexual feminina – virgindade antes do casamento e castidade depois – era o maior de todos os bens morais. A consequência da preocupação da Igreja com a proteção da virtude moral era portanto o controle sexual: a salvação da alma dependia da submissão do corpo aos preceitos religioso-morais. Mesmo assim a Igreja nunca conseguiu erradicar a exploração sexual de mulheres consideradas de baixa posição social e “sangüínea”, e os religiosos, notórios por seus próprios abusos sexuais nas colônias, não cumpriam estritamente esses preceitos. Apesar de tentativas isoladas de casar casais que “viviam em pecado”, uniões socialmente desiguais eram,

---

<sup>50</sup> STOLCKE, 1974.

<sup>51</sup> SEED, 1988, p. 75-91.

na maioria, consensuais – como eram chamadas eufemisticamente na época. Isso teve outras conseqüências. Hoje está perfeitamente estabelecido que oportunidades e experiências de mulheres diferem de acordo com o nível social reservado a elas na sociedade. Ao exaltar a virtude sexual, a Igreja fomentou a discriminação de diferentes tipos de mulher em termos sexuais: de um lado, mulheres abusadas sexualmente por homens que, devido ao alto status social, não se casariam com elas (essas eram posicionadas em um status inferior e, mais do que isso, penalizadas por estarem, assim, vivendo em pecado mortal); de outro, mulheres virtuosas (de famílias respeitáveis) cuja sexualidade era severamente controlada por homens em nome da família e da pureza social.

Em meados do século XVIII, no entanto, a Igreja se viu ameaçada por dois lados. Ela enfrentou o Estado, que estava limitando os tradicionais poderes eclesiásticos e os privilégios econômicos da Igreja, e também entrou em choque com a Coroa quanto à jurisdição sobre os efeitos civis de casamentos considerados desiguais. As coroas ibéricas aprovaram uma nova legislação sobre casamentos que refletia suas preocupações com a livre escolha de cônjuges pelos jovens, e com isso a Igreja passou a encarar dificuldades cada vez maiores para defender o casamento livre contra a oposição pré-nupcial dos pais. Uma lei portuguesa de 1775 reforçou um decreto de 1603 que autorizava os pais a deserdar a filha que se casasse sem consentimento, estendendo a exigência de consentimento paterno aos filhos homens. Na Espanha, Charles III promulgou a Sanção Pragmática de 1776 que, do mesmo modo, buscou prevenir o “abuso” dos contratos de casamentos desiguais por filhos e filhas. Essas leis suprimiram a livre escolha de casamentos, enquanto o Estado assumia o controle. Daí em diante, os casamentos só puderam ser realizados com consentimento paterno, ficando os filhos sob ameaça de serem deserdados, de acordo com o consagrado princípio “patrimônio pelo matrimônio”.<sup>52</sup>

Pode ser paradoxal que as coroas portuguesa e espanhola tenham introduzido simultaneamente suas formas severas de controle sobre o casamento num tempo de reforma política e modernização, quando

---

<sup>52</sup> STOLCKE, 1974; e Murial NAZZARI, 1991, p. 130 et seq.

o princípio de status genealógico de *limpieza de sangre*, além de tudo, perdia validade na Península Ibérica. Mas absolutamente nada tem de atípico o fato de as reformas de secularização liberal serem acompanhadas de novos controles sociais. É portanto plausível ver nessas leis de casamentos uma tentativa, por parte do Estado, de conter as potenciais conseqüências sociais das reformas num clima político que em toda Europa já estava ameaçando hierarquias sociais estabelecidas.

Na América espanhola, como já mencionado, o princípio da *limpieza de sangre* foi retomado. Em 1778, o rei estendeu a Sanção Pragmática às colônias,

considerando que efeitos iguais ou piores são causados por esse abuso [de casamentos desiguais] em meus reinos e nos domínios das Índias, levando em conta seu tamanho, a diversidade de classes e castas de seus habitantes [...] e o sério dano que vem sendo experimentado em meio a essa liberdade absoluta e desordenada com a qual os casamentos vêm sendo contratados por jovens impetuosos e desajustados de ambos os sexos.

Excluídos da Sanção Pragmática estavam “mulatos, negros, coíotes [filhos de africanos e índios] e indivíduos de castas e raças assumidas e publicamente reputadas como tais”, que presumivelmente não tinham qualquer honra que valesse a pena proteger.<sup>53</sup> Tendo a Coroa portuguesa buscado refúgio no Brasil, o Brasil seguiu a lei de matrimônios portuguesa de 1775, que foi incorporada ao Código Criminal do Império de 1831.<sup>54</sup>

No século XVIII, juízes brasileiros ainda se preocupavam com a igualdade entre parceiros para o casamento, mas como Murial Nazzari mostrou, em relação a São Paulo, essa preocupação mudou no século XIX, quando a idéia de igualdade das esposas já perdia a importância que teve em séculos anteriores; a preocupação passou então a ser a competência do marido para sustentar a esposa.<sup>55</sup> Ao contrário do que acontece com Cuba no século XIX, não há

---

<sup>53</sup> KONETZKE, 1962, III, 1, p. 438-442.

<sup>54</sup> NAZZARI, 1991, p. 132.

<sup>55</sup> NAZZARI, 1991, p. 138-139.

infelizmente informação disponível sobre o Brasil quanto aos efeitos da desigualdade sócio-racial sobre o casamento, e também parece não ter havido proibição legal de casamento inter-racial.

A implementação da Sanção Pragmática espanhola encontrou dificuldades consideráveis nas colônias espanholas. Vários decretos reais adicionais relativos a casamentos desiguais se seguiram ao de 1778 para resolver conflitos entre a Coroa e autoridades coloniais quanto à política de casamentos. O problema crucial, nesse momento, era o casamento inter-racial. No início não estava claro se apenas pessoas de idade legal e reconhecida nobreza, ou se pessoas de sangue puro em geral, precisavam de autorização oficial para se casar com “membros das castas”. Um decreto de 1805 resolveu essa questão exigindo que “todas as pessoas de reconhecida nobreza e de reconhecida *limpieza de sangre* que, tendo atingido a maioridade, desejarem se casar com um membro das ditas castas (negros, mulatos e outras)” se dirigissem às autoridades civis coloniais, que poderiam conceder ou negar as licenças correspondentes, enquanto “índios e mestiços puros [eram] livres para se casar com brancos ou hispânicos”.<sup>56</sup> Isso não era apenas equivalente a uma virtual proibição do casamento de hispânicos ou crioulos com os negros e seus descendentes: o casamento inter-racial se tornou um problema de Estado. O que estava em questão não eram só os interesses das famílias, mas também a estabilidade da ordem social.

Cuba foi a mais valiosa das colônias espanholas no século XIX. Em seu apogeu econômico como produtor de açúcar, o país explorou uma população escrava que crescia, tornando-se o lugar privilegiado da aplicação dessa legislação sobre o casamento, ainda que o rigor das autoridades coloniais na proibição do casamento inter-racial tenha variado. Particularmente na primeira metade do século, era freqüente pais dissidentes discordarem em relação à *limpieza de sangre*. Repetidas vezes eles falavam da “absoluta desigualdade” do casal, de sua própria “reconhecida pureza de sangue” e da “mancha evidente e transcendental” em sua reputação, da “degradação dos filhos” e da “desgraça e insatisfação” que o casamento traria à família. Nas colônias espanholas, a estabilidade social representava a preservação da

---

<sup>56</sup> KONETZKE, 1962, III, 2, p. 826.



hierarquia social fundada no jogo entre as condições relativas a escravidão, qualidade racial e virtude sexual feminina.<sup>57</sup>

No século XIX, a pureza de sangue era usada no sentido racial moderno para distinguir pessoas de origem africana/escrava daquelas de origem européia/livre. Pessoas livres “de cor” – eufemismo cubano para pessoas de descendência africana – eram porém igualmente discriminadas. No entanto, no caso de “*pardos*” (mulatos) nascidos livres, a proibição do casamento inter-racial era aplicada com grande leniência por terem eles escapado mais evidentemente da “cor negra e da escravidão”.<sup>58</sup> Cor de pele e classe eram combinadas na determinação do status social da pessoa. Pele clara e sucesso sócio-econômico podiam amenizar a mancha genealógica da descendência de escravos até um certo ponto. Não eram freqüentes os casamentos entre homens brancos e mulheres de cor, como forma de oposição à concubinação, mas as autoridades permitiam-nos a homens brancos de poucos recursos se eles quisessem se casar por amor ou para legitimar uma relação sexual anterior e o filho dela resultante.

Como já foi indicado, a sociedade colonial não era uma ordem hierárquica impermeável. A parafernália legal sobre o matrimônio era necessária justamente porque, apesar da preocupação com a *limpieza de sangre*, sempre houve mulheres e homens brancos prontos a desafiar a ordem político-racial e seus valores sociais e morais, casando-se contra as recomendações da tradição. Havia limites, porém, para a compensação do status racial pelas conquistas econômicas em relação ao casamento. A endogamia sócio-racial era a forma de casamento preferida, oficialmente e socialmente, entre brancos e pessoas de cor em Cuba no século XIX. A maioria dos casamentos obedecia a esse padrão. Mas quando um casal jovem decidia desprezar as normas estabelecidas, podia solicitar às autoridades civis uma licença suplementar de casamento, compensando a objeção dos pais, ou podia, mais dramaticamente, fugir para casar. Ao encarar o *fait accompli* da perda da virtude sexual da mulher, era de se supor que os pais achassem muito mais difícil manter suas objeções iniciais. Mas quando o casal era visto como pertencendo a uma “raça” diferente,

---

<sup>57</sup> MARTINEZ-ALIER, 1974, p. 15.

<sup>58</sup> MARTINEZ-ALIER, 1974, p. 76.

os pais brancos em desacordo geralmente preferiam tolerar uma filha desonrada a deixar que sua linhagem fosse poluída. Um pai branco argumentou quanto a isso da seguinte forma:

[O pretendente teve] a audácia inconcebível de seduzir, levar e talvez até estuprar uma moça branca de respeito [...] tornando-se assim culpado, aos olhos da lei, de uma ofensa extremamente grave, uma ofensa do tipo que exige ser levada diante das cortes da Ilha de Cuba a qualquer custo. Este é um país em que, dadas suas circunstâncias excepcionais [isto é, a escravidão], torna-se necessário que a linha divisória entre os brancos e as raças africanas seja muito bem demarcada, porque qualquer tolerância, que em alguns casos pode ser elogiável, trará desonra às famílias brancas, revolta e desordem ao país, e talvez até o extermínio de seus habitantes; [ele] nunca aprovará um casamento de sua filha com um mulato, porque isso estaria recobrando uma mancha com outra muito maior e ainda mais indelével; ao contrário, é melhor elas engolirem a dor e a vergonha em silêncio do que autorizá-las publicamente.<sup>59</sup>

Tais desafios ao *status quo* social indicam que, paralelamente à norma da hierarquia sócio-racial típica de uma sociedade escravocrata, existia um ideal de liberdade individual, de liberdade de escolha. Esse ideal liberal moderno de liberdade individual, enraizado na noção de igualdade básica de todos os humanos vinda da renascença europeia, era a *raison d'être* da ideologia da *limpieza de sangre*, tanto no sentido religioso-cultural prévio quanto no sentido racial posterior, que serviu para justificar e dar conta da desigualdade social real. Apesar das diferenças regionais, o *ethos* universalista cristão, segundo o qual todos os seres humanos seriam iguais diante de Deus, dominou a sociedade ocidental mais ou menos até o século XVIII. Desde então, o iluminismo europeu estabeleceu uma mudança conceitual que foi progressivamente substituindo a ontologia teológica anterior pelo ideal secular segundo o qual todos os seres humanos nascem livres e iguais perante a lei. Mas ambos os conceitos de humanidade foram constantemente contrariados pela realidade das desigualdades sociais.

---

<sup>59</sup> STOLCKE, 1974, p. 113.

De acordo com o princípio genealógico da *limpieza de sangre*, cujo sentido histórico está sempre mudando, a desigualdade social, em vez de resultar do acesso desigual a recursos econômicos e ao poder, era vista como algo que está no “sangue”. Assim, se desde o início os valores político-morais igualitários possibilitavam mudanças na ordem social desigual, a ideologia da *limpieza de sangre* desqualificava moralmente essas potenciais mudanças e as neutralizava politicamente ao atribuir a hierarquia social, seja à lei divina, seja às diferenças “naturais” físicas e/ou raciais. Era o elemento ideológico igualitário que fornecia também a brecha para aqueles casais que, diante da oposição dos pais, sentiam-se encorajados a fugir para casar. Embora a endogamia fosse a norma prescrita para perpetuar o *status quo* hierárquico, o casamento inter-racial, mesmo condenado, de fato ocorria excepcionalmente, justo porque o consenso em relação à legitimação da ordem social e da endogamia racial estrita era nulo.

Que conseqüências essas concepções genealógicas de pureza social e status têm para as mulheres e para as relações de gênero? Aqui a linha geral de meu argumento pode ser reiniciada. Sempre que o posicionamento social numa sociedade hierárquica é atribuído ao nascimento e à descendência, e enquanto o sexo não puder ser dissociado da gravidez, será essencial para os homens da elite controlar a sexualidade de suas mulheres a fim de garantir a reprodução adequada de seu status social através de um casamento apropriado. Na sociedade colonial do século XVIII, o casamento intra-racial aparecia como a forma ideal de casamento, a partir da norma segundo a qual “não pode haver casamento se não há igualdade de linhagem”.<sup>60</sup> A exploração sexual por homens, embora muito danosa para a mulher envolvida, literalmente não trazia qualquer conseqüência para a honra da família. Ao reforçar a noção metafísica do sangue como veículo do prestígio familiar e como ferramenta ideológica usada para salvaguardar a hierarquia social, o Estado, numa aliança com as famílias que exigiam sangue puro, submetia suas mulheres a uma rígida vigilância de sua conduta sexual enquanto seus filhos se deleitavam livremente com mulheres consideradas *sin calidad*. A desdenhada imagem da mulata, síntese da mulher irresistivelmente

---

<sup>60</sup> STOLCKE, 1974, p. 134.1 SEED, 1988, p. 75-91.

sedutora e moralmente depravada, eximia homens brancos de qualquer responsabilidade, culpando em vez disso a mulher. O ditado cubano do século XIX “*no hay tamarindo dulce ni mulata señorita*” (não existe tamarindo doce, nem mulata virgem) é expressão dramática dessa lógica de gênero distorcida. O valor moral especial atribuído à virtude sexual das mulheres não se devia, no entanto, a suas características *sexuais* biológicas específicas. A sexualidade feminina se tornou tão valiosa porque as circunstâncias sócio-ideológicas permitiram às mulheres o papel crucial de transmissora dos atributos de família de geração a geração. Os homens, como guardiães das mulheres da família, assumiam a função de cuidar da transferência socialmente satisfatória desses atributos, através do controle estrito da sexualidade das mulheres. O confinamento doméstico das mulheres e sua subordinação geral em outras esferas sociais eram conseqüências de sua centralidade reprodutiva. E isso era assim porque, como bem observou um jurista espanhol do século XIX, só as mulheres poderiam introduzir bastardos no casamento. Entendia-se o bastardo como uma criança ilegítima nascida de uma relação sexual ilícita entre parceiros que, de acordo com as normas sociais, não poderiam se misturar.

### Referências bibliográficas

ADORNO, Rolena, and BOSERUP, Ivan. *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Copenhagen: Museum Tusulanum, 2003.

ARDANAZ, Daisy Rípodas. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977.

ARROM, Silvia M. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

BASTIDE, Roger. “Dusky Venus, Black Apollo.” *Race. The Journal of the Institute of Race Relations*, v. 1, n. 1, 1959. p. 10-19.

BOXER, Charles R. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.

CANNY, Nicholas, and PAGDEN, Anthony (eds.). *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial: Portugal e Brasil-Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DUEÑAS VARGAS, Guiomar. *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fé de Bogotá Colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996.

FIELDHOUSE, David K. *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century*. London: The Macmillann Press Ltd. 1982 (2nd English edition; 1st German edition, 1965).

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. **Rio de Janeiro: Maia & Schmidt**, 1933.

GARAVAGLIA, Juan Carlos; GROSSO, Juan Carlos. “Criollos, mestizos e índios: etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII”. *Secuencia. Revista de Historia e Ciencias Sociales*, n. 29, p. 39-80, mayo-agosto 1994.

GUSDORF, Georges. *Dieu, la Nature, L'homme au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1972.

HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964.

KAMEN, Henry. “Una crisis de conciencia en la Edad de Oro de España: Inquisición contra la ‘limpieza de sangre’”. *Bulletin Hispanique*, v. 88, n. 3-4, p. 321-56, 1986.

KAMEN, Henry. *La Inquisición Española*. Barcelona: Crítica, 1985.

KATZEW, Ilona. *New World Order. Casta Paintings and Colonial America*. New York: Americas Society Art Gallery, 1996.

KONETZKE, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard: Harvard University Press, 1990.

LAVRIN, Asunción (ed.). *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada: Universidad de Granada e Diputación Provincial de Granada, 2000.

MÉCHOULAN, Henry. *El Honor de Dios*. Barcelona: Argos Vergara, 1981.

MÖRNER, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company, 1967.

NAZZARI, Murial. *Disappearance of the Dowry. Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, Brazil, 1600-1900*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

NIRENBERG, David. "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval". *Edad Media. Revista de Historia*, n. 3, p. 39-60, 2000.

\_\_\_\_\_. *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península, 2001.

PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman (1538?-1620?). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1980.

RAMÍREZ, María Imelda. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

SANGUINETTI, Marta Canessa de. *El bien nacer. Limpieza de oficios y limpieza de sangre: raíces ibéricas de un mal latinoamericano*. Madrid: Taurus, 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. "Colonial Identities and the *Sociedad de Castas*." *Colonial Latin American Review*, v. 4, n. 1, 1995. p. 185-201.

\_\_\_\_\_. "Brazilian Ethnogenesis: *Mestiços, Mamelucos and Pardos*". In: GRUZINSKI, Serge; WACHTEL, Nathal (eds.). *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience Américaine*. Paris: EHESS, 1996.

SCHWARTZ, Stuart B., and SALOMON, Frank. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)." In: \_\_\_\_\_ (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas III (2): South America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 443-501.

SEED, Patricia. *To Love, Honor, and Obey in Colonial México. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

SICROFF, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1979.

SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

SOCOLOW, Susan. *The Bureaucrats of Buenos Aires: 1769-1810: Amor al Real Servicio*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1987.

SOCOLOW, Susan. *The Merchants of Buenos Aires: 1778-1810*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

STOLCKE, Verena. "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?" In: VALLE, Teresa del (ed.). *Gendered Anthropology*. London: Routledge, 1993.

STOLCKE, Verena Martinez-Alier. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974 (re-edited by Ann Arbor: The Michigan University Press, 1989).

STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1995.

TWINAM, Ann. *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

ZÚÑIGA, Jean-Paul. "La Voix du Sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 54, n. 2, p. 425-452, mars-avril 1999.



# HOMO CLONICUS? O SEXO DA BIOTECNOLOGIA<sup>1</sup>

---

VERENA STOLCKE

*Universitat Autònoma de Barcelona*

*Segundo todos os informes dos meios de comunicação, o determinismo genético é o paradigma cuja época é aqui e agora; todo o mundo se encontrará melhor, ao mesmo tempo em que seus bioterapeutas vão se enriquecendo (STROHMAN, 1997: 196).*

*Não sei se existem muitos homens que se pareçam a mim com respeito a isso, mas sempre desejei, inclusive quando adolescente, levar em meus braços uma menina que fosse de meu sangue. Sempre pensei que isso me provocaria um tipo de plenitude sem a qual minha existência de homem ficaria incompleta (MAALOUF, 1993).*

*Cloning is the only predictable way to reproduce... Sexual reproduction is a crapshoot by comparison (N.MYHRVOLD, 1997)<sup>2</sup>.*

A sensacional e (ao mesmo tempo) inquietante notícia da criação da ovelha clônica escocesa Dolly em fevereiro de 1997 parecia confirmar que, se o século XX foi o século da física, o século XXI será o século da biologia (CRAIG VENTER e COHEN, 1997: 32). A ovelha

---

<sup>1</sup> O presente texto é baseado no artigo “El sexo de la biotecnología”, publicado no livro coordenado por Alicia Durán & Jorge Riechmann, intitulado *Genes en el laboratorio y en la fábrica* (1998, Madrid: Editorial Trotta – Fundación 1º de Mayo, pp. 97-118). A conferência pronunciada pela Dr.<sup>a</sup> Stolcke durante o IX Congrès d’Antropologia FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español) se apoiou fundamentalmente neste texto e, por esta razão, o introduzimos nesta publicação, com algumas modificações pontuais a cargo da autora, que retomou o tema, de modo atualizado, também durante o Workshop promovido durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Goiás, Goiânia (Tradução de Danilo Assis Clímaco; revisão de Fernanda Cardozo).

<sup>2</sup> Citado por Stuart N. Newman (Newman, 1997: 488). O biólogo celular Newman faz parte da comissão executiva do Conselho para uma Genética Responsável. Nathan Myhrvold é o chefe tecnológico de Microsoft, uma das principais empresas no campo da informática, que agora está realizando fortes investimentos em biotecnologia.

clônica Dolly é só um exemplo dos vertiginosos avanços na biotecnologia, impulsionados pela fascinação que exerce, entre geneticistas moleculares, a conquista dos segredos últimos da vida. Tanto faz que, de momento, a clonagem em humanos seja uma mera eventualidade<sup>3</sup>: poder-se-ia dizer que finalmente chegou o momento em que o “homem” poderá redesenhar sua própria espécie. Pelo menos é isso o que aparentemente esperam as empresas farmacêuticas, os laboratórios biotecnológicos e os especuladores na bolsa, que investem altos valores na pesquisa genômica<sup>4</sup>. O mundo acadêmico tampouco permanece alheio ao irresistível encanto da biotecnologia. Apenas nascida Dolly, Lee Silver, professor de genética molecular da Universidade de Princeton, por exemplo, anunciava, em tom presumidamente futurista, um seminário no qual se explorariam “procedimentos contemporâneos, tais como o aborto seletivo por diagnóstico genético, úteros de aluguel, mercados de espermatozoides e de óvulos, bancos de embriões congelados e a seleção genética de bebês futuros em bancos de embriões”. Além disso, seria examinada a “evolução biológica e cultural do sexo e seu vínculo novo com a reprodução” e se estudariam também “possíveis cenários de um futuro não muito distante que abarcam a maternidade ou paternidade genética compartilhada por casais homossexuais, perfis de embriões gerados em computador à disposição de pais potenciais, e o contrato de seguro para células germinais” (SILVER, 1997: 1)<sup>5</sup>.

Houve quem reagisse contra o alarme bioético suscitado pela aplicação potencial da clonagem a humanos, desqualificando estes temores como sendo de ciência-ficção. Ainda reconhecendo que seja tecnicamente factível, Ian Wilmut, o “pai” da ovelha Dolly, minimizou

<sup>3</sup> De fato, o primeiro experimento de clonagem humana de que se tem notícia aconteceu em 1979, quando L. B. Shetles, da Universidade de Columbia, Nova York, transplantou células germinais masculinas em ovócitos humanos (BLANC, 1981). No mesmo ano, os evolucionistas F. J. Ayala e J. W. Valentine condenavam a clonagem em humanos por constituir uma ameaça para uma sociedade democrática (*Mundo Científico*, 180; 1997: 545). E em fevereiro do ano em que nasceu Dolly, quando a revista *Nature* estava por publicar o artigo da equipe do Instituto Roslin que descrevia o procedimento de clonagem da ovelha Dolly, um cientista anônimo da Universidade de Harvard chamava a atenção a respeito de que era provável que a clonagem de humanos com células adultas seria factível dentro de um a dez anos, solicitando que a revista não o publicasse pela falta de debate e clareza sobre as implicações bioéticas deste “avanço” da ciência (Anônimo, “Caught napping...”, 1997; MARIO, 1997: 3).

<sup>4</sup> Ver Anônimo, “Biotechnology...”, para uma análise detalhada da ampla gama de empresas que investigam a estrutura do genoma humano e os recursos implicados.

<sup>5</sup> O professor Lee Silver faz parte, igualmente, da Comissão Coordenadora de Ciência, Tecnologia, Ética e Política da Universidade de Princeton.

os riscos da clonagem em humanos relegando “o clonar pessoas [...] ao terreno da ciência-ficção” (KOLATA, 1997a, 30; Anônimo, “L’hypothèse...”). Como cientista apaixonado, destacou, não obstante, que os benefícios do descobrimento superavam seus possíveis riscos e que, de todos os modos, “não é possível deter o avanço da ciência pensando no que poderia acontecer” (RAMOS, 1997: 6). E o Instituto Roslin, onde se criou Dolly, em princípios de maio de 1997 solicitou o registro da patente de seu procedimento de clonagem não só para animais, mas também para humanos (CNN, 1997).

A clonagem transtornou os procedimentos “naturais” da procriação em mamíferos. A equipe de Wilmut conseguiu que um núcleo de célula adulta retrocedesse ao seu estado primitivo multipotente e o implantou em um ovócito enucleado. O núcleo da célula somática transferido se fundiu com o óvulo mediante uma pequena descarga elétrica e começou a diferenciar-se novamente. A transferência nuclear substituiu a fecundação sexual tradicional.

Ao recopilar informação sobre clonagem, de imediato me chamou poderosamente a atenção um paradoxo: o determinismo genético que, desde os anos 1950, predomina nas ciências da vida contrasta com o indeterminismo anticientífico dos relativismos, culturalismos, diferencialismos e multiculturalismos que caracterizam uma boa parte das interpretações sócio-políticas atuais das fraturas de um mundo atormentado e instável contemporâneo. Parece como se os biólogos e os economistas, analistas sociais e políticos habitassem universos separados e diferentes.

O descobrimento da estrutura do DNA por Watson, Crick e Rosalind Franklin, nos anos cinquenta, deu origem inicialmente a uma teoria circunscrita ao *gen*, que, com o passar dos anos, se converteu em um determinismo genérico mecanicista rigidamente molecular. Assim, ainda que existam vozes dissidentes e que se possa detectar uma embrionária revolução epigenética, as ciências biológicas entraram em uma fase de glorificação dos genes<sup>6</sup> (STROHMAN, 1997;

---

<sup>6</sup> Um dos críticos mais destacados do determinismo genético atual é o célebre geneticista R. C. Lewontin (LEWONTIN, 1991). Como ressalta Strohman, professor emérito do departamento de biologia molecular e de células da Universidade da Califórnia, Berkeley, existe uma falta de correspondência notável entre mudanças genéticas e evolutivas. A interação entre o DNA, as proteínas e a determinação de funções orgânicas é muito mais complexa do que pretende a teoria do gen, pois, como sustentam os defensores de uma teoria epigenética, nela intervém uma espécie de retroalimentação pela regulação da expressão genética a partir do ambiente (STROHMAN, 1997).

GOODMAN & ARMELAGOS, 1996). Como Watson declarava, quase quatro décadas mais tarde “pensávamos que o destino estava nas estrelas, agora sabemos que, em grande medida, está em nossos genes” (WATSON, 1989). Por contraste, a crise nos anos 1980 dos grandes modelos teóricos universalistas modernos do liberalismo, do humanismo e do marxismo provocou um profundo ceticismo ante o conhecimento objetivo e toda uma gama de culturalismos subjetivistas. A Antropologia sócio-cultural, por exemplo, ao se transformar em uma disciplina humanista e moral, tem dificuldades para se situar frente a fenômenos biológicos que parecem pôr em questão seu enfoque interpretativo relativista convencional. Da mesma forma, na medida em que avançava a globalização no âmbito do econômico, o atrincheiramento político do Ocidente ante a “periferia” progressivamente mais pobre deu lugar a uma retórica culturalista exclusivista. Os escritos do célebre politólogo estadunidense Samuel Huntington sobre o que ele denominou “o choque de civilizações” talvez sejam a ilustração mais destacada deste fenômeno. Segundo Huntington, as fraturas entre civilizações – leia-se “culturas religiosas” – constituiriam as frentes de batalha na ordem política do futuro, batalhas em que o Ocidente se veria enfrentado com o resto do mundo. Da mesma forma, a direita e o centro políticos, em particular na Europa, tendem a justificar a exclusão dos imigrantes pobres do chamado Terceiro Mundo com argumentos fundamentalistas culturais, pois discursos explicitamente racista-genéticos ficaram desacreditados pelo holocausto (STOLCKE, 1995).

Mas reduzir o consenso determinista genético nas ciências biológicas a uma mera pseudo-teoria desenhada para legitimar desigualdades e exclusões sócio-políticas seria uma simplificação. O desafio teórico-político de fundo que revela, no meu parecer, o divórcio atual entre paradigmas biológicos e doutrinas sociais e políticas consiste precisamente em identificar o ponto em que ambas as visões do mundo convergem. É evidente que a ciência e a tecnologia estão influenciadas por seu entorno, pelos interesses e pelas relações sócio-políticas que as engendram e que, simultaneamente, as transformam. Do que se trata é de identificar as conexões mais profundas entre a pesquisa genética e biomédica e a sociedade, entre a “oferta” biotecnológica e a “demanda” social de novas técnicas e curas

biomédicas. A clonagem oferece uma oportunidade privilegiada para descobrir os pontos de intersecção entre determinismo genético e pressupostos sócio-culturais, entre os avanços biotecnológicos e seus contextos sócio-simbólicos. Dolly, a ovelha clonada, é a imagem emblemática da confiança que os cientistas da vida têm na natureza e de seu constante esforço por transcendê-la. A biotecnologia é um campo tão fascinante porque reúne os dois âmbitos que a cosmologia ocidental moderna dissociou pelo menos desde Descartes: o da natureza e o da cultura. Aqui me centrarei, em concreto, nos motivos sócio-científicos que podem conduzir à clonagem em humanos e nas conseqüências materiais que tal clonagem teria em socavar biológica e culturalmente as diferenças de sexo em relação à procriação, bem como nas conseqüências que isto implicaria para as consagradas noções ocidentais sobre a concepção e, em especial, para as mulheres. Isto plantea, também, uma questão metodológica crucial: a de analisar a materialidade das transformações biotecnológicas a partir de uma perspectiva construtivista.

O prêmio Nobel de medicina François Jacob reagiu ante a ovelha Dolly com prudente ironia. Constatou que, “durante muito tempo, tentou-se ter prazer sem ter crianças. Com a fecundação *in vitro*, têm-se crianças sem prazer. E agora é possível fazer crianças sem prazer e sem espermatozóides (...). Evidentemente, isto mudou um pouco a estrutura familiar, pelo menos e até agora, entre as ovelhas” (NODÉ-LANGLOIS e VIGY, 1997). Enquanto as instituições clamam por uma regeneração da sagrada família e das responsabilidades familiares – e nos países ricos se apela às mulheres para que tenham mais filhos –, as novas tecnologias reprodutivas mais antigas (a inseminação artificial e a fecundação *in vitro*), com efeito, não apenas eliminaram o genuíno prazer de fazer sexo em boa companhia, como obrigaram a uma redefinição jurídica e social das relações familiares.

A clonagem reveste-se de um aspecto espetacular e simbólico. Como ressaltei, significa a desapareição da reprodução sexual em mamíferos e, com isto, o fim da participação do homem na fecundação. Não podemos, no entanto, deixar-nos levar pelo clamor sensacionalista dos meios de comunicação, nem cair em interpretações conspiratórias no que diz respeito aos efeitos potenciais deste novo giro na espiral tecnológica em matéria de procriação para os humanos, em geral, e

para as mulheres, em particular. Os “avanços” científicos e tecnológicos, sem dúvida, têm uma poderosa lógica própria, ainda que não aconteçam em um vazio sócio-cultural. Por conseguinte, podem ter conseqüências que transcendem seus objetivos manifestos específicos.

Com a “imaculada concepção” da ovelha clônica Dolly, os cientistas franquearam outro umbral na criação da vida<sup>7</sup>. A primeira ovelha clônica provocou alarme em âmbitos científicos, sociais e políticos, principalmente pelo mau uso potencial da clonagem, em particular em humanos. Os defensores liberais da clonagem minimizam os riscos, pois, além de ressaltarem os benefícios médicos que dela podem advir, sustentam que, ainda que seja tecnicamente factível também em humanos, não quer dizer que será realizada. Os críticos, pelo contrário, insistem em que o cientificamente possível costuma colocar-se em prática e exigem que se proíba a clonagem em humanos<sup>8</sup>. Em meio a todo este clamor ético e científico a respeito das repercussões que pode ter a clonagem em mamíferos para a humanidade e da linguagem antropomórfica que se costuma empregar para descrever este “avanço” – fala-se de “mãe de aluguel”, de “mãe genética”, de “mãe gestante” –, salvo algumas alusões jocosas a um futuro sem homens, não consta menção séria alguma do que isto poderia significar, em particular, para as mulheres. Uma exceção é o semanário alemão *Der Spiegel*, segundo o qual a revista feminista de Colônia, *Emma*, celebrava este avanço da ciência por abrir um novo caminho em direção a uma sociedade de mulheres<sup>9</sup>. Pode ser que isto não seja mais do que manipulação misógina, inspirada por obscuros temores que as novas tecnologias conceptivas e contraceptivas provocam nos homens, pela liberdade que propiciam às mulheres para decidir sobre sua faculdade reprodutiva. Mas, além dos efeitos deletérios que tem a clonagem ao reduzir a biodiversidade, e, portanto,

<sup>7</sup> A revista *The Economist* definiu assim o transplante de núcleo de uma célula diferenciada que continha toda a informação genética a um ovócito enucleado não fecundado, na clonagem da ovelha Dolly (Anônimo, “Genetic...”).

<sup>8</sup> Mas, como Mike Fainzilber, do *Molecular Neurobiology Laboratory* de Estocolmo, escrevia na revista *Nature*, as objeções éticas parecem muito pouco eficazes para frear o desenvolvimento científico e tecnológico, pois “a história mostra que o conhecimento científico é utilizado e desenvolvido sem informar as implicações éticas que possa ter” (FAINZILBER, 1997: 431).

<sup>9</sup> Anônimo, “Jetzt...”. Parece que a imprensa inglesa também fez eco desta visão fantasmagórica.

a capacidade de adaptação e a sobrevivência das espécies, um futuro procriador assexual de nenhuma maneira inauguraria um mundo de mães livres e felizes.

Dolly é uma ovelha normal, *salvo em sua concepção*, pois não se alterou sua dotação genética, que é substancialmente a de uma ovelha adulta<sup>10</sup>. Tem três “mães”, mas nenhum “pai”. Contribuíram para a clonagem a ovelha adulta objeto de clonagem, da qual foi extraída uma célula mamária com sua dotação genética, e outra ovelha adulta doadora de um ovócito – célula não fecundada, cujo núcleo foi extraído e substituído pelo núcleo da célula mamária. A fusão do ovócito enucleado com o núcleo da célula mamária se obteve mediante uma pequena descarga elétrica que permitiu que esse óvulo manipulado se desenvolvesse até um embrião. Finalmente, implantou-se o embrião no útero de uma terceira ovelha para sua gestação.

Na medida em que a agitação midiática provocada por Dolly se serenava, da multidão de cenários mais ou menos fantásticos restava um aspecto de peso – a saber, como ressaltou a revista *Nature Biotechnology*, “as discussões aparentemente mais realistas sobre infertilidade”, ou seja, sobre as possibilidades que a clonagem pode oferecer para tratar certos tipos de infertilidade em humanos<sup>11</sup>. E a *National Bioethics Advisory Commission* do presidente Clinton, ao recomendar uma lei que proibisse a clonagem de embriões para a implantação, advertiu que “a história do tratamento da infertilidade – em especial da fecundação *in vitro* – demonstra que, quando existe uma demanda tão considerável e bem financiada por um novo serviço, haverá profissionais que estejam dispostos a oferecê-la” (WADMAN, 1997: 644).

Para vislumbrar como a clonagem pode alterar os procedimentos “naturais” de procriação ao intensificar as diferenças de sexo e, por conseguinte, transmutar nossas noções sobre concepção e sobre

---

<sup>10</sup> Um modo de minimizar os riscos da clonagem, enquanto procedimento de réplica genética, parece consistir em pôr em entredito a total identidade genética do clone com o mamífero doador do material genético. Como ressalta a revista *Mundo Científico*, “os clones assim produzidos serão muito parecidos ao adulto do qual se tomem as células, mas não totalmente idênticos *devido à inevitável diferença do entorno* e, também, do papel ainda pouco conhecido que tem o citoplasma do ovócito receptor no momento da fusão. Mas, apesar de tudo, quase idênticos em qualquer caso, muito mais parecidos do que pela via normal de reprodução sexual, que introduz diversidade genética” (POSTEL-VINAY e ANNETTE MILLET, 1997: 540).

<sup>11</sup> Anônimo, “Thinking about...”. Cabe notar que a clonagem pode resultar atraente também para lesbianas.

relações de gênero, é instrutivo fazer memória a respeito da evolução da biotecnologia. A clonagem em mamíferos adultos é, de fato, mais do que um novo avanço das novas tecnologias reprodutivas – e, sobretudo, da fecundação *in vitro*<sup>12</sup>. O desenvolvimento das biotecnologias e, em especial, das tecnologias reprodutivas constitui uma condição *sine qua non* em todo o campo da experimentação embriológica a serviço da pesquisa biogenética impulsionada pela vontade de se descobrirem os últimos segredos da vida. O campo e o material privilegiados para a experimentação em embriologia molecular são, portanto, os óvulos, os úteros, os corpos das fêmeas. Isto já era sugerido por François Jacob em 1970, quando antepunha em seu livro clássico, *La lógica de la vida*, uma citação profética tomada da *Conversação com D'Alembert*, de Diderot: “Você vê este ovo? Você pode derrotar com ele todas as escolas de teologia, todas as igrejas do mundo” (JACOB, 1973). A clonagem, como reprodução assexual, magnificaria o valor do óvulo.

Há muito, o *homem* tem desejado criar vida em um recorrente sonho de onipotência<sup>13</sup>. Até o pós-guerra europeu, a fecundação extra-uterina em humanos era uma fantasia, reflexo da ambição do homem ocidental moderno em conhecer e dominar a natureza. Já por 1770, o médico italiano Spallanzani havia mostrado que a fertilização em mamíferos requeria o contato do líquido seminal com o ovócito e, pouco mais tarde, conseguiu inseminar artificialmente uma cadela. Dada a simplicidade da inseminação artificial, em 1799 o médico inglês Hunter conseguiu fecundar uma mulher com o sêmen de seu marido, e, em 1804, Thouret, na França, repetiu a façanha. Em 1884, Pancoast, nos Estados Unidos, realizou a primeira inseminação artificial por doador, motivada pela azoospermia do marido.

É costume referir-se à célebre distopia de Mary Shelley, *Frankenstein* – a história de um médico que, ao apropriar-se do poder de criar vida, produz um monstro sem nome – ou àquela obra de

---

<sup>12</sup> Os pais dos primeiros bebês de proveta, obviamente, também se manifestaram sobre as implicações da clonagem. Enquanto o médico britânico Robert Edwards opina que a reprodução de clones permitiria dispor de cepas celulares para fabricar órgãos de recâmbio em caso de doença ou acidente, Jacques Testart, o pai do primeiro bebê de proveta francês, mostrou-se mais crítico (POSTEL-VENAY e MILLET, 1997: 546).

<sup>13</sup> Para uma análise mais detalhada da evolução histórica das técnicas reprodutivas, ver Stolcke (1988: 5-19). Uma versão mais breve deste artigo está publicada em Stolcke (1987: 87-129).



Aldous Huxley, *Admirável Mundo Novo*, como advertência perante os riscos que implica uma ciência amoral. Mais pertinentes e proféticas foram, não obstante, as utopias eugênicas do início do século vinte de dois distintos biólogos – ambos apoiaram a república durante a guerra civil espanhola como voluntários. Trata-se do britânico J. B. S. Haldane e do prêmio Nobel de medicina estadunidense H. J. Muller. Em 1923, Haldane publicou *Daedalus*, a descrição (em perspectiva) utópica de uma sociedade na qual se consegue a perfeição eugênica mediante a procriação seletiva “ectogênica” (HALDANE, 1923). Muller publicou, em 1936, *Out of the Night. A Biologist's View of the Future*, em que apresenta uma sociedade integrada por uma raça supremamente inteligente e solidária, criada mediante a inseminação artificial, o cultivo e a armazenagem de esperma de grandes homens (seus heróis eram Lênin, Newton, Da Vinci, Pasteur, Beethoven, Omar Khayyam, Pushkin, Sun Yat Sen e Marx), a *recuperação* de óvulos para a fecundação extra-uterina, a transferência de embriões e a seleção sexual, com o fim de eliminar defeitos genéticos e determinar o sexo, tudo a serviço de uma nova ciência eugênica que, ao aperfeiçoar as qualidades intelectuais e morais humanas, acabaria com as desigualdades de classe e a competitividade entre os humanos. Muller estava convencido de que “isto não é um sonho ocioso. Não apenas é possível fazê-lo, eu acho que certamente se fará” (MULLER, 1936: 145-155).

Nem Haldane nem Muller eram darwinistas sociais liberais. Compartilhavam o entusiasmo eugênico de seus contemporâneos, traduzindo-o em programas de procriação planejada. Muller condenou o uso fascista da genética, mas nunca questionou o essencialismo elitista de sua própria teoria, nem o ideal eugênico de uma raça perfeita. Ainda que advogasse para as mulheres a liberação do “martírio” de uma maternidade involuntária, tampouco duvidou em instrumentalizar as mulheres a serviço de seu sonho eugênico<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Haldane e Muller não foram exceções. A partir dos anos 1950, uma série de cientistas preconizou procedimentos de reprodução planejada inspirados por um elitismo genético. William Shockley, prêmio Nobel da física em 1956, era partidário de criar um banco de esperma para obter filhos de prêmios Nobel. Joshua Lederberg, outro prêmio Nobel de medicina, defendeu, em 1966, a clonagem de humanos para “reproduzir indivíduos superiores”. Joseph Fletcher, em 1974, propugnava a criação de clones humanos especializados em certas tarefas específicas, e MacFarlane Brunet, também prêmio Nobel de medicina, em um livro publicado em 1978, defendia as vantagens da seleção genética sistemática de indivíduos (POSTELVENAY e MILLET, 1997: 545).

Nos anos trinta, iniciou-se o desenvolvimento da fecundação *in vitro*, ainda que o avanço da pesquisa com ovócitos humanos fora inicialmente lento. A utilização das tecnologias reprodutivas na criação de gado com o fim de melhorar sua “qualidade” e rentabilidade sempre precedeu a sua aplicação em humanos. Nos anos sessenta, a fecundação *in vitro* de ovócitos de mulheres recebeu um novo impulso, e, em 1978, nasceu na Inglaterra a primeiro bebê *in vitro*, Louise Brown, por transferência de embriões. Desde então, nasceram milhares de meninos e de meninas por “fecundação assistida”, como veio a denominar-se eufemisticamente esta técnica.

À primeira vista, poderia parecer que a fecundação *in vitro* é só um passo além no afã cultural e sexualmente neutro de conquistar os princípios da vida a serviço de necessidades e desejos humanos. Porém, as novas tecnologias reprodutivas significaram não apenas um salto qualitativo no controle médico-técnico da procriação humana. Ao oferecerem uma “cura” para a infertilidade, transformaram-na em uma condição patológica cujos objetos privilegiados são as mulheres, na medida em que, devido às diferenças fisiológicas reprodutivas, quer dizer, às diferenças de sexo, estas tecnologias requerem principalmente a manipulação do corpo feminino<sup>15</sup>.

As novas tecnologias reprodutivas respondem a interesses múltiplos: os imperativos do progresso da ciência, e em especial da biomedicina, que normalmente são fomentados pelas ambições e competição entre cientistas, com a fama e os lucros econômicos em jogo. Mas, também, está o desejo dos casais inférteis por ter filhos, idealmente, do próprio *sangue* – ou *genes*, como se diz hoje em dia –, pelo menos o de uma das partes.

Em 1984, o *Informe Warnock* inglês sobre as implicações legais e éticas das novas tecnologias reprodutivas já expressava, com clareza, as motivações subjacentes a este desejo por uma paternidade biológica, mediante a maternidade tecnificada:

O não ter filhos, inclusive para aqueles que escolheram não tê-los, pode ser uma fonte de tensão. Parentes e amigos

---

<sup>15</sup> Ver Marcia C. Inhorn & Frank Van Balen (2002) para uma comparação muito valiosa das concepções e tratamentos da infertilidade em nível mundial.

frequentemente esperam que um casal constitua uma família e manifestam esta expectativa de modo aberto ou velado (...). *Além da pressão social para ter filhos, existe também para muitos o desejo intenso de perpetuar seus próprios genes através de uma nova geração. Este desejo não pode ser satisfeito pela adoção* (WARNOK, 1984: 8-9).

Mas em que se fundamenta este “desejo intenso de perpetuar os próprios genes”? Será que também está nos genes? Apesar de que os processos biológicos de procriação e o papel diferente que têm mulher e homem neles, por serem naturais, são universais, as noções de maternidade e paternidade associadas com concepções sobre a concepção resultam, não obstante, culturalmente variáveis – como a Antropologia o demonstrou. A distinção analítica entre sexo e gênero pela teoria feminista teve sua utilidade na medida em que serviu, precisamente, para desarmar as racionalizações biologicistas de sistemas de poder e de hierarquia de gênero que são manifestamente históricos. A dissociação do natural – e, portanto, do universal e do imutável – das ordens simbólicas arraigadas na cultura – e, portanto, variáveis – permitiu conhecer a enorme diversidade histórico-cultural dos sistemas simbólicos de gênero. Mas, ao prestar atenção privilegiada às construções simbólicas de gênero, ficou pendente a pergunta fundamental com respeito à qual é, afinal de contas, a relação entre estas e as diferenças de sexo<sup>16</sup>.

Em um nível puramente biológico, as diferenças de sexo são inevitáveis. Mas, ao ser uma dimensão da vida na sociedade, não tem sentido pensá-las à margem dela, pois de imediato adquirem significados sócio-culturais e podem converter-se em potentes causas de dominação. Se, como assinalou Pascal, a natureza não é mais do que uma primeira cultura, cabe ao menos duvidar de que o dismorfismo sexual e suas conseqüências – tais como a maternidade e a paternidade na forma como estas são percebidas e vividas – estejam dissociados

---

<sup>16</sup> Phillips ressaltava, em 1992, que “uma coisa é advogar por incorporar a heterogeneidade e diversidade a nossas teorias da igualdade e da justiça; muito diferente é aceitar a diferença e reformular nosso pensamento a respeito dela”, e sugeria que, apesar das dificuldades conceituais inerentes à diferença entre sexo e gênero, “necessitamos encontrar um modo de desentranhar diferenças que são inevitáveis das que são escolhidas e daquelas que são simplesmente impostas” (PHILLIPS, 1992: 23; Ver também STOLCKE, 2003: 69-96; 2004: 77-105).

de significados culturais, inclusive quando aparentem aproximar-se à realidade biológica empírica<sup>17</sup>.

A própria concepção do que é natural é relativa, na medida em que, como mostra a Antropologia, diverge segundo as culturas. O senso comum ocidental moderno é singular no que diz respeito a distinguir o âmbito da natureza, quer dizer, do que é naturalmente determinado, inato, daquele da cultura, que é entendido como criação humana em sociedade, como se tratasse de duas dimensões evidentemente diferentes da experiência humana. Contrastam com este arraigado dualismo, que é subjacente também à prepotência ocidental de dominar a natureza, para ficar em um exemplo, as cosmologias amazônicas, que supõem uma visão de continuidade entre o mundo humano e o não humano, dotando animais e plantas de traços humanos (DESCOLA, 1996: 62-67).

Uma variabilidade cultural similar se encontra em concepções acerca da concepção e de noções de maternidade e paternidade. Na tragédia clássica grega *La Oristíada*, Atena justificava seu voto a favor de Orestes quando este era julgado por haver dado morte à sua própria mãe em vingança pelo assassinato de seu pai por esta. Apolo explicava o acertado do voto argumentando que:

A mãe não é a progenitora do que chamamos filho: é apenas a ama de leite da semente que nela se semeou. Engendrador é quem a fecundou; ela conserva só o broto, a menos que os deuses o murchem. A prova te darei de quanto digo: pode existir um pai sem que a mãe exista. E muito perto temos uma testemunha, a própria filha de Zeus, rei do Olimpo. Não foi gestada nas trevas de uma entranha materna, e, no entanto, que deusa conseguira dar à luz a um rebento semelhante? (ESQUILO, 1979: 361).

---

<sup>17</sup> Há bastante tempo, Pascal aludiu a essa indeterminação entre cultura e natureza na experiência humana ao ressaltar que “o costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é ele mesmo natural? Eu muito temo que aquela natureza não seja, ela mesma, mais do que um primeiro costume, assim como o costume é uma segunda natureza” (LÉVI-STRAUSS, 1985: 1). E Martin mostrou, há pouco, como valores culturais de gênero influem na maneira como os cientistas plasmam o que descobrem sobre o mundo natural. Ainda que todos os manuais científicos descrevam os órgãos reprodutivos femininos e masculinos como sistemas de produção de substâncias valiosas, tais como os óvulos e os espermatozoides, a fisiologia reprodutiva é valorada de modo muito diferente, segundo se trate do homem ou da mulher. Um livro de texto descreve a menstruação, por exemplo, como uma desintegração caótica de matéria, enquanto a produção de certos milhares de espermatozoides e sua corrida por fecundar um óvulo é apresentada como uma proeza magnífica (MARTIN, 1997: 85-89).

Essa noção clássica da concepção é um dos exemplos mais acabados do ideal monogenético patriarcal.

Um caso inverso ocorre com a noção de concepção trobriandesa, uma sociedade matrilinear do Pacífico ocidental descrita pelo distinto antropólogo Malinowski nos anos vinte, o exemplo mais célebre de um modelo monogenético feminino<sup>18</sup>. Teorias semelhantes foram encontradas entre os aborígenes australianos. Todas estas concepções negam a participação de um genitor masculino na fecundação, representando, assim, uma visão simetricamente aposta à da doutrina apolínea. A doutrina apolínea entusiasmou os pensadores decimonônicos quando se afanavam por demonstrar a vitória da razão patriarcal sobre uma pretérita ordem natural matriarcal. A concepção trobriandesa – que, por certo, nada tem a ver com o conhecimento empírico nativo dos processos biofisiológicos da fecundação, mas que simboliza o princípio estrutural matrilinear – suscitou ríspidas controvérsias entre antropólogos que, até os anos 1960, a atribuíram à *ignorantia paternitatis*, da qual os primitivos deviam padecer ao aparentarem desconhecer o fato “natural” da paternidade. Do mesmo modo, esses antropólogos tampouco tinham percebido que o sistema de prestígio masculino mediante intercâmbios de objetos de valor coexistia, entre os trobriandeses, com intercâmbios funerários e matrimoniais, por parte das mulheres, de importância vital para essa sociedade (WEINER, 1976).

Frente ao ideal tipicamente ocidental de imortalidade genética, é paradoxal, não obstante, que a fecundação assistida, ao tornar possível a participação de terceiros e de quartos em um ato de fecundação, tenha posto em entredito essas noções biológicas de filiação e de herança e, sobretudo, de paternidade, como acontece em especial no caso da fecundação por doador e no aluguel de útero. A maternidade se converteu, pelo contrário, em mais “natural”. A vasta

---

<sup>18</sup>Segundo a cosmovisão trobriandesa, depois da morte o espírito se translada à ilha dos Mortos, onde goza de uma existência prazerosa de eterna juventude. Quando um espírito se cansa desse perpétuo rejuvenescimento, pode, no entanto, regressar ao mundo dos vivos. Então, retrocede nos tempos e se converte em um pequeno menino não nascido. Estes meninos-espíritos normalmente regressam às ilhas Trobriand com a ajuda de outro espírito. Como relata Malinowski, “um menino flutua por cima de um tronco. Um espírito vê que é bonito. Ela (o espírito auxiliar) o recolhe. Ela é o espírito da mãe ou do pai da mulher grávida. Então, o menino é colocado na cabeça, nos cabelos, da mulher grávida que padece dor de cabeça, de vômitos, e sente uma dor no ventre. Então, o menino desce ao ventre e ela está realmente grávida. E ela diz: ‘o menino já me encontrou; os espíritos já me trouxeram o menino’” (MALINOWSKI, 1927: 31-32).

literatura jurídica sobre a fecundação por doador trata principalmente da legitimidade da progênie, a situação jurídica do/da doador/a, e a responsabilidade do médico<sup>19</sup>. Quem se opõe à fecundação por doador costuma sair em defesa dos direitos do pai e/ou da criança, ignorando, pelo contrário, os interesses das mulheres. Assim, em 1980, o jurista Balcells Gorina, do *Opus Dei*, repudiava a fecundação por doador porque opinava que, além de que os bancos de sêmen significavam uma autêntica desumanização da paternidade, constituía adultério (GORINA, 1980)! Esta preocupação em proteger a paternidade tem adeptos também entre juristas e o próprio Estado, pois, como se adverte, estas técnicas dotam as mulheres de instrumentos para deslocar o marido<sup>20</sup>.

Com certeza, nem todos os juristas apoiariam controles reprodutivos em defesa de uma paternidade genética normativa. Ainda assim, as comissões parlamentares europeias que examinaram as conseqüências legais da fecundação assistida manifestaram uma clara preocupação por salvaguardar uma paternidade que tivesse, pelo menos, indícios de autenticidade, advogando, por exemplo, pela “similitude fenotípica” dos doadores com o pai! A *Comisión Especial de Estudio* espanhola introduziu, inclusive, um tipo de *adultério tecnológico* ao estipular que o homem de um casal estável, cuja mulher tivesse realizado uma fecundação por doador *sem seu consentimento*, poderia *renunciar* (leia-se “repudiar”) o filho assim nascido, que seria, então, registrado como sem pai<sup>21</sup>. A fecundação *in vitro* permite também que um óvulo de uma mulher, fecundado em laboratório, seja implantado para sua gestação no útero de outra mulher, o que pode suscitar conflitos pós-parto entre estas mulheres, como demonstrou

<sup>19</sup> Os casos de gravidezes múltiplas por fecundação *in vitro* eram conseqüência da implantação de vários embriões no útero da mulher para aumentar a possibilidade de gravidez. Segundo as normas atuais, para evitar gravidez múltipla, deve implantar-se apenas um dos embriões em mulheres menores de 35 anos e três ou quatro em mulheres de maior idade e, portanto, menos férteis, ainda que haja médicos que implantem um número maior para assegurar o êxito de uma fecundação *in vitro* (Anônimo, “Un embarazo de sextillizos...”).

<sup>20</sup> Assim sustentava, por exemplo, um jurista alemão que “o desejo de ter filhos próprios nasce de um desejo natural e original da maioria das pessoas (...), ainda que (...) a inseminação heteróloga não costuma significar, em contraste com o adultério, que a união conjugal se rompa (...), sim que dissolve o vínculo que, segundo a Constituição, existe entre a união sexual, a filiação biológica e a adscrição social. É indiscutível que exista uma proteção constitucional do desejo de ter filhos se este desejo não se cumpre dentro do matrimônio e da família (...) *Pode não ser aconselhável uma tecnologia como a inseminação heteróloga que dota as mulheres de instrumentos socialmente aceitas para descartar o marido*” (BALZ, 1980: 21-22).

<sup>21</sup> A inseminação artificial de mulheres solteiras é legal e se apóia na Constituição, que proíbe a discriminação de mães solteiras e lhes permite a adoção (Congreso de los Diputados, 1986: 129).

o célebre conflito jurídico em torno ao bebê M. nos Estados Unidos acerca de quem era sua mãe. Mas a participação biológica de ambas no processo de procriação dificilmente pode ser ocultada. As possibilidades reprodutivas que a fecundação assistida oferece, porém, tornaram o papel dos homens-pais mais precário.

Mas a biotecnologia parece ter encontrado também um remédio para estas dificuldades paternas. Passaram-se quase duas décadas desde o nascimento da primeira bebê de proveta, e a fecundação assistida avançou a passos gigantes, principalmente no campo da paternidade biológica assistida. Quando estava procurando informação sobre clonagem, descobri que, em fevereiro 1997, nascia uma menina concebida graças à combinação de duas técnicas de vanguarda: o congelamento de um ovócito e sua inseminação mediante um espermatozóide injetado no citoplasma. Essa nova técnica de fecundação *in vitro*, denominada ICSI (*IntraCytoplasmic Sperm Injection*), permite que homens com esperma anormal, inclusive aqueles que são incapazes de produzir espermatozoides maduros, podem procriar. Enquanto a fecundação da mulher com esperma de um doador era, até o momento, a única opção que tinham casais em que o homem era infértil, devido à má qualidade ou ao baixo número de espermatozoides, é possível agora, em tais circunstâncias, que um homem procrie um filho biológico mediante a injeção de um só espermatozóide diretamente no ovócito. É notável, como me comentava um médico que trabalha no campo da fecundação assistida, que haja homens que estejam dispostos a submeter-se a até oito intervenções cirúrgicas para extrair um só espermatozóide de seus testículos.

O desenvolvimento e a ampla aceitação da ICSI não é uma mera questão biotecnológica. Tem a ver, como ressaltou o geneticista francês Alex Kahn,

(...) com o poderoso avanço social e psicológico atual de um desejo fanático por parte dos indivíduos não apenas de ter filhos, mas de assegurar que estes filhos estejam dotados de seus próprios genes, ainda quando se interponha o obstáculo da infertilidade (...). Caracteriza a sociedade atual uma crescente demanda pela herança biológica, como se esta fosse a única forma de herança que merece tal nome. Uma razão é

que a personalidade dos indivíduos, lamentavelmente, se percebe cada vez mais como determinada primordialmente pelos genes (KAHN, 1997)<sup>22</sup>.

Esta concepção bio-genealógica da filiação e este desejo de uma paternidade e maternidade genéticas soam familiarmente eugênicos. O que tem de novo é esta vitória biotecnológica da paternidade biológica e, como sugeriu Fox Keller, um individualismo eugênico acentuado (FOX KELLER, 1992: 291-293). Mas, ainda que com a ICSI, um só espermatozóide seja suficiente para que um homem procrie, os corpos das mulheres, com seus úteros e ovócitos, continuam sendo imprescindíveis para uma paternidade biológica.

A atenção midiática que a criação da ovelha Dolly atraiu se concentrou primordialmente na clonagem reprodutiva. Mas, ante o alarde social e moral que provocou a possibilidade de clonar seres humanos, se difundiu, nos círculos científicos, uma distinção taxonômica entre clonagem reprodutiva – por exemplo, de seres humanos completos – e a clonagem terapêutica de embriões com fins curativos, mediante a obtenção de células germinais para o cultivo de tecidos e de órgãos para transplantes. Esta distinção é, não obstante, apenas aparente, na medida em que ambos os procedimentos biotecnológicos são idênticos, salvo quando se implanta o embrião clonado no útero para se obter um organismo maduro completo. A intensa controvérsia que está tendo lugar sobre a investigação com embriões humanos é evidência deste temor de que inclusive a clonagem terapêutica possa conduzir a uma clonagem reprodutiva. E, em outro giro lingüístico mais recente, os pesquisadores substituíram a noção de clonagem terapêutica pela de SCNT (transferência nuclear de célula somática), que descreve o procedimento, mas evita a conotação ominosa da clonagem, ou simplesmente transferência nuclear.

Agora, a condição limite para a clonagem, em geral, é a de disponibilidade de ovócitos. E a experimentação em biologia molecular, o desenvolvimento da biotecnologia e de novos procedimentos de engenharia genética individual requerem, todos eles, para criar

---

<sup>22</sup> Axel Kahn é o diretor do laboratório INSERM para a Pesquisa sobre Patologias Genéticas e Moleculares do Instituto Cochin de Genética Molecular de Paris. Este artigo foi encomendado pela revista *Nature* para acompanhar a publicação em *web* dos artigos da revista sobre a clonagem de ovelhas.



embriões, de ovócitos que são escassos. Em 1971, James Watson – que, junto com Crick e Rosalind Franklin, decodificou, há exatamente cinquenta anos, a estrutura molecular do DNA – lamentava-se ainda que o passo decisivo da embriologia humana – a saber, o desenvolvimento extracorpóreo do embrião – tenha lugar no útero inacessível de uma fêmea humana. Como ressaltava Watson, ali cresce o feto praticamente fora do alcance de quase qualquer manipulação, exceto no caso de aborto. Já naquela época, Watson confiava, não obstante, que os pesquisadores conseguiriam, em breve, penetrar no espaço protegido do útero feminino. Isto permitiria à embriologia não só realizar uma grande variedade de experimentações, mas também inauguraria uma corrida frenética para conseguir a manipulação experimental de ovócitos humanos, uma vez que estes teriam sido convertidos em uma mercadoria de fácil obtenção (WATSON, 1971: 51-52).

Watson foi profético com respeito à manipulação biotecnológica do processo de procriação, mas se equivocou com respeito à disponibilidade de óvulos. A experimentação com embriões está na ordem do dia; mas, como os ovócitos são imprescindíveis para criar embriões, estes últimos se converteram em óvulos de ouro. Desde que se tornou possível o congelamento de ovócitos, são cada vez mais freqüentes os anúncios que apelam ao altruísmo feminino, ao solicitar a mulheres que ajudem outras mulheres a ter filhos doando óvulos para a fecundação assistida em troca de “recompensa” monetária pelas moléstias que a “colheita” de óvulos implica. Estes anúncios são pouco explícitos, não obstante, com respeito aos procedimentos médicos requeridos – a saber, uma intensa estimulação hormonal com o fim de obter ao menos seis ou sete óvulos. A soma estipulada como “recompensa” é igualmente equívoca, pois esta se fixa por “colheita”, em lugar de “recompensar-se” cada óvulo, o que pode significar precisamente uma “corrida” para obter “quantos mais óvulos melhor”. É legítima, além do mais, a dúvida com respeito a se a demanda de óvulos doados se deve exclusivamente à fecundação assistida ou se responde também às necessidades da experimentação embriológica em geral. Reveladora a este respeito é a recente notícia aparecida em *El País* de que uma equipe científica da Universidade de Pensilvânia (EUA) conseguiu gerar um cultivo de óvulos de células germinais

embrionárias de ratos ressaltando que, “se os resultados obtidos (...) podem repetir-se em humanos, as doações de óvulos deixarão de ser um fator limitante para investigar a clonagem terapêutica, e talvez também para conseguir gravidez em mulheres com deficiências de ovulação” (SAMPEDRO, 2003)<sup>23</sup>.

Em suma, peças-chave da investigação no campo da embriologia e da medicina reprodutiva mediante o desenvolvimento da biotecnologia são o corpo e o material reprodutivo das mulheres. Como ressaltai previamente, as novas tecnologias reprodutivas costumam aplicar-se, primeiramente, na criação de gado. Referindo-se à clonagem de gado, o Dr. Alain Nivot, chefe do laboratório francês Procrea FIV chamava a atenção, já em 1997: “os pecuaristas necessitarão de úteros, mais ainda que na fecundação *in vitro* ou na transferência de embriões, e, portanto, necessitarão de vacas, mas os machos não serão mais do que animais a copiar, modelos que se comprarão por unidade (DUPARCQ, 1997)”<sup>24</sup>.

Este fanático desejo de imortalidade através de uma prole do próprio *sangue* está inspirado em uma concepção cultural biologista do parentesco e da maternidade e da paternidade como vínculos de “naturais” que é tipicamente ocidental<sup>25</sup>. Encontra-se estreitamente vinculada, como ressaltai em outra ocasião, com a “naturalização” da identidade social na sociedade de classes, refletida em doutrinas tais como o darwinismo social, a eugenia, o racismo clássico, a sociobiologia (STOLCKE, 1992). Mas, enquanto a metáfora “familiar” tradicional era a de *sangue*, no imaginário contemporâneo parece ser como se os *genes* fossem os portadores da identidade das pessoas.

Ante esta visão “familiar” genética, não é de se surpreender que a questão sobre o que constitui a identidade de uma pessoa ocupe um

---

<sup>23</sup> Em agosto de 2005, cientistas nos EUA informaram que haviam aberto uma via para criar células germinais sem usar embriões (nem óvulos): “...Hay que seguir investigando en la clonación terapéutica, pero la ventaja de la nueva ruta (el cultivo de células similares a las embrionarias a partir de muestras de piel) es que **no necesita óvulos. No lo digo por motivos religiosos o ideológicos, sino porque los óvulos son caros, hay pocos y son difíciles de manejar genéticamente**”... (*El País*, 23 de agosto de 2005).

<sup>24</sup> Em julho do presente ano, foi anunciado, inclusive, “*el esperma sin macho*”. Como informava *El País*: “Científicos británicos logran crear espermatozoides a partir de células madre obtenidas del embrión de un ratón.” (12 de julho de 2006).

<sup>25</sup> Um exemplo disso é o caso recente do desejo de uma mulher inglesa de ser fecundada com o material reprodutivo do marido morto (FERRER, 1997).

lugar destacado no debate sobre as perspectivas de clonagem em humanos. Assim, um jornalista alemão pode perguntar a Wilmut se Dolly não era, de certo modo, uma reencarnação da ovelha adulta doadora do material genético (Anônimo, “Jetzt...”, 1997). Ainda que esta pergunta fosse seguramente capciosa, ela evidencia supostos identitários geneticistas implícitos. Não deixa de ser irônico a este respeito que quem se opõe a que a clonagem em humanos seja proibida por lei, com o propósito de desacreditar os receios daqueles que denunciam seu abuso potencial, denunciando precisamente as ilusões deterministas genéticas, professem dúvidas com respeito a que a identidade em humanos seja geneticamente predestinada (MARIO, 1997: 1-6; NEWMAN, 1997: 488). Como argumentou um defensor destas biotecnologias, se Einstein tivesse sido criado em uma tribo amazônica, seguramente não teria chegado a ser o gênio da física que foi.

A imagem ocidental da mulher primordialmente como mãe está associada com a da hegemonia determinista genética. Esta concepção da mulher, cuja essência estaria determinada por sua faculdade procriadora, insere-se em um entorno ideológico no qual as estruturas de poder típicas da sociedade liberal de classes são neutralizadas politicamente, sendo interpretadas como dados da natureza, em um contexto do saber no qual a natureza é entendida como a fonte última da verdade. O paradoxo central do liberalismo moderno consiste precisamente em que, quanto mais se exalta a unidade humana, a igualdade de oportunidades e a liberdade dos indivíduos, tanto mais é acentuada a suposta natureza das múltiplas desigualdades sociais, que são atribuídas a diferenças biológicas reais ou inventadas (ver GOLDBERG, 1993). Esta é uma manifestação da profunda tensão na sociedade liberal de classes entre uma ética universalista, segundo a qual o sujeito se faz a si mesmo, livre de determinações naturais, e as insuperáveis desigualdades sociais. A ética meritocrática liberal, ao atribuir a condição e os privilégios sociais a supostas deficiências ou méritos inatos, outorga às mulheres o papel fundamental de mães-reprodutoras das diferenças de mérito, quer dizer, das desigualdades sociais. Pois *mater semper certa est*, ou, como bem diz o provérbio brasileiro: “mãe tem uma só, pai tem em cada esquina”. Para assegurar uma paternidade singular e exclusiva, é preciso o controle da

maternidade<sup>26</sup>. A proeminência do útero, receptáculo da semente masculina nas representações vitorianas do corpo feminino, pertence ao argumento segundo o qual as mulheres estariam governadas e definidas por sua faculdade procriadora natural, sendo o homem-pai, pelo contrário, a quinta-essência da razão humana. (POOVEY, 1986: 145).

Ainda que a sociedade de classes não tenha mudado em sua essência, a revolução sexual do pós-guerra e a contracepção parecem ter destruído, pelo menos nos países ricos, todo este emaranhado de controles do corpo das mulheres, enquanto a clássica família nuclear monogâmica está se descompondo a olhos nus. Até certo ponto, isto é certo. Neste mundo neoliberal e em uma sociedade cada vez mais competitiva e individualista, fragmentada pela divisão do trabalho, agora em nível global, em uma infinidade de funções organizadas de modo hierárquico, o mérito e a função individuais são concebidos como a base mesma da posição social. Precisamente pela suprema importância que se dá ao desempenho pessoal, o lugar que o indivíduo ocupa na divisão do trabalho social e as desigualdades sociais se atribuem, contraditoriamente, talvez mais do que nunca, à sua dotação e/ou a seus talentos “naturais”. Os determinismos genéticos atuais são evidência disto<sup>27</sup>.

Nas sociedades industriais avançadas, as mulheres tendem a ser definidas agora de forma imediata por suas características sexuais como mães, quer dizer, como as “outras”, incomensuráveis aos homens em um sentido essencial genético<sup>28</sup>. A crescente gama de tecnologias reprodutivas que estão disponíveis no mercado alimenta essas convicções biologicistas e genéticas. As mulheres são consideradas

---

<sup>26</sup> Essa imagem da mulher-mãe, cuja essência residiria em sua faculdade procriadora, é refletida por aquele médico vitoriano inglês, para quem parecia “como se o Todo-poderoso, ao criar o sexo feminino, tivesse pegado um útero e tivesse construído uma mulher em torno a ele” (POOVEY, 1986: 145).

<sup>27</sup> Assim, a revista *New Scientist* informava, em 1997, que um estudo de 240 pares de gêmeos idênticos suecos, de pelo menos oitenta anos de idade, havia mostrado que, apesar de uma longa vida cheia de vivências diversas, havia um 62% de variação em suas atitudes cognoscitivas gerais que poderia ser atribuído a fatores genéticos, de modo que “depois de oitenta anos ou mais de condicionamento, pelo entorno social, a natureza emerge de forma crescente” (HOLMES, 1997: 16). Os meios de comunicação tendem, além do mais, a vulgarizar estes achados científicos alimentando preconceitos geneticistas. *El País* publicou também esta notícia (Anônimo, “La genética influye ...”).

<sup>28</sup> A revista *Nature* informava, em 1997, sobre um estudo segundo o qual as melhores atitudes sociais das mulheres, em contraste com os homens, teriam uma base genética (MCGUFFIN & SCOURFIELD, 1997: 652).

agora inferiores aos homens em si mesmas, pois, devido à sua função “natural” como mães, são supostamente incapazes de competir no mercado com eles como diferentes/iguais. A dupla carga das mulheres que trabalham por um salário, a discriminação no mercado de trabalho, os salários desiguais, as dificuldades das mulheres para participarem na política, assim como o apelo para que as mulheres regressem ao lar para solucionar a crise do Estado de Bem-Estar, ilustram esta situação (STOLCKE, 1992: 87-111).

Os contraceptivos dissociaram o sexo da procriação e nos permitem maior liberdade para gestionar nossas faculdades procriadoras. As novas tecnologias conceptivas confundem as tradicionais noções de filiação. O mais recente giro biotecnológico acentua as diferenças de sexo. As novas técnicas reprodutivas convertem os úteros e os ovócitos no bem mais apreciado e precioso e os dissociam das pessoas a quem pertencem. A oposição à clonagem em humanos se centra no risco que ela implica para a biodiversidade e no fato de que atenta contra a dignidade das pessoas ao transformá-las em *meios*, em lugar de *fins*. Aqueles que defendem os avanços nas técnicas reprodutivas e na clonagem ressaltam seus benefícios para o diagnóstico de doenças hereditárias, para a produção de novos fármacos e de órgãos para transplante e para a engenharia genética. Mas, enquanto um microbiólogo britânico, por exemplo, celebrava o mérito do debate sobre a clonagem em pôr freio à tendência atual de exagerar o determinismo genético (POSTEL-VINAY & MILLET, 1997: 547), o biólogo francês Kahn advertia precisamente que o desejo fanático de ter filhos genéticos poderia converter-se na razão mais poderosa para permitir a clonagem em humanos, como método para solucionar a infertilidade masculina, no caso de homens que carecessem de esperma – devido à displasia ou grave atrofia testicular:

Aplicando a técnica utilizada por Wilmut em ovelhas diretamente a humanos, se criaria um clone “de pai”. Não obstante, para a mulher o ato de gestar um feto pode ser tão importante como ser sua mãe biológica. O extraordinário poder de tal *reapropriação materna* é evidente na forte demanda de gravidez por parte de mulheres pós-menopáusicas, e pela doação de ovócitos e embriões para curar a infertilidade feminina (...). Isto sugere que, provavelmente, não podemos

desestimar a possibilidade de que a opinião pública se disporá a legitimar o uso da clonagem em casos em que o homem de um casal seja incapaz de produzir gametas (KAHN, 1997)<sup>29</sup>.

Ainda que as novas tecnologias contraceptivas e conceptivas tenham brindado às mulheres, ao menos nos países ricos, maior liberdade para decidir sobre nossos corpos, reforçaram também a maternidade como destino e responsabilidade das mulheres. As gravidezes de mulheres pós-menopáusicas parecem sugerir uma estreita associação entre plenitude existencial como mulheres e maternidade (KOLATA, 1997b: 1 e 11). Em um sentido mais amplo, as técnicas reprodutivas se converteram em instrumentos tecnológicos a serviço de interesses que, com frequência, não são os nossos. As políticas de controle de população implementadas no Terceiro Mundo, por exemplo, dirigem-se quase exclusivamente às mulheres. A ICSI, como novíssimo método de “curar” a esterilidade masculina, igualmente instrumentaliza os corpos das mulheres. Ao eliminar a fecundação sexual, a clonagem acentuaria esta tendência.

Mas há mais. Paradoxalmente, a clonagem desafia a própria concepção monogenética patriarcal ocidental de procriação ao tornar, por fim, patentemente imprescindíveis as mulheres na procriação. A clonagem introduziria um procedimento de concepção inversamente monogenético, quer dizer, centrado na mulher-mãe, fragilizando o homem da maneira mais radical, como já advertia aquele jurista alemão. Ao converterem-se, assim, nas reprodutoras por excelência, tornar-

---

<sup>29</sup> A Comissão Nacional Assessora em Bioética (*National Bioethics Advisory Commission*) dos Estados Unidos, convocada pelo presidente Clinton para propor políticas sobre clonagem humana, escutou uma ampla gama de opiniões de cientistas e bioéticos que abarcavam desde chamadas a que se considerasse a clonagem simplesmente como uma forma a mais de reprodução assistida, até “graves preocupações” por parte de ativistas na defesa dos direitos e do bem-estar dos animais. Enquanto Kass, professor de pensamento social da Universidade de Chicago, sustentava que a clonagem humana seria impossível sem realizar experimentos antiéticos e apresentava uma ameaça inadmissível para a identidade e individualidade humanas, dois especialistas em bioética argumentavam que seria inaceitável proibir a clonagem por significar uma proibição à liberdade científica e reprodutiva protegidas ambas pela constituição dos Estados Unidos. Deveria proteger-se a clonagem do mesmo modo que outros métodos não-coitais de reprodução assistida (“US senators urge caution on cloning ban”, 1997).

Por outra parte, há indícios de que o desejo de ter filhos genéticos pode também dar margem a todo tipo de fraudes difíceis de controlar. Uma seita religiosa internacional, denominada Movimento Raeliano, que acredita que a vida na Terra foi criada por extraterrestres, criou uma empresa chamada *Clonaid* para promover a pesquisa em clonagem humana e oferecer a seus clientes, por 200.000 dólares, a possibilidade de clonar-se, ainda que sem garantia de êxito (COHEN, 1997: 12; Anônimo, “A triumph of hope...”). Segundo *El País*, esta seita está oferecendo, por internet, produzir filhos por clonagem a casais inférteis ou homossexuais, através de uma companhia com sede nas Bahamas (Anônimo, “Una secta...”).

se-ia bastante mais difícil representar as mulheres como meras gestantes das substâncias genéticas masculinas. Mas essa potencial conceptualização monogenética feminina da procriação, ao dotar de especial valor reprodutivo as mulheres como portadoras de úteros e ovócitos, pode ter conseqüências perversas. A contrapartida deste apoderamento materno seria, por uma parte, o controle médico e, por outra, o controle dos homens. O caso mencionado por Kahn da criação de um clone “de pai” o ilustra bem. Esta nova proeminência como responsáveis privilegiadas da procriação, resultante da “feminilização” simbólico-tecnológica da procriação, pode desembocar em novos controles por homens que são pais frustrados, por cientistas, pelo Estado em escala mundial, se não se alterarem as estruturas de poder sociais, internacionais e científicas vigentes.

A clonagem de humanos – “sem prazer e sem espermatozóides”, como apontava François Jacob – será seguramente, durante anos, uma operação complexa, ainda que a biotecnologia faça grandes progressos. Cientistas dos Estados Unidos e do Japão conseguiram, ambos, clonar bezerros e outros mamíferos (Anônimo, “Cientistas...”). Mas o decisivo é que nossa concepção biológica do parentesco, junto com esse reduto de convicções eugênicas, são um solo fértil para estes avanços biotecnológicos. Porém, como o Dr. Nivot advertia com respeito aos riscos para a biodiversidade na criação de gado, ainda que se conseguisse uma boa taxa de êxito na clonagem, “seria necessário, de todas as maneiras, continuar criando raças rústicas para recuperar velhos genes e realizar novas mestiçagens, adaptadas à evolução do mercado. Isto resulta tranquilizador” (DULARCQU, 1997). Cabe perguntar-se quem procriaria e quais seriam essas “raças rústicas” – reserva dos genes antigos – em humanos. Assim, na Espanha, por exemplo, dezenas de mulheres imigrantes se oferecem através da Internet como doadoras de óvulos sob prévio pagamento que oscila entre mil e três mil euros representado como “compensação”, já que o comércio com material reprodutivo é ilegal (*El País*, 30 de julho de 2006: 34). Outras imigrantes se anunciam por Internet como mães de aluguel, cedendo seu útero por cerca de quinze mil euros. Uma destas mulheres bolivianas explicava que veio à Espanha porque não tinha trabalho em seu país e não podia criar sua filha. Os casais interessados costumam viajar ao país da mãe de aluguel, onde se

realizará o processo, pois na Espanha não é permitido (*El País*, 30 de julho de 2006: 33).

Concluindo, deveria ter ficado claro que as novas e novíssimas tecnologias reprodutivas constituem um dos pontos críticos para onde converge o determinismo genético de hoje com os pressupostos culturais e políticos vigentes. As diferenças de sexo e suas conseqüências para a procriação constituem o substrato que o pensamento simbólico trabalha e transforma, engendrando uma multiplicidade de sistemas de concepção e de parentesco históricos (HERITIÉR, 1996). Mas o desenvolvimento das biotecnologias não é um mero fenômeno cultural devido ao afã tipicamente ocidental por conhecer e controlar os segredos da vida. O determinismo genético impulsiona o avanço das biotecnologias que, por sua vez, transformam esse substrato material, a concepção sexual. Ao abrir-se uma nova brecha tecnológica, podem surgir graves conseqüências, em especial para as mulheres, devido às possibilidades que essas novíssimas técnicas prometem para a procriação humana alentadas por interesses e por desejos configurados pelas relações de poder e de gênero vigentes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÔNIMO. “A special report on cloning”. In: **Time**, 10 de março de 1997 (pp. 36-49).

ANÔNIMO. “A triumph of hope...”, editorial. In: **New Scientist**, 31 de maio de 1997 (pp. 3).

ANÔNIMO. “Biotechnology: betting on the genome. The genomics gamble”. In: **Science**, 275; 1997 (pp. 767-775).

ANÔNIMO. “Caught napping by clones”. In: **Nature**, 385; 1997 (<http://www.nature.com/Nature2>).

ANÔNIMO. “Científicos de Estados Unidos y de Japón clonan dos terneros”. In: **El País**, 8 de agosto de 1997 (pp. 19).

ANÔNIMO. “Dolly’s “parents” want patent - with human *cloning* included”. In: **CNN**, 8 de maio de 1997, <http://www.yahoo.com/>.



ANÔNIMO. "Genetic engineering. Building to order". In: **The Economist**, 1 de março de 1997 (p. 97).

ANÔNIMO. "Jetzt wird alles machbar". In: **Der Spiegel**, 10; 1997 (pp. 216-225).

ANÔNIMO. "La genética influye más que la experiencia en la capacidad de conocimiento". In: **El País**, 6 de junho de 1997.

ANÔNIMO. "L'hypothèse d'un clonage humain est jugée possible mais inacceptable". In: **Le Monde**, 27 de fevereiro de 1997 (pp. 22).

ANÔNIMO. "Nace una niña concebida de un ovocito congelado e inseminado". In: **El País**, 18 de fevereiro de 1997 (pp. 27).

ANÔNIMO. "Thinking about cloning". In: **Nature Biotechnology**, em "Editorial", 15; 1997 (pp. 293).

ANÔNIMO. "Un embarazo de sextillizos es un desastre, dice el pionero en fertilización *in vitro*". In: **El País**, 8 de abril de 1997 (pp. 24).

ANÔNIMO. "Una secta ofrece por Internet hijos mediante la clonación de un padre". In: **El País**, 10 de junho de 1997 (pp. 35).

ANÔNIMO. "US senators urge caution on cloning ban". In: **Nature**, nº 386; 1997 (pp. 204).

BALCELLS GORINA, A. "La inseminación artificial, zootecnia en el hombre". In: **La Vanguardia**, 3 de maio de 1980.

BALZ, M. **Heterologe künstliche Samenübertragung beim Menschen**, Tübingen, 1980.

BLANC, M. "El clonaje de los mamíferos: 'un futuro mundo feliz'". In: **Mundo Científico**, nº 4, ano 1991 (pp. 15-27).

COHEN, P. "Cult's bizarre vision rekindles cloning debate". In: **New Scientist**, 31 de maio de 1997 (pp. 12).

CONGRESO DE LOS DIPUTADOS. **Informe de la Comisión Especial de Estudio de la Fecundación *in Vitro* y la Inseminación Artificial Humanas**. Madrid: 1986.

CRAIG VENTER, J. & COHEN, D. “A las puertas del siglo de la biología”. In: **El País**, 18 de junho de 1997 (pp. 32).

DESCOLA, P. “Les cosmologies des indiens d’Amazonie”. In: **La Recherche**, n° 292, 1996 (pp. 62-67).

DUPARCQ, S. “Élevage: Pindispensable diversité génétique”. In: **Le Figaro**, 27 de fevereiro de 1997.

ESQUILO. **La Orestíada**, Barcelona: Bosch, 1979.

FAINZILBER, M. “Advantages of knowing nature’s secret ‘Correspondence’”. In: **Nature**, n° 386; 1997 (pp. 431).

FERRER, I. “Los médicos permiten exportar el semen de su marido muerto a la británica que desea tener un hijo”. In: **El País**, 28 de fevereiro de 1997 (pp. 29).

FOX KELLER, E. “Nature, Nurture, and the Human Genome Project”. In: **The Code of Codes**. Scientific and Social Issues in the Human Genome Project. ed. Daniel J. Kevles and Leroy Hood. Cambridge: Harvard University Press, 1992 (pp. 281-299).

GOLDBERG, D. T. **Racist Culture**. Philosophy and the Politics of Meaning. Oxford: Blackwell, 1993.

GOODMAN, A. H. & ARMELAGOS, G. J. “The resurrection of race: the concept of race in physical anthropology in the 1990s’ Blackwell”. In: L. T. REYNOLDS & L. LIEBERMAN (eds.). **Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in His Ninetieth Year**. New York: General Hall, 1996 (pp. 174-186).

HALDANE, J. B. S. **Daedalus or Science and the Future**. London: 1927.

HERITIER, F. **Masculino/Femenino**. El pensamiento de la diferencia. Barcelona: Ariel, 1996.

HOLMES, B. “Twins spring gene shocker”. In: **New Scientist**, 14 junho 1997 (pp. 16).

INHORN, M.C. & F. VAN BALEN (orgs.). **Infertility around the Globe**. New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive

Technologies. Berkeley: University of California Press, 2002.

JACOB, F. **The Logic of Life**. A History of Heredity. New York: Pantheon Books, 1993.

KAHN, A. “Clone mammals-clone man?”. In: **Nature**, nº 385; 1997 (pp. 1-4) – <http://www.nature.com/nature2>.

KOLATA, G. “Un equipo de científicos de Edimburgo logra producir la primera oveja clónica”. In: **El País**, 24 de fevereiro de 1997 (pp. 30) – (1997a).

KOLATA, G. “Expertos en infertilidad de Estados Unidos se, muestran a favor de la clonación en humanos”. In: **El País**, 8 de junho de 1997 (pp. 26) – (1997c).

KOLATA, G. “A 63-year-old has given birth; what does that say about life?”. In: **The New York Times**, 27 de abril de 1997 (pp. 1-11) – (1997b).

LÉVI-STRAUSS, C. **The View from Afar**. New York: Basic Books, 1985.

LOWENTIN, R. C. **Biology and Ideology: The Doctrine of DNA**. New York: Harper Collins, 1991.

MAALOUF, A. **El primer siglo después de Béatrice**. Madrid: Alianza, 1993.

MALINOWSKI, B. **The Father in Primitive Psychology**. London: Kegan Paul-Trench-Trubner, 1927.

MARIO, C. “A spark of science, a storm of controversy”. In: **US 1 Newspaper**, 5 de março de 1997 (pp. 1-6) – <http://www.princetoninfo.com/clone.html>.

MARTIN, E. “The egg and the sperm. How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles”. In: L. LAMPHERE, H. RAGONE & P. ZAVELLA (eds.). **Situated Lives**. Gender and Culture in Everyday Life. London: Routledge, 1997 (pp. 85-89).

MC GUFFIN, P. & SCOURFIELD, J. “A father’s imprint on his daughter’s thinking”. In: **Nature**, 387; 1997 (pp. 652).

MULLER, H. J. **Out of the Night**. A Biologist's View of the Future. London: Victor Gollancz, 1936.

MYHRVOLD, N. "Human clones: Why not?". In: **Slate**, 13 de março de 1997.

NAREDO, J. M. "Sobre el pensamiento único". In: **Le Monde Diplomatique** (ed. esp.), outubro de 1996 (pp. 30-31).

NEWMAN, S. A. "Cloning our way to 'the next level'". In: **Nature Biotechnology**, 15; 1997 (pp. 488).

NODE-LANGLOIS, F. & VIGY, M. "François Jacob: Faire des enfants sans plaisir ni spermatozoïde». In: **Le Figaro**, 27 de fevereiro de 1997.

PHILLIPS, A. "Universal pretensions in political thought". In: M. BARRETT & A. PHILLIPS (eds.). **Destabilizing Theory**. Contemporary Feminist Debates. London: Polity Press, 1992 (pp. 10-30).

POOVEY, M. "Scenes of an indelicate character: the medical 'treatment' of Victorian women". In: **Representations**, 14; 1986 (pp. 137-168).

POSTEL-VENAY, O. & MILLET, A. "¿Qué tal, Dolly?". In: **Mundo Científico**, 180; 1997 (pp. 534-547).

RAMONET, I. "Pensamiento único". In: **Le Monde Diplomatique** (ed. esp.), maio de 1996.

RAMOS, R. "Ian Wilmut: 'Tengo la conciencia tranquila'". In: **La Vanguardia**, 2 de março de 1997 (pp. 6).

SAMPEDRO, J. "Las células madre embrionarias generan óvulos en cultivo". In: **El País**, 2 de maio de 2003.

SILVER, L. "FRS 123 Sex, Babies, Genes, and Choice", 1997 (<http://www.molbio.princeton.edu/>).

STOLCKE, V. "Las nuevas tecnologías, la vieja paternidad". In: AMORÓS, C. & otros. **Mujeres: ciencia y práctica política**. Universidad Complutense, 1987 (pp. 87-129).

STOLCKE, V. "New reproductive technologies: The old quest for

fatherhood”. In: **Reproductive and Genetic Engineering**, 1; 1988 (pp. 5-19).

STOLCKE, V. “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”. In: **Mientras tanto**, 48; 1992 (pp. 87-111).

STOLCKE, V. “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. In: *Quaderns*, 19; 2003; In: **Revista de Estudos Feministas**, v.12, n.º 2, 2004 (pp. 77-105).

STROHMAN, R. C. “The coming Kuhnian revolution in biology”. In: **Nature Biotechnology**, 15; 1997 (pp. 194-200).

WADMAN, M. “White House bill would ban human cloning”. In: **Nature**, 386; 1997 (pp. 644).

WARNOCK, M. **Question of Life**: Warnock Report on Human Fertilization and Embryology. London: Her Majesty’s Stationary Office, 1984.

WATSON, D.J. “Moving Toward the Clonal Man”. **The Atlantic Monthly**, 1991, 22(5):50-52.

WATSON, J., *Time*, 20 de março de 1989.

WATSON, J. “El premio Nobel James Watson acepta en una entrevista el derecho a abortar un feto homosexual”. In: **El País**, 17 de fevereiro de 1997.

WEINER, A. B. **Women of Value, Man of Renown**. New Perspectives in Trobriand Exchange. Texas: University of Te

**CONFERÊNCIAS DE  
BARBARA GLOWCZEWSKI**

# CRUZADA POR JUSTIÇA SOCIAL: MORTE SOB CUSTÓDIA, REVOLTA E BAILE EM PALM ISLAND (UMA COLÔNIA PUNITIVA NA AUSTRÁLIA)<sup>1</sup>

---

BARBARA GLOWCZEWSKI  
CNRS/LAS, França  
James Cook University, Austrália<sup>2</sup>

A pesquisa que estou apresentando hoje faz parte de um programa internacional que acabamos de criar com pesquisadores franceses, australianos e brasileiros sob o título “Antropologia da percepção: produções de alteridade pela mídia, pelas ciências e pelos atores envolvidos”.<sup>3</sup>

Procuramos identificar a maneira como essas três instâncias de discurso – mídia, ciências, atores – servem-se de imagens para fabricar diferenças. Os atores frequentemente reivindicam uma alteridade outra que aquela que a mídia e as ciências projetam sobre eles. Estou falando aqui tanto dos aborígenes e de outros autóctones quanto dos atores das periferias francesas, ou de toda população territorializada ou desterritorializada, que são objetos de uma estigmatização midiática, social ou política.

Qual é o lugar dos antropólogos diante das contradições que surgem com frequência na apresentação de tensões sociais tais como são analisadas pela mídia, pelas ciências ou pelos atores implicados?

---

<sup>1</sup> Conferência pronunciada na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, na cidade de Goiânia (GO), Brasil, no dia 15 de junho de 2006 (Tradução de Mariana Joffily; revisão de Fernanda Cardozo).

<sup>2</sup> Laboratório de Antropologia Social do *Collège de France*.

<sup>3</sup> <http://www.ehess.fr/centres/las/pages/equipes/ant-perc-glow.html>

Essas contradições são frequentemente fundadas sobre um mal-entendido: as diferenças sociais, culturais, religiosas ou raciais são geralmente pensadas como um “problema” a ser ultrapassado ao preço de sua negação. Ora, a Antropologia nos lembra, através da riqueza das criações humanas que ela estuda, que é preciso, ao contrário, aceitar a diversidade cultural – que é tão essencial quanto a biodiversidade. A resposta às injustiças sociais não é apenas de ordem ideológica: é, antes de tudo, uma questão de análise de prioridades, e de oferecer dispositivos sociais nos níveis local, nacional e internacional que permitam às vítimas afirmar-se como sujeitos em posse de sua liberdade de tomar decisões e de cuidar de si próprios: o “*empowerment*”.

Hoje em dia, se existem atitudes inventivas de todos os discriminados do mundo, elas são sistematicamente passadas pelo moedor de carnes da mídia, dos poderes públicos ou de instituições e de ONGs humanitárias que tentam manipular, desviar, até confiscar esses espaços de ação dos atores em questão. Tornei-me uma advogada, ao longo dos anos, daquilo que chamo de uma “*antropologia das redes*”, com uma abordagem reticular, na qual é preciso mudar constantemente de posição para examinar a configuração de uma situação social e abordá-la tal qual uma teia de aranha. Os pontos de observação da Antropologia são hoje, mais do que nunca, definidos pelo cruzamento dos diferentes olhares de produtores de imagens: mídia, ciência ou atores.

No contraste das posições de enunciação, emergem efeitos de sentido e de não sentido, que podem, às vezes, cristalizar-se em injustiças flagrantes, que iluminam processos ao mesmo tempo estruturais e conjunturais de discriminação. Para analisar essas discriminações, a implicação não me parece apenas uma questão de ética – que repousaria sobre uma compaixão ou um fenômeno de identificação com os autores observados; trata-se, sobretudo, para mim, de uma questão de integridade, que, em vinte e sete anos de pesquisa, se tornou praticamente existencial: não posso continuar a fazer Antropologia se esse trabalho de investigação não me parece útil. O que produzimos como antropólogos deveria servir aos atores em questão, com os quais um acordo de pesquisa – oficial ou oficioso – deve ser estabelecido assim que se começa a trabalhar em conjunto. Trata-se não propriamente de uma Antropologia aplicada, mas de



um observatório social e de um alerta. A pesquisa antropológica, dessa maneira implicada, deve engajar-se num debate com todas as disciplinas que se apóiam sobre a Antropologia passada – freqüentemente um pouco “fora do tempo”, segundo a expressão de Nicholas Thomas – para construir seus paradigmas. Em terceiro lugar, o trabalho de investigação antropológica deveria dirigir-se a todos os públicos no país observado e fora dele: precisamos todos de múltiplos esclarecimentos sobre as situações locais para poder deslocar nossos preconceitos dentro da apreensão do global em que estamos inseridos.

### **O Campo de Pesquisa Australiano: polícia e justiça em relação aos aborígenes**

Acabei de passar dezoito meses em Townsville, cidade do nordeste da Austrália, de onde partem numerosos soldados australianos, mobilizados no Iraque, ou como mediadores dos conflitos do Pacífico. Sete mil soldados americanos também foram lá treinados em 2005. A vinte minutos de avião ou a duas horas de barco, encontra-se a ilha de Palma, onde residem em torno de três mil aborígenes, que vêm regularmente para a cidade fazer suas compras ou visitar seus familiares no hospital ou na prisão. Mais de 70% da população encarcerada na cidade são, de fato, aborígenes: a maioria dos prisioneiros está lá por delitos menores, como embriaguez.

No dia 19 de novembro de 2004, na ilha de Palma, a morte sob custódia de um aborígene, Mulrinji Doomadgee, preso algumas horas antes por embriaguez, provocou uma agitação midiática e o apoio de personalidades internacionais. A população da ilha reunia-se todos os dias na praça pública com a esperança de obter o resultado da autópsia e de que fosse aberta uma investigação a respeito dessa morte. Ao final de uma semana, chegou um relatório que foi lido pela prefeita aborígene diante da população reunida: a vítima havia morrido de uma perfuração do fígado e apresentava quatro costelas quebradas – ferimentos devidos, segundo a polícia, a uma queda sofrida durante a detenção. Os médicos especialistas diriam, mais tarde, que uma queda não poderia explicar a gravidade do estado da vítima. A prefeita, que anunciava essa notícia, tinha perdido seu próprio filho sob custódia,

alguns anos antes, sem que a investigação tivesse chegado a qualquer resultado. Pessoas ligadas à vítima tomaram a palavra no microfone para pedir justiça. Um grupo, revoltado, iniciou uma passeata rumo à delegacia da ilha.

Essa passeata foi logo classificada como uma revolta. De acordo com o delegado chamado mais tarde como testemunha de acusação, ela reunia em torno de noventa crianças, sessenta mulheres e perto de trinta homens, que começaram a jogar pedras sobre o teto da velha barraca que servia de delegacia policial. Um incêndio foi identificado na residência de um policial, vizinha da delegacia. Imagens gravadas pela polícia no interior da delegacia mostram os agentes em pânico, carregando suas armas sob o barulho de pedras caindo no teto. Depois, gritando assustado, um jovem policial pede a seu chefe que não saia do posto para não ser morto. O delegado acabara de aceitar o convite para negociar com um homem aborígine, situado atrás da grade fechada do pátio do recinto policial. Assim que o agente deixou o prédio para ir ao seu encontro, as pedras pararam de cair.

Todas as testemunhas disseram no tribunal que bastou que esse aborígine estendesse a mão para que todos se acalmassem. Ele pediu que os policiais evacuassem a delegacia e deixassem a ilha. Os policiais deixaram o posto policial, que queimou em chamas, e dirigiram-se ao hospital para pegar um avião, sem que houvesse reação agressiva por parte da população. Em seguida, vimos as imagens na sala do tribunal, mostrando os policiais andando muito tranqüilamente, sem correr – como aconteceu nas manifestações de Paris.

Nas horas seguintes, chegou a Townsville uma brigada de intervenção de urgência, vestida para o combate. Logo antes do amanhecer, enquanto todo mundo dormia, foi organizada uma operação para entrar à força na casa de algumas famílias e prender dezessete pessoas. Nos dias seguintes, uma centena de depoimentos foi solicitada; e outros aborígines, presos. O paradoxo aqui é que a capacidade daquele que conseguiu parlamentar com o delegado, de obter a calma, transformou-o em bode expiatório. Ao ser preso, ele foi o único a receber uma descarga elétrica do oficial de brigada de intervenção, embora tivesse saído de sua casa com as mãos levantadas, sem oferecer nenhuma resistência. O oficial confessa, durante as audiências no tribunal, ter ficado muito surpreso com a reação do acusado à descarga

elétrica de sua arma: ele deveria ter caído de dor e, no entanto, não se moveu.

O promotor dispunha de três tipos de documentos filmados, que os acusados de revolta comentaram em sua defesa durante as audiências: 1) as imagens gravadas pelos policiais, 2) outras cenas gravadas no momento por um jovem aborígine, 3) imagens veiculadas pela televisão. Durante as audiências de inquirição, cada testemunho deveria colocar as fitas de vídeo no aparelho, pará-las ou fazê-las avançar de acordo com os pedidos do juiz, do procurador ou dos advogados, que recebiam instruções dos próprios acusados, à procura de rostos e de locais cujo significado se tratava de decodificar com a ajuda dos outros indícios. De tanto repetir essas imagens, as testemunhas arroladas acabavam sendo desmentidas, e os acusados saíam parcialmente inocentados, suscitando a simpatia da sala, principalmente em razão de seu senso de humor. Vários interrogatórios revelaram que as testemunhas de acusação não se exprimiam da maneira afetada que se lia em seus depoimentos. Os advogados dos revoltosos questionaram, assim, as condições dentro das quais esses depoimentos haviam sido recolhidos e assinados.

Algumas testemunhas de acusação pediram para reler seus depoimentos – que haviam sido feitos ou pouco depois da revolta (três meses antes da audiência) ou mais recentemente –, mas emaranharam-se em contradições e foram, por sua vez, acusadas pelos advogados de defesa de estarem pura e simplesmente mentindo. Assim, uma testemunha de acusação que declarava não ter participado da revolta aparecia na tela, graças a uma pausa da imagem mostrando a multidão da revolta. Uma outra testemunha denunciava um acusado vestido com uma camiseta amarela, enquanto o filme mostrava que essa pessoa estava vestida, naquele dia, com uma camiseta vermelha, etc. As imagens registradas pela jovem aborígine seguem uma multidão de pessoas nas ruas do vilarejo da ilha observando a delegacia em chamas: um grupo de aborígines se agita em torno do caminhão de bombeiros para tentar apagá-lo, mas não consegue, porque a mangueira versa apenas um magro fio de água. Um vazamento ocorrido naquela manhã não fora estancado. Nem as imagens do jornalista nem as dos policiais mostram algum aborígine tentando acender o incêndio que destruiu a delegacia. Além disso, nenhuma

das noventa testemunhas de acusação da revolta designou um responsável.

É significativo que as imagens mobilizadas pelo promotor, como provas da culpabilidade dos suspeitos, tenham acabado servindo à defesa. O desafio aqui é analisar e compreender o estatuto de verdade das gravações que cada autor de imagens e seus intérpretes, aborígenes ou não, projetam. Interrogados no tribunal sobre suas ações, os policiais apareceram na condição de atropelados pelos acontecimentos, destituídos de sangue frio e de profissionalismo. Esse diagnóstico foi confirmado quando foi feita uma investigação judicial sobre as condições da morte sob custódia. Os responsáveis da brigada de intervenção que efetuaram as prisões dos revoltosos horas após a revolta reconheceram no tribunal que sua chegada e intervenção na ilha não eram realmente justificáveis.

O exame da morte sob custódia mobilizou, igualmente, as imagens: a câmera de segurança instalada dentro da célula filmou os vinte minutos de agonia da vítima deitada sobre o solo. O policial responsável pela detenção entra e dá um pontapé em sua vítima para verificar o seu estado e depois sai, tomado de pânico, sem pensar em fazer uma respiração artificial, pois – de acordo com sua confissão – não tinha sido recentemente treinado a fazê-la. De acordo com o médico convocado à cela, a intervenção durante esses minutos cruciais teria permitido que a vítima fosse salva. A investigação foi interrompida por meses para examinar o dossiê anterior desse policial – com dezenas de queixas – e foi retomada em abril de 2006. Esse caso poderia criar um precedente: nenhum policial na Austrália foi condenado por violências.

Townsville conheceu um caso de Ku Klux Klan, com soldados divulgando uma foto humilhante na imprensa e publicando declarações degradantes num site da Internet. Os aborígenes são regularmente vítimas de abusos: uma brincadeira adolescente consiste, por exemplo, em acelerar um carro durante a passagem de um aborígene. Um jovem colegial foi, dessa maneira, atropelado, e o motorista foi condenado a apenas quatro meses de prisão: a família da vítima acabou de criar a fundação *Wyle*, para agir em favor do respeito aos direitos humanos. Nesse clima de tensões raciais, muitas comunidades aborígenes encontram-se num estado de deterioração insustentável: depressão,

alcoolismo, drogas variadas, inalação de gasolina pelas crianças, brigas e estupros. A autodestruição atinge proporções alarmantes, tanto pelas doenças e suicídios quanto pelas violências cometidas contra os familiares. A resposta dos diversos serviços governamentais – particularmente nos níveis da saúde, da educação, da polícia e da justiça – é freqüentemente inadequada e está em crise. A polícia é regularmente suspeita de abuso; e outras investigações judiciais, na seqüência de dezenas de mortes sob custódia, não deram em nada.

A inflação de injustiças sociais inscreve-se dentro de uma longa e dolorosa história colonial que mostra que os aborígenes sofreram e, em certos casos, continuam sofrendo um verdadeiro genocídio<sup>4</sup>.

### **Palm Island, uma colônia punitiva transformada em um laboratório social: a greve de 1957**

Palm esteve no coração da atualidade, nos anos 1990, quando, após a longa pesquisa de Roslyn Poignant (mulher do fotógrafo Axel Poignant), foram identificadas, em um museu americano, as ossadas de um aborígene que fazia parte de um grupo de nove pessoas que haviam sido seqüestradas da ilha em 1883 para serem exibidas como animais em um circo ambulante através do mundo durante três anos. Outros membros morreram no decorrer da turnê e nunca foram reencontrados, entre eles o menino mais jovem, desaparecido em Paris. Foi preciso esperar até 1996 para que os restos do homem morto nos Estados Unidos fossem encontrados e para que as ossadas fossem oficialmente restituídas por esse museu às famílias originárias de Palm. A restituição serviu de pretexto para a organização de uma cerimônia funerária implicando, entre outras coisas, o rito do “*smoking*”, um fogo perfumado com a função de fumigar os locais e os participantes para protegê-los do espírito do morto e garantir, a este, a paz de repousar na terra e no além. A história da família roubada de Palm, que dormia em jaulas e era obrigada a comer carne crua para agradar aos visitantes, foi objeto de uma exposição itinerante, “*Captive Lives*”, apresentada em 1993 na Biblioteca Nacional de Canbera e, em seguida, em vários outros países. Na França, o comissário Roger

---

<sup>4</sup> Ver Attwood, Cowlshaw, Langton, Reynolds e sites da internet no final do artigo.

Boulay inseriu um enorme painel contando esta história em sua exposição *Cannibales et Vahinées*, no MNAAO (Museu Nacional das Artes Africanas, Ameríndias e Oceânicas), em 2001.

Os aborígenes apresentam-se sob o nome de seu povo, que normalmente é o nome de sua língua – há mais de duzentos na Austrália, como Yawuru em Broome, Ngarinyin no norte de Kimberley, Walmajarri ou Kukatja no deserto do oeste. Em certas regiões, grupos de línguas diferentes identificam-se pelos nomes regionais: Koori para o sudeste (Sidney, Melbourne), Murri para todo o Queensland (Brisbane, Cabo York), Nyoongar para o sudoeste (Perth), Yapa no deserto central. O termo “aboriginal” (aborígene como nome próprio) veio a englobar todos esses termos e se justapôs ao termo “Torres Strait Islanders” (TSI), que abrange todos os autóctones das ilhas australianas do estreito de Torres, situado diante da Nova Guiné, melanésios lá instalados há vários milhares de anos. Na virada do século XXI, o governo e diversas personalidades políticas empregam freqüentemente o termo “*Indigenous Australians*” para substituir os dois termos “*Aboriginal*” e “Torres Strait Islanders”. Embora mesmo nas menores comunidades a reivindicação de uma identidade local seja freqüentemente destacada, é em nome da cidadania australiana que os aborígenes reivindicam a justiça social diante das políticas governamentais.

A morte sob custódia de um aborígene, seguida de uma revolta de duzentas, trezentas pessoas numa pequena ilha australiana no dia 26 de novembro de 2004, poderia ter sido apenas mais uma ocorrência, como as centenas de outras mortes sucedidas sob custódia ou em prisão, que pontuam a história criminal australiana dos últimos vinte anos. Acontece que esse episódio assumiu uma outra proporção, ao mesmo tempo simbólica, social e política. De fato, os atores desse movimento descendem de homens, mulheres e crianças que foram deportados após terem sido capturados nos quatro cantos do Queensland, em regiões nas quais se falavam mais de quarenta línguas aborígenes diferentes. A deportação de mil seiscentas e setenta pessoas entre 1918 e 1960 transformou a ilha em uma colônia dita de punição, que se tornou uma espécie de barômetro das tensões sociais, raciais e políticas na Austrália.

O governo deslocou a população originária da ilha e das

pequenas ilhas vizinhas para o continente com o intuito de abrir espaço para a colônia punitiva que acolheu dezenas de famílias deportadas de todos os cantos do enorme estado do Queensland. Hoje em dia, os descendentes perfazem em torno de três mil pessoas, mas alguns partiram, e outros retornam. Há igualmente novas famílias, originárias particularmente das ilhas Torres, que, por terem tido uma educação melhor, são freqüentemente empregadas em cargos administrativos e recebem, assim, salários mais altos. Essa situação cria cisões na ilha, e até mesmo abusos de corrupção. Uma outra fonte de conflitos é a oposição em relação aos descendentes das famílias que foram exiladas da ilha no continente e que o governo reconhece como sendo os únicos guardiões da ilha habilitados a negociar o futuro de suas propriedades. Essa oposição entre os proprietários tradicionais (que vivem, em sua maioria, no continente) e a população dita “histórica” (descendentes dos deportados instalados na ilha) é envenenada pela postura governamental que reconhece apenas os direitos de propriedade dos donos de terras tradicionais, contanto que estes tenham mantido uma continuidade das práticas culturais.

O exame das razões que levaram às antigas deportações mostra que as acusações são raras: houve, por exemplo, muitos bebês, alguns de pele clara, roubados de suas mães por possuírem um pai europeu. A maioria da população de Palm é, entretanto, muito pouco mestiça. Na realidade, muitos adultos foram para lá levados porque resistiam à colonização ou simplesmente, como o diz com convicção a atual líder da igreja católica aborígine de Townsville, Mary James, uma mulher extraordinária, deportada para a ilha nos anos 1930 com todo o seu clã de uma zona de florestas chuvosas dos Tablelands: “penso que, no fundo, eles nos prenderam aqui porque queriam a terra de nossas florestas”.

De fato, essas regiões do Queensland constituíam, na primeira metade do século XX, um verdadeiro Eldorado para as plantações de cana-de-açúcar (que, aliás, faziam trabalhar em seus campos *kanaks* e outros insulares do Pacífico sul, também deportados de suas próprias ilhas), para as companhias de madeiras e para as fazendas de gado. Hoje em dia, são as minas e o turismo que alimentam os bancos.

A reserva de Palm Island era administrada como um campo de prisioneiros. Os aborígines não tinham o direito de ir ao continente.

Os bebês eram abandonados em uma ilha anexa que servia de leprosário, onde, ao crescer, muitas meninas foram violadas pelo pessoal da equipe médica: há um filme da diretora aborígine Donna Ives, *Memory*, que conta, com muita sensibilidade, a memória assombrada por esses traumas. Como em outras reservas e missões, os meninos também sofreram violências sexuais por parte dos administradores. Meninos e meninas não podiam dirigir a palavra uns aos outros. Eram punidos ao serem vistos juntos. As meninas tinham o seu cabelo raspado; os meninos eram encerrados em celas. Os jovens tinham de solicitar o direito de se casar ao administrador, sem ter o direito de conviver antes desse pedido. A carne, a farinha e o chá eram distribuídos por peso: a insuficiência das rações foi uma das razões da revolta das mulheres em 1957. Os homens pediam um aumento do dinheiro que recebiam, que não permitia às famílias comprar outras rações para saciar a sua fome. Redigiram uma carta de reivindicações endereçada ao governo, que foi enviada ao administrador por algo em torno de trinta homens, acompanhados de suas mulheres e filhos. Eles deram um prazo de uma semana para ter a resposta do departamento das questões aborígenes e decidiram fazer greve enquanto aguardavam. Quando chegou um barco com os víveres semanais, os grevistas ficaram muito desapontados por não terem recebido nenhuma notícia e recusaram-se a descarregar os pacotes, essencialmente destinados aos colonos. Isso foi filmado, e as imagens dos brancos penando para carregar suas bagagens chocou a Austrália da época. O administrador não havia encaminhado as reivindicações, mas chamou a polícia, que deteve vinte e cinco líderes grevistas: estes foram deportados da ilha, e cada um enviado a um campo diferente do Queensland.

Lex Wotton, cujos pais foram deportados à ilha de Palm, encanador e pai de cinco filhos, é apresentado como o provável “*ring leader*” da revolta de 2004 por ter parlamentado com o delegado e sustado as pedras. Ele me contou, durante a sua liberdade condicional em Townsville, que ficou muito impressionado, quando era criança, com um documentário gravado com os aborígenes de Palm que representaram o papel de seus ascendentes durante a greve de 1957. Ele descobriu, assim, que seu povo possuía uma história de resistência. O título desse filme famoso, realizado em 1975 por Alessandro Cavadini e sua esposa, “*Protected*” (“Protegidos”), designava o sistema



administrativo colonial que colocava todos os aborígenes da Austrália sob a tutela dos “Protetores” do Estado, muitas vezes policiais, magistrados, missionários ou notáveis, que tinham o direito de decidir sobre a vida das pessoas. Decidiam sobre a transferência de populações, as separações de pais e filhos, as permissões ou recusas dos pedidos de casamento entre aborígenes e com não aborígenes, a deportação para colônias punitivas como a de Palm, a designação de aborígenes para executar trabalhos forçados, ao serviço dos colonos ou do funcionamento das colônias, assim como a atribuição ou não de certificados permitindo aos aborígenes educados de tornarem-se cidadãos. Até os anos 1970, de fato, os aborígenes que não possuíam esse certificado não tinham nem direito a um salário, nem o de se deslocar livremente fora das colônias, mesmo quando eram esportistas de renome mundial. Alguns eram remunerados, mas a maioria não recebia o dinheiro depositado pelos empregadores diretamente nos Departamentos de “Protetores”; estes redistribuíam somente uma pequena parte desses salários, essencialmente sob forma de alimentos, cobertores e roupas.

Com os anos, o Queensland produziu vários militantes aborígenes que foram viver em diversos lugares da Austrália. Muitos aborígenes de Palm tornaram-se trabalhistas depois da estada de um aborígene de Sidney que lá se instalou e lançou um jornalzinho local: Bob Rossner também escreveu o livro *This is Palm Island*, denunciando – num estilo romanesco, mais para manifesto – a história e os abusos cometidos na ilha nos anos 1970. Ele tirou fotos das celas punitivas e do estado dos alojamentos dos trabalhadores aborígenes que, na época, não possuíam móveis e dormiam diretamente sobre o cimento. Em 1974, houve uma nova greve, seguida, em 1985, da saída da administração da colônia e do estabelecimento de um conselho aborígene que recebeu na ilha a denominação de DOGIT (*Deed of Grant in Trust*).

Desde os anos 1990, um movimento chamado *Stolen Wages* (“Salários Roubados”), lançado por uma mulher de Palm Island, Yvonne Butler – cuja família toda é muito ativa na transmissão da cultura dos grupos litorâneos –, reuniu centenas de antigos trabalhadores aborígenes para reivindicar, junto ao governo, o pagamento dos salários retidos. O governo respondeu com a oferta de uma indenização de

três mil dólares por ex-trabalhador. Ora, a estimativa dos salários devidos, de acordo com os pagamentos feitos pelos fazendeiros, pelos patrões de empregados domésticos negros, pela administração dos caminhos de ferro e das obras públicas, que empregavam operários aborígenes, etc., giravam, geralmente, em torno de trinta mil dólares. Os querelantes recusaram, em sua maioria, a oferta do governo e apelaram a advogados que assumiram as causas, pensando em ganhar uma porcentagem no momento do pagamento das somas reivindicadas. Três anos depois, ninguém ganhou nenhum desses pedidos. O partido trabalhista fez uma campanha de reivindicação dos salários “roubados” dos aborígenes imprimindo cartões pré-escritos para assinar e enviar ao governo do Queensland. O primeiro-ministro do Estado mandou responder com uma carta endereçada a cada signatário, explicando que as pessoas que pediam compensações deveriam aceitar os três mil dólares, pois, como estavam em idade avançada, não teriam tempo de ver o fim de seus processos.

Lex Wotton, processado por revolta, havia pedido demissão do antigo conselho de Palm Island por denunciar sua corrupção. Ele faz uma análise bastante crítica do sistema de dependência governamental, que impede um verdadeiro autogoverno aborígene:

*Pelo que entendi, a greve (de 1957) dizia respeito à questão dos salários e à exigência de um tratamento justo (being treated fairly). A comunidade, na época, não podia (por exemplo) andar em determinadas áreas da ilha (reservadas aos brancos). Bom, hoje, com os direitos de propriedade, pode-se fazer um mapa do Native Title (título de propriedade autóctone), mas continuamos desprovidos de direitos mínimos (por exemplo, organizar um baile nas terras da ilha ou montar uma empresa qualquer). Sim, economicamente estamos muito ultrapassados.*

(...)

*Tenho contatos com os mais velhos, que participaram da greve, mas nunca falei do que realmente aconteceu. Mesmo na comunidade propriamente dita, tanto ela é oprimida. Ela vive o dia-a-dia do que acontece em torno dela e não em relação ao mundo maior. O que as pessoas (de Palm) vêem do mundo é o que passa na televisão, e, na maior parte do tempo, não é expresso da maneira como fazemos quando saímos do continente (mainland). Eles vão apenas para passar o dia no shopping ou para trabalhar e pegam a barca para*

*voltar. É tudo o que conhecem fora da casa deles. É um estilo de vida aceito.*

(...)

*Eu sinto que o governo sabe e acredita que é a melhor maneira de mantê-los dependentes do governo. As famílias não se abriram muito sobre os direitos da época. É uma história que deve ser contada e ensinada pelas pessoas que a viveram e que tiveram essa experiência. Ouço muitas coisas através da família de minha mulher (in-laws) sobre o que se passou na época. Os parentes de minha mulher estavam entre aqueles que lutaram pelos salários. Anos mais tarde, obtiveram a vitória.*

(...)

*Hoje em dia, ao crescer, nós vemos coisas que para mim não são justas. Além da opressão, tem, você sabe, falta de moradia, de profissões, de todas as coisas. Os problemas sociais dentro desta comunidade existem, pois alguém não faz o que deveria, mas esse “alguém”, ou essa “coisa”, acredita que é a maneira pela qual as pessoas daqui deveriam ser tratadas. Quando se olha a colonização e seu genocídio, o genocídio continua, mas sob uma outra forma.*

Estou traçando um paralelo entre a midiaticização estigmatizante dos aborígenes e a observação cotidiana durante o ano de 2005 e as entrevistas feitas com diversos aborígenes. No decorrer das audiências e dos depoimentos das testemunhas de acusação – policiais; habitantes da ilha, majoritariamente aborígenes e insulares de Torres –, os suspeitos de deflagrar o incêndio aparecem cada vez mais “admiráveis”: vinte homens e três mulheres, entre as quais uma avó detida por insulto a um agente, após a prisão de seu filho, Lex Wotton, o líder presumido da revolta. O processo deveria ter ocorrido em abril de 2006, ao término esperado da investigação judiciária sobre a morte sob custódia que, de acordo com numerosos observadores, deveria inculpar o policial como responsável dessa morte e, assim, atenuar a acusação dos revoltosos. Com o incêndio da delegacia, eles correm o risco de serem condenados à prisão perpétua, por sua reação a essa injustiça. Em junho de 2006, a investigação e o processo foram novamente adiados.

Até hoje, apenas dois aborígenes foram absolvidos. David Sibley,

cuja mulher teve um parto prematuro pouco após a sua detenção, foi liberado seis meses mais tarde, em parte graças às imagens gravadas pela televisão em que aparecia tentando acalmar o seu cunhado, Lex Wotton, que caminhava furioso rumo à delegacia. Convidado a falar de sua experiência na Universidade James Cook, David Sibley lembrou que as revoltas raciais com migrantes nas cidades do sul da Austrália podem durar vários dias, os confrontos provocar feridos, o que não foi o caso na suposta revolta da ilha de Palm. Ora, a acusação de atentado aos bens do Estado foi utilizada em Palm, mas nunca nas revoltas violentas das cidades do sul. O paradoxo é que, no caso de Palm Island, a polícia fez apelo a uma brigada de intervenção de urgência, treinada para lidar com atentados terroristas. É assim que essa imagem de terrorista, sem dúvida pela primeira vez na história da Austrália, foi projetada sobre os aborígenes. O falso amálgama aborígenes/terroristas alimenta-se, provavelmente, da intensificação de uma política securitária em relação ao que é percebido como uma ameaça do “Outro”, seja este autóctone ou estrangeiro: há dois anos, os aborígenes da Austrália, que haviam perdido seu próprio ministério, foram passados para a tutela do Ministério da Imigração.

No transcorrer das semanas de audiência de inquirição das testemunhas de acusação em 2005, jornalistas, policiais ou guardas de segurança espantaram-se com a “civilidade” dos acusados. Após o primeiro mês de prisão, estes haviam obtido uma liberdade condicional com restrições bastante duras: proibição de voltar para a sua ilha, toque de recolher das sete horas da noite às sete horas da manhã, obrigação de se apresentarem no departamento central de polícia todos os dias, proibidos de coabitar (incluindo uma mãe e seu filho de quatorze anos) e de se reunir (dois suspeitos não podiam nem mesmo ir ao departamento policial dentro do mesmo carro). Eram ainda perseguidos, todas as noites, por rondas noturnas e acabavam deixando as famílias que os alojavam na cidade para não incomodá-las. Assim, alguns logo retornaram à prisão, por não terem respeitado essas restrições: no entanto, assistiam sistematicamente às audiências, procurando olhar seus acusadores de frente, na esperança de que a verdade aparecesse. Vi o rapaz de quatorze anos estudar as transcrições das acusações como nunca havia estudado na escola! É preciso dizer que os aborígenes implicados na máquina judiciária, que não passaram

da escola primária e freqüentemente têm dificuldade de ler, conhecem muito mais o direito e os processos jurídicos que muitos outros cidadãos. As audiências foram um verdadeiro fator de revelação para os acusados. Uma nova solidariedade criou-se entre eles, uma maneira de recuperar um pouco de “*self-esteem*” graças à colaboração com seus advogados: uma nova esperança de superar os conflitos que afligem a ilha de Palm há vários anos.

Diversos jornais publicaram, na primeira página, uma foto de Lex Wotton sentado com os braços em cruz, como um Cristo, diante de um desfile de duas mil pessoas caminhando em silêncio para apoiar os acusados de Palm e homenagear o morto sob custódia. A multidão emocionou-se ao vê-lo; e a irmã do morto, com alguns outros militantes e crianças pintadas, que dançavam ao ritmo do *didjeridu*, na abertura do cortejo, lançaram-se em sua direção. A imprensa intitulou a matéria inspirada na exclamação da irmã de Doomadgee: “*You are my warrior!*” (“Você é meu guerreiro!”). Alguns jornalistas sugeriram que seria necessário, entre as condições impostas para a sua liberdade provisória, que o impedissem de participar de toda e qualquer manifestação coletiva. Ele respondeu que estava simplesmente sentado diante da delegacia na qual devia apresentar-se todos os dias – como os outros suspeitos – em razão de sua liberdade condicional. A imprensa também ironizou o fato de a passeata não ter sido silenciosa, pois foi seguida de uma manifestação. Ora, justamente a ausência de palavras de ordem na passeata criou uma forte impressão nas pessoas da cidade, que esperavam, todas, que a manifestação degenerasse.

A passeata de dezembro de 2004 foi, portanto, seguida de um encontro no parque da cidade, no qual, durante horas, homens e mulheres deram o seu testemunho, incitando-se, uns aos outros, a passar para a ação, não apenas em relação ao governo, mas também para retomar o futuro de sua comunidade, freqüentemente confrontada a enormes problemas sociais. Sentada em meio à multidão, confesso ter ficado extremamente tocada, não esperando ouvir tanta dor, análises muito articuladas e projetos construtivos, testemunhando uma nostalgia de solidariedade perdida há uma geração. A manifestação havia sido organizada por diversos militantes locais do grupo de justiça aborígine, da rádio aborígine da região (4K1G =, que soa como “For Kwanji”, herói da resistência colonial). A reunião preparatória

tinha reunido por volta de quatrocentos participantes na igreja católica aborígine da cidade de Townsville. Naquele sábado de manhã, havia-se espalhado, entre os habitantes não aborígines do bairro, um boato de que era preciso trancar-se em casa e esconder os carros nas garagens, pois mil aborígines iriam “descer” da igreja para quebrar tudo. Não houve nenhuma violência. Em revanche, durante essas horas de discussões coletivas, uns e outros fizeram sua auto-crítica, para tentar entender como tinham chegado àquele estado de desmobilização depois de alguns anos. Um maori chegou a dançar, para dizer a seus aliados aborígines que era preciso reencontrar sua alma guerreira. Do encontro, a imprensa reteve apenas o discurso de um ativista, Yanner Murrandoo, primo de Mulrunji Doomadgee, a vítima de morte sob custódia, que tinha chegado do norte do Queensland para enterrar o corpo e dar o seu apoio ao movimento. Seu discurso foi um apelo à ação num estilo tão inflamado e “guerreiro” – ele apelou para os sistemas tradicionais de “*payback*” e feitiçaria – que alguns políticos elogiaram a sua potencialidade de liderança.

A mãe daquele que era tido como o dirigente da revolta, Agnes Wotton, e sua filha caçula, Fleur, de vinte anos, foram igualmente inculpadas, mas foram autorizadas a continuar a morar na ilha – exceto durante as audiências, quando devem residir na cidade. Elas retomaram o tema do guerreiro num grande painel que pintaram com a lista de todos os homens presos. Esse painel foi erguido na ilha diante de todas as mídias, no momento em que começou a investigação judiciária sobre as condições da morte sob custódia.

A imagem do guerreiro afirma uma nova identidade, que, ao mesmo tempo, se ancora numa tradição de lutas (como as greves de 1957 e de 1974 em Palm) e nos heróis locais mais antigos, que marcaram a história colonial do Queensland.

Entre os deportados da ilha, encontravam-se originários de aproximadamente quarenta grupos de línguas diferentes do continente, sendo que em torno de trinta eram de Kalkatungu. Trata-se de uma tribo da fronteira do território do norte que foi praticamente toda exterminada durante a batalha de 1884, opondo seiscentos guerreiros com lanças de madeira e bumerangues e a polícia indígena, montada a cavalo e armada de fuzis. Esse confronto é entendido como um dos episódios de uma longa guerra de resistência. Tornou-se objeto

de um culto celebrado sob a forma de uma cerimônia secreta, não apenas pelos grupos vizinhos, que adotaram algumas crianças que fugiram da região, mas também por tribos aborígenes bastante distanciadas, especialmente no deserto, que receberam esses rituais através dos canais de troca tradicionais unindo tribos de línguas diferentes, separadas por centenas de quilômetros. Esses canais de comércio de ferramentas, armas, cantos e rituais percorriam em rede toda a Austrália e funcionavam ainda de maneira eficaz – a despeito de todas as mudanças – nos anos setenta. Serviram notadamente para manter solidariedades políticas, por exemplo, na ocasião da oposição nacional à prospecção de petróleo de uma reserva do Kimberley, no norte da Austrália, em 1980 (GLOWCZEWSKI, 2004).

Há trinta anos, muitos dos antigos aborígenes que conheciam esses canais de aliança faleceram. Tive a oportunidade e a honra de encontrar alguns no deserto central em 1979 e nos anos seguintes. Esses homens e mulheres ensinaram-se a pensar a situação contemporânea com o distanciamento de sua sabedoria. Muitas lideranças jovens procuram encontrar uma ancoragem nesses ensinamentos para melhor responder à pressão burocrática que os sufoca desde os anos 1970 e inventar novas formas de governo.

Hoje, a autodeterminação política, econômica e social dos aborígenes é frequentemente minada pelas medidas governamentais e pelos interesses privados. Na inauguração de um programa de criminologia na Universidade de James Cook em agosto de 2005, Chris Cuneen lembrou que o representante do governo australiano na ONU insistiu, há alguns anos, para que, na carta de direitos autóctones, em cuja elaboração uma delegação aborígene participa desde 1974, o termo “*self-determination*”, adotado pelos outros autóctones do mundo, fosse substituído por “*self-management*” – a Austrália recusava aceitar uma soberania aborígene. Mas, então, o que significa a “*self-governance*” da última moda burocrática: aprender a ser um bom empresário, “administrando” a sua comunidade – ou família – como uma empresa (*business corporation*), ao invés de retomar a liberdade de viver em coletividade, implicada no “*self-empowerment*”? O futuro é inquietante: os aborígenes talvez sejam simplesmente o sintoma do que ameaça um grande número de seres humanos nesse planeta. Não é de se espantar que estejam furiosos.

## **Herança colonial e globalização à moda australiana: terras espoliadas, gerações roubadas (*stolen generations*) e crise de governabilidade**

Quando os colonos ingleses chegaram, há dois séculos, todo o continente australiano era ocupado pelos aborígenes. É difícil avaliar o seu número – os especialistas hesitam entre quinhentos mil e três milhões –, pois foram rapidamente dizimados no litoral, tanto por epidemias quanto pela violência do contato. No início do século, estimava-se que não havia mais de sessenta mil aborígenes. Hoje em dia, o crescimento demográfico retomou o valor de quinhentos mil, ou seja, 2% da população total – menos que no Brasil, pois esses 2% compreendem todos os descendentes de aborígenes declarados, incluindo os numerosos mestiços, que, em razão da história colonial, se identificam como aborígenes. A esperança de vida é muito curta, e a mortalidade infantil chocante em comparação com a boa saúde dos aborígenes destacada por todos os observadores do século passado.

Os aborígenes do deserto conheceram ondas sucessivas de secas que os obrigaram a refugiar-se perto das minas ou das fazendas instaladas em suas melhores terras. Muito dos exploradores devem sua sobrevivência ao saber dos guias aborígenes. A indústria de gado repousou inteiramente na utilização dos stockment (cowboys), aborígenes que aprenderam a montar a cavalo e que sabiam sobreviver no cerrado. Os grupos aborígenes, vendo suas fontes de água ameaçadas pelo gado, tentaram impedir que os animais bebessem sua água. Em represália por um boi morto à lança, famílias inteiras foram assassinadas. Massacres, envenenamento das fontes de água com arsênico, estupro sistemáticos, crianças desmioladas, torturas e abusos de todos os tipos abundam nos arquivos da colonização. Houve algumas tentativas de resistência armada, mas o que podiam as lanças contra os fuzis?

Contrariamente aos autóctones da América do Norte, nenhum tratado foi jamais assinado com os aborígenes. A Austrália havia sido declarada *Terra Nullius*, “desabitada”; os aborígenes, relegados à condição de fauna e flora, eram tratados pior do que animais. Não tiveram acesso às armas importadas pelos colonos, e seu número reduzido os tornou muito vulneráveis. Assassinados, deportados e encerrados em colônias, sofreram um regime de campo de



concentração, sob a égide de missionários (de todas as ordens) ou de administradores laicos que, durante décadas, sufocaram, na base, qualquer tentativa de governabilidade, especialmente separando as crianças dos pais, para que não aprendessem a língua e não fossem iniciados às leis de seus ancestrais.

Os homens que tentaram resistir – ou simplesmente pareciam bons candidatos para os trabalhos forçados – eram acorrentados uns aos outros pelo pescoço e deportados para prisões de trabalhos forçados, instaladas nas ilhas. No final do século XIX, as cerimônias secretas transmitidas de grupo em grupo sob a forma de iniciação tentaram dar uma resposta por meios mágicos ao desapossamento e à destruição de suas sociedades. Os aborígenes integraram em seus rituais, por exemplo, certos efeitos do contato – a deportação, o roubo de crianças ou ainda a chegada de novos produtos de consumo, como o ferro, a comida embalada, etc. – para redefinir sua Lei e encontrar estratégias de resistências que invocassem o testemunho de seus ancestrais.

Após uma longa história de greves (desde os anos 1940) e movimentos de luta contra as discriminações raciais, o referendo de 1967 deu o direito de cidadania aos aborígenes, autorizando sua saída das colônias e o direito de serem assalariados. Em 1976, uma lei (*Northern Territory Land Rights Act*) permitiu, a numerosos grupos do Território do Norte, reivindicar seus direitos de propriedade na justiça e recuperar terras, nas quais instalaram acampamentos sazonais (*outstations*). Esse retorno à terra provocou um alento extraordinário nos anos 1980. Parecia, então – eu tinha acabado de iniciar minhas pesquisas antropológicas no deserto central –, que os aborígenes poderiam, enfim, ser mestres de seu destino.

O entusiasmo decaiu em dez anos, com uma série de medidas pretensamente de “*self-determination*”, que, na realidade, eram armadilhas, obrigando os conselhos aborígenes a depender cada vez mais do dinheiro do Estado e de sua burocracia. Esta impunha uma gestão complexa, com prestações de contas em mais de quarenta agências de financiamento e normas governamentais que paralisavam a maior parte das decisões tomadas pelos aborígenes e a liberdade de suas ações. Os aborígenes que haviam trabalhado como instrutores comunitários em suas próprias línguas não tinham mais o direito de

exercer sua profissão, pois não possuíam os diplomas reconhecidos pelo Estado. As mulheres não podiam mais parir nas comunidades, pois deviam ir ao hospital da cidade. As famílias não podiam mais construir suas casas, fazer reparos no encanamento, pois era preciso seguir as novas normas, que eram conhecidas apenas por operários especializados não aborígenes. Toda uma geração se viu, assim, completamente negada no saber que havia adquirido. Ela foi paralisada por verbas a que os aborígenes chamavam com humor “dinheiro para ficar sentado”. Suas crianças se viram diante da televisão e de programas de formação nunca levados a termo, por causa da falta de educadores, do álcool, das drogas e de todo tipo de violências, incessantemente pontuadas pela opressão racial dos não aborígenes.

Os anos 1990 viram, no entanto, três iniciativas muito positivas, impulsionadas por ativistas aborígenes e não aborígenes. Primeiro, em 1992, a vitória de Eddie Mabo, da ilha Mar, no estreito de Torres, que, após dez anos de processo, obtinha o reconhecimento da propriedade de suas terras ancestrais: esta decisão em alta corte invalidou o princípio de “*terra nullius*” e permitiu o reconhecimento, numa escala que abrangia todo o continente, do que foi chamado de *Native Title* (título de propriedade indígena). A Lei Mabo (*Act*) de 1993 estabeleceu, então, um *Native Title Tribunal* para estudar, caso por caso, as demandas de reivindicações de propriedade efetuadas sob esse princípio: mais de mil foram registradas. Treze anos mais tarde, apenas um punhado delas foi aceito.

Em 1992 terminavam também as longas investigações da Comissão real sobre as mortes aborígenes sob custódia (*Royal Commission on Aboriginal Death in Custody*). Centenas de aborígenes presos, de fato, perderam a vida em circunstâncias suspeitas ou em suicídios cometidos dentro de celas. Trezentas e noventa e nove recomendações definidas pelos grupos de trabalho aborígenes em todos os níveis da sociedade propuseram reformar, através de medidas muito simples, tanto as prisões, a justiça e a saúde quanto a educação, mas muito poucas dessas propostas foram aplicadas, a não ser para construir novas prisões mais sofisticadas, nas quais os presos – detidos, na sua maioria, por alcoolismo – tinham o direito de assistir à televisão, mas continuavam sem assistência para sair do círculo infernal da auto-destruição. As recomendações propostas para remediar o trauma

coletivo que atingiu todas as famílias têm muita dificuldade de serem aplicadas, não somente por falta de verbas, mas de eficiência. Ao constatar, por exemplo, a ausência de psicoterapeutas e de psiquiatras em Kimberley, instalaram um sistema de vídeo-conferência para que os aborígenes com sofrimentos psíquicos pudessem ser “diagnosticados” ao “dialogar” com dois ou três especialistas conectados pela tela a partir de Perth, Sidney ou Melbourne – um exemplo de inadequação entre a demanda de escuta e de diretos humanos e a resposta burocrática. A morte de Doomadgee em Palm Island, filmada em sua cela, mostrou igualmente a ineficiência de seus sistemas de monitoramento por vídeo, que não são nem mantidos, nem utilizados como se deve: no caso de Palm, o som não funcionava mais, embora os habitantes da ilha ouvissem os gritos de agonia através das barras. Além disso, os jovens policiais não são culturalmente preparados para trabalhar junto aos aborígenes, ainda que, quando os programas de formação organizados pelos aborígenes são aplicados, a criminalização dessas comunidades diminua consideravelmente.

Em 1995, a Comissão real sobre as Gerações Roubadas (*Stolen Generations*) publicou o relatório *Bringing them Home*, cujos testemunhos tocantes iriam mudar a imagem que os próprios australianos têm de seu país. Milhares de testemunhos contaram sua história: como eles mesmos, seus pais ou avós haviam sido retirados de seus próprios pais e internados à força em orfanatos nos quais lhe afirmavam brutalmente que suas origens aborígenes deveriam ser esquecidas, pois a educação tribal era ruim. Um grande número de filhos daqueles que haviam sido roubados – e aos quais fizeram crer ou que suas mães não queriam saber mais deles ou que não eram aborígenes – começaram, então, a procurar suas famílias: alguns foram viver em comunidades distantes, nas quais foram com frequência acolhidos com os braços abertos, mas não sem sofrer todo tipo de pressão para servirem de intermediários com a sociedade não aborígene. Um longo processo coletivo chamado de “*healing*” (“cura”) começa, então. Prova disso, por exemplo, é o livro autobiográfico de Doris Pilkington e Nugi Garimara, que deu origem ao filme *Rabbit Proof Fence* (intitulado na França como “O caminho da liberdade” e no Brasil como “*Geração roubada*”) sobre a travessia do deserto, nos

anos 1930, de três meninas deportadas para uma instituição e que fugiram para reencontrar sua família. Mas, em 2000, o primeiro ministro Howard negou o perdão a essas “gerações perdidas”, vítimas da política sistemática de afastar os filhos dos pais entre 1905 e 1970. Manifestações de apoio aos aborígenes ocorreram em vários lugares; mas, desde então, o governo tem reforçado as medidas que recusam o reconhecimento da especificidade das necessidades históricas e culturais dos aborígenes. Em maio de 2006, discussões parlamentares sugeriram recomeçar a retirar as crianças de seus pais devido à desintegração social de numerosas comunidades e à violência familiar.

A esperança de salvação que simboliza a Lei tradicional ainda está presente nas comunidades que praticam os rituais. Mas a estrutura social que permitia aos antigos aborígenes fazer com que essa Lei funcionasse foi tão distorcida pelas intervenções governamentais e pelo racismo ambiente que as comunidades se encontram, hoje em dia, em um estado de deterioração insustentável. A depressão atinge todas as gerações a tal ponto que a maioria soçobra no álcool e em drogas diversas – no caso das crianças, “cheirar” gasolina ou tinta de cromo. A autodestruição atinge proporções alarmantes, tanto pelas doenças, pelos suicídios, quanto pelas violências contra familiares, especialmente abusos sexuais das crianças, problema que atinge também outras populações não aborígenes.

A resposta dos diversos serviços governamentais – particularmente aos níveis da saúde, da educação, da polícia e da justiça – é completamente inadequada e está em crise. Prefere-se colocar as pessoas na prisão a procurar escutar o que tentam dizer. Muitos dos prisioneiros estão muito afetados mentalmente, mas não recebem nenhuma orientação psicológica, ainda que o peçam. A polícia está constantemente sob suspeita de cometer abusos, e, de fato, inúmeras investigações judiciais, após diversas mortes sob custódia, demonstram a violência de tratamento por parte de uma polícia que não é formada como deveria para esse tipo de situação e no interior da qual a corrupção de alguns de seus membros parece intocável.

Quando a autoridade pública – a polícia, o governo, ou mesmo os hospitais – é descrita como corrompida em todas as mídias australianas, não se pode espantar-se que a enorme máquina de serviço público financiada em milhões para representar os aborígenes tenha,

após quinze anos de funcionamento, estourado em escândalos e abusos. A *L'Aboriginal and Torres Strait Islander Commission* (ATSIC), que reagrupava quinze conselhos regionais aborígenes eleitos e uma administração de funcionários gerenciando todas as verbas aborígenes, foi simplesmente fechada pelo governo em 2004, como uma cirurgia extirpando um tumor social, esquecendo as ramificações vitais. A supressão do ATSIC, para além da transferência de certos funcionários para as agências *mainstream*, deixou desempregados muitos aborígenes e, principalmente, suprimiu todos os representantes eleitos: não há, portanto, mais nenhum órgão de representação aborígene. Os militantes responderam com um apelo para formar jovens lideranças: alguns ingressaram nos partidos políticos, outros propuseram formar uma coalizão<sup>5</sup>.

Com o fechamento da ATSIC, o governo lançou, no ano passado, o princípio dos “*Shared Responsibility Agreements*”, acordos ditos de responsabilidade compartilhada, em comunidade por comunidade. Entre as centenas de comunidades envolvidas, em torno de quarenta os haviam assinado. No final de 2005, por exemplo, na Austrália do oeste, Mulan aceitou “dar banho nas crianças todos os dias em troca de um posto de gasolina”, e Balgo se comprometeu a “enviar as crianças à escola para ter uma piscina” (*no school, no pool*). Esses acordos, denunciados como paternalistas, respondem a anos de tentativas dos aborígenes locais no sentido de alertar o governo a respeito de suas respectivas disfunções, mas a resposta repousa, no momento, mais num acordo simbólico que numa solução de fundo (PEARSON, SULLIVAN).

Em 2006, a estratégia governamental mudou novamente: uma lei vai autorizar a propriedade privada nas terras comunais. Diante das violências e disfunções sociais, as políticas preconizam o esvaziamento das comunidades de seus moradores para transferi-los para as cidades. A medida é acompanhada da suspensão dos financiamentos da maior parte dos programas que favorecem o desenvolvimento das culturas aborígenes – um relatório, por exemplo, acaba de recomendar a suspensão do ensino de línguas aborígenes, sob o pretexto de que isso impediria a sua assimilação. Foi o mesmo

---

<sup>5</sup> Ver o site, na Internet, da Australians for Native Title and Reconciliation, ANTAR : <http://www.antar.org.au/>.

raciocínio que acompanhou a lógica colonial. Sabemos que, no nível psicológico, a negação das origens culturais produz traumas que podem repercutir sobre várias gerações. No atual discurso dos políticos, que preconizam a grande limpeza étnica, está em jogo, entre outras coisas, a possibilidade de um desenvolvimento turístico ou a exploração das minas de áreas afastadas, livrando-se da população local.

Como um governo pode justificar esse genocídio enquanto a Austrália se vende no exterior promovendo sua imagem pela arte dos aborígenes, por exemplo, com a participação de oito artistas aborígenes na arquitetura interior da livraria, do teto e da fachada dos prédios administrativos do museu do cais Branly, inaugurada com grande pompa em Paris, em junho de 2006? O reconhecimento da arte dos primeiros australianos como herança nacional seria o corolário da morte das sociedades que a criam? É um desafio que os poderes dominantes endereçam aos descendentes de todos os patrimônios herdados da colonização. Enquanto antropólogos, nós temos uma parte da responsabilidade da maneira com que, hoje em dia, os povos de origem de todos esses criadores podem ou não exprimir e viver seus direitos à palavra e à ação para retomar o seu destino em mãos.

Lembro que, se os aborígenes constituem menos de 2% da população australiana, eles representam 40% do mercado de arte australiana, com obras extraordinárias que são, há vinte anos, utilizadas como uma imagem identitária de toda a Austrália. Ora, para os aborígenes, essas obras constituem novas formas de reconstrução histórica e identitária que sondam o passado colonial e as raízes da cultura. Os famosos pintores do deserto ou da Terra d'Arnhem mostraram ao mundo a importância de sua ligação com a terra e com seus ancestrais do *Dreaming*. Os artistas urbanos trabalham, por sua vez, sobre a geração roubada – uma criança, em cinco, retirada de seus pais entre 1905 e os anos 1970 –, a luta pelos direitos de propriedade, as discriminações raciais, freqüentemente com uma estética enraizada e muito bem-humorada.

Muitos aborígenes estão convencidos de que o reconhecimento da história e da justiça social são a condição não apenas para uma reconciliação nacional, mas principalmente para superar os problemas sociais num processo coletivo e terapêutico. O dia nacional aborígene

foi batizado como “*Sorry day*” (Dia de desolação). “*Sorry*”, em inglês, significa “*sinto muito*” mas, no universo aborígene, diz-se também “*sorry business*” referindo-se a cerimônias funerárias e a todas as práticas que devem acompanhar a seqüência de um falecimento, um processo ritual de luto, que pode durar anos. Portanto, o “*sorry day*” comemora a história dolorosa, o luto das gerações passadas, vítimas da colonização. A noção de “*sorry*” como perdão tornou-se uma reivindicação muito simbólica durante os Jogos Olímpicos de Sidney, pela recusa do primeiro ministro em dizer “*sorry*” (perdão) pela história colonial, o que provocou uma passeata e um movimento de apoio aos aborígenes. Note-se que a mesma recusa de perdão reproduziu-se em 2005, quando houve a descoberta de mais de duzentos australianos presos por engano em centros de detenção para refugiados sem documentos. Um lobby aborígene decretou, no ano passado, que já era tempo, diante do bloqueio governamental, de afirmar uma posição de sujeito contra o estigma de vítima que parece paralisar a ação aborígene: eles propuseram substituir o nome do dia nacional aborígene para “*Healing day*” (Dia de cura).

### **O baile das ex-“debutantes”: vítimas e sujeitos políticos**

Algumas semanas após a morte sob custódia de Mulrinji Doomadgee, no dia 19 de novembro de 2004, e antes de o segundo laudo de autópsia vir a público, o primeiro-ministro do Queensland, Peter Beatie, oferecia ao conselho aborígene de Palm Island suspender uma dívida de oitocentos mil dólares se os membros aceitassem inaugurar a nova sala de esporte construída para os jovens e administrada pela polícia (PCYC). O conselho, de fato, recusava-se a inaugurar esse prédio enquanto a investigação judicial não tivesse terminado. Apesar da recusa, o primeiro-ministro dirigiu-se à ilha e convocou o conselho com essa proposta. O conselho recusou a suspensão da dívida e revelou à imprensa essa “chantagem” na inauguração da sala de esportes, explicando: 1) essa dívida era do conselho precedente que havia justamente sido demitida de suas funções por sua má gestão; 2) os moradores da ilha não estavam preparados para tais comemorações; 3) a sala de esportes não podia mascarar os verdadeiros problemas, tais como a necessidade de

moradia quando casas em ruínas abrigavam dezessete pessoas.

Os moradores da ilha haviam também recusado a inauguração porque estavam de luto. Não queriam festejar nada enquanto não tivessem o resultado da nova autópsia (o que levou mais de dois meses) e a promessa de uma investigação judicial. Esta começou três meses mais tarde e ainda não terminou, sendo que se passou um ano e meio desde as revelações feitas ao público, que não parecem inocentar o policial. Os familiares de Doomadgee fizeram uma cerimônia de fumigação, girando em círculo na fumaça de uma fogueira; sua irmã cobriu as mãos de ocre e marcou, com sinais e linhas, as ruínas dos prédios queimados, para liberar o espírito da vítima. Os acusados da revolta do dia 26 de novembro de 2004 correm o risco de serem condenados à prisão perpétua pela destruição de um prédio do Estado, símbolo de uma justiça que funciona muito mal há anos. Ninguém foi ferido, mas os aborígenes assustam uma certa população branca.

De acordo com alguns, a delegacia de polícia queimou porque não podia continuar lá como vestígio dessa morte. Já fazia quatro anos que essas velhas barracas deveriam ter sido demolidas e estavam em péssimo estado. Os regulamentos tradicionais de conflitos possuem seus protocolos: a contenda deve ser apagada no final do confronto, para poder passar para outro assunto. É essa reconciliação que os aborígenes demandam de corpo e alma ao governo australiano hoje em dia: por que ele não toma as providências para promover esse processo salutar?

A acusação de corrupção do primeiro-ministro pelo Conselho de Palm, por sua chantagem na inauguração da sala de esportes e festas, foi examinada pela comissão governamental encarregada de examinar tais situações no Queensland, que concluiu que não havia ilegalidade: talvez Peter Beatie não lhes devesse ter feito a proposta de suspender uma dívida de oitocentos mil dólares, mas isso não era da ordem da corrupção. Em contrapartida, a ministra dos assuntos aborígenes do Estado, Liddy Clark, foi obrigada a pedir demissão pouco após a revolta, porque ela havia oferecido pagar duas passagens de avião entre Townsville e a ilha para convidar como mediadores dois ativistas aborígenes ligados aos habitantes da ilha mas que viviam em outro lugar. Embora eles não tenham tomado o avião para essa reunião, a oferta das passagens foi julgada como corrupção, fazendo o



regalo da imprensa e dos lares durante as férias de Natal de 2004. Deve-se precisar que esta ministra havia conseguido conquistar uma certa confiança das lideranças aborígenes, especialmente em relação à aplicação de programas para tentar resolver o problema do alcoolismo. Sua partida foi, assim, lamentada pelos aborígenes, que o afirmaram na imprensa e que a viam como uma “*black sheep*” sacrificada (bode expiatório).

Para encerrar, gostaria de mostrar-lhes uma montagem não acabada que fiz com um cineasta aborígene, Ralf Rigby, professor da James Cook University. Filmei, no dia 24 de setembro de 2005, um baile que foi organizado pelas anciãs da ilha para mostrar que os aborígenes de Palm não se resumem a presas de caça para policiais. A narradora principal do filme é Agnes Wotton, a avó acusada, juntamente com seu filho Lex e sua filha Fleur, pela revolta de novembro de 2004. Em Palm, apenas Agnes e algumas outras avós tiveram a oportunidade e o tempo de participar deste costume bastante australiano, ainda em vigor, que consiste em fechar o último ano do ensino médio com um baile de debutantes. Agnes ganhou, com dezesseis anos, o prêmio de “a mais bela” do baile do colégio católico da ilha.

O baile de 2005 ocorreu simbolicamente nesta sala de esportes “oferecida” pela polícia e que havia sido boicotada pelo conselho aborígene da ilha, que demandava uma comissão de investigação sobre a morte sob custódia. As anciãs estimaram que, mesmo que a investigação judiciária não tivesse chegado a termo, a evolução dos meses passados permitia a utilização desse espaço. O baile, num sentido mais amplo, tinha um caráter político. Os ensaios do baile se desenrolaram durante as semanas que precediam a noitada, contrapondo-se à agressividade noturna que agita a ilha todas as noites, com sua horda de alcoólatras e de violências domésticas. Fazer um baile de debutantes, para as anciãs, pontuava algo de seu desejo – não de integração, porque o termo pode ser discutido durante horas, mas do direito de se viver na Austrália como cidadãos completos: “se vocês podem pendurar quadros aborígenes nas suas paredes, nós também somos capazes de dançar as suas danças, porque queremos que as crianças não sejam expulsas da escola”.

Toda a comunidade de Palm encarou o baile como uma vitória

contra o impossível. Dezenas de cópias das prévias da filmagem circularam entre as famílias da ilha e na cidade. Mas as mídias não transmitiram nada, e nenhum jornalista foi enviado, tal a falta de correspondência entre o evento e a imagem esperada dos aborígenes. O sucesso do baile foi tão grande que muitas comunidades aborígenes convidaram as anciãs de Palm para irem organizar um em sua localidade e ensinar-lhes a dançar.

No filme, vê-se o deputado representante do partido trabalhista da região, Michael Reynolds, elogiar essa iniciativa como sendo seu “melhor baile”. Uma senhora levanta-se muito dignamente e se volta para a sala, apontando o ginásio: “agora nós temos o hall” e lança “*What next?*” (“O quer virá em seguida?”). Dirigindo-se ao deputado, ela aponta o dedo e diz: “*We are all going to be pushed off the island!*” (“Seremos todos expulsos da ilha!”). Michael Reynolds ri, volta-se para a sua vizinha, outra anciã da ilha, e diz: “*Probably!*” (“Provavelmente!”).

Três meses depois, enquanto a ilha sofria uma tal seca que os habitantes foram orientados a tomar banho no mar e a beber água de garrafa, um político anunciava na televisão que o único remédio para a seca, o alcoolismo e as violências da ilha era simplesmente deportar os três mil aborígenes da ilha para o continente. Por quê? Sem dúvida, porque é uma ilha paradisíaca, cuja paisagem atrai um certo número de empresas que teriam o interesse de construir hotéis para turistas, como em uma outra ilha, a Magnetic Island, onde praticamente não há mais aborígenes.

Um mito local conta que o rio Ross, que atravessa a cidade de Townsville, é uma serpente que engoliu uma jovem que a recusava. Como a jovem que recusava a serpente, os aborígenes tentaram, durante décadas, recusar as seduções do Ocidente. Foram capturados pelo sistema colonial, deportados, encerrados sob o regime dito de assimilação. A jovem foi vomitada pela serpente, que acabou com o corpo separado da cabeça, na forma de duas ilhas – Palm e Magnetic – ao longo do recife de coral. Os aborígenes também foram divididos em dois, decapitados em nome de suas visões do *Dreamtime*, visto como uma filosofia de alto nível, que nos seduz através das fantásticas pinturas aborígenes, da música vibrante e das danças dos corpos pintados, que supostamente nos transportam ao imaginário de nossas

origens. A sociedade aborígine está dividida: o pensamento de um lado – a cabeça boiando que nos faz sonhar –, e o corpo social de outro, cujos sofrimentos e múltiplas tentativas de sobrevivência são incessantemente ridicularizados. A assimilação não deu certo: a serpente da colonização e do consumismo não pára de regurgitar *apartheid* no lugar de uma aliança invocada das profundezas do espírito, do que um antropólogo dos anos trinta, Loyd Warner, descreveu como uma “civilização negra”. Trata-se justamente de uma civilização, em um momento em que, apesar de suas diversas mestiçagens, as populações autóctones dos quatro cantos do mundo se reconhecem entre elas, com uma visão comum, da qual depende a sobrevivência de uma diversidade cultural tão vital quanto a biológica.

*The first thing that needs to take place is that the community needs to get together. The whole community sit down and discuss whether we need a council, whether we need alcohol, whether we need all these other things and start to come to some agreement and put it on paper that this is what the community is saying: one part of the community is saying this, and another this, so we need to solve our own problems. And we need to start to Reconcile in our differences also. It's a learnt process, put our anger, our frustration against one another out, our hate towards one another is a learnt process, some of this is a generational stuff too. We need to put aside those differences and look forward. There is a saying eh: "Children are our future" but we do nothing about it, the future. At this present moment we do nothing about it. We need to change things and make things work. We know we got to do it on our own without government interference and that, when we have all these things in the right place, then the government needs to start pay some real action towards making sure that we will reach these goals (Lex Wotton, abril, 2005, Townsville).*

Lex Wotton, sua mãe Agnes, sua irmã Fleur e vinte outros aborígines de Palm Island correm o risco de serem condenados à prisão perpétua por terem ousado dizer *não* à injustiça social. Um ano e meio após a sua detenção, todos ainda esperam o desenrolar de seu processo, ao passo que a investigação sobre a morte sob custódia de Mulrinji Doomadgee, encontrado, no dia 19 de novembro de 2004, com o fígado partido em dois e o baço perfurado, foi novamente adiada.

Hoje, dia 30 de junho de 2006, quando o Conselho dos Direitos

humanos acaba de votar, por trinta votos contra dois (e doze abstenções), a adoção da Declaração dos Diretos Autóctones (*Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*)<sup>6</sup>, só se pode esperar que a Austrália se porá mais à escuta de seus povos autóctones, no respeito da justiça social e dos direitos humanos.

*It is my hope that the Australian government will join with the overwhelming majority of nations around the world in endorsing the Declaration at the General Assembly and work with Indigenous peoples in Australia to faithfully implement its provisions* (Tom Calma, Social Justice Commissioner, 2006).

\*\*\*\*\*

## Agradecimentos

Agradecimentos calorosos às famílias de Palm que me acolheram; a Ralf Rigby, cineasta aborígine da School of Indigenous Australian Studies de James Cook University (JCU), que montou o filme; a Jowandi Wayne Barker, diretor, compositor e intérprete aborígine que aceitou a utilização de sua música “*We can live together*” na trilha sonora; a School of Anthropology Sociology and Archeology (JCU), que me convidou como *Adjunct Professor* e emprestou-me a câmara; à Rosita Henry, diretora da SAAS/JCU, pelos seus preciosos conselhos. Toda a minha gratidão a Pierre Brochet, pelos seus comentários críticos; a Lise Garond, por ter me mantido a par da situação nos últimos seis meses; e a todos aqueles que, em Townsville ou em outros lugares, pelas suas reuniões de apoio ou por seus textos, mostram que a cruzada contra a injustiça social não é inútil. Todo o meu reconhecimento também a Miriam Grossi e a Cornelia Eckert, que me convidaram a apresentar essa pesquisa na 25<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), que sua equipe organizou em Goiânia em 2006: um intenso evento de discussões teóricas e de trocas de pesquisas de campo que provam que a Antropologia pode ser, ao mesmo tempo, científica e engajada.

---

<sup>6</sup> Ver no site da Internet.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATTWOOD, Bain. "Learning about the truth: the stolen generation and narrative". In: Bain Attwood and Fionna Magowan (Eds) **Telling Stories: Indigenous history and memory in Australia and New Zealand**. Sidney: Allen & Unwin, 2001 (183-212).

ATTWOOD, Bain & FOSTER, S. G. **Frontier Conflict: the Australian experience**. Canberra, National Museum of Australia, 2003.

COWLISHAW, Gillian. **Rednecks, Eggheads and Blackfellas: a study of racial power and intimacy in Australia**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

COWLISHAW, Gillian. **Blackfellas whitefellas and the hidden injuries of race**. Oxford: Blackwell, 2004.

CUNEEN, Chris; FRASER, David & TOMENS, Stephen (eds). **Faces of Hate**. Sidney: Hawkins Press, 1997.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Rêves en colère. Avec les Aborigènes australiens**. Paris: Plon, Terre Humaine, 2004.

HREOC. **Bringing them home: Report of the national inquiry into the separation of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families**. Sidney: Human Rights and Equal Opportunities Commission, 1997.

LANGTON, Marcia. Rum Seduction and Death. In Cowlishaw, G & Morris, B (eds) **Race Matters: Indigenous Australians and 'Our' Society**. Canberra, Aboriginal Studies Press, 1997.

PEARSON, Noel. **Our right to take responsibility**. Cairns: Noel Pearson & Associates, 2000.

REYNOLDS, Henry. **Why weren't we told?** Penguin: Melbourne, 2000.

REYNOLDS, Henry. **Black pioneers**. Penguin: Melbourne, 2000.

SULLIVAN, Patrick. "Strange Bedfellows : Whole-of-Government Policy, Shared Agreements, and Implications For Regional

Governance”, CAEPR-Reconciliation Australia ICG Project Workshop with WA and Australian Government Partners, Perth, WA. 2005 (18 October).

THOMAS, Nicholas. **Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique.** Paris: Belin (trad. de *Out of time. history and evolution in anthropological discourse*, 1989), the University of Michigan Press, 1998.

## **PORTAIS:**

<http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/majorholdings.html>

Reconciliation and Social Justice Library:

[http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen\\_summary/index.html](http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/hreoc/stolen_summary/index.html)

Human Rights and Equal Opportunity Commission

Bringing them Home - Community Guide

Royal Commission on Aboriginal Deaths in Custody

[http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/rciadic/rciadic\\_summary/rcsumk01à08.html](http://www.austlii.edu.au/au/special/rsjproject/rsjlibrary/rciadic/rciadic_summary/rcsumk01à08.html)

Final Report of the Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody ^ A

Summary.

Australians for Native Title and Reconciliation, ANTAR :

<http://www.antar.org.au/>

The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples can be downloaded from the HREOC website at

[http://www.humanrights.gov.au/social\\_justice/drip/index.html](http://www.humanrights.gov.au/social_justice/drip/index.html)

# LINHAS E ENTRECruzAMENTOS: HIPERLINKS NAS NARRATIVAS INDÍGENAS AUSTRALIANAS<sup>1</sup>

---

BARBARA GLOWCZEWSKI<sup>2</sup>  
CNRS/LAS, França  
James Cook University, Austrália

## Introdução

Desde a década de 1980, povos indígenas da Austrália têm estendido suas ferramentas de expressão locais para redes globais: exposições, festivais, imprensa, rádio, documentários, pequenos dramas, filmes de longa metragem e páginas na internet (LANGTON, 2001). Muitos desaprovam os abusos do mercado de arte, que, apesar do surpreendente sucesso de pinturas aborígenes, ainda parece beneficiar mais os distribuidores do que os artistas, cujo estilo de vida é muitas vezes sujeito a condições miseráveis do Quarto Mundo. Na era da tecnologia da informação, um meio para a sobrevivência de culturas indígenas é achar maneiras de controlar a circulação e a manufatura de produtos da criatividade indígena em velhas e em novas mídias, assim como a história destas culturas e de casos correntes. Em relação a tal empoderamento indígena, a responsabilidade de antropólogos e de outros pesquisadores é crítica. A restituição de nossa pesquisa envolve não só o retorno dos dados coletados, mas uma “reinterpretação” destes dados de uma maneira que os mesmos possam ser usados para o aprendizado, para a transmissão e para o prazer

---

<sup>1</sup> Tradução de Alex Simon Lodetti; revisão de Fernanda Cardozo.

<sup>2</sup> Barbara Glowczewski é diretora de pesquisa no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), Laboratório de Antropologia Social, Paris, e Professora Adjunta na Escola de Antropologia, Arqueologia e Sociologia, *James Cook University*, Townsville.

através da estética e do entretenimento, assim como para o preenchimento espiritual, em um processo crítico e ético.

O caso de um aporte ético ao prazer não implica uma ordem religiosa ou moral, mas propriamente uma constante reavaliação de como cada imagem ou representação de qualquer cultura contemporânea (indígena, musical, profissional, digital, etc.) impacta a justiça social, a equidade, a tolerância e a liberdade (TREND, 2001). Eu apresento, aqui, duas tentativas de restituição antropológica desenvolvidas com povos aborígenes para uma audiência mista. O primeiro é um CD-ROM focado em uma comunidade central australiana, enquanto o segundo é um DVD interativo justapondo quatro regiões da Austrália. Eu desenvolvi ambos os projetos para explorar e aumentar as fundações culturais da maneira reticular pela qual muitos povos indígenas australianos mapeiam seu conhecimento e experiência de mundo em uma teia geográfica virtual de narrativas, imagens e performances. Eu concluo discutindo um número de questões relacionadas a jogos on-line sérios de multijogadores.

### **Pensando em Redes**

Quando inicialmente vivi entre aborígenes do deserto em Lajamanu, fiquei estarrecida pela estranha confluência entre sua maneira tradicional de pensamento e o desenvolvimento de inteligência artificial: esta interface de idéias me fez intitular um artigo de 1983 como *Tribes of the Cybernetic Dream* (“Tribos do *Dream* Cibernético”). A percepção, por parte de povos aborígenes, da memória como um espaço-tempo virtual e a maneira como eles projetam o conhecimento em uma rede geográfica, tanto física quanto imaginária, estavam começando a ecoar com a rede e com programas de hiperlink dos primeiros computadores – ainda em sua infância naqueles dias. A aplicação do pensamento reticular se expandiu universalmente através do desenvolvimento da internet. Provavelmente não é uma coincidência que o mercado contemporâneo de arte se tenha apropriado da explosão de formas de arte aborígenes que precisamente transpõem trilhas costuradas em redes. Este fenômeno ilustra uma conexão universal entre formas e idéias, mesmo que a conexão não seja expressa por aqueles que sejam seduzidos por tais obras de arte.



O ambiente circundante realmente nos deixa “olhar” e “escutar” variações culturais de uma maneira muito diferente daquela usada por ocidentais há um século. Esta também é uma das razões para a corrente atração por *world musics*<sup>3</sup> e especialmente pelo didjeridu – o instrumento ancestral inventado pelo povo aborígine e tocado, por mais de uma década, por milhares de fãs mundialmente, os quais agora estão criando seus próprios sites na internet.

O povo aborígine também tem seus próprios sítios na rede. Eles os usam para promover sua arte, suas turnês de música e de dança ou a organização de festivais e de trilhas de arbustos para os turistas aventureiros. Eles também ensinam em várias línguas e colocam arquivos sobre variados temas políticos e jurídicos on-line. Tal desenvolvimento foi possível porque a Austrália equipou suas escolas com computadores e está subsidiando um certo número de organizações indígenas para instalar tal tecnologia e providenciar treinamento em seu uso.

Entretanto, muitos povos aborígenes ainda vivem em condições de Quarto Mundo e não têm acesso a esses serviços. Como expressado por povos indígenas ao redor do mundo, é essencial facilitar o extensivo uso de tais meios de comunicação. Computadores parecem facilitar, de sua própria maneira, a circulação de sistemas culturais de conhecimento. Para serem transmitidos, estes sempre dependeram de performances orais e visuais, tanto como de práticas ativas de sobrevivência no meio. Hoje em dia, tal transmissão é, muitas vezes, ameaçada quando novos estilos de vida dominados por escrita, televisão e consumo passivo são impostos. Não é o suficiente gravar, estocar e colocar dados audiovisuais on-line ou em mídia digital para que se tornem uma fonte de informação e de aprendizagem sobre uma certa cultura. Bases de dados e sites na internet pressupõem a construção de mapas cognitivos, que devem respeitar e refletir as maneiras como diferentes mídias de ensino se relacionam entre si e também os vários níveis de conhecimento e de expertise, alguns dos quais devem manter-se secretos. É possível relacionar tudo *a priori*; entretanto, para entender as relações que produzem um sentido em uma lógica social e cultural dada, é necessário conhecer as regras de

---

<sup>3</sup> Termo utilizado originalmente pela autora.

associação que constituem a filosofia, a ética e os imperativos de sobrevivência de um grupo particular.

Durante estas últimas décadas de expansão audiovisual e de circulação quase instantânea de variadas informações, tivemos uma mudança de paradigma, particularmente em relação à nossa compreensão acerca do funcionamento da memória, a relação entre matéria e espírito, entre o real e o virtual. Tal mudança nos força a considerar diferentemente o que as populações chamadas “primitivas” expressam sobre sua relação com o mundo. Tome-se, por exemplo, o debate acerca de povos australianos pré-contato serem ignorantes em relação às conseqüências do intercuro sexual, pois eles insistiam na necessidade da manifestação de um “espírito-criança” para a mulher engravidar. O postulado acadêmico que opõe esperma a espírito é parte da “glória” da concepção imaculada Cristã, que acha difícil reconciliar o corpo com a mente<sup>4</sup>. Para os aborígenes, é desnecessário dizer que algo do homem mais algo da mulher é necessário para fazer uma criança, mas não é suficiente: uma virtualidade da vida também deve manifestar-se, um desejo de viver que, por vezes, se anuncia em um sonho, assim “capturando” a mãe ou o pai. Os Warlpiri do deserto central ainda dizem hoje que, para capturar seus futuros pais, os espíritos das crianças que querem nascer vivem uma existência virtual na terra e utilizam um propulsor de sonhos para realizar seu nascimento<sup>5</sup>. Essa afirmação Walpiri é iluminadora e talvez apropriada para pessoas que hoje lutam contra infertilidade. Desde que a psicanálise nos acostumou a aceitar o poder do inconsciente sobre o corpo, nós temos tudo a aprender de teorias do sonho e a relação entre matéria e espírito entre povos aborígenes<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> A concepção imaculada se refere ao dogma mandatário católico (1854) que diz que Maria nasceu livre do “pecado original” e à crença de que ela era virgem quando Jesus nasceu – isso é, não houve ato sexual necessário para a concepção. O paradigma da “Virgem Maria” tem regulado – muitas vezes inconscientemente – um preconceito antropológico ocidental que continua opondo a dimensão do espírito à dimensão física, enquanto muitas culturas indígenas combinam os dois.

<sup>5</sup> Espíritos criança são *ngampurrpa*, “desejantes” de vida, agentes em seu vir a ser como humanos (GLOWCZEWSKI & GUATTARI, 1987).

<sup>6</sup> Cosmologias aborígenes podem informar a teoria psicanalítica e a medicina ao mostrar, por exemplo, maneiras mais holísticas de tratar a esterilidade e outras desordens mentais ou corporais.

## **Conhecimento do Sonho: ritmo, relações e memória**

Eu tinha uma câmera Pathe Webo de 16 mm – uma “antigüidade” hoje em dia – com três lentes giratórias e um magazine para rolos de três minutos. Ela era mecânica, portanto se podia apenas gravar trinta segundos de cada vez e, então, tinha de se rebobinar a mola de tensão com uma manivela para gravar novamente. Eu não tinha problemas com isso porque, antes de vir para a Austrália, fazia filmes experimentais e só estava interessada em gravar seqüências muito pequenas para produzir efeitos de inconstância e de rapidez entre a informação gravada em cada *frame* parado. Subseqüentemente, eu trouxe meus filmes para Lajamanu em 1979. Após verem um filme apresentando uma rápida seqüência de diferentes gerações de minha família fotografadas em diferentes lugares da Polônia e da França, algumas pessoas velhas disseram: “este é bom, esta é sua família, este é seu país...”. Então, filmei diferentes rituais das mulheres Warlpiri em um estilo similar e, após um mês de trabalho de campo, mandei a filmagem para Sydney, onde Ian Dunlop generosamente a organizou para ser processada e a enviou de volta para mim. Eu organizei uma exibição com o projetor da missão Batista, e o filme causou uma comoção: “por que você nos fez parecer tão bobas?!” – disseram as mulheres. O filme mostrava mulheres dançando em diferentes ritmos, com superimposições, visões focais múltiplas da paisagem, algumas vezes ao contrário – uma tentativa de “traduzir” o efeito de condensação do sonho. Prometi filmar diferentemente e, então, gravei os rituais das mulheres de uma maneira mais convencional.

A velocidade da imagem aumentou consideravelmente nos filmes desde a década de 1980, e a convenção da edição através da produção de clipes musicais modificou radicalmente a relação cognitiva das audiências com o filme em todos os lugares do mundo. Clipes de vídeo, por exemplo, usam efeitos que desaparecem rapidamente para sugerir diferentes níveis de subjetividade e para desconstruir o espaço e o tempo em níveis imaginários. Entretanto, além da convenção do tempo do ritmo do filme, permanece uma questão: qual é a lógica para este ritmo e qual a legitimação para se conectarem duas imagens?

Para os Warlpiri, ritmo demonstra tanto informação útil quanto a fala ou movimentos de dança. É culturalmente importante: alguém

não pode simplesmente “brincar” com isto. Similarmente, conexões produzem sentido, sendo que não se pode editar duas imagens conjunta e aleatoriamente. Esta foi minha primeira lição acerca de um sistema de conhecimento indígena que perpassa todo um campo de sentidos e de códigos que não são apenas culturalmente relevantes mas que nos ensinam sobre o efeito do ritmo (produzido por uma repetição linear) e das conexões (organizadas em trilhas que se entrecruzam). Tais códigos indígenas de tempo e de hermenêutica cultural não são apenas úteis para interpretar dança ou para guiar o bem-estar: elas são também chaves para memória e sobrevivência.

Por exemplo, trilhas oferecem tanto informação de tempo quanto de espaço. Se a pegada de um animal tem um dia, deve-se avaliar se é viável segui-la; mas, se a pegada é fresca, tem-se a escolha de se tomar seu tempo ou de se mover para pegá-lo antes que se esconda. A concepção e a experiência do tempo no deserto são relativas, quase de uma maneira não-Euclidiana. Por exemplo, uma trilha juntando três buracos d’água (*watering holes*) espalhada por cem quilômetros é relativamente maior que uma outra trilha de cem quilômetros cruzando um campo sem nenhum buraco d’água. Esta relatividade advém da velocidade com a qual se precisa viajar de maneira a sobreviver. É preciso ir rápido para atingir o próximo buraco d’água antes de se estar com muita sede, mas se pode ir mais devagar ou parar se existe água no caminho.

Então, quando o povo aborígine do deserto canta uma trilha conhecida por sua falta de água, eles podem cantá-la “aceleradamente” (*fast forward*) em uma forma ritual, como uma maneira de aprender como sobreviver naquela terra. Pessoas continuaram a realizar este tipo de interpretação e de transmissão de conhecimento através do ritual mesmo estando localizadas em reservas administradas pelo governo. Elas continuaram a viajar usando rituais, reproduzindo uma representação áudio, visual e mental da paisagem. Graças a estes tipos de performance, incorporadas em uma memória cinestésica e de procedimento, uma vez que o povo do deserto se movesse de volta à sua terra para colonizar estações de fronteira, eles conseguiam achar seu caminho.

Neste sentido, conhecimento de sobrevivência não é enciclopédico, mas reticular. Dados que nós gravamos de experiências

de pessoas são fotografias vistas através dos olhos da pessoa que descreve estas experiências. Nunca pode ser a descrição geral de uma sociedade, mesmo que a sociedade seja holística, porque a abordagem holística – acessar o todo de qualquer parte – é sempre relacionada a lugares singulares. É como ter centenas de óculos diferentes que se pode trocar de acordo com o lugar onde se situa. Ver a realidade deste ponto de vista será diferente do que seria visto de outro, mas são necessários estes dois, três, ou muitos “pontos de vista” para fazer alianças, para realizar um ritual, para regenerar uma sociedade. Este pensamento reticular, que evoca o *rizoma* de Deleuze e de Guattari, também é experimentado ao se navegar pela *World Wide Web* quando usuários conversam, se encontram, criam e conectam seus sítios. O pensamento reticular parece articular a lógica aborígine do mito, das relações familiares e da propriedade de terra, mesmo quando são costurados através de outras estruturas e topologias (BENTERRACK *et al.*, 1984; GLOWCZEWSKI & GUATARRI, 1987; ROSE, 1992; RUMSEY, 2002; GLOWCZEWSKI, 2004). Milhares de histórias e de canções apresentam entidades separadas (um *dreaming*, um ancestral, um grupo, uma pessoa, um animal, uma planta), mas elas se entrecruzam, e os pontos de encontro produzem singularidades. Essas entidades podem ser lugares sagrados, encontros com conflito ou aliança e emergência de novos significados. Elas podem ser novas manifestações, como o “espírito criança” nascendo em uma criança, ou uma nova canção ou pintura sendo sonhada para aquele lugar. Pensamento não-linear ou reticular principalmente exalta o fato de que não há centralidade para o todo, mas uma visão multipolar de cada rede recomposta dentro de cada singularidade – por exemplo, uma pessoa, um lugar, um *dreaming* – propiciando a emergência de novos sentidos e performances, encontros e criações como novos fluxos autônomos.

### **Retornando dados: linhas de história e sítios de conexão**

De volta a Lajamanu, em 1984, optei por uma câmera fotográfica e um gravador de fitas analógico. Destes dados, quinhentos slides e três horas de som em Warlpiri foram selecionados para um projeto digital de “restituição” que eu desenvolvi dez anos depois. Restituição,

para um antropólogo ou para uma antropóloga, não é exatamente o mesmo que repatriação. Quando pessoas praticam suas cerimônias, suas danças, suas canções, eles não precisam delas “de volta”. O que precisam é do conhecimento anexado a estas, que muitos vêem como “roubados” pelos cientistas, pois sua expressão está gravada em mídia material (papel, fita, filme). Antropólogos se deparam com isto em todos os lugares do mundo. O que estão realmente retirando? Estão retirando o direito de falar no nome de pessoas de quem recebem o conhecimento. O que deve ser devolvido? Não o conteúdo em si, mas como ele é expresso: “eu estive lá, eu vou lhe dizer como eles vivem, o que fazem, quem são”. Pessoas que “estudamos” nos perguntam: “o que você está dizendo sobre nós? Devolva-nos, pois queremos saber o impacto que tem”. É uma reivindicação legítima para qualquer grupo, para qualquer indivíduo; mas, no caso de povos indígenas, essa reivindicação é uma ferramenta política de empoderamento.

Para devolver minha pesquisa aos Warlpiri, decidi, em 1995, desenvolver uma ferramenta multimídia conectando imagens de rituais e de paisagens, fotos e pinturas em acrílico e gravações sonoras de mitos e de canções. A estrutura original foi desenvolvida em *HTML*, mas posteriormente a convertimos para *Macromedia*. A idéia era constituir algo como um “mapa mental” – o que chamo de mapa cognitivo – que daria um *insight* sobre como elementos de conhecimento se conectam entre si no processo de aprendizagem dos Warlpiri. Minha convicção era de que convidar os usuários a conectar imagens, danças e músicas com lugares, linhas de história e trilhas da maneira que os Warlpiri fazem deveria ajudar qualquer um a entender como estas conexões trabalhavam como uma rede significativa: hiperlinks poderiam, idealmente, sugerir como entrecruzar linhas de história e camadas de significado.

Eu desenhei um mapa esquemático com cinquenta topônimos e superpus quatorze maneiras de se conectarem alguns destes sítios de acordo com histórias do *dreaming* que eu havia gravado. Então, quatorze linhas do *dreaming* iriam aparecer, mas nunca ao mesmo tempo. Este mapa virtual – feito de quatorze camadas de conexões – tornou-se o portal interativo para cerca de quatorze horas de dados audiovisuais. O usuário pode clicar em qualquer sítio ou linha para adentrar a constelação relevante dos *dreamings* e explorá-los do ponto

de vista de centenas de hiperlinks propostos, alguns se abrindo como pequenas janelas, e outros o levando a novas trilhas.

O mapa é uma teia invisível, pois os entrecruzamentos das linhas não aparecem simultaneamente. As conexões são apenas descobertas quando a narrativa de uma linha de história que indica conexões para outras trilhas é revelada. Em outras palavras, cada linha é autônoma, e cada cruzamento ou hiperlink requer a interação do usuário. O CD-ROM *Dream Trackers* (GLOWCZEWSKI, 2000) inclui uma pequena metamorfose: uma fotografia de uma colina sagrada – Kurlungalinpa no Deserto de Tanami – se torna uma pintura do *dreaming* deste lugar pela artista Warlpiri Margaret Nungarrayi Martin. A pintura mostra o mesmo lugar como uma rede de linhas conectando o sítio sagrado a outros cinco lugares da mesma linha de canção, Ngarrka ou “Homem Iniciado”. A artista Warlpiri e outros supervisores de outros *dreamings* amaram a idéia de a animação transmitir a “mesma” identidade e o poder de transformação de uma imagem em outra. Eles ficaram satisfeitos, pois era a pintura certa para o lugar certo. Uma metamorfose com uma pintura de outro lugar não teria funcionado. A escrita reticular do script multimídia permitiu que eu testasse primeiro com os anciãos (que não lêem ou escrevem) se as conexões audiovisuais que eu havia delegado eram apropriadas e, então, convidar os usuários mesmos para que conectassem os elementos acumulados através de suas explorações.

Para respeitar o sistema Warlpiri de conexões significantes, cada palavra Warlpiri leva a outros conceitos Warlpiri; cada pintura conecta-se a canções e a histórias; cada artista conecta-se a outros artistas do mesmo *dreaming*; e certos lugares ligam-se a outros lugares. Quando o usuário viaja em uma linha de história e chega a um sítio em que os heróis de uma linha de *dreaming* encontram heróis de outra linha de *dreaming*, eles podem mudar de trilha clicando no nome do lugar. A multimídia permite a experiência de viagem reticular como um processo de aprendizagem. Muitas coisas podem ser conectadas, mas deve ser feito de maneira que cada vez a razão cultural para aquela conexão seja aprendida. Canções, dança, histórias e pinturas, todas se relacionam com lugares, então os CD-ROMs *Yapa* ou *Dream Trackers* se tornaram mapas-mentais Warlpiri nos convidando – assim como as pessoas jovens na escola de Lajamanu – para explorar algumas

destas conexões. Nós também tivemos de desenvolver um dispositivo para impedir o acesso as imagens de pessoas recentemente falecidas adaptando a revelação da imagem do falecido ao tempo ritual. Assim como apontado pelo artista Warlpiri Jimmy Jampijinpa Robertson, “o CD-ROM Yapa traz todos para a mente” (GLOWCZEWSKI, 2001).

*Yapa*, significando aborígine – “povo indígena” em Warlpiri (oposto de *kardiya*, “não-indígena”) –, foi o título provisório deste processo de restituição multimídia. A *UNESCO Publishing*, após assinar uma parceria de distribuição e *copyright* intelectual com o Centro de Arte Lajamanu, Warnayaka, pediu um título mais descritivo. Eu escolhi *Dream Trackers* porque o trilhar é realmente o núcleo da maior parte da filosofia aborígine. Um lugar marcado pela trilha não significa que a trilha é apenas uma metáfora: é um acesso ao todo, uma chave para investigar ações passadas, presentes e futuras. Uma trilha ou pegada é como uma impressão para um protótipo – a partir dela, pode-se reconstituir a performance. A trilha ou pegada não é só um momento fixo no tempo: é o traço deixado por algo que está se movendo, dançando ou andando – um dinamismo essencial na cultura aborígine. Muitas vezes, a interpretação da arte aborígine é limitada porque é reduzida à visão semiótica dos signos, do conteúdo e da forma. Ela perde o que é mais importante: o traço como prova de passagem de algo mais, algum lugar diferente. A prova daquela pegada física se relaciona com todas as narrativas que se pode construir através dela, o que expressa as reais relações das pessoas com a terra.

### **Aprendendo através do jogar com uma ficção interativa**

Para tentar alcançar mais fundo o sabor narrativo do contar histórias aborígenes e seu potencial multidimensional para múltiplas conexões, eu queria construir um DVD interativo, um filme de drama cuja visualização total requereria que a audiência jogasse uma série de jogos conectados a diferentes episódios. Cada um destes segmentos de drama convidaria o usuário a explorar uma comunidade aborígine de diferentes regiões da Austrália em termos de paisagem, arte, cultura e linguagem, história colonial e situação atual. Passei semanas desenhando vários mapas mentais para testar os conteúdos e as conexões apropriados para a narrativa do filme. O primeiro rascunho



era muito complexo, desenhado como um filme de estrada, entrecruzando toda a Austrália com variações programadas levando o usuário do DVD para diferentes lugares e eventos na linha de história. A história era construída como uma rede de conexões virtuais que iriam atualizar a si mesmas dependendo da maneira como o jogador fosse jogar um jogo. Por exemplo, se os usuários pontuassem bem em relação à missão de sobrevivência envolvendo o reconhecimento de animais, plantas, estações do ano e mapeamento, eles seriam convidados a explorar o deserto. Mas, se a pontuação fosse melhor em relação à missão do museu, envolvendo identificação de arte local, artefatos culturais e história da arte urbana, o usuário seria convidado a explorar outra região. Se tivesse sucesso em identificar diferentes formas de dança, canto e linguagem, ele seria convidado a ir a *Arnhem Land* (“Terra de Arnhem”), e assim por diante. Também havia diferentes opções oferecidas de acordo com a escolha do gênero do jogador ou da jogadora. Como estas variadas opções estavam tomando em conta a performance do usuário e o processo de aprendizagem através de jogos, eles iriam requerer a escrita de uma complexa série de dramas de maneira que os diferentes episódios localizados pudessem ser editados em uma ordem diferente sem que se perdesse a continuidade das histórias nem seu conteúdo relevante.

As linhas de canção do *dreaming* aborígene podem ser experimentadas em qualquer performance dada com similar adaptação ao contexto. Por exemplo, segmentos de histórias são omitidos quando uma pessoa morre, às vezes o mesmo episódio é repetido em dois diferentes lugares ou mais, e, em outras vezes, a ordem da ação é revertida, como um *loop*, mesmo que, por vezes, haja uma cronologia e uma evolução dos personagens que são os heróis da linha de canção: ancestrais *Wallaby* ou *Snake*, e povo *Rain* ou *Plum*. A questão era: como representar tanto agentes humanos como agentes do *dreaming*? O uso de animação pode desvelar histórias baseadas na realidade atual, mas também alguns aspectos do mundo do *dreaming*. A animação pode integrar tais elementos no processo de aprendizagem de um jogo – por exemplo, a ajuda de animais totêmicos ou o manejo de forças espirituais manifestas através de vento, fogo e chuva. Mas produzir tal projeto era (e ainda é) incrivelmente caro, especialmente se um time de pessoas aborígenes composto de peritos de diferentes áreas

(arte, música, dança, sobrevivência, parentesco), estivesse envolvido na locação.

Eu pensei, naquele momento, que filmar com atores pudesse ser uma melhor opção em vez de um filme animado. Nós formamos um pequeno time de contribuintes voluntários para o projeto durante três anos. Seleccionamos cinco regiões – o Deserto Oeste (*Western Desert*), Leste de Arnhem Land, Parque Gariwerd em Victoria, a Cidade de Perth na Austrália Ocidental, e Laura no Cabo York – e cinco tópicos – arte, festivais, centros culturais, história familiar e sobrevivência na natureza. Meu marido, cineasta aborígine e cantor-compositor, Wayne Jowandi Barker, escreveu um script de drama de uma hora em 2000 que interligava as cinco regiões e tópicos<sup>7</sup>. O filme foi concebido como cinco episódios, cada um de dez minutos, que requeriam da audiência realizar uma tarefa para poderem continuar a ver a história. Esta opção parecia a mais fácil para o usuário, pois lhe permitiria entender as complexidades da história aborígine e o dilema pessoal e cultural ao acompanhar uma história. Fomos a Arnhem Land com uma pequena câmera digital e trouxemos de volta afirmações de uma família Yolngu de Bawaka que nos fez modificar a linha da história para que enfatizasse a presença espiritual como um agenciamento animando os personagens (BARKER & GLOWCZEWSKI, 2002). Outras cinco propostas de jogos educacionais foram escritas como ferramentas interativas conectando a história do filme. O envolvimento do usuário nestes jogos objetivava a ajuda dos dois atores ou atrizes principais na aprendizagem de como identificar arte, dança, música e fatores culturais, arquivos de história familiar e grupos de linguagem, paisagens e seus recursos. O primeiro jogo, desenvolvido por Laurent Dousset (2000-05), um antropólogo e *webmaster* com uma longa experiência sobre o povo do Deserto Ocidental (*Western Desert*) e sobre análise de parentesco, consistia em aprender como procurar em arquivos de história familiar para a identificação de um dado grupo lingüístico e sistema de parentesco. O segundo jogo, desenvolvido por John Stanton, diretor do museu de

---

<sup>7</sup> Uma jovem mulher de Perth procura pela família de sua mãe, que foi levada como vítima da geração roubada. Ela encontra um dançarino Yolngu de Arnhem Land no centro cultural Gariwerd. Os dois jovens seguem uma busca diferente, mas ambos viajam pela Austrália e se encontram em outros lugares: um museu em Perth, o festival Garma em sua terra natal e na comunidade do deserto de Balgo, onde a jovem mulher encontra sua família.

Antropologia Berndt em Perth, convidava o jogador a organizar uma exibição aborígene escolhendo entre uma série de tópicos ou se focalizando em uma das cinco regiões e em seu povo. O terceiro jogo, criado por Jessica de Largy Healy (2004), que estava, então, trabalhando com o Centro Cultural Aborígene Brambuk, do Parque Nacional Gariwerd, explorava as diferentes funções de um centro cultural: de um simples lugar de preservação seguro, até um lugar de grande herança e precinto turístico. O quarto jogo foi proposto por Fred Viesner, que fez trabalho de campo com o povo Anangu para seu doutorado; seu objetivo era de introduzir o usuário a alguns sistemas indígenas de conhecimento em relação à sobrevivência na natureza: seguir trilhas para caça, identificar plantas comestíveis ou medicinais, encarando a condição de seca, mas também lidando com a economia atual em relação à mineração, proteção de lugares, gerenciamento de *outstations* (estação situada em local longínquo) ou centros de arte. Rosita Henry (2000), uma antropóloga que estudou o processo do festival de dança Laura por mais de vinte anos, sugeriu um *tour* virtual de diferentes festivais culturais para o último jogo, introduzindo ao observador protocolos éticos a serem respeitados por *performers* e por audiências.

Eu me aproximei de agências de fomento Australianas e Francesas – em filme, multimídia, ciência e cultura – em vão: aquela “espécie de DVD interativo” que nós queríamos criar coletivamente não era um filme, nem um jogo ou uma base de dados, então não existiam fundos correspondentes para seus requerimentos.

Uma pequena concessão foi eventualmente liberada por minha instituição em Paris, o CNRS – *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nacional para Pesquisa Científica) –, e pelo *Musée du Quai Branly* para fazer uma demonstração de uma hora para exibir um projeto de filme cultural interativo. Como não podíamos arcar com a filmagem de um novo filme, nós utilizamos gravações previamente feitas por Wayne Jowandi Barker para outros projetos. Juntos, nós editamos um filme de dez minutos organizado em dezesseis seções, simulando grandes jornadas através de quatro regiões da Austrália: a Península Dampier, o Plateau Kimberley, Deserto de Tanami e o Nordeste de Arnhem Land. Havia uma ênfase na relação entre diferentes paisagens, assim como em relação à arte, à dança e ao canto

relevante. Esta demonstração de cinquenta minutos, chamada *Quest in Aboriginal Land*, foi premiada e apresentada em muitos lugares, mas falta de mais fundos impediram que o projeto original se completasse<sup>8</sup>.

Curiosamente, mesmo que a mídia DVD tenha dominado o mercado do vídeo, há poucos documentários interativos disponíveis em DVD. Apenas grandes companhias de produção e canais de TV podem arcar com os custos de tais produções digitais, incluindo o pagamento de *copyright* para distribuição. Esta limitação financeira é muito danosa ao futuro da Antropologia visual e de filmes etnográficos, pois o formato DVD interativo é perfeito para documentação e análise. Ele permite a inclusão na mesma mídia de diferentes versões editadas, de diferentes durações, com ou sem uma trilha sonora, um comentário, uma legenda em uma ou várias línguas, incluindo milhares de páginas de arquivos escritos, visualização de fotos, e até mesmo links de internet para maiores informações ou atualizações. Além do mais, pode oferecer ensino cultural baseado em jogos de simulação para construir pequenos eventos e contextos evoluindo baseados em arqueologia, mitologia, história ou vida contemporânea.

### **Jogos multijogadores de interpretação**

Jogos 3D de busca em CD-ROM ou em DVD e jogos multijogadores de interpretação de papéis na internet evoluíram consideravelmente, tanto em área como em termos de *copyright*. Além dos donos de *software* que vendem direitos de licença ou mensalidades e inscrições on-line, jogadores que criam suas próprias ferramentas como parte e campo de jogar tais jogos são hoje reconhecidos donos de *copyright* de suas criações digitais e podem vender – às vezes por uma incrível quantidade de dinheiro – tais artefatos virtuais. Milhões de personagens fantásticos e criaturas híbridas guiadas ocupam a

---

<sup>8</sup> Premiada como “Melhor ilustração de ciência para uma grande audiência” no Festival de Filmes de Pesquisadores, em Nancy, 2003; projetado em um loop em duas gigantescas telas flutuantes como parte da exibição de arte Aborígene *Rêves Arc-em-Ciel* no Museu Nacional de História Natural, em Lyon, 2004, e na *International Union of Anthropologists Conference* (Conferência da União Internacional de Antropólogos) em Florença, 2003. A demonstração da *Quest in Aboriginal Land* está incluída no DVD que acompanha este número de *MIA*.

internet hodiernamente, com armas imaginárias e variados truques mágicos. Muitos inventores tomam inspiração de lendas e de mitos, misturando todos os períodos e regiões. Alguns jogos – como *Civilization* – são baseados em muitas figuras históricas que provêm algumas estratégias históricas como opções no jogar visando a “desenvolver” uma civilização de maneira que cidades se expandam com comida suficiente, dinheiro e entretenimento. Tal modelo é muito baseado em uma idéia evolucionária deste mundo virtual que, em uma maneira reducionista, simplesmente mistura diferentes períodos históricos mas pouca diversidade cultural. Até o momento, o povo indígena da Austrália não foi usado como exemplo de “civilização” digital. Mas a tendência para desenvolver os chamados jogos “sérios” está crescendo.

Em 2002, eu recebi um e-mail de um estudante estadunidense afro-descendente que, como parte de sua graduação no *MIT Comparative Media Studies Department* (Departamento de Estudos Comparativos de Mídia do MIT), queria desenvolver um jogo multijogador via internet baseado em sua percepção do *dreaming* em uma comunidade aborígene da Austrália Central. Ele intitulou seu projeto *Dream Trackers*, como meu CD-ROM (GLOWCZEWSKI, 2000), do qual ele havia retirado idéias e dados juntamente com dados de outro antropólogo (MEGGITT, 1962), e de um lingüista e contador de histórias Warlpiri (CATALDI & ROCKMAN, 1994). A grande preocupação do estudante era desenvolver um jogo que pudesse provar a possibilidade de se aprender sobre uma cultura através de uma abordagem lúdica de jogabilidade. Os jogadores teriam de evoluir em diferentes estágios de “iniciação” para aprender sobre cultura aborígene. A moldura do jogo era MMORPG – *Massive Multiplayer Online Role-Playing Game* (Jogo On-line Massivamente Multijogador de Interpretação de Papéis) –, como *Dungeons and Dragons* ou outro tipo de *quest games* em que centenas e até milhares de jogadores podem se juntar on-line, disfarçando-se em suas *personas* como avatares, encarando diferentes testes, trocando ferramentas informacionais e virtuais entre eles. Em sua apresentação escrita, o estudante reconheceu a história colonial do povo indígena, a importância da ética, o respeito do conhecimento secreto, o equilíbrio de gênero e a especificidade da “cultura do *dreaming*” aborígene. Mas o *script* do jogo

em si, construído ao redor de estágios de iniciação, incluía rituais secretos que não deveriam ser comentados publicamente. Eu escrevi de volta com grandes críticas em relação ao uso dos dados diferentes e insisti em que nenhum jogo deveria ser desenvolvido neste projeto sem a negociação de uma parceria assinada com os povos aborígenes relevantes que mantinham o *copyright* intelectual do uso de sua informação e práticas culturais aplicadas ao jogo. Este princípio ético foi aceito tanto pelo estudante como por seu supervisor<sup>9</sup>.

## Epílogo

A questão principal a ser discutida em um produto multimídia ou em um jogo de aprendizagem sobre uma cultura é o que os usuários ou jogadores têm de “aprender” sobre esta cultura. No CD-ROM *Dream Trackers*, eu propus uma experiência do pensamento reticular indígena através da navegação da teia Warlpiri de histórias e canções entrecruzadas do *dreaming*. No projeto de drama em DVD interativo *Quest in Aboriginal Land*, nós tentamos produzir condições virtuais de drama, suspense, desafio e diversão, para uma exploração motivada de fatos apresentados diretamente no DVD ou através de links propostos para sítios existentes com recursos indígenas como a Biblioteca AIATSIS, o Projeto Histórico Familiar em Adelaide (*Family History Project in Adelaide*), a Unidade de Título Nativo (*Native Title Unit*), o Centro Indígena DOCIP em Genebra, outras ONGs e organizações aborígenes. A idéia de ambos os projetos era encorajar a exploração para que os usuários pudessem entender como negociar conhecimento existente usando um método reticular. Pensamento não-linear e reticular geralmente aponta para o fato de não haver centralidade para o todo, mas uma visão multipolar de cada rede recomposta dentro de cada singularidade – uma pessoa, um lugar, um *dreaming* –, propiciando a emergência de sentidos e de performances, de encontros e de criações como novos fluxos autônomos originais. Pensamento reticular ou em rede – eu argumento – é uma prática indígena muito anciã, mas ela ganha, hoje, uma incisiva atualidade

---

<sup>9</sup> A bolsa de estudos do estudante era parte de um pacote de fundos para o Projeto *Games-to-Teach* que a Microsoft i-campus estava patrocinando no MIT em troca de protótipos para desenvolver produtos dos quinze scripts propostos por estudantes. A proposta de jogo *Dream Trackers of the Dream Time Community* (2002-04) era a única na área de antropologia cultural

graças ao fato de que a nossa assim chamada percepção científica da cognição, da virtualidade e da performance social se modificou através do uso de novas tecnologias.

## **Reconhecimentos**

Agradecimentos especiais a todos os artistas e contadores de história Lajamanu que participaram no CD-ROM *Dream Trackers* (1995-2000); a Jowandi Wayne Barker, Jéssica De Largy Healy, Laurent Dousset, Rosita Henry, John Stanton e Fred Viesnet, ao povo Yolngu de Bawaka e ao Festival Garma, que contribuíram para o projeto *Quest in Aboriginal Land* (2000-2002); e a Julien Stiegler por desenvolver a animação interativa. A seção “Pensando em Redes” foi traduzida pela autora de seu livro (GLOWCZEWSKI, 2004) e é reproduzido por cortesia da editora, Terre Humaine. Outros materiais foram apresentados em Novembro de 2003 na conferência da AAA, em Chicago, e no MIT, em Boston. Zachary Nataf deu sua permissão para apresentar seu projeto de jogo cultural do MIT (2002-2005). Toda minha gratidão a Rosita Henry por comentários no artigo e à escola de Antropologia, Arqueologia e Sociologia da James Cook University em Townsville, onde este artigo foi escrito.

## **Post-scriptum - Inalienabilidade Dos Saberes Intangíveis<sup>10</sup>**

Em 2003, a UNESCO decidiu homenagear uma tradição de desenho sobre a areia do Vanuatu, concedendo-lhe o prêmio do patrimônio intangível: a técnica consiste em traçar tramas simbólicas perfeitamente simétricas sem levantar o dedo da areia. O resultado assemelha-se aos traçados obtidos apertando dois botões de uma lousa mágica, ou a redes de computadores, com suas linhas perfeitamente paralelas, que formam nós a cada cruzamento. Se a impressão visual desses desenhos evoca nossas ferramentas técnicas mais modernas, é também uma exploração ancestral das analogias formais e simbólicas que ligam intimamente os homens àquilo que figuram: animais, plantas ou espaços rituais. Há igualmente fractais africanos

([www.educationarcade.org/gtt/proto.html](http://www.educationarcade.org/gtt/proto.html)).

<sup>10</sup> Texto escrito após os debates sobre o texto apresentado no Workshop de Patrimônio realizado em Goiás após a 25ª RBA. Tradução de Mariana Jofilly; revisão de Fernanda Cardozo.

reproduzidos em tecidos de roupas, tranças de cabelo ou ainda na arquitetura de recintos e de cabanas de aldeias: esses procedimentos visuais de junções correspondem a um modo de raciocínio cosmológico muito antigo, cuja contemporaneidade estética provém, no Ocidente, de novas descobertas matemáticas e de computação gráfica. Podemos dizer que a prática do mito concedeu a essas culturas um certo *copyright* intelectual sobre essas formas fractais que hoje em dia assinalam, de certo modo, sua especificidade cultural: arquitetos africanos contemporâneos adaptaram, assim, os antigos fractais à decoração e à própria estrutura de prédios modernos (EGLASH, 1996).

Os povos indígenas do Pacífico, como outros autóctones, procuram hodiernamente controlar a representação de sua cultura difundida pelos antropólogos, pelos museus e pelas mídias. As conseqüências da re-apropriação da cultura material foram abundantemente discutidas nos Estados Unidos e na Austrália. Mas foi mais recentemente, após o projeto de Carta sobre os Direitos Indígenas, desenvolvido pela ONU, que a questão da propriedade intelectual dos saberes indígenas veio a questionar o estatuto e o destino da produção antropológica. Em outubro de 2006, deve ser ratificada, pelos países membros da UNESCO, a convenção sobre a propriedade do patrimônio intangível. O princípio de *copyright* é reconhecido a todos os pintores do mundo, no que tange à reprodução de suas obras em livros ou em outros usos; nesse sentido, pintores aborígenes obtiveram a suspensão da fabricação de um tapete por uma empresa da Indonésia que havia utilizado a estampa de uma pintura sobre cortiça, sem pedir autorização a seu autor. A questão gira em torno do *copyright* de motivos que, antes da comercialização dos suportes introduzidos como telas (ou ainda carros, fachadas, solos ou tetos de prédios, etc.), eram mentalmente perpetuados pela realização de obras efêmeras, que não eram jamais copiadas, apenas lembradas: com efeito, o desenho sobre o corpo, a areia e até sobre tábuas de cera permitiam desenhar dentro de uma dinâmica ativa, cuja força espiritual residia precisamente na destruição do desenho como parte integrante do próprio ritual de sua fabricação. Apesar dessa ausência de suportes fixos – ou, talvez, graças à recusa em utilizá-los –, os motivos passavam de rito em rito e de geração em geração, memorizados como mapas mentais que criptografavam vários outros



saberes não transcritos e, no entanto, transmitidos: sobre as estações, os animais e as plantas e todas as correspondências perceptíveis no meio-ambiente – por exemplo, entre o som e a imagem.

Os motivos desenhados ou cantados são inalienáveis e colocam um problema em termos da legislação do patrimônio intangível: segundo a atual lei do *copyright*, os direitos sobre um patrimônio são transferidos àquele que os fixa sobre um suporte (gravação, fotografia, transcrição publicada de uma narrativa). Ora, os aborígenes e outros autóctones afirmam que os conteúdos desses saberes ancestrais, assim como as novas criações iniciadas no despertar ou no sono, lhes pertencem e não podem ser apropriados por outrem. Lutam, há décadas, para que narrativas, cantos, motivos ou objetos sagrados, que consideram secretos, não sejam difundidos. O dinheiro gerado pela comercialização freqüentemente constitui muito mais uma fonte de enriquecimento para aqueles que compram o *copyright* do que para os seus criadores ou para os descendentes destes. Para garantir a reapropriação, pelos autores, da renda gerada por essas produções, a livre circulação pode ser, às vezes, uma solução.

Trata-se de um desafio intelectual interessante que a lógica de inalienabilidade na circulação de motivos pintados, cantados ou dançados se aproxime de um universo do audiovisual muito distinto, que emergiu com as novas tecnologias: com efeito, os criadores dos *softwares* livres pensam estar mais bem protegidos com a circulação livre de suas criações do que com a garantia de um *copyright*, que apaga a inalienabilidade de seus direitos em proveito de algumas grandes empresas. O patrimônio autóctone, que, durante séculos, circulou de povo em povo, em trocas complexas de doações contra doações, poderia encontrar uma forma de reconhecimento equivalente à dos programadores, que, ao mesmo tempo em que reconhece a sua criação, lhes retorna eventuais proveitos? Atualmente, o sistema absolutamente não funciona quando os beneficiários principais são os museus ou os colecionadores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARKER, Jowandi W. & Glowczewski, B. **Spirit of Anchor**. Documentary with Tim Burarrwanga Bawaka, Arnhem Land. Paris: CNRS Images/Media, 2002, 53'.

BENTERRAK, K., Muecke, S. & Roe, P. **Reading the Country**. Fremantle: Fremantle Arts Centre Press, 1984.

CATALDI, Lee & ROCKMAN NAPALJARRI, Peggy. **Warlpiri Dreamings and Histories: Yimikirli**. San Francisco: Harper Collins, 1994.

DOUSSET, Laurent. **The Western Desert Project**. 2000–2005 ([www.ausanthrop.net](http://www.ausanthrop.net)).

DE LARGY HEALY, Jessica. “The Paradox of Knowledge Production at the Knowledge Centre: A Brief History of the Galiwin’ku Indigenous Knowledge Centre”. Paper presented at the AIATSIS Conference. Canberra, 2004.

GLOWCZEWSKI, B. **Dream Trackers: Yapa Art and Knowledge of the Australian Desert**. CD-ROM with the artists from the Warnayaka Art Centre. Lajamanu/Paris: UNESCO, 2000.

([http://portal.unesco.org/sc\\_natev.php?URL\\_ID=3540&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201&reload=1084895885](http://portal.unesco.org/sc_natev.php?URL_ID=3540&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201&reload=1084895885))

\_\_\_\_\_. “Returning Indigenous Knowledge in Central Australia: This CD-ROM Brings Everybody to the Mind”. AIATSIS Conference **The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition**, 2001. PDF on AIATSIS website ([www.aiatsis.gov.au](http://www.aiatsis.gov.au)).

\_\_\_\_\_. **Rêves en colère**. Avec les Aborigènes australiens. Paris: Plon/Terre Humaine, 2004.

GLOWCZEWSKI, Barbara & Guattari, Félix. “Espaces de rêves: Les Warlpiri”. Seminars 1983 and 1985. In: **Chimères**, no. 1, 1987 (pp. 4–37).

HENRY, Rosita. "Dancing into Being: The Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival". *In*: HENRY, R.; MAGOWAN, F.; MURRAY, D. (eds). **The Politics of Dance, TAJA**, vol. 11, n.º 3, 2000 (pp. 322–331).

LANGTON, Marcia. "Cultural Iconography, Memory and Sign: The New Technologies and Indigenous Australian Strategies for Cultural Survival". Paper presented to the International Symposium Indigenous Identities, UNESCO, Paris, in B. Glowczewski, L. Pourchez, J. Stanton, 2001.

ROTKOWSKI, J. & UNESCO Division of Cultural Policies (eds). **Cultural Diversity and Indigenous Peoples: Oral, Written Expressions and New Technologies**. CD-ROM. Paris: UNESCO Publishing, 2004.

MEGGITT, Mervyn. **Desert People**. London: Angus & Robertson, 1962.

RUMSEY, A. "Tracks, Traces, and Links to Land in Aboriginal Australia, New Guinea, and Beyond". *In*: RUMSEY, A. & WEINER, J. F. (eds). **Emplaced Myth**. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: Hawaii University Press, 2001.

ROSE, D. Bird. **Dingo Makes Us Human: Life and Land in an Australian Aboriginal Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TREND, David (ed.). **Reading Digital Culture**. Oxford: Blackwell, 2001.



**CONFERÊNCIAS DE  
MARC HENRI PIAULT**

# UM CINEMA ESPELHO? POR UMA REALIDADE PARTILHADA<sup>1</sup>

---

MARC HENRI PIAULT  
CNRS/EHESS – França

Entre a lição surrealista e as vias africanas do conhecimento, e especificamente do conhecimento do invisível, Jean Rouch encontra a lanterna mágica do cinema: subitamente, ele faz surgir este duplo que nos segue incessantemente e que perseguimos, este *eu no outro* e este *outro em nós* que o antropólogo tenta fazer dialogar, a fim de que se encontrem mas não se devorem. Escreve: “o cinema, arte do duplo, já é a passagem do mundo do real para o mundo do imaginário, e a etnografia, ciência dos sistemas de pensamento dos outros, é uma travessia permanente de um universo conceptual a um outro, ginástica em que perder pé é o menor dos riscos”<sup>2</sup>.

## Uma África contemporânea

Voltando a sua atenção, a partir dos anos 40, para os eventos contemporâneos de uma África em plena transformação econômica e política, Jean Rouch evidenciava desde logo a autonomia dos comportamentos africanos, e buscava descrever atitudes e reflexões locais sobre uma evolução que, sendo muitas vezes imposta, não era necessariamente vivenciada passivamente.

---

<sup>1</sup> Conferência realizada na sessão de Exibição de Vídeos intitulada “Mostra Especial Homenagem a Jean Rouch”, durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Goiânia (GO), Brasil (revisão de Fernanda Cardozo). A primeira versão desse texto encontra-se disponível em: MOUROUX, V. & LOUVET, A.-C. (ed.). *Hommage à Jean Rouch*. Paris: Ministério de Assuntos Exteriores, 2005 (pp. 40-48).

<sup>2</sup> *Jean Rouch, une rétrospective*. Paris : Ministério de Assuntos Exteriores, 1981 (pp. 31).

Testemunha lúcida dessas transformações que se realizavam sob o olhar vigilante dos deuses, Jean Rouch filmava em Accra, capital da Gold Coast, que se tornaria a primeira colônia a obter a sua independência, sob o nome de Gana. Com trabalhadores imigrantes oriundos do Níger e do Mali, ele realizava um filme fundador, um dos filmes-cultos do cinema e da Antropologia, *Maîtres Fous*, no qual descrevia, dentre jovens trabalhadores, imigrantes *songhay*, um avatar então relativamente recente dos cultos de possessão que haviam sido os seus primeiros temas de estudo. Possessão, migrações e alienação colonial são os temas dominantes deste filme, e a perspectiva é decididamente dinâmica: as transformações não são um acidente dramático que se abateria inesperadamente sobre as sociedades africanas. Os trabalhadores imigrantes não são apenas vítimas: reagem, defendem-se, reorganizam as suas crenças e os seus sistemas de vinculação, ligando, assim, o presente e as suas transformações às práticas anteriores que garantem uma adaptação ao contexto. A religião é em ato e se enquadra no decurso de uma história à qual responde. Não são absolutamente deuses imóveis, na eternidade marmórea dos mitos, cuja análise fazia (e ainda, por vezes, faz) a glória dos etnólogos clássicos.

### **A autonomia do tema**

O “Outro etnologizado” deixa de ser uma curiosidade arqueológica: assume o estatuto de um tema e, por vezes, tem a possibilidade de se dirigir àqueles que o observam. Tal será necessário para que o observador nos responda às perguntas e deixe de se atribuir apenas o direito preeminente de as formular e de interpretar as respostas. Esta “antropologia partilhada”, muitas vezes reivindicada mas poucas vezes realizada, descreve o insuperável paradoxo da alteridade que a Antropologia tem justamente a função de assumir: como mostrar e apreender a diferença sem a tornar irreduzível e sem a reduzir ao idêntico. É a experiência de um cinema que não pretende ser nem uma simples máquina registradora, nem um todo-poderoso sistema de descrição de uma realidade por fim revelada. Ele tenta afinar e enriquecer os meios de uma percepção sensível, oferecendo à nossa atenção o debate iniciado pelo etnólogo no campo do outro e que é levado adiante conosco.

Será uma das mais fortes propostas do filme *Moi un Noir*: os atores do filme falam em seu próprio nome, dizem a sua vida e os seus sonhos, mas contemplam também para além da tela, em direção ao espectador. Quando o protagonista do filme, Oumarou Ganda – também conhecido por Edward G. Robinson –, nos interpela logo ao surgirem as primeiras imagens para apresentar Abidjan e seu bairro de Treichville, não se trata de uma artimanha hábil de cineasta para neutralizar as questões sobre a atuação dos atores, a eventual teatralidade, o caráter fictício dos fatos e das pessoas. Não se trata de um simples efeito de estilo, de uma habilidade formal, mas de uma advertência dirigida àqueles que, até então (e durante quando tempo ainda?), imaginavam constituir um saber independente das condições da sua busca e da sua restituição. Com um só movimento, sem fanfarronada e com uma inocência fingida, Jean Rouch dá a palavra àqueles que ele mostra, e esta palavra interpela diretamente o espectador, deixando-o julgar o espetáculo, mas obrigando-o a levar em conta este discurso como intenção deliberada e não exposição ingênua ou até mesmo ignorante dos riscos a que se exporia. Esta palavra ultrapassa bruscamente o espaço-tempo da colonização, enunciando uma revolução em marcha, a futura autonomia – senão independência – dos países colonizados.

### **Uma Antropologia na primeira pessoa e a realidade como filme**

Tendo previsto, há alguns anos, a evolução tecnológica, Jean Rouch declarava que os sonhos de Vertov e de Flaherty se combinariam em uma câmera participante “olho-ouvido”, que passaria naturalmente para as mãos dos que até então se tinham sempre mantido diante da objetiva. Assim – dizia ele –, o antropólogo deixaria de monopolizar a observação, e, por sua vez, ele e a sua cultura seriam objeto da observação do outro<sup>3</sup>.

Essas reciprocidades entraram pouco a pouco nos usos e costumes, e contribuem para o questionamento de todas as respostas... Percebe-se, através de todas essas maneiras de “atuar” como etnólogo e cineasta, que Jean Rouch implementa uma verdadeira filosofia da

---

<sup>3</sup> ROUCH, Jean. “La caméra et les hommes”. C. de France (ed.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: LaHaye, New York, Mouton, 1979 (pp. 53-71).



ação. Este impenitente “trickster”, este mágico sorridente, este intrigante sedutor, este caçador de sonhos, este contrabandista de gêneros sempre inventou a África – e não terá também inventado a Antropologia de hoje, fazendo o seu cinema?

Uma resposta a esta pergunta surge através da experiência desenvolvida em colaboração com Edgar Morin para o filme *Chronique d'un été*, realizado na época da dramática descolonização do Congo Belga, quando as tropas da ONU haviam desembarcado e quando se delineava o fim da guerra da independência da Argélia. Uma espécie de investigação sociológica serve de pretexto para a entrada na cena do filme, em que uma série de personagens pouco a pouco se expõe. Atitudes e comportamentos compõem-se à imagem quer dos “atores” quer dos “realizadores”, que desempenham o seu próprio papel. Os métodos de trabalho, o lugar ocupado pela câmera, o seu efeito na sinceridade ou no natural dos protagonistas por vezes diretamente questionados fazem parte da trama do filme, que se constrói a partir da sua própria construção. Há um deslize da reflexão à ação; da instauração de uma situação, de um clima psicológico ao próprio desempenho. Neste filme, vê-se o surgimento da atuação ativa dos protagonistas, a multiplicidade das ações em curso e das motivações em marcha para exprimir um determinado tipo de sentimento, para manifestar um determinado tipo de atitude, para iniciar ou extinguir um determinado tipo de situação. São essas mesmas atuações que ordenam a narrativa, criando a sua tensão dramática.

*Chronique d'un été* não é apenas o advento do cinema direto na França e a marca de uma aventura em comum desenvolvida com e por outros nos Estados Unidos, no Canadá, na Austrália e na África. Trata-se de um verdadeiro filme-ação, em que se criam situações reais, relações efetivas entre protagonistas reunidos de maneira mais ou menos artificial; diz respeito ao desenvolvimento em imagem de uma penetrante meditação sobre o saber-ver e fazer-sentir a partir do momento em que se percebem as relações instauradas no próprio decurso da realização do filme. A história do filme é, assim, a ordem subjacente às aparências narrativas de um roteiro mais ou menos realizado. A inteligência de Jean Rouch e de Edgar Morin é a de terem permitido que o espectador seguisse os meandros do envolvimento dos atores e dos realizadores uns com os outros,

propondo, desta maneira, uma espécie de Antropologia íntima e dinâmica de um grupo em formação, de uma sociedade emergente, em que o realizador já não é demiurgo ou sábio mostrador das sombras, mas mediador envolvido pelos efeitos do seu empreendimento.

### **Um ponto de vista assumido**

Jean Rouch não tenta, porém – e não queria –, retrair-se ou até mesmo fazer crer que não é o autor dos seus filmes: reivindica a especificidade da sua própria percepção, a orientação particular de uma compreensão pessoal do que mostra. Ninguém pode enganar-se: a *Pyramide Humaine* é um filme de Jean Rouch, *Jaguar* ou *La Chasse au lion à l'arc* são filmes que exprimem uma certa visão, uma percepção própria a Jean Rouch, embora aqueles que se exprimem nesses filmes falem em seu nome próprio e não sejam submetidos a um roteiro concebido previamente, contribuindo, assim, para a sua elaboração e participando na construção de um âmbito antropológico de questionamento. Neste espaço – *a priori* abstrato – da investigação antropológica, será criada uma situação concreta, uma história se desenrolará: a história do encontro de pessoas que não pertencem à mesma cultura e que questionam abertamente entre elas as suas vinculações, os seus desejos, os seus prazeres e as suas obrigações. Vemos, assim, a lição de Jean Rouch seguir no sentido de Vertov: a “percepção armada”, a do cineasta mas, sobretudo, do etnólogo para devolver à atenção perceptiva a sua capacidade de surpresa, de espanto e, por conseguinte, de questionamento íntima – o que se questiona a si próprio antes de questionar a legitimidade do outro.

O universo do afeto e do sentimento, que fica prudentemente, por longo tempo, fora das preocupações etnológicas, abre-se de repente. *Bataille sur le grand fleuve*, *Jaguar*, *Moi un Noir*, *La chasse au lion à l'arc* são filmes que exprimem os sentimentos, que descrevem e fazem sentir a realidade vivenciada do visível e do invisível, propostas para campos de investigações incrivelmente novos na época: migrações internacionais, relações inter-raciais, relações de gênero, dados de comunicação não verbal, constituição do ordinário e do extraordinário, etc. Lembremos que isso se passa há cinquenta anos, numa época em que, pelo menos na França, à etnologia custava extirpar-se das vias do exotismo; quando o seu destino parecia, de uma vez por todas, ser o de

consagrar-se àqueles que já não eram “primitivos”, mas infelizes habitantes de países “em vias de desenvolvimento” – Jean Rouch, então, apresentava uma Antropologia da contemporaneidade e de tudo o que é vivo.

### **Reciprocidade da percepção, relatividade do saber**

Jean Rouch solicita a multiplicação das vias e dos âmbitos de observação. Os seus contos filosóficos à maneira de Montesquieu, os seus aventureiros ingênuos em busca de moinhos de vento, não propõem um quadro traçado às pressas, em que subitamente alguns sarcásticos africanos nos refletiriam a imagem do estranho: no espelho apresentado, a nossa imagem assume, por vezes, mais a forma de uma careta do que de um sorriso! O orgulho do nosso saber e o seu imperialismo impenitente confrontam-se duramente com a exigência daqueles que só vêem um interesse na ciência se ela realmente atender às suas necessidades. Ao mesmo tempo em que parecem ter grandes expectativas relativamente aos produtos dos nossos laboratórios e às nossas técnicas, os viajantes do sonho de *Petit à Petit*, os descobridores de *Madame l'Eau* e da Holanda do queijo e dos moinhos reduzem as realizações dos nossos conhecimentos ao que são, logo que uma outra lógica de existência prevalece: instrumentos supérfluos e dificilmente utilizáveis; na melhor das hipóteses, elementos de um cenário surrealista, construções abandonadas à beira do rio Níger, testemunhas do absurdo de um pensamento que se toma pela totalidade do real. Quando – novos persas – os companheiros de Rouch – Lam, Tallou ou Damouré – desviam o uso dos nossos objetos ou do nosso idioma, obrigam a descolonizar o nosso pensamento, que poderá, por fim, ser desorientado e tomar uma outra direção: o desvio, o contorno são atalhos para passar de uma cultura a outra, para uma Antropologia que se preocupe mais com questões acertadas e pertinentes do que com respostas definitivas.

# UMA PRODUÇÃO IMAGÉTICA, PARA FAZER O QUÊ?<sup>1</sup>

---

MARC HENRI PIAULT  
CNRS/EHESS – França

Os antropólogos se contentarão, por muito tempo, em utilizar, de maneira minimalista, câmeras e gravadores como instrumentos de observação e de registro sem levar em consideração qualquer problemática relativa à realização. Permanecerão na posição ingênua de espectadores, identificando a imagem ao que ela representa. Essa captação fixista e objetivante corresponderia, de fato, a uma representação das sociedades “etnologizadas” como “sociedades sem história”. São, na verdade, os sistemas de pensamento próprios à nossa sociedade que estruturam os olhares sobre a alteridade em questão.

As reflexões dos cineastas propriamente ditos e as diversas realizações documentárias exploram, de uma certa maneira, o que me preocupa aqui: a análise de seus procedimentos e de suas realizações permite apreender melhor o que seria a ambição legítima de uma Antropologia audiovisual, quer dizer, a transcrição *na e pela* imagem e som da construção do ser humano em sociedade. Para além da apreensão das regras e dos sistemas sociais, das intenções e dos valores, trata-se de atingir as construções vividas, de transcrever o estabelecimento de relações interpessoais e suas diferentes modalidades; trata-se também de dar prosseguimento à provação (e a suas provas) de sociabilidade e de socialização e de esclarecer as

---

<sup>1</sup> Apresentação realizada no Simpósio Especial intitulado “Vídeo, imagens, vozes e ação política: discursos e práticas”, durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Goiânia. Revisão de Fernanda Cardozo. Alguns elementos tratados aqui já apareceram no livro do mesmo autor intitulado *Anthropologie et Cinema* (Paris: Nathan, 2000) e no artigo “Espaço de uma antropologia visual” (*In*: ECKERT, C. & MONTE-MOR, P. [ed.]. *Imagem em Foco*. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade, 1999 [pp. 13-30]).

condições de uma construção da pessoa através de diferentes modos sociais, bem como através das diferentes formações sociais. Trata-se de se aproximar ao máximo, em suma, da experiência vivida, sentida e interpretada que os seres humanos possuem *da e na* sua especificidade.

Depois de tentar explicar e, em seguida, compreender, aparecerão, afinal, as abordagens de identificação e de compreensão do mundo estabelecendo permanentemente uma relação entre o sujeito que descreve e aquele que observa: não é mais possível dissociar a descrição da interpretação, e o que produzimos não é uma simples reprodução do real, mas necessariamente uma impregnação de sentido. Trata-se do que Husserl identifica como uma permanente *intencionalidade* do olhar a partir do qual se percebe o mundo como espaço de co-existência.

Iniciada como uma técnica de registro e de representação, o audiovisual como produção antropológica é, em seguida, constituído como objeto no conjunto categorial da representação. Ele participava, assim, da deriva do modernismo, identificando o significante ao signo e tomando as palavras pelas coisas. Hoje nós tentamos dar conta da abordagem enquanto tal; na apreensão, na transferência que ele busca do vivido às suas representações, o audiovisual encontra uma outra abordagem: aquela a quem e a que ele se dirige e que, no entanto, o observa e o interroga.

### **Em direção a espaços de entendimento e a uma hiper-cenografia do provável**

Finalmente, o movimento de ir e vir entre a idéia de objetividade e a proposição de uma Antropologia compartilhada e do “cine-transe” ofereceu poucas vezes ao “objeto observado” a possibilidade de aceder ao estatuto de sujeito ativo e autônomo no próprio processo de filmagem: permanecia sempre submetido à atenção decisiva do realizador, à sua escolha inicial de intervenção. A emergência do sujeito enquanto tal, o questionamento do projeto de captação e de realização por eles mesmos, que são os protagonistas designados, é um fenômeno bem recente e sobre o qual não direi que ele tenha sido tomado em consideração e, sobretudo, experimentado em todas as suas dimensões. Não se trata, com efeito, de um simples

estabelecimento de um diálogo ou de um questionamento recíproco que permitiria desvelar a intenção de realização e de submetê-la à crítica autóctone. Um debate deveria instaurar-se onde a natureza do projeto estaria no centro de uma discussão entre parceiros diferentes. Os efeitos, senão as próprias condições deste debate, deveriam ser perceptíveis na realização e na *mis-en-scène* de sua evolução. Tratar-se-ia, em suma, de um filme jamais acabado ou, então, de séries nas quais os episódios se responderiam mutuamente sem cessar, permitindo a cada um exprimir seu ponto de vista sobre o real e os efeitos dessa posição sobre os protagonistas de uma situação em permanentes reajustamentos. Assim enunciado, sem dúvida, trata-se de um projeto nada realista. No entanto, poder-se-ia tomar uma tal sugestão como tendo uma função utópica. Ela visaria a colocar, assim, uma espécie de princípio ou de orientação paradigmática, permitindo identificar o que desvela a abordagem de uma Antropologia audiovisual e quais deveriam ser suas condições de possibilidade. Com efeito, trata-se de propor uma abordagem que seria, de alguma maneira, a passagem de uma realidade complexa, confusa e sentida – aquela da percepção inicial do mundo – a uma realidade complexa, difusa, mas reconhecida e constantemente questionada enquanto tal.

Compreenda-se bem: não se trata mais de um processo de conhecimento que passaria por uma redução do complexo ao simples, nem do simples ao complexo. Nós não queremos tomar em consideração o argumento racionalista da necessidade de cortes arbitrários no que seria a totalidade de um real para chegar progressivamente a se dar conta deste. De fato, estes argumentos pressupõem precisamente a existência de uma totalidade ou de uma formulação mais ou menos explícita do real no qual de alguma forma, com acomodações, poderia reconstituir-se a soma e o ser com os procedimentos de redução temporários e/ou de reconstrução progressiva. O nosso propósito, ao contrário, é não ter nenhum pressuposto e iniciar nossa investigação a partir de uma única constatação, qual seja, da permanência de uma problemática da distinção e do pertencimento: vê-se que se trata de uma posição generalista e que não implica somente uma Antropologia visual, mesmo se é esta a sua procedência. Neste processo de re-conhecimento, a abordagem de exploração não se pode subtrair, ela própria, da

interrogação a respeito de suas finalidades e de sua pertinência, tanto do ponto de vista do espaço observado quanto do ponto de vista do mundo que observa. Pode-se mesmo pretender que este “pôr em situação” antropológico é um momento essencial para transitar de um universo submetido a uma ignorância perigosa, angustiante e geradora de alienação, para aquele de uma exploração sistemática de proximidades e de distâncias apreensíveis hoje e em tal lugar em particular, *hic et nunc*. O procedimento que toma a imagem como instrumento privilegiado daquilo que não é ele próprio permite, com efeito, passar por todos os estados de identificação dessa alteridade e da relação que nos vincula a ela ou que dela nos separa. É neste sentido que a reflexão conduzida a partir de uma instrumentação audiovisual não pode conduzir a não ser a uma consideração sobre o que é a observação em geral e sobre o que é o processo de saber que ela instrui. A pretensão de atingir uma realidade sobre a qual uma linguagem poderia perfeitamente dar conta – que seria, de alguma maneira, um espelho adequado – significaria que um sistema universal de conhecimento se confunde com aquilo que se desvela e conhece. Uma tal atitude é o que Richard Rorty designa como uma pretensão a uma “comensuração universal”, quer dizer, a fundação de um discurso único, necessariamente consensual e que negaria, em última análise, todas as possibilidades de outras posições, de outras proposições do real.

A imagem da qual a Antropologia audiovisual trata não responde à obrigação na qual inicialmente se acreditava: a de que ela era suscetível de assumir e que era capaz de produzir uma *realidade-em-espelho*, desvelamento sem discurso de uma verdade do mundo sobre o qual não haveria somente uma boa maneira de dar conta. Não serviria de nada juntar a ele um discurso que orientaria o olhar e tomaria conta do não-visto da imagem para alcançar o sentido. Isso seria simplesmente voltar ao texto, modo privilegiado de entendimento, o qual a imagem ilustraria para lhe dar uma parte de sua dimensão sensível, ausente da palavra. Este tipo de comentário pela imagem volta a colocar, a afirmar a unicidade da compreensão. Seria fazer a hipótese de um quadro de referências universal, permanente, prévio ou produzido *in fine*, independente de todos os pontos de vista, neutro de algum modo. Este quadro de referência poderia, então, ser

considerado o céu em direção ao qual se desenvolveria uma teoria do conhecimento suscetível de colocar um termo à diversidade das interpretações do real em produzindo um modo de conhecimento da verdade. Nesta perspectiva, um comentário acompanha a imagem e a submete a seu enunciado, que toma geralmente a forma de: “há ..., é..., isto se chama...”. Estas afirmações de ser e de existência são pontuadas com “porquê” e por “portanto”, ao mesmo tempo em que os verbos “saber” e “compreender” reasseguram constantemente o espectador sobre o que ele *deve* ver e sobre o que ele partilha com os outros espectadores, porque eles possuem precisamente em comum o mesmo comentário direcionador e seus pressupostos referenciais. Seu autor seria, aliás, detentor do verdadeiro saber pelo fato de deter uma experiência que autenticaria um estatuto profissional e científico atestado pelas instituições: o saber fazer técnico de uma realização e o investimento econômico que ela representa. Na realidade, o que nós descobrimos pouco a pouco interrogando a imagem produzida é que ela não é, em nenhum caso, um reflexo, mas que ela reproduz, isto é, que ela constitui, que ela fabrica um objeto particular, novo em sua natureza e em sua significação em relação ao que ele evoca. Uma tal descoberta pode conduzir a um deslocamento da atenção em direção às condições mesmas da produção de imagens e ao privilegiamento da relação instaurada no quadro de uma situação antropológica.

O que é, então, que nós chamamos de “passagem à imagem”? Da observação à elaboração do protocolo de descrição, da categorização do Outro nos termos que não lhe pertencem à ilusão do partilhamento, o percurso, no entanto, prolonga-se e conduz a uma interrogação recíproca, a uma forma talvez de conversação indefinida. Não é preciso que se esteja num relativismo absoluto, mas, sobretudo, num momento transitório cuja indeterminação final não deveria, de modo algum, interromper. Estes diálogos mantidos, estas conversações nas quais se reconhecem as alteridades e as alternâncias, constroem espaços de compreensão em que uns não se reduzem aos argumentos e às categorias dos outros, mas elaboram e mantêm *espaços de entendimento* nos quais se pode prosseguir e renovar as interrogações. Para que a imagem possa continuar o seu trabalho de questionamento e de incertezas, o silêncio não deve estabelecer-se de modo definitivo.

Eu não posso me contentar de deslocar o problema da



objetividade jogando com as palavras e aceitando, depois de ter abandonado a pretensão de reproduzir o real em si mesmo, que a imagem seja ela mesma o objeto, o que em definitivo conduzirá, se a tomarmos um tanto estritamente demais, à expressão segundo a qual o cinema não é uma simples reprodução de um real mas é ele mesmo produção do real.

Não se encontra só em jogo a questão do real, mas a de que este é interrogado a respeito do que transmite a imagem fílmica. Ela não é um instrumento de transporte que permitiria deslocar objetos de um lugar a outro; ela não é também um simples suporte de análise ou, ainda, um microcosmos através do qual um observador advertido apreenderia o que sustenta as situações e as relações sociais na sua verdade íntima e última. Já se passaram cinqüenta anos desde quando Jean Epstein, realizador de *Finis Terrae* e de *Tempetaire*, descobria que o cinema, como toda abordagem científica, é um dispositivo experimental que não fazia nada além de inventar uma imagem plausível do universo. Ele mostrava que o cinema era consagrado a tornar o real a combinação de um espaço com o tempo; mas, segundo ele, esta *realização* era, de fato, uma “trucagem” cuja elaboração se aproximaria “do procedimento segundo o qual o espírito humano se fabrica geralmente uma imagem ideal”<sup>2</sup>. As posições de Epstein recobrem minhas proposições visando a constituir o procedimento de registro imagem-som nele mesmo como uma *abordagem-conhecedora*, como processo cognitivo, e não simplesmente como um método de abordagem e de recolhimento de dados. O saber produzido é uma *interpretação plausível* de dados da experiência, cuja colocação contribui para caracterizar as formas como os significados.

Documentar o real é um empreendimento que não pode esvaziar os meios da ficcionalização. O ato poético da descoberta, o estabelecimento de relações entre elementos que até então estavam separados é, de fato, o empreendimento ficcional cujo uso e reconhecimento devem ser reivindicados na produção audiovisual da Antropologia.

A experiência não se interrompe aí porque, como já indicamos, ela está submetida à interpretação (potencialmente) permanente dos

---

<sup>2</sup> EPSTEIN, Jean. *L'intelligence d'une Machine*. Paris: Jacques Merlot, 1946 (pp. 194).

espectadores e à reinterpretação crítica daqueles que teriam sido seus protagonistas. Vai-se em direção à constituição em definitivo de uma espécie de hiper-texto, ou melhor, de uma *hiper-cenografia* do provável ou do possível. Convém que nós possamos refletir a respeito da sua significação hoje, ao mesmo tempo em que sobre a sua pertinência relativa às interrogações contemporâneas, concernentes a uma universalização dos instrumentos e, portanto, às formas do discurso. Nosso empreendimento se caracteriza da mesma maneira que o historiador Paul Veyne situa a propósito da história, sobre a qual ele afirma que “é uma crítica que diminui as pretensões do saber e que se limita a dizer verdades sobre as verdades, sem presumir que existe uma política verdadeira ou uma ciência com letra maiúscula”. Desta maneira, portanto, uma Antropologia audiovisual se constituiria como uma argumentação constante a propósito das condições de possibilidade, das condições de produção e das condições de utilização, de aproximações particulares de situações específicas. Então, haveria, deste modo, o estabelecimento de um plano de interrogação espaço-temporal (a imagem produzida é concretamente espacializada e se desenrola, desenvolve-se, dura...) cuja ambigüidade seria a sua virtude profunda: tratar-se-ia, com efeito, de uma aproximação assintótica de uma alteridade supostamente perceptível, aproximável, disposta à comunicação e, no entanto, sempre irreduzível a ela.

Segunda Parte

# CONVERSA COM AUTORES

# CONVERSA COM EUNICE DURHAM E RUTH CARDOSO<sup>1</sup>

---

Goiânia, 12 de junho de 2006

**Miriam Grossi:** Agora vamos começar uma nova atividade aqui na 25ª RBA, uma conversa com duas autoras, as professoras Eunice Durham e Ruth Cardoso, que todos vocês conhecem muito bem, mas que serão apresentadas brevemente pelo professor Peter Fry.

**Peter Fry:** Eunice Durham e Ruth Cardoso são, para mim, as duas mais antigas amigas que tenho no Brasil. Chegando em 1970, Eunice e a Ruth eram as nossas antropólogas da USP junto com João Batista Borges Pereira. Desde o início, logo que as conheci, tive uma relação muito próxima. Havia pouquíssimos doutores em Antropologia na época, de tal maneira que nós todos que tínhamos doutorado tivemos de iniciar os novos. Assim, eu participei da banca da Ruth e depois participei da banca do Gilberto Velho e do Antonio Augusto Arantes, que está aqui na sala também. Bom, vou apresentá-las muito brevemente. De fato, as duas, naqueles anos tão difíceis na década de 70 e 80, seguraram a Antropologia da Universidade de São Paulo, mudando, inclusive, de área: passando da Antropologia para a Ciência Política. A Ruth e a Eunice são exemplares porque sabem ouvir e sabem tecer comentários que têm o sentido de prolongar a discussão e nunca de estancá-la. Quem teve o privilégio de participar de algum seminário das duas sabe disto. Devo dizer também que ambas tiveram um papel fundamental no estabelecimento da respeitabilidade política na Antropologia. A Antropologia, naquela época, sofria de acusações de ser uma ciência pequeno-burguesa que estudava coisas

---

<sup>1</sup> Transcrição feita por Nayara Uber Piloni e Joana Pagliosa Corona com revisão de Miriam Grossi e de Fernanda Cardozo

irrelevantes. Naquela época, em que nós éramos todos dominados por uma série de hegemonias, nós, antropólogos, tivemos de nos defender e mostrar como éramos relevantes no cenário brasileiro. Na medida em que as velhas teorias se mostravam caducas, no desenrolar do processo social a Antropologia surgiu trazendo dados mais qualitativos sobre a vida social do país, sobretudo das camadas, populações e segmentos populares urbanos.

**Miriam Grossi:** Passo, agora, a palavra às nossas convidadas para nos contarem um pouco sobre o trabalho delas, e evidentemente nós vamos abrir à platéia, para fazer perguntas, comentários sobre essa obra que todos nós conhecemos tão bem, mas que certamente os mais jovens não conhecem em tantos detalhes como nós.

**Eunice Durham:** Eu agradeço muito o convite e, como a Ruth, sinto-me um pouco embaraçada porque nenhuma de nós tinha muita idéia de como organizar esta intervenção, pois não sabíamos quais seriam as expectativas da platéia. Além disso, fico muito constrangida em ficar falando sobre a minha carreira, sobre o que eu fiz no passado. A avaliação de minha carreira deve ser feita pelos outros. Eu fiz o melhor que eu podia, mas não sei se foi suficiente. Se alguém estiver, por acaso, interessado na minha carreira, publiquei, no ano passado, um livro intitulado *A Dinâmica da Cultura*<sup>2</sup>, no qual há uma introdução que se chama *Uma visão muito especial sobre 50 anos de Antropologia*, pois eu estava completando cinquenta anos de carreira naquele momento. Nesta intervenção, achei melhor fazer alguma coisa um pouco diferente e colocar minha visão sobre o campo da Antropologia, respondendo a uma pergunta que me foi colocada pela Miriam Grossi numa reunião da ABA que ocorreu no ano passado em Campinas com os ex-presidentes da ABA. A pergunta dizia respeito à relevância atual da Antropologia. Vou repetir um pouco o que disse naquela ocasião, cujo texto está agora publicado no livro *Homenagens – 50 Anos da ABA*<sup>3</sup>. Neste texto, eu falo sobre algumas tendências que se generalizaram nos últimos anos, as quais considero muito

<sup>2</sup> DURHAM, Eunice. *A dinâmica da Cultura*. São Paulo: Editora Cosac e Naify, 2005.

<sup>3</sup> ECKERT, Cornelia & PIETRAFESA DE GODOI, Emilia. *Homenagens – 50 anos da ABA*. Florianópolis/Blumenau: ABA/Nova Letra, 2006.

preocupantes. Provavelmente, estas preocupações são partilhadas pela velha geração, a qual aquele grupo dos ex-presidentes da ABA reunido em Campinas representava. Os mais jovens talvez pensem de forma diferente o problema.

A minha preocupação é com uma tendência moderna na qual os antropólogos são extraordinariamente cobrados a respeito da utilidade imediata das coisas que estudam. As pessoas que vão trabalhar com indígenas, com negros, com mulheres, com populações urbanas, com favelados, têm de retribuir com alguma coisa, e a idéia é que antropólogo os ajude a resolver seus problemas. Eu não nego que a Antropologia e os antropólogos também possam e, às vezes, até mesmo devam fazer isso. Mas eles podem fazê-lo porque adquiriram um conhecimento específico. Para que serve a Antropologia? Ela não serve tanto para salvar o mundo; nós nunca conseguimos fazer isso no passado, embora muitos de nós tivéssemos esta pretensão. Pensávamos, então, que deveríamos contribuir para uma revolução socialista. Pensava também que não só a Antropologia mas que as Ciências Sociais em geral seriam capazes de prever o futuro e que nos diriam o que iria acontecer. A última ilusão que eu tinha desapareceu com a queda da União Soviética: ninguém a previu e, de repente, ela ocorreu assim como se, de um céu azul, caísse uma brutal tempestade. Será que, não tendo salvado o mundo nem profetizado o futuro, somos inúteis? Não que sejamos. Aliás, esta cobrança parece ocorrer mais na Antropologia do que nas demais ciências humanas. Por exemplo, na História, ninguém espera que os estudos tenham uma relevância imediata. Tomemos como exemplo mais específico os estudos sobre a Inquisição: não salvaram nenhuma vítima, não tiveram nenhuma utilidade nesse sentido. Mas por que eles foram importantes? Porque eles mostraram e nos deram uma certa visão de uma época do desenvolvimento da nossa própria sociedade e nos alertaram para problemas semelhantes que podem surgir na nossa época. Não adianta ficar reclamando contra a Igreja Católica do século XVI. É necessário que entendamos exatamente qual foi a dinâmica desse processo, mesmo não podendo aprová-lo. Não é a salvação dos hereges que vai ser o resultado da nossa pesquisa. Na Literatura, também, há obras engajadas; mas, quando se examina o valor da grande literatura internacional, ele não decorre diretamente de um engajamento político,

ou seu valor está no que ela revela sobre nós próprios, sobre as dinâmicas da nossa psique. Um autor também revela alguma coisa sobre a sociedade do seu tempo, mas não é o valor documental que transforma um livro numa grande obra literária. E na Filosofia, também, ninguém fica estudando Platão e Aristóteles para dizer que eles eram escravistas. Sim, o problema da escravidão na Grécia também é analisado, mas a gente não lê o Platão nem o Aristóteles em função de denunciar ao escravismo – nós os lemos porque eles constituem o berço da cultura ocidental, do uso da razão na investigação sobre o próprio homem. Da Antropologia, o fundamental é que construímos uma grande visão da variedade cultural do mundo que não era conhecida anteriormente.

Vou dar dois exemplos pessoais para mostrar a relevância do conhecimento que a Antropologia produz e tentar mostrar o que significa esse conhecimento.

Eu tinha quinze anos quando li um livro do Malinowski. Eu o li porque tinha em casa, e foi, para mim, uma revolução intelectual, só comparável à minha leitura de um livro de Wallace sobre a teoria darwinista da evolução. Esse livro de Malinowski, que foi uma extraordinária revelação, se chamava *A Vida Sexual dos Selvagens*. E, se não aprendi muito sobre o sexo dos selvagens, aprendi muito sobre uma outra coisa. A revolução que este livro fez em mim foi a revolução do relativismo: foi verificar que há outras variedades de experiências e que aquilo que tomamos como natural outros povos tomam como não naturais. Há um antigo manual de Antropologia, cujo título eu aprecio muito, que se chamava *Antropologia: Um Espelho para o Homem*. Na verdade, o que a Antropologia faz quando se debruça sobre o outro? Ela interpela a cada um de nós sobre nós mesmos e sobre a nossa sociedade. Isso representa uma total alteração de mundo para qualquer pessoa que tenha sido criada dentro de certos dogmas a respeito do que é bom, do que é ruim, do que é certo e do que é errado – não que elimine a necessidade de você se orientar eticamente na vida, mas a Antropologia traz uma visão um pouco diferente. E, para mostrar um pouco isto, eu queria citar um outro exemplo: foi num seminário do qual participei no Departamento de Ciência Política – faz uns vinte e cinco anos, mais ou menos – em pleno apogeu do marxismo na USP. Todo mundo só falava de classe social, de revolução, de lutas de classes e também do processo de redemocratização necessário. Na verdade,

era muito complicado conseguir a atenção de qualquer audiência se não se citava Marx. Neste seminário ao qual me refiro, todo mundo falava de classe, e eu, muito timidamente, levantei um problema que, para mim, tinham um interesse político fundamental: era levar em consideração o problema das minorias étnicas e dos movimentos religiosos. Ainda me lembro daquele momento: foi um escândalo! Naquela época ainda não tínhamos o problema do terrorismo islâmico, nem da luta da Sérvia contra Kosovo ou dos Tutsis contra os Hutus. Mas eu citei aquele movimento extraordinário de fundação da Europa moderna, que consistiu na contenção da expansão islâmica, no século VI, quando o Islã já havia tomado todo o norte da África, invadindo a Espanha e Portugal e depois invadindo a península Balcânica, de modo que o que sobrou do cristianismo daquele tempo estava cercado. Era, então, uma referência básica para pensar o Estado moderno, a construção da nacionalidade. Isso dava, na verdade, toda uma outra compreensão da sociedade europeia da época, do começo da ascensão do Ocidente, que vem exatamente no momento em que os europeus começam a derrotar os árabes que estavam na Europa. E depois falei também alguma coisa a respeito dos bascos e da Irlanda, onde esta questão já era um problema naquela época. A reação a esta intervenção no seminário foi como se eu fosse um ET que tivesse caído no meio da reunião de Ciência Política, pois não viam relevância alguma no que eu estava falando. O que eu colocava não tinha nada a ver com a luta de classes. Não posso dizer que eu tenha ficado satisfeita, depois, com o banho de sangue que aconteceu, mas pelo menos confirmei que, mesmo naquela época, havia alguma utilidade nessa visão antropológica. Essa questão de se ter uma visão diferente, de lidar com tradições culturais que se opõem, tradições culturais que se confrontam, é isso que eu chamo o valor de conhecimento antropológico: é a mudança de uma visão de mundo. Fui professora de introdução à Antropologia por muitos anos, e, naquele tempo, podíamos observar, eu e Ruth, como as aulas de Antropologia freqüentemente criavam um choque cultural que levava o aluno, de repente, a perceber uma outra visão, diferente da Sociologia tradicional, da Ciência Política e da ideologia da época. Hoje isto não se nota mais, porque o estranhamento da Antropologia foi enormemente vitorioso. Hoje, a idéia de relativismo cultural e de



direitos das minorias já são apresentados desde a escola primária; ele faz parte agora da nossa ideologia, e, fazendo parte da nossa ideologia, ela não causa mais surpresa. Mas, na medida em que ela passou a fazer parte da nossa ideologia, ela também começou a incorporar uma porção de dogmas. Aquilo que era, na verdade, o problema a ser analisado – a natureza das diferenças e a natureza das relações entre as diferenças – começou a ser simplesmente tomado como uma simples questão de postura moral.

Hoje as questões envolvendo o véu, a burca e a poliginia são problemas em relação aos quais já somos todos relativistas. Os islâmicos na França podem atuar contra os princípios para que os direitos sejam reconhecidos juridicamente? É uma batalha grande, e eu acho que estas batalhas nos recolocam o problema de pensar nessas questões. Nós temos de pensar mais claramente o que são essas diferenças culturais, como são construídas e como são manipuladas politicamente. Temos de ir além de simplesmente denunciar preconceitos. Fazemos isso há mais de um século e temos de entender muito melhor a dinâmica desses processos de conflito étnico porque entender é fundamental. Acredito que a relevância que nós temos hoje vem exatamente do fato de termos construído conhecimento. Nossa relevância não vem certamente e imediatamente do engajamento. Nosso engajamento só é, na verdade, eficaz quando nós temos o conhecimento, a partir do qual discutimos o problema. Daí a importância dos antropólogos. Por exemplo, nossa importância na questão indígena vem do fato de que o conhecimento sobre as culturas indígenas que construímos dá o ponto a partir do qual o antropólogo pode falar e que, se confundimos as coisas e achamos que nosso conhecimento só é válido se for imediatamente útil, perdemos exatamente a base da qual podemos falar como antropólogos e não apenas como militantes. E esta base – que usamos para discutir o problema da mulher, o problema das minorias – é necessária para se desenvolver uma perspectiva crítica.

Isto não significa fazer como uma jovem antropóloga que apresentou um trabalho num congresso sobre a ação missionária dos padres capuchinos do Maranhão no século XVIII. O trabalho consistia numa denúncia dos capuchinos por não terem uma compreensão do relativismo cultural. Quer dizer que ela denunciava os capuchinos do

século XVIII, cobrando deles uma noção que só iria surgir no século XX e que apenas hoje aceita como base do nosso pensamento sobre a nossa sociedade.

Ter uma visão crítica significa tentar atingir um certo grau de objetividade. A busca de objetividade marcou enormemente a minha perspectiva. Eu realmente me preocupo com a idéia de que – como acontece nos Estados Unidos –, para estudar um grupo indígena, tenhamos de submeter o trabalho a eles para que o censurem antes que possamos publicá-lo. Desta forma, invalidamos as bases do nosso trabalho. Um cientista político, por exemplo, que esteja estudando o sistema partidário brasileiro, jamais acharia necessário obter o aval dos políticos para publicar seu trabalho.

O caminho da Antropologia constitui em construir uma compreensão mais aprofundada das diferenças culturais, e, na base desse conhecimento, acredito que mudamos a visão da sociedade ocidental. Mas não podemos descansar sobre os louros dessa vitória, porque vejo também, com um pouco de preocupação, que as coisas se transformaram em dogmas, como ocorre com a questão do relativismo da diversidade cultural e dos direitos humanos. É necessário trabalhar com a análise dos direitos humanos na perspectiva de que eles estão historicamente colocados. Os direitos humanos são valores construídos pela nossa própria cultura e são historicamente datados. Não são valores de todas as sociedades. De certa forma, podemos dizer que a luta pelos direitos humanos implica a imposição de valores da sociedade ocidental sobre as demais. Eu também sou a favor dos direitos humanos, mas não se pode analisar a violação deste ou aquele direito, nesta ou naquela sociedade, como se fosse um pecado original.

Quero deixar, aqui, a mensagem de que o conhecimento é uma coisa importante; que esta é a tarefa da ciência; que dela decorrem possibilidades de ação. Disso também decorrem terríveis dilemas, quando há a necessidade de você se engajar numa luta quando tudo que você conhece mostra que aquele caminho é um inviável.

Para terminar, eu vou citar o Piaget, que foi um autor muito importante para mim porque ele pode ser usado para minha compreensão na Antropologia a partir de sua análise sobre o desenvolvimento infantil. Quase todo mundo já ouviu falar do Piaget e sabe que ele diz que, ao redor dos sete anos, há uma mudança

fundamental no desenvolvimento mental e afetivo das crianças. As crianças passam, então, de um estado egocêntrico para um estado “descentrado”: a criança começa a poder perceber o mundo, não apenas em função dela própria, mas começa a ver a posição dos outros e sua própria posição em relação aos outros. Antes dessa idade, é muito difícil realizar jogos coletivos com crianças, especialmente se forem jogos competitivos – para jogar bem, você precisa saber o que o outro está pensando e como pode reagir à sua jogada. Eu acho que a Antropologia é uma disciplina voltada para a descentração do Ocidente. Não é como a Antropologia do século XIX, que via a civilização ocidental como o ápice da evolução. Trata-se de uma descentração que decorre do fato de a Antropologia ter construído, ao longo de sua história, a consciência de que não ocupamos mais, enquanto civilização ocidental, o lugar de ápice e de fim da evolução. Mas isto não significa jogarmos nossa civilização na lata do lixo e a culpamos por tudo de mal que acontece no mundo. Nem somos a encarnação do mal, nem as outras culturas são a encarnação do bem. Temos de ser, ao mesmo tempo, críticos e tolerantes com os descaminhos nossos e deles. É isso que a Antropologia nos ensina.

**Ruth Cardoso:** Eu queria começar por contar para vocês que nós trabalhamos trinta anos juntas e que, nesses trinta anos, temos a fama de que pouco concordávamos e de que discutíamos muito, o que evidentemente solidificou nossa amizade. Nós somos muito amigas até hoje. Isto fez com que fôssemos professoras mais ou menos eficientes, porque nunca tivemos problemas em discutir e em colocar idéias diferentes, e nós dávamos cursos assim, em que nós discutíamos. Vocês viram que ela disse: “*eu vou falar do Piaget*”; porque havia autores dos quais eu não gostava ou dos quais ela gostava mais, e eu menos; e isso criou um clima que foi muito positivo para a nossa atividade universitária – e, hoje em dia, talvez a gente tenha até dificuldade de encontrar esse tipo de liberdade de discussão intelectual. Evidentemente, em relação ao básico do que nós pensávamos, nós concordávamos e concordamos hoje, e posso dizer que exatamente tudo que a Eunice colocou aqui hoje é o que eu também penso a respeito da Antropologia. Por que a Antropologia cresceu no Brasil? E qual é o

papel que nós temos de desempenhar?

Então, eu vou, inclusive, aproveitar e seguir na mesma linha, porque eu acho que eu tenho uma experiência pessoal que pode acoplar-se muito bem a essa preocupação básica do que é o saber, do que é a política e de qual é o papel que nós temos, tendo uma formação acadêmica. Hoje em dia, cresceu tanto o ensino da Antropologia, o número de antropólogos, de modo que nós não vamos ser todos professores universitários – e, portanto, reprodutores deste conhecimento e desta forma de conhecer. Muitos aqui vão trabalhar realmente em implementação de políticas, mas a nossa expectativa – e nisso eu concordo inteiramente com toda a posição da Eunice – é que essa passagem pela academia seja uma passagem importante e que marque os limites do saber e da intervenção e que sirva como uma bússola para esse trabalho de intervenção na sociedade, seja ele qual for.

Eu acho que a Antropologia cresceu no Brasil, e o caminho que a Eunice traçou é muito pertinente. Na verdade, nós nos beneficiamos da benevolência com que fomos tolerados depois desse olhar que ela contou segundo o qual, se você não falasse ou não fizesse uma menção de que aquilo que você estava pesquisando tinha a ver com classe social, a gente era muito discriminada politicamente. Eu acho que isso foi passando, foi passando, e nós vivemos essa passagem. Nos anos 80, quando eu comecei a estudar movimentos sociais, associações de bairro nas favelas, nos bairros de São Paulo – trabalhávamos juntas também nessas pesquisas –, isso tudo era realmente secundário. Pois é, as pessoas achavam que a gente acabaria percebendo algumas coisas mais ou menos interessantes.

Os temas dos antropólogos que se trabalham até hoje (eu estava vendo o programa da 25ª RBA, que é de uma riqueza incrível, a gente fica com vontade de ir a todos esses lugares), um está falando de sexualidade, mas está falando de uma pesquisa com um grupo específico; todos estão falando de um bairro, mas estão falando de um bairro específico – quer dizer, nós temos ainda, e felizmente acho que no Brasil se manteve a tradição do trabalho de campo, essa tradição da observação e da metodologia que nos leva a um olhar específico e próximo. Eu acho que isso a Antropologia brasileira guardou para si, foi isto que a legitimou. Como a sociedade se transformou nessa

sociedade multicultural e fragmentada? Isso não fomos nós que produzimos – das diferentes identidades, de como a sociedade se mexe. Isso foi produto de uma transformação enorme pela qual passaram todas as sociedades do mundo que resultou na globalização, cuja base é, na verdade, a grande revolução tecnológica que faz com que a comunicação seja intensa, constante e interativa. Então, é essa base que mudou o ritmo produtivo, que mudou também a vida das diferentes sociedades. Portanto, nós, antropólogos, ganhamos um lugar de extrema importância porque a gente estava olhando para esses fragmentos sem que eles tivessem, naquele tempo, uma possibilidade de uma universalização. De repente, nós vimos que não há universalização, que essa fragmentação é fundamental em si mesma. Não é que não tenha nada de universal, não é isso que eu estou dizendo; mas, na verdade, esse conhecimento mais próximo ganhou uma enorme relevância. Nós estávamos todos preocupados, diante de toda essa tradição de pensamento antropológico, com a dinâmica da cultura (hoje nós escutamos uma belíssima conferência de Sherry Ortner sobre isto), exatamente porque também faz um pouco a história dessa preocupação com a comunicação, com a mídia, que começa a ter um efeito diferente e a interferir no modo pelo qual a cultura se muda. Quer dizer, eu acho que tudo isso foi a base que nos deu uma outra posição e o crescimento, a qualidade do trabalho dos antropólogos, mas essa capacidade do antropólogo de olhar para a dinâmica da cultura. Não é à toa que o livro da Eunice chama “A dinâmica da cultura”: é o nome de um trabalho que está lá, mas a preocupação é essa, o tempo todo, e isto que eu acho que deu e que deve continuar a dar relevância ao trabalho dos antropólogos: quando nós olhávamos para esses particulares.

Eu me lembro até hoje, também não tão longe... Vou dar um exemplo, como a Eunice deu, de uma vez em que eu apresentei no CEBRAP o primeiro projeto que eu fiz, nos anos 90, sobre juventude. Foi assim: todo mundo achou interessante, mas não havia perguntas, quer dizer, interessante, inteligente, uma coisa nova, mas o que é isso? Hoje, há milhares de pesquisas, existem milhares de programas, está todo mundo interessado; mas, naquele tempo, não se via nada. Eu vou contar mais uma coisa: eu fiz nove pequenos projetos, porque a minha idéia era pegar a juventude em vários aspectos, mas o único

para o qual eu consegui financiamento foi um sobre os estudantes universitários, porque ele tinha um viés claramente político, porque se pretendia, naquela época – hoje não se faz mais isso –, discutir a participação política dos estudantes e porque ela teria arrefecido do padrão antigo e tal. Então, esse foi financiado, só esse, todos os outros não tiveram financiamento, ninguém se interessou na época. Agora, hoje, tudo isso tem relevância, porque hoje está claro, para qualquer um que vive nessa sociedade, que a sociedade é uma sociedade dividida, que as identidades estão aí, que os grupos têm valor.

Então, o que se coloca é a questão que a Eunice colocou já há muito tempo, quer dizer, como nós vamos utilizar esse nosso conhecimento que está baseado na idéia da receptividade, da multiculturalidade? Porque está na base da nossa metodologia de conhecimento e nós não podemos abrir mão; se nós abrirmos mão disso, nós não estaremos mais fazendo Antropologia – estamos fazendo outra coisa, mas não estamos fazendo Antropologia. Entretanto, mais do que nunca, a questão do universal e da universalidade passa a ter uma importância enorme. Essa questão, eu acho que nós a estamos tentando nos colocar e que todos nós a estamos debatendo. Os exemplos que a Eunice deu são claros; eu vou retomá-los. Por exemplo, ela falou da França, dessas restrições e de como, por uma visão falsamente universalista, se pretende proibir o uso do véu. Proibiram na França, e se pretende, então, agora – está em discussão – proibir a clitorização das meninas. Isso é bem complicado. Bom, o que eu acho é que nós temos de fazer e que é obrigação de quem tem uma formação que nós temos diante disso. Nós temos de dizer que essas duas coisas não são iguais: uma que é proibir o véu – e eu sou absolutamente contrária a essa proibição; eu sei que muitas feministas são a favor, ela é evidentemente um símbolo que pode ser visto aos nossos olhos universais como dominação masculina, mas ela não é só isso. E aí entra o antropólogo: nós temos de mostrar que a simbologia é muito mais sutil e complexa do que a identificação com um mecanismo de dominação. Os mecanismos de dominação, que também nós vimos hoje na conferência de Sherry Ortner e a que Eunice se referiu, são muito mais complexos. Então, uma mulher ou uma adolescente de dezoito anos usa o véu, que é o que elas começaram a fazer na Europa – voltaram a usar o véu para ir para a escola. Será que não há um ladinho

de ato voluntário que a gente deixa de lado? Será que é tudo dominação? Há esse lado, mas há o outro também: há uma escolha, uma identidade – aí é que entramos nós; nós entramos na sutileza e não simplesmente para afirmar: “*olha, isso é um símbolo de dominação*”. Vamos deixar que a mídia já faz isso muito bem! Acho que nós temos uma tarefa mais complexa. Se nós pensarmos com essas categorias a questão “*como é que se faz a clitorização?*”, aí sim o mecanismo de dominação é inelutável, porque uma criança não se defende. Aí realmente é uma dominação masculina clara; então, nós temos de lidar.

O que eu estou dizendo não é que nós temos de ser a favor ou contra isso ou aquilo – devemos nos posicionar a favor ou contra, mas depois de uma análise um pouco mais sofisticada, porque o mecanismo de dominação não é simples e, quando passa pelas categorias culturais, ele se torna mais complexo ainda. Foi muito interessante o que nos falou Sherry Ortner sobre isso também, e acho que aí está um ponto muito importante – e é esse o ponto que permite tratarmos da questão da relatividade e da questão da universalidade, porque todos nós somos a favor dos direitos humanos, não de que isso não tenha nenhuma relativização, mas é preciso entender que certas categorias universais devem ser preservadas de todo modo. Para não demorar muito, eu acho que, neste mundo globalizado, se tornaram muito importantes. Acho que a Antropologia tem algo bem particular a dizer, mas precisa trabalhar bem com essa relação entre saber e intervenção, saber e o que a gente faz com esse saber. Evidentemente eu não estou aqui defendendo a idéia de que o saber é uma torre de marfim e que a academia se tem isolado muito e ficado fazendo suas pesquisas – não é isso; isso nem teria propósito dizer, porque ninguém mais acredita nisso no mundo de hoje. Nós vamos até buscar os nossos temas de pesquisa, porque nós temos um interesse prático, nós temos um interesse de intervenção, nós temos um interesse qualquer de mudar as coisas. Então, é claro que mudar o estado de coisas é absolutamente fundamental, mas qual é o lugar do saber nisso?

Ontem, também tivemos, na abertura da 25<sup>a</sup> RBA, na menção do Ênio Candotti<sup>4</sup>, essa questão, e eu até fui cumprimentá-lo por ter colocado isso que eu achei extremamente importante – ele colocou a relação dos movimentos sociais e o saber acadêmico, a ciência em geral.

---

<sup>4</sup> Presidente da SBPC.

Esse é um tema que eu acho que merece toda a atenção, porque nós devemos discutir mais seriamente se queremos mudar o mundo com pura ideologia e com concepções já feitas: isso é dominação, isso é opressão, nós não estamos contribuindo, isso não é o papel do cientista e da ciência. Ciência tem de abrir fronteiras, tem de abrir caminhos, tem de entender melhor. E esse mundo, com a sua globalização, tecnificação, fragmentação, é um mundo novo, é um mundo que os políticos também não estão entendendo, todos estão um pouco perplexos diante desses processos que são processos muito recentes, de modo que eu achei muito interessante essa colocação do Ênio Candotti, que vem exatamente na mesma direção daquilo que a Eunice colocou. Eu acho que saber, ciência e movimentos sociais têm relações também muito diferentes. Vocês vão ver que a minha posição aqui é defender cada vez mais o relativismo, a especificidade do conhecimento, que é o que nós fazemos, é o que nós sabemos fazer. Então vou dar só dois rápidos exemplos. Se nós pegarmos a relação dos movimentos anti AIDS, anti HIV, no Brasil, esses movimentos sempre tiveram, desde o seu nascimento, uma intensa relação com a ciência e com a pesquisa científica. Foram movimentos nascidos na classe média, hoje não são só de classe média, mas nascidos na classe média, com pessoas mais ou menos ilustradas e com conhecimento acadêmico, e eles nasceram como uma relação de pressão sobre os cientistas – porque as pesquisas se desenvolveram em determinadas direções e continuam atuando assim: pressionam por recursos para pesquisas e pressionam por políticas públicas de um determinado tipo de resposta. Esse movimento teve muitos momentos de tensão e de conflito com as descobertas, os caminhos ou os tipos de pesquisas pelos quais os cientistas enveredavam, mas continuaram pressionando. O que eu quero dizer é que sempre houve uma valorização do conhecimento científico por esses movimentos sociais. As razões são óbvias, pelo modo como o movimento nasceu e pela necessidade de conhecimentos novos, rápidos, imediatos, em termos de enfrentar uma causa.

Se nós pegarmos um outro movimento social que foi também muito bem sucedido no Brasil, que foi o movimento ecologista, a relação é diferente: ele é muito mais fragmentado, tem muito mais grupos com ideologias diferentes. Para os grupos ecologistas, a relação com o saber é diferente, é uma relação de desconfiança: eles não dizem



“*olha, nós estamos aqui do lado de vocês para ver o que vocês estão fazendo, cientistas; não é pra fazer qualquer coisa, não é pra ficar pesquisando coisa que não tem interesse, mas nós acreditamos que é através do conhecimento que a nossa prática pode enriquecer*”. Não é o que acontece com a maioria dos grupos ecologistas, pois há uma desconfiança na ciência. Eu acho que é uma coisa trazida de outras praias para cá sem muito exame, mas há uma certa desconfiança da ciência. Por quê? Porque, se você pega os discursos sobre transgênicos, por exemplo, os cientistas estão falando uma coisa, e o movimento está falando outra, e não há diálogo, não há ponte para esse diálogo. Isso é complicado – é complicado para a ciência e é complicado para o movimento social, porque ele se perde em inúmeros caminhos que realmente, provavelmente, se nós acreditamos que a ciência vale alguma coisa – e eu acredito –, não vamos chegar a resultados tão positivos como poderíamos chegar. Quer dizer, as ações não serão ações dirigidas contra realmente aquilo que precisa ser discutido, aquilo que precisa ser até destruído em muitos casos, mas vão por outros caminhos que são definidos sem uma análise que leve em conta os conhecimentos que já existem. E, no entanto, os cientistas brasileiros não estão ausentes da preocupação ecológica. Pode ser que alguns não queiram saber disso, mas a grande maioria tem uma adesão às questões levantadas pelo movimento ecológico, mas essa desconfiança paira. Bom, então, se nós somos antropólogos e vamos estudar os movimentos sociais e se nós estamos interessados nessa questão da universalidade e da relatividade e de como esse saber pode ser produtivamente utilizado na sociedade, eu acho que a nossa tarefa, sem dúvida, é entender essas diferentes dinâmicas, é entender a especificidade de cada movimento e quase nunca tentar fazer uma teoria social, uma teoria geral dos movimentos sociais, porque, até agora, não deu certo, porque eles são, por sua própria natureza, muito específicos, e é na sua especificidade – que é o que nós sabemos olhar – que eles têm alguma grande contribuição também para dar, e nós para trazermos para a sociedade.

Eu acho que essa é realmente a questão, é uma questão que eu tive, e aqui eu vou dar um depoimento quase pessoal, sobre algo que eu tive de enfrentar pessoalmente quando vim para Brasília numa circunstância inesperada na minha vida. Eu tinha de inventar alguma coisa e, como antropóloga, tendo passado os últimos anos estudando

movimentos sociais, estudando associações de bairro e tal, eu tinha uma visão da sociedade brasileira que, naquele momento, não era nada compartilhada – nem pelo mundo político nem pela mídia. Então, quando eu dizia: “*eu vou trabalhar para estabelecer parcerias entre todos os níveis do governo e sociedade civil*”, eu levei um ano e meio, marcado no meu calendário, e só depois de um ano e meio pararam as perguntas... Mas, toda vez que alguém vinha me entrevistar, perguntavam: “*a senhora acha que os empresários brasileiros têm responsabilidade social? A senhora acha que a sociedade vai colaborar e que as ONGs vão se unir para fazer alguma coisa em conjunto?*”. Essa era a idéia. Bom, eu acho que eu acreditava nisso porque eu vinha de ter estudado as classes populares nas grandes metrópoles, eu insisti e valeu a pena porque deram certo os programas que nós fizemos partindo da premissa de que a sociedade tinha mobilização, de que a sociedade brasileira não é amorfa, de que ela é móvel, quer dizer, ora ela está mobilizada, ora ela não está – isso é da natureza do movimento. Mas, como todo mundo olha para o movimento social querendo ver nele um partido político, toda vez que ele arrefece a gente diz que ele acabou, e não acabou. Então, eu acho que essa experiência foi importante porque eu utilizei alguma coisa que vinha da minha vida acadêmica; eu não estava lá para continuar fazendo pesquisa, nem poderia: eu estava lá para tentar usar o que eu sabia e usar também fazendo um planejamento adequado para as finalidades que a gente conseguia definir. Os temas, os problemas que a gente ia enfrentar não foram definidos só por mim, mas eu acreditava em algumas idéias nas quais ninguém estava acreditando porque eu tinha um conhecimento que eu trouxe da academia, e, com isso, a gente pode também fazer planejamentos adequados, que é outra coisa pela qual eu continuo lutando: que esses projetos de intervenção social não são apenas obras da nossa boa intenção, mas que eles têm de ser resultado também de um planejamento adequado, coisa que se faz com boa gestão, com bom conhecimento, com conceitos adequados. E eles têm de medir os resultados, porque nós não fazemos nenhuma intervenção sem objetivo, não é? Tudo isso tem um objetivo, que é comum a todos nós – mudar a sociedade, de melhorar a sociedade –, e, para isso, nós vamos saber se estamos ou não estamos melhorando.

Este é um outro ponto muito importante: o saber acumulado na

academia, entre todos nós, esse que é pequeno, fragmentado, cada um estuda um grupo, mas isso pode oferecer uma visão geral da sociedade. Agora, se ela é adequada ou não, isso nós só sabemos quando nós medimos os resultados. Isso também é uma coisa que nós precisamos levar muito a sério quando passamos do nosso papel puramente acadêmico para um papel de intervenção. Eu sou a favor de que esse papel exista, mas, se somos antropólogos, se somos acadêmicos, se acreditamos no conhecimento, nós temos de usar o conhecimento para essa intervenção e, portanto, nós temos de avaliar se nós estamos ou não corretos. Quando vamos estudar um grupo qualquer, nós não podemos analisar qualquer coisa: nós usamos metodologias, parâmetros, restrições. Então, para a nossa atuação, também – senão nós ficamos, nesse caso, como eu acabei de dar o exemplo dos movimentos sociais, que uns sabem e conseguem resultados positivos porque têm uma relação positiva com o conhecimento, e outros, ao contrário, ao se afastarem, abrem vários caminhos conflitantes entre si e perdem a sua própria capacidade de mobilização, porque, afinal de contas, eu acho que o conhecimento serve para alguma coisa, por isso que nós estamos todos aqui discutindo isso.

### **Debate a partir dos questionamentos do público**

**Miriam Grossi:** Gostaria que vocês retomassem um pouco do que vocês produziram sobre a questão das mulheres, da família e da reprodução nos anos 70 com a produção de pesquisas e organização de GTs nas reuniões da ABA. Estas questões são hoje reconhecidas como questões de gênero, e os trabalhos que vocês fizeram foram importantes para a construção deste campo, que hoje é muito reconhecido no Brasil.

**Eunice Durham:** Eu gostaria de retornar a algo que é um pouco complementar ao que falou Ruth. São dois conjuntos de preocupações aqui: uma questão a respeito da intervenção e outra a respeito do saber antropológico. Esta última vem da minha relação com a Educação. Precisa ser um saber fundamentado, uma pesquisa bem feita, uma metodologia observada, porque senão nós não temos, na verdade, um conhecimento antropológico. Então, a questão da formação, a questão da disciplina do trabalho, a questão da metodologia, a questão

do tamanho das amostras, a questão dos levantamentos estatísticos, são questões que fazem parte da construção do saber. Às vezes, as pessoas têm a impressão de que basta ir para um lugar qualquer, ficar conversando com as pessoas e daí você tem construído o *saber*; mas não é só isso: tem de ser um saber contextualizado. O que quero dizer também é que o saber que o antropólogo constrói a respeito de uma população que estuda não é o saber que aquela população tem sobre si própria, e ela não precisa desse tipo de saber para viver. A gente vive com um saber do senso comum. Para construir um saber antropológico, é preciso investigar como o saber popular é produzido e reproduzido e que relação esse saber popular tem com a vida das pessoas, com suas condições sociais e econômicas. Para isso, é preciso um trabalho muito cuidadoso. Um moço me perguntou esses dias se o conhecimento que ele possui é certo ou é errado. Normalmente, quando trabalhamos com uma população específica ou com um grupo social, verificamos que as pessoas possuem uma capacidade enorme de aproveitar qualquer abertura que lhes dê a possibilidade de melhorar de vida como o ingresso num movimento social. Isso, entretanto, não é exatamente o que o antropólogo está analisando: o que o antropólogo está analisando é entender como é que esses movimentos sociais ou, digamos, essas transformações – e aí, por exemplo, a questão de gênero – surgem, o que elas representam, qual é efetivamente a amplitude dessa realidade. Eu defendo muito que nós temos de ter uma sólida formação em qualquer que seja o campo em que a gente se coloque. Então, eu estou trazendo, aqui, a idéia de que nós realmente temos de insistir em que os alunos adquiram uma boa formação, que leiam a teoria, que aprendam a fazer pesquisa, aprendam a ler tabela, pois tudo isso é absolutamente fundamental (...). Mas eu gostaria de falar a respeito da Educação. A preocupação com a Educação surgiu para mim como resultado de uma tradição familiar: É uma herança de meu pai, que foi um grande educador – foi professor de escola rural, de grupo escolar, de ginásio e colégio de escola normal, do Instituto de Educação e da Faculdade de Filosofia da USP. Durante minha vida inteira, discutia-se, em casa, a escola e o ensino. Isto se complementou com minha atuação política na USP. Quando eu comecei a militar no movimento dos docentes, antes de ter-se transformado em sindicato, havia o propósito de mudar a Universidade. O movimento não era

sindicato, mas estava voltado para pensar e agir em função de melhorar a Universidade, cujas mazelas atribuímos ao governo militar. Então, descobri que não sabíamos nada sobre a Universidade para além do conhecimento do senso comum, diferente do conhecimento que resulta de uma pesquisa. Cada um tinha uma visão bastante boa do seu departamento, da sua unidade, mas não se sabia como a Universidade era governada, não se tinha idéia da amplitude do sistema, não se sabia da variação do sistema dentro do Brasil. Se se quer propor uma reforma, é preciso conhecer o sistema de ensino superior, sem o que a reforma que não vai funcionar porque não haverá um conhecimento dos problemas que precisam ser enfrentados. Então, comecei a trabalhar e a investigar, levantando dados estatísticos a respeito do número de instituições, do número de alunos matriculados, onde estavam, a divisão entre público ou privado, a história do sistema de Educação do ensino superior no Brasil, como é que acontece nos outros países, qual é a peculiaridade do nosso sistema educacional. Esta é a profissão de um pesquisador: não desistir de tentar melhorar esse sistema, mas atuar a partir de uma reflexão sobre o sistema educacional. Acredito que podemos avaliar em que medida uma pesquisa é boa na medida em que formos capazes de descobrir coisas que sabíamos. Essa é a questão: se se pretende fazer uma pesquisa para confirmar o seu ponto de vista, isso não é uma pesquisa. É necessário descobrir coisas que não se sabia antes e partir do reconhecimento de que há muita coisa que não sabemos. Quando eu comecei a trabalhar com imigrantes rurais, a minha pergunta era: *“como uma pessoa sai do interior do Piauí, analfabeta, chega a São Paulo e arruma um emprego?”*. E, no caso da Educação superior, caminho pelo qual eu comecei, a questão era: se é para fazer a reforma do ensino superior, temos de conhecer a natureza desse sistema que pretendemos reformar, temos de analisar as mudanças que ocorreram, diagnosticar os problemas como a ineficácia, o burocratismo, o corporativismo, a qualidade de ensino (que é extremamente heterogênea), a quantidade e qualidades das pesquisas (que também são muito heterogêneas). Temos de fazer uma proposta pensando nessa heterogeneidade. Do meu interesse pelo ensino superior, parti para a questão do ensino médio, porque descobri uma coisa fundamental: nós tínhamos mais vagas no ensino superior do que jovens se formando no ensino médio.

Então, toda a grande crise que se fazia a respeito do pequeno número de estudantes universitários não podia aumentar mesmo. Não podia ser resolvida aumentando a oferta, mas ampliando e melhorando o ensino médio.

**Peter Fry:** Eunice, você disse que uma das maneiras de você saber se você descobriu uma coisa nova é a fúria das pessoas na reação à sua descoberta. Eu fiquei pensando que uma das coisas que já se discute sobre a questão da relação da ciência e dos movimentos sociais é que, muitas vezes, a ira que se produz ao conhecimento antropológico é um sinal de algum tipo de descoberta, porque, se não fosse uma descoberta, as pessoas não levariam tão a sério, não ficariam tão iradas; e, quando a Eunice começou a falar desse trabalho na Universidade de São Paulo, esse trabalho incomodou muito, não é?

**Eunice:** E incomoda até hoje.

**Ruth:** Toda a minha colocação era exatamente para dizer que o véu pode ser uma contestação, mas não é só isto. Você disse: “*eu quero os direitos humanos dos índios X*”. Eu quero os direitos humanos que têm universalidade, que a carta dos direitos humanos garantirá uma série de direitos que não estão sendo garantidos agora. Agora, é preciso que a gente os estude e saiba o que está faltando, como isso se adapta ao específico, mas sem abandonar a idéia de que nós temos de ter o mínimo de universalidade pela qual nós mesmos vamos nos pautar. E o véu, eu dei o exemplo exatamente do véu porque eu acho que o mais claro no sentido de que ele tem um significado de dominação e um significado de contestação e que é muito difícil a gente avaliar, porque há meninas que estão indo para a escola de véu porque o pai obriga ou porque o irmão obriga, e há outras que estão indo para marcar uma identidade. Então, é essa ambigüidade que é o nosso terreno de antropólogo, é isso que nós temos de estudar. Portanto, deveria também decorrer em ações políticas de intervenção mais sutis, e não simplesmente vitimizando umas e endeusando outras, porque a realidade é mais complexa. Cada vez que a gente simplifica, a gente estraga a nossa intervenção: ela não chega ao resultado que ela tinha de ter. Bom, depois você me perguntou a questão que você colocou

sobre os gestores públicos, como o exemplo do Ibama e a ciência [*referindo-se ao questionamento de um dos membros da platéia*]. Bom, aí é uma luta de que Foucault já falou muito, sobre os micropoderes. Quer dizer, entre um que é advogado e o outro que é pesquisador, eu acho que aí não é nem uma questão do conhecimento como um todo e do movimento social, quer dizer, é algo que está no nível de como a gestão pública aproveita o saber. Eu não falei nisso, eu falei mais da academia e movimentos. Mas isso é interessantíssimo; há uma bibliografia cada vez mais interessante nos EUA sobre isto, porque há realmente uma dificuldade, e essa dificuldade nós temos de encarar também, do lado da academia, como nós teremos de lidar com ela, porque o que se mostra é que, digamos, quando uma instituição governamental pede um estudo, um consultor – agora isso está muito na moda –, o consultor faz uma pesquisa no vazio de todas as limitações que o sistema político impõe. Então, esse estudo, em geral, cria um grande problema para o gestor público, mesmo que ele seja um cara muito bem intencionado, ele é incapaz de entender, o que deveria fazer parte da pesquisa. O antropólogo faria um pouco isso se perguntando quais são os limites que a política do momento impõe. Por exemplo, você tem um prefeito X que não gosta de amarelo, então nós não vamos dizer para fazer um cartaz amarelo, para poder dizer de uma maneira simples. Nós temos também de encarar que esse nosso conhecimento tem de estar situado dentro de um contexto, evidentemente para mudá-lo. Isso não quer dizer que a gente tenha de ser conformista com o contexto político, mas, em geral, os acadêmicos têm muito essa atitude de pensar: *“se eu compactuar, se eu na disser que na minha pesquisa eu tenho de acabar com essa forma de atuação, eu não estou sendo correto”*. Eu acho que nós temos limites éticos muito claros e conhecidos de todos. Aliás, quando eles são violados, sabemos que estamos violando limites éticos. Mas entender aqueles limites que o próprio gestor público tem é importante, e é aqui que cabe. Há um monte de bibliografia sobre isso que é muito interessante nesse desentendimento do diálogo entre os consultores acadêmicos e os gestores públicos, aí há essa dificuldade também complicada. E o que eu estava discutindo e que também foi colocado é que esse diálogo entre academia e sociedade é também muito difícil. E é muito difícil também pelo lado da academia, não é só pelo lado dos movimentos.

Acho que, no meu exemplo, talvez tenha ficado um pouco mais sobre as dificuldades que vêm dos movimentos, mas do lado da academia também existe isso, porque também não se levam em conta exatamente quais são os limites, os contextos e o que nós podemos contribuir com o nosso conhecimento. Eu acho que é exatamente porque é difícil, é complicado e a gente não tem a solução. Mas é a questão que nós estamos colocando para, daqui para frente, pensarmos nesses termos e pensarmos que nem sempre nós estamos ajudando quando concordamos. O que disse o Peter é muito importante: quando a gente descobre alguma coisa de novo, sempre há uma reação, alguém está contra, porque as coisas estabelecidas estão sendo mexidas. [*Sobre os estudos de gênero e o movimento feminista*], eu acho que essa absolvição foi importantíssima. E por que ela foi importantíssima? Porque ela veio efetivamente de fora para dentro. Não foi na academia que eu comecei a me interessar pela questão – foi na participação do movimento feminista. Quer dizer, foi de fora para dentro que o tema chega, e aí há evidentemente essa dificuldade de ser efetivamente absorvido como fazendo parte daquilo que você pode trabalhar cientificamente, pode dar uma contribuição, etc. Esse é um bom resultado, porque vemos que, sobre o movimento feminista também fora do Brasil, a academia comprou o tema, e o resultado é muito bom, porque hoje reconhecidamente as feministas nos EUA têm trabalhos teóricos da maior relevância, elas são reconhecidas pela academia pela qualidade teórica dos seus trabalhos, além do movimento, porque ninguém escreve sobre mulher e não pratica alguma coisa em termos de uma prática a mais de motivação. Eu acho que isso é que a gente esquece, porque as coisas passam tão depressa no Brasil, mas ainda ontem, anos 80, não havia curso de gênero em lugar algum; reconhecer um instituto ou um pequeno núcleo era uma dificuldade – e a verdade é que, até hoje, não temos muito apoio, quer dizer, apoio de recursos, etc. Ainda é bastante, é um assunto de segunda categoria...

**Eunice:** Eu queria comentar uma coisa que o Peter disse sobre o que eu estava dizendo, que temos de tentar descobrir o novo, temos de perguntar alguma coisa sobre o que não sabemos e duvidar daquilo que precisamos saber (ele disse que, quando a gente descobre o novo,



realmente todo mundo é contra). Mas há uma outra questão para avaliar se estamos fazendo uma boa pesquisa: é quando descobrimos alguma coisa que nos mostra que estávamos errados.

## CONVERSA COM MANUELA CARNEIRO DA CUNHA<sup>1</sup>

---

Goiânia, 13 de junho de 2006

**Peter Fry:** Boa tarde! Vou falar muito pouco porque o tempo está curto. Apenas queria dizer que, do meu ponto de vista, não há nada mais agradável, que mais prazer dê, do que ver alguém passar do *status* de aluno para uma carreira brilhante. Então, eu penso que a Manuela é o caso – e um caso muito especial. Manuela chegou a Campinas – ela vai nos contar – com uma carta do Lévi-Strauss. Nós ficamos apavorados, Verena e eu – “que é isso?”. Olhando para trás, acho que uma das coisas mais incríveis dessa amizade é que produziu uma espécie de casamento entre aquela Antropologia Social Britânica, muito calcada nas relações sociais, e o Estruturalismo Francês, que a Manuela nos trouxe. Então, foi muito eficaz; a gente conseguiu pensar a relação entre essas Antropologias. A Manuela vai contar a experiência dela, eu não vou contar. Só para dizer que atualmente ela oscila entre a Amazônia, São Paulo e a Universidade de Chicago. Então, a palavra está contigo, Manuela.

**Manuela Carneiro da Cunha:** Muito obrigada por essa carinhosa apresentação. Muito obrigada, Miriam, e toda a Diretoria da ABA, por esse convite que me deixou evidentemente muito contente. Eu queria começar dizendo que, se eu não me engano, é a primeira vez que acontece esse negócio de diálogo com o autor. E, portanto, não existe um formato – certo? – para isso. Então, eu estava um tanto à vontade, porque assisti, no ano passado, a um diálogo desses na ANPOCS, que foi onde surgiu essa idéia, me parece. Esse evento na ANPOCS foi em torno do Sergio Miceli, e foi muito

---

<sup>1</sup> Texto transcrito por Fernanda Cardozo e revisado por Miriam Grossi.

informal, sem mesa. Talvez porque o horário coincidissem com o de outros eventos na ANPOCS, havia relativamente pouca gente, e era mais ou menos isso que eu estava esperando aqui na reunião da ABA. Portanto, eu não me preparei mesmo. Achava que ia ser muito simples e agora estou numa saia-justa, porque há muita gente. Agradeço a presença de todos e aviso que vão ter de agüentar uma conversa absolutamente não preparada. Mas achei que falar da minha vida era fácil, sobretudo falar da minha vida numa situação que não é igual à de um memorial, em que você tem de dar coerência à sua obra, quer essa coerência exista ou não. Então, eu vou simplesmente falar das coisas de que eu me lembro, e vai haver tempo para perguntas depois se vocês quiserem expandir certos temas.

Bom, como vocês já devem ter adivinhado, eu nasci em Portugal, e tenho um sotaque que não é suficiente para me fazer reconhecer como portuguesa em Portugal mas que é suficiente para ser imediatamente classificada como portuguesa aqui, no Brasil, o que é uma situação engraçada, porque se acaba ficando entre duas cadeiras. Eu nasci em Portugal. Acho que é relevante e que cabe nessa pequena biografia. Meus pais eram judeus húngaros que foram para Portugal antes da guerra, felizmente. Foi um lance de gênio da minha mãe. Meu pai havia lutado na Espanha – do lado bom, evidentemente [*risos*] – e adorava Barcelona, queria voltar pra lá depois que Franco fosse embora. Minha mãe sabiamente lhe disse: *“pode demorar um pouquinho. Vamos para um país de que provavelmente você nunca ouviu falar, que se chama Portugal, que fica bem do lado da Espanha, e que eu acho que não vai entrar na guerra”*. Isso foi em 1939. Meus pais tinham acabado de se conhecer e foram os dois para Portugal, onde minhas duas irmãs e eu nascemos. Então nós somos gatos nascidos no forno, de certa forma. Não tínhamos, portanto, parentes em Portugal, mas fizemos muitos amigos. Meus pais vieram para o Brasil, para São Paulo, em mil novecentos e cinqüenta e... Não devia falar isso, porque agora vou revelar a minha idade [*risos*]. Eles vieram em 54, quando eu tinha onze anos. Façam as contas. E chegamos ao Brasil uns dias antes do suicídio do Getúlio Vargas. Foi um grande impacto, como vocês podem imaginar, embora eu só tivesse onze anos. Outra coisa que acho relevante é que a família dos meus pais era judia e ficou, em grande parte, na Hungria. Muitos morreram, infelizmente, mas alguns se

salvaram – aliás, por causa de uma proteção do governo português que minha mãe conseguiu para sua família e para a de meu pai: ela tinha uma irmã mais jovem, que está viva até hoje e que passou toda a guerra na Hungria. Essa irmã era recém-casada e perdeu o marido na guerra. Curiosamente, foi essa irmã quem induziu minha mãe a esquecer o judaísmo. Ela disse: “*não passe essa cruz para os seus filhos*” – “cruz”, eu acho que ela não usou, mas... [risos]. Deve ter usado “estrela de David”. Meus pais eram completamente não-praticantes, embora a família de minha mãe fosse mais religiosa. Minha mãe havia sido sionista e socialista em sua juventude. Em suma, nem meu pai nem minha mãe eram praticantes e não parecem ter visto grandes problemas em se converter. Minhas irmãs e eu fomos batizadas e, embora minha mãe voltasse ao judaísmo no fim de sua vida, nós não conhecemos praticamente nada do judaísmo. O pouco que sei, eu aprendi com o meu primeiro marido, que, por sinal, não era judeu, mas que conhecia muito o judaísmo, Marianno Carneiro da Cunha. Ele estudou em Jerusalém e sabia hebraico. Falava com o meu avô materno, porque meu avô não falava português. Isso eu vou contar daqui a pouco.

Eu fiz o primário em Portugal, no Liceu Francês, e, chegando a São Paulo, fui para colégios brasileiros. O colegial, eu até o fiz numa escola de freiras, o des Oiseaux – tanto que meus pais tiveram de se casar no religioso para eu poder entrar nesse colégio, quando eu tinha quatorze anos. Meu pai queria que eu fosse médica – dizem que toda família judia gosta de ter médicos na família. Então, eu me preparei para a faculdade de Medicina.

[*Profª. Manuela expõe sua aproximação com Claude Lévi-Strauss a quem solicita orientação acadêmica. Relata como foi este encontro*].

Eu falei para Lévi-Strauss: “*sou formada em Matemática*”. Ele ficou realmente interessado. Foi porque eu vinha da Matemática que ele me aceitou, e uma das primeiras coisas que eu tive de fazer foi apresentar, num seminário dele, uma tese muito interessante de um canadense, François Lorrain, que aplicava álgebra das categorias ao livro *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Fui aluna do Lévi-Strauss durante acho que três anos, e ele me aceitou inclusive para fazer uma *thèse d’Etat* com ele. Vocês não podem fazer idéia do que era uma *thèse d’Etat* naquela época. Eram duas teses... Só para vocês avaliarem: *As*

*Estruturas Elementares do Parentesco* era originalmente a parte principal de uma *thèse d'Etat*. E ainda havia, naquela época, obrigação de escrever uma segunda tese, menor, para se obter uma *thèse d'Etat*. Adoraria ter escrito uma *thèse d'Etat*, mas não tinha a menor condição de fazê-la.

Lévi-Strauss foi sempre encorajador, realmente foi um estímulo muito grande. Aí eu tive o meu primeiro filho, Mateus, em Paris... E os meus pais estavam me pressionando para eu voltar. Estava ficando realmente muito difícil ficar em Paris com um filho pequeno. Quando Marianno, meu marido, terminou a tese de assiriologia dele, nós voltamos para o Brasil, e Lévi-Strauss escreveu uma carta: a famosa carta que você [*referindo-se a Peter Fry*] citou e que foi meu passaporte. A carta dizia o que ele também me tinha dito: “*agora é hora de você voltar para o Brasil, fazer trabalho de campo*”. Eu sabia muito pouco ainda de Antropologia na verdade, porque eu tinha lido algumas coisas, mas eu tinha vindo da matemática. Também segui outros cursos da *Ecole des Hautes Etudes*: o de Hans Dietschy, um etnólogo suíço, e o de Julian Pitt-Rivers. Mas, enfim, meu aprendizado foi muito atomizado, não havia um currículo, uma formação de antropólogo. Isso, aliás, foi um treinamento que mais tarde se organizou na França, mas naquela época não havia. Cheguei aqui, soube da existência do Mestrado que tinha acabado de ser aberto na UNICAMP, pelo Peter Fry, pela Verena Stolcke e pelo Antônio Augusto Arantes, e resolvi que ia tentar ir para lá. Fui da primeira turma de pós-graduação, e foi ótimo, aprendi muitíssimo, de uma forma muito mais sistemática, e aprendi um outro tipo de Antropologia. Além dos três que eu já mencionei, havia professores convidados: Francisca Vieira Keller, do Museu Nacional, que falava sobre a fronteira, e Roberto DaMatta. Quando estava lá, escrevi meu primeiro artigo; lembro-me de tê-lo mostrado para Peter, que leu e disse: “*não entendi nada*”. Fiquei meio chateada. Mas aí eu mandei para Lévi-Strauss, que gostou muito. E ele mandou para a Revista *L'Homme*, dizendo “*tenho certeza de que vão publicar...*”. E realmente publicaram. Eu fazia, nesse artigo, uma análise de um movimento messiânico que aconteceu em 1963 entre os índios Canela e que tinha sido documentado por Bill Crocker, um antropólogo de Washington, americano. Comparava esse movimento messiânico com o mito de Aukê, o mito de origem do homem branco entre vários

grupos Jê, inclusive os Canela. E mostrava, com excesso de detalhes – o excesso de detalhes mostrava bem que era meu primeiro artigo, porque tinha notas e mais notas e mais notas e mais notas –, que o movimento messiânico era uma inversão estrutural do mito de Aukê. Eu acho que era uma confirmação da teoria estrutural de que o mito serve para ser manipulado, de que ele é parte de uma família de transformações e de que, de certa forma, a gente poderia usar o mito para pensar um acontecimento histórico e entender a razão mítica de um acontecimento histórico. Muito mais tarde, eu mandei esse artigo para Marshall Sahlins, que não o tinha lido, e ele me mandou uma carta muito simpática, dizendo que sua teoria já estava toda ali. Não estava. O que ele estava dizendo era que as idéias que ele mais tarde publicou sob o título *Metáforas Históricas e Realidades Míticas* já estavam contidas ali, nesse meu artigo de 1973. Ele foi muito simpático de dizer que estava tudo ali, mas não estava. E o que não estava ali? Sahlins foi mais adiante. O que eu mostrei foi que o mito estava sendo invertido e usado na ação, no movimento messiânico. Sahlins deu mais um passo: mostrou como a própria estrutura é transformada ao ser usada, e isso certamente não estava no meu artigo. A inversão do mito não modifica sua estrutura; pelo contrário, por ser parte do seu grupo de transformações, a inversão é uma instanciação da mesma estrutura. Lembrei isso para dizer que há uma certa consonância minha com o que o Sahlins viria a fazer. Esse foi meu primeiro artigo, e acho que foi um *insight* frutífero. Depois disso, eu fiz minha tese. Eu tinha muito pouco pesquisa de campo, porque meu filho Mateus, quando eu podia ir para campo, tinha só onze meses, e eu não queria nem podia ficar longe dele. A minha tese de Doutorado, que foi publicada no livro *Os Mortos e os Outros*, baseou-se em um quantum de etnografia minha e apoiou-se essencialmente na etnografia de Julio Cesar Melatti. Essa tese foi feita sob a égide de Peter Fry – e essa ele não só entendeu como deu muitas dicas importantes. Eu acho que isso que o Peter mencionou, essa interação entre Estruturalismo e Antropologia Social Britânica, foi dando-se aos poucos. *Os Mortos e os Outros*, de certa forma, já traz essa marca, pelo menos para tomar seu contrapé. E, no trabalho subsequente, que resultou no livro *Negros Estrangeiros*, ainda muito mais se vê essa presença da Antropologia Britânica. Voltando: *Os Mortos e os Outros*, como eu disse, valeu-se

muito da excelente etnografia do Melatti e das etnografias disponíveis. Foi uma reflexão que tinha muito pouca etnografia própria. Mas o que eu fiz lá teve uma certa importância nos estudos americanistas da Amazônia, das terras baixas da Amazônia, que é um sub-campo da Antropologia extremamente ativo e importante no Brasil e particularmente central no Museu Nacional, mas não só. Em *Os Mortos e os Outros*, eu me vali da Antropologia Britânica, que, em larga medida, se construiu sobre etnografias de sociedades africanas – os Nuer, os Tallensi, etc. Essa Antropologia Britânica clássica está sempre falando da continuidade das linhagens e da presença social importante dos mortos, dos ancestrais, na vida dos vivos. Os ancestrais são personagens sociais focais, de acordo com essas monografias africanistas. O que eu fiz foi mostrar como a lógica dos grupos amazônicos das terras baixas era diferente da dessas sociedades africanas, e como os mortos, longe de serem um prolongamento da vida dos vivos, eram, na realidade, completamente afastados do mundo dos vivos; que havia, entre eles e os vivos, uma ruptura radical. E não só isso: que os mortos eram, de certa forma, assimilados, tinham alguma coisa a ver, estavam no campo de quê? Dos afins. Quer dizer, a morte operava como uma ruptura que tornava os consanguíneos afins. Essa foi uma idéia que teve uma certa repercussão. Mais tarde, Eduardo Viveiros de Castro a retomou de uma maneira até mais ampla. Recentemente me pediram para fazer o prefácio de um livro que vai sair nos Estados Unidos cujos artigos são todos de especialistas da Amazônia. Alguns dos artigos ali, para minha surpresa, estão contestando essa minha reflexão completamente, e outros estão mostrando que tem alguma relevância, quer dizer, mesmo onde se poderia pensar que há ancestrais – estou falando do mundo amazônico –, mesmo ali esses ancestrais não são como os ancestrais africanos, e contêm fortes conotações de afinidade. Isso é uma coisa muito técnica e pode parecer muito esotérica para muitos de vocês, mas para mim foi uma surpresa ver que essa questão ainda estava sendo discutida. Essa foi minha tese de Doutorado, que virou o livro *Os Mortos e os Outros*.

Depois disso, eu fui para a Nigéria. Jack Goody costumava dizer que o lugar geográfico em que ele trabalhava dependia da mulher dele... Ele teve várias mulheres... E, disse ele, foi para um lugar (acho

que para o Gana) por causa de uma, foi para não sei onde por causa de outra. Eu fui para a Nigéria por causa do meu marido, José Marianno Carneiro da Cunha. E, desde 1983, eu vou para o Acre por causa do meu marido Mauro Almeida. Fui para a Nigéria acompanhando meu marido, com meus dois filhos pequenos. E pensei: “*estou aqui, vou fazer alguma coisa*”. Foi quando fiz a pesquisa que resultou nos *Negros Estrangeiros*. Começou com uma pesquisa lá na Nigéria sobre descendentes de escravos que voltaram para o que hoje é a Nigéria no século dezanove, início do século vinte, e que tipo de sociedade eles formaram lá. Marianno morreu em 1980, e eu parei de mexer nesse assunto durante um tempo. Depois, voltei ao assunto durante um ano que passei em Cambridge, e trabalhei lá na primeira parte desse livro querendo entender por que essa gente voltou. Muitos desses ex-escravos libertos já tinham nascido no Brasil, nem todos eram nascidos na África. Por que eles voltaram? Saudade não é explicação. Fui olhar o que era a vida dos libertos no século dezanove e o que poderia explicar essa volta. Isso acabou sendo a primeira parte do livro e foi escrita muito depois da segunda. Agora, o livro como um todo – que foi, aliás, minha livre-docência na USP – continha uma tese que, em seu início, era muito britânica. Em que sentido? Eu achava que esse era um caso clássico, típico, paradigmático de questões de identidade étnica, porque, se vocês pensarem bem, é uma história de iorubás, que são trazidos escravos para o Brasil e que aqui se tornam os guardiões da religião dos orixás, enquanto lá, no que era, então, chamado de Costa do Benim, se tornam os católicos paradigmáticos. São os primeiros católicos, formam uma comunidade extremamente ciosa de si como católicos e brasileiros em todas as cidades costeiras, desde Uidá, Porto Novo, Bagri e Lagos. Apesar de muitos retornados serem muçulmanos, “brasileiro” e “católico” passam a ser sinônimos nessas cidades. O problema evidente é o seguinte: é a mesma população, são todos iorubá de origem. O que faz com que sejam brasileiros e católicos lá e aqui africanos e adeptos do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras? O que diz isso sobre a questão da identidade étnica? Foi isso que eu tentei trazer à discussão, introduzindo idéias estruturalistas. Onde entra o estruturalismo nisso? Todo mundo sabe que a identidade étnica é contextual, não é nenhuma novidade. Mas como é contextual? O que explica que, na África Ocidental, esses



libertos se tenham afirmado como brasileiros e católicos? A chave, creio eu, é o que se poderia chamar a linguagem local em que é expressa a diferença. No totemismo, essa linguagem, como mostrou Lévi-Strauss, é a do contraste entre espécies naturais, que é posto a serviço, isto é, que fornece a linguagem para falar de diferenças sociais. Mas há muitas outras linguagens possíveis para falar de diferenças sociais. Nas cidades iorubá, essa linguagem já existia, eram os contrastes entre orixás. Simplificando bastante, poder-se-ia dizer que a religião, sempre pensada como exclusiva a cada grupo social, era, nesse contexto, a linguagem da diferença. O catolicismo tornou-se o apanágio exclusivo dos retornados. Exclusivo mesmo: os missionários franceses, que, na década de 1860, tanto se tinham alegrado de encontrarem uma comunidade católica na costa, acabaram por perceber que essa comunidade não tinha intenção alguma de espalhar sua fé e converter seus vizinhos. O catolicismo dos retornados do século XIX tornou-se uma religião local, exclusiva, enquanto no Brasil a religião dos orixás se tornou universalista, o que mostra que não basta olhar as formas de uma religião: suas práticas de recrutamento são pelo menos tão eloqüentes para se entenderem mudanças e continuidades. Grupos revivalistas apegam-se às primeiras e ocultam a si mesmos estas últimas. Os antropólogos não podem incorrer no mesmo ocultamento; têm é de entendê-lo. Muitos anos mais tarde, vim a saber que, mais ou menos na mesma época em que eu tinha escrito sobre identidade étnica e totemismo, John Comaroff tinha escrito um artigo exatamente sobre o mesmo tema, mas numa perspectiva evidentemente nada estruturalista, obviamente.

Bem, essa foi a minha segunda pesquisa mais alentada. Fiquei na Nigéria por menos de um ano. E voltei para o Brasil no auge de uma campanha de que talvez alguns mais velhos se lembrem. Em 1978, o ministro do interior, chamado Rangel Reis, encaminhou uma proposta de lei para o Congresso de emancipação dos chamados índios “aculturados” – basicamente era isso. Isso criou uma enorme polêmica, porque essa emancipação no fundo resultava em uma emancipação das terras; as terras indígenas são garantidas, mas são garantidas para quem? Para índios. Se os índios deixam de ser índios legalmente, as terras deles também poderiam deixar de ser garantidas. Essa era, em poucas palavras, a idéia. Então, houve uma enorme mobilização no

país inteiro – isso era na época da ditadura militar. Vocês imaginem o que era mobilização naquela época e os riscos que se corriam. Curiosamente, e talvez justamente por causa desses riscos, é que essa causa indígena chamou para si uma inimaginável manifestação de solidariedade da sociedade, talvez pelo simples fato de que outros temas fossem tabus. Não se podia falar de vários outros temas. Essa questão indígena foi um desaguadouro de todo tipo de protesto. E o Peter se lembra muito bem, porque ele estava lá. E a ABA também. Eunice Durham, então presidente da ABA, teve um papel muito importante. Foi um novo momento para a ABA, em que se deu um salto em termos de presença política da associação: Eunice conferiu-lhe uma força e uma visibilidade que não tínhamos antes. Ela inaugurou nessa época, com muita coragem pessoal e determinação, uma tradição de militância da ABA enquanto instituição. Na seqüência disso, eu assumi a presidência da Comissão Pró-Índio de São Paulo. Foi uma época de pipocarem comissões desse tipo, comissões pró-índio. A maioria já acabou, mas ainda existem várias importantes, como notadamente a Comissão Pró-Índio do Acre.

Com o protesto contra o projeto de emancipação do Ministro Rangel Reis, a questão da identidade étnica, que eu tinha estudado de forma teórica em cima de material dos séculos dezenove e vinte, tornou-se, de repente, uma questão política central sobre a qual eu me manifestei na imprensa. Essa coincidência, em larga medida casual, entre o que eu estava estudando e um debate de políticas públicas teve um impacto importante na minha vida e no que eu vim a fazer a seguir. O que eu vim a fazer depois? Por um lado, militei, juntamente com várias outras pessoas – por exemplo, Lux Vidal, Aracy Lopes da Silva, Dominique Gallois, Beto Ricardo, Rubens Santilli, Ailton Krenak, Cláudia Andujar, Eunice Paiva, Carlos Marés, etc. –, na Comissão Pró-Índio. Dalmo Dallari e José Afonso da Silva, ambos professores da Faculdade de Direito da USP, foram um apoio jurídico fundamental. Éramos extremamente ativos, organizávamos protestos, escrevíamos em jornais e sacrificávamos nossas vidas familiares em longuíssimas reuniões. Por outro lado, eu também estava preocupada com os subsídios que o mundo acadêmico poderia trazer para as demandas territoriais indígenas. Mesmo dentro da Comissão Pró-Índio, organizamos um setor jurídico e começamos a estudar a história

da legislação indigenista. Um dia, Rubão, meu amigo – o médico Rubens Santilli, que, poucos anos mais tarde, morreu num acidente estúpido de helicóptero quando estava prestando assistência aos Yanomami –, trouxe-me um livrinho que ele tinha comprado num sebo. Eram conferências de 1911 do grande jurista João Mendes Jr. sobre os direitos territoriais indígenas. João Mendes Jr. sustentava que os direitos indígenas eram originários, ou seja, antecediam a própria Constituição. À Constituição, cabia reconhecê-los, não outorgá-los. Colocamos essa tese para circular novamente e, alguns anos mais tarde, conseguimos que fosse expressamente aceita na Constituição de 1988.

Nessa época, até 1985, pesquisa de cunho político não se podia fazer dentro da Universidade: dava-se nas ONGs. Quando foi possível voltar a fazer pesquisa na academia, criei, juntamente com John Monteiro (então na UNESP), com Dominique Gallois e com vários outros colaboradores – a essas alturas, em 1984, eu já tinha ido para a USP –, o Núcleo de História Indígena do Indigenismo. Esse Núcleo de História Indígena e do Indigenismo era o braço acadêmico de uma pesquisa que pretendia justamente subsidiar grupos indígenas nas suas demandas territoriais. Por quê? Porque estava trazendo à tona documentos históricos e instrumentos de pesquisa para estabelecer a imemorialidade da ocupação indígena. Essa militância me ocupou muitíssimo, durante muitos anos. Em 1986, fui eleita presidente da ABA e segui o exemplo de Eunice Durham, de Gilberto Velho, enfim, de todos os presidentes que vieram depois da Eunice, de fazer da ABA uma instituição presente politicamente. Coincidiu que era a época da Constituinte. Em 1987, em preparação para a Constituinte, publiquei, juntamente com vários colaboradores – para quem passei, aliás, a maior parte da documentação –, *Direitos do Índio*, um livro que mostrava qual era a tradição histórica dos direitos indígenas no Brasil desde a época colonial, sobretudo em relação a direitos territoriais e a direitos civis. O que se conseguiu no capítulo dos índios na Constituição de 1988 foi um grande sucesso. Em grande parte, isso foi devido a uma experiência acumulada durante dez anos com casos concretos envolvendo direitos indígenas, ao trabalho de pesquisa sobre legislação indigenista e a uma relação de confiança que se estabeleceu entre juristas como Dalmo Dallari, antropólogos, SBPC, movimento indígena, parlamentares e também, curiosamente, os geólogos, ou

melhor, a Coordenação Nacional de Geólogos. Por que eles foram importantes? Porque o grande problema das terras indígenas naquela época – hoje a coisa é menos gritante, mas ainda persiste – eram as pretensões minerais para a exploração da Amazônia. A aliança dos geólogos com a coalizão pelos direitos indígenas e contra o *lobby* das empresas mineradoras foi extremamente importante. Para os geólogos, proteger as terras indígenas da mineração correspondia a um anseio nacionalista de constituir reservas minerais para o futuro. Também contamos com uma bancada parlamentar muito eficiente, na qual, aliás, havia um ex-aluno nosso de Antropologia da Unicamp, José Carlos Sabóia, do Maranhão, que foi deputado constituinte; Márcio Santilli, ex-deputado; mas, sobretudo e acima de todos, o senador Severo Gomes, que foi um articulador extraordinário. Foi graças a essa conjunção que temos hoje, na Constituição brasileira, os artigos 231 e 232, os quais apresentam uma definição de terra indígena que ultrapassa em muito tudo o que se vê em outras constituições Latino-Americanas (...).

Para retomar o fio de meus livros, houve um outro livro que saiu em 1987, *Antropologia do Brasil*, que é uma reunião de vários artigos. Depois disso, fizemos um esforço conjunto no Núcleo de História Indígena e publicamos *História dos Índios no Brasil*, que saiu em 1992, no quinto centenário da viagem do Colombo. Não sei se é bom ou se é ruim, mas parece que os historiadores chamam o livro de “Manuelão” [*risos*]: para nossa grande surpresa, já está na décima reedição. Tornou-se uma espécie de livro de consulta. Isso era nossa intenção; quisemos fazer um “estado da arte” em relação a esse assunto que era, em larga medida, ignorado até então, particularmente nas escolas, mas nunca pensamos que realmente fosse ser tão utilizado. Várias pessoas que estão aqui – uma geração mais próxima da minha – contribuíram, e é um livro que continua em circulação.

Em 1991, fui convidada como professora visitante pelo departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Passei seis meses lá. Em outubro de 1994, tornei-me professora desse departamento em que ensino até hoje.

Intelectualmente, foi um grande choque, porque não me reconhecia em muito do que estava sendo discutido nos Estados Unidos. Chicago ficou a salvo das crises de consciência que assolaram a

Antropologia norte-americana, que a voltaram para seu umbigo e a estilizaram durante bastante tempo, mas os alunos de Doutorado já chegavam imbuídos de pós-modernismo, o que tornava necessária uma cura de desintoxicação. Demoraram anos até que eu soubesse situar-me naquilo. Ao final, acho que entendi a produtividade do pragmatismo da Antropologia norte-americana. Pragmatismo remete a Pierce, remete a James, mas o ponto importante e simples, que acho que incorporei aos poucos, é que essas categorias nas quais eu sempre estive interessada enquanto estruturalista, fundamentalmente estruturalista, no fundo se definem e existem pelo seu uso. É uma idéia muito simples, já presente no melhor de Malinowski (que, aliás, tinha influência de James), mas tem muitas implicações do ponto de vista da análise.

Vou terminar com o que está me interessando agora, de uns anos para cá.

Esqueci-me de dizer que também organizei, juntamente com Mauro Almeida, meu marido, a chamada *Enciclopédia da Floresta*, que trata do conhecimento tradicional do alto Rio Juruá e que contou com a colaboração de várias pessoas: seringueiros, índios, biólogos e antropólogos, alguns dos quais estão nesta sala hoje. Essa empreitada também foi ligada a uma campanha política; não surgiu do nada. Surgiu de um movimento no qual o Mauro teve um papel essencial, pela criação das primeiras reservas extrativistas para os seringueiros do Acre. A primeira reserva extrativista, não por acaso, foi criada no Alto Rio Juruá, onde a gente participou – ele, sobretudo, eu mais no papel de guarda-costas – de uma intensa mobilização. Guarda-costas mesmo, porque Chico Mendes tinha acabado de ser assassinado. Mauro era, na época, assessor do Conselho Nacional de Seringueiros, tinha participado de famosos embates com Chico Mendes e Marina Silva. O Chico, quando vinha a São Paulo, costumava ficar na casa do Mauro. E o Mauro estava mesmo ameaçado. A história é engraçada, vale a pena a pena contar. A mãe do Mauro era uma mulher extraordinária: ela terminou sua carreira como diretora de colégio em Brasília, mas ela tinha nascido no seringal e começado como professora primária, no Acre. Já aposentada, por volta de 1990, foi chamada pelo governo para organizar as escolas do Acre. Havia muito tempo que ela não ia lá. Foi recebida com um churrasco por várias pessoas que queriam

homenageá-la. E, no meio desse churrasco, ela ouviu a seguinte conversa: *“olha, aquele sujeitinho, aquele professorzinho da Unicamp está se metendo onde não deve, e a gente vai dar uma lição para ele”*. Na mesma hora, ela se levantou e disse: *“olha aqui, essa pessoa de quem vocês estão falando é meu filho. E, se alguém tocar num fio de cabelo dele, eu venho aqui e mato vocês. E vocês sabem que eu faço”* [risos]. Deu as costas e foi embora do banquete, não voltou mais lá. Mas, antes de sair, ela chamou um compadre dela no seringal e encomendou dois capangas para proteger o filho cada vez que ele fosse a Rio Branco. De volta a Brasília, ela me telefonou e disse: *“Manuela, cada vez que o Mauro for a Rio Branco, você me avisa para eu mandar os capangas”*. O Mauro é a pessoa mais distraída que vocês podem imaginar. Nunca percebeu que havia dois capangas cuidando dele...

A partir daí – e agora eu chego ao final –, passei a me interessar cada vez mais pela questão dos conhecimentos tradicionais e da legislação que concerne a eles. Essa questão dos conhecimentos tradicionais tem muitas dimensões: uma delas tem a ver com o exercício da nossa própria profissão – como vocês sabem, não se faz mais Antropologia como antigamente... Graças a Deus, aliás. Mas tem dimensões muito interessantes que dizem respeito a políticas e a suas conseqüências sociais nos povos tradicionais. E tornou-se um tema de uma importância enorme na esfera internacional. A questão dos conhecimentos tradicionais, dos direitos intelectuais dos povos tradicionais está presente não só na Convenção da Diversidade Biológica, mas também em todos os organismos das Nações Unidas (UNESCO, UNCTAD, FAO, OMPI, etc.), o que seria de se esperar, mas, além disso, também nos lugares menos evidentes, como os bancos multilaterais (Banco Mundial, o Banco Inter-Americano) e, sobretudo, na Organização Mundial do Comércio. É uma questão, em suma, que percorre todas as escalas e que tem profundo impacto nas populações tradicionais. Esse é o tema que eu tenho andado estudando... Estudando e militando ao mesmo tempo, novamente. Militando, por exemplo, no projeto sobre secreção de sapo no Acre, talvez vocês já tenham ouvido falar nisso: uma tentativa de construir um exemplo positivo de cooperação entre ciência, indústria e populações tradicionais. Isso foi um pedido do Ministério do Meio Ambiente. Posso falar mais sobre isso, se quiserem, mais tarde. Além de militar, também tento refletir

sobre o tema e, sobretudo, sobre suas implicações para as populações tradicionais. A minha última publicação tem a ver com isso. [Alguém da platéia comenta: “última ou mais recente?”]. Isso, mais recente, obrigada... Espero que não seja a última [risos]... a mais recente publicação – tão recente que ainda está no prelo –, que é a publicação de uma conferência [Marc Bloch] que eu dei dois anos atrás em Paris sobre a questão da cultura e sobre como a cultura se pratica – e aqui vocês vêem o viés norte-americano entrando no meu arsenal. Qual é o efeito do uso da noção de cultura que existe nos grupos étnicos, que existe nos instrumentos internacionais – e que está presente fortemente na questão dos direitos intelectuais e dos conhecimentos tradicionais? Qual é a relação entre “cultura”, a saber, do discurso reflexivo sobre a cultura, e a noção de cultura dos antropólogos?

Vou parar por aqui e estou aberta a perguntas... Vocês desculpem se me alonguei demais.

### **Debate com a autora**

**Tadeu:** Você é uma das poucas pensadoras acadêmicas brasileiras, e até militantes brasileiras, que têm olhado para ambas as situações de contato de administração indígena, tanto a nos Estados Unidos quanto a no Brasil. A minha pergunta tem a ver com isso. No caso das relações raciais, o Brasil sempre encobre o índio, como os Estados Unidos sempre encobrem o negro, mas só quando o viés é branco e negro; quando o viés é branco e índio, é um silêncio! Por exemplo, quando você vai para livrarias ou a conferências, você vê vários livros sobre questão racial. Mas, quando a gente puxa o eixo para indígena, parece que o pensamento sobre um universo nacional apaga qualquer registro do outro. Ou seja, você exclui índios no Brasil, você exclui negros nos Estados Unidos. E fruto disso é que várias coisas que têm acontecido nos Estados Unidos que poderiam ter dado subsídios para debate sobre indigenismo no Brasil têm passado despercebido. Estou pensando particularmente no caso de vocês na Constituinte de 1988, que é muito parecido com o caso nosso em 1858. E não houve nenhuma discussão, pelo que eu percebi, no Brasil sobre essas questões. Muitas vezes, as políticas que os americanos usam voltam para cá, vice-versa... A minha pergunta para a senhora é: qual é o porquê disso? Por que a gente, que é tão ávido a traçar

relações entre Estados Unidos e Brasil quando a questão é negro, quando a questão é índio joga as mãos para cima e esquece? Não publicam, não traduzem, não pesquisam?

**Alexandre:** Eu gostaria que você falasse desse seu trânsito entre a Antropologia Francesa, Inglesa e Americana, que é um pouco também da nossa formação aqui no Brasil, de certa maneira. Desse seu trânsito, o que resultou fundamentalmente? Porque é uma experiência muito importante [a junção dessas] três formações teóricas, né? Então, gostaria que você dissesse rapidamente, em termos da teoria antropológica, o que resultou no final, hoje, nesse momento, para você?

**Manuela Carneiro da Cunha:** Acho muito oportuna a sua pergunta [*referindo-se ao primeiro a questionar-lhe*]. Em 1978, nós usávamos o exemplo norte-americano para mostrar o que tinha acontecido nos Estados Unidos um século antes como uma situação bastante análoga. O (mau) exemplo norte-americano foi usado politicamente. Mas você tem toda razão de que não há essa comparação entre a produção sobre indigenismo norte-americano e indigenismo no Brasil. Eu acho que há várias razões históricas para isso, mas queria lembrar também que há exceções e que o primeiro estudo feito sobre o SPI foi feito por um americano [*Tadeu cita o nome do pesquisador*]. Exatamente [*Tadeu diz “e que depois sumiu”*]. Sumiu, concordo inteiramente. Mas é interessante que foi o primeiro... Até onde eu sei, foi o primeiro estudo sobre o SPI.

Acho que a razão dessa ausência, na realidade, pode ter sido estratégica, já que a questão comparativa que tomou a dianteira e está na pauta desde finais de século XIX é a que contrasta as relações inter-raciais negros e brancos no Brasil e nos Estados Unidos – isso desde pelo menos o projeto UNESCO, e, na realidade, bem antes, com Gilberto Freyre, e com o próprio Nina Rodrigues. É, você tem razão [*dirigindo-se a Peter Fry*], Nina Rodrigues já traz essa questão como a questão política a ser tratada comparativamente.

E, quanto ao Alexandre, essa é uma pergunta para uma nova conferência. Eu acabei de dar algumas indicações de como essas coisas convergiram no meu trabalho mais recente. Mas terei o maior prazer em ir a Belém e falar sobre isso e responder à sua pergunta.



## CONVERSA COM ROBERTO DAMATTA<sup>1</sup>

---

Goiânia, 14 de junho de 2006

**Lia Zanotta Machado:** Apesar de sabermos que o Prof.º Roberto DaMatta dispensa apresentações, de tão conhecido que é, de tão importante que é sua obra, eu passo a palavra à Prof.ª Carmen Rial, que vai fazer sua apresentação.

**Carmen Rial:** É fácil (e muito difícil) apresentar o professor Roberto DaMatta. Fácil porque não há quem não o conheça no auditório e porque, se fôssemos realmente entrar nos detalhes de seu currículo, perderíamos grande parte do precioso tempo dessa “Conversa com o Autor”. Difícil porque muito do que fez ficará sem ser dito. O professor Roberto DaMatta, como todos nós sabemos, ensinou durante muitos anos no Museu Nacional, onde também foi chefe de departamento. Foi professor na Universidade Federal Fluminense, ocupou uma prestigiosa cátedra na Universidade de Notre Dame, nos Estados Unidos, da qual detém o título de Professor Emérito. Hoje atua na PUC do Rio de Janeiro e é membro titular da Academia Brasileira de Ciências.

Entre os seus mais de vinte livros, que fizeram dele o antropólogo brasileiro contemporâneo mais citado, devemos destacar “Carnavais, Malandros e Heróis”, traduzido em vários idiomas e de uma importância enorme na Antropologia Brasileira, pois colocou o Prof.º Roberto DaMatta em uma prestigiosa linhagem de pensadores que interpretaram o Brasil, ao lado de Gilberto Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda. E citamos ainda “Ensaio de Antropologia Estrutural”; “Explorações: ensaios de antropologia interpretativa”;

---

<sup>1</sup> Texto transcrito por Fernanda Cardozo e revisado por Miriam Grossi.

“Relativizando”; “Conta de Mentiroso”, “Torre de Babel”; “O que faz o Brasil, Brasil” e, mais recentemente, “Tocquevilleanas: notícias da América”. Em tempos de Copa do Mundo, é imperativo mencionar o recém lançado “A bola corre mais que os homens”. Seu livro “A casa e a rua”, que está na sua quinta edição, talvez seja o mais conhecido fora do campo da Antropologia. E esse é um dos grandes méritos de Roberto DaMatta: o de conseguir fazer passar a Antropologia para além dos nossos muros acadêmicos, através de inúmeras entrevistas à mídia impressa e televisiva e, de modo mais sistemático, de uma coluna semanal publicada em vários jornais, entre eles o “Estado de São Paulo” (da qual sou leitora assídua e imagino que o mesmo ocorra com muitos aqui presentes).

Da Matta realizou pesquisas etnológicas entre os índios Gaviões e Apinayé e investigou o Brasil como sociedade e sistema cultural por meio do carnaval, do futebol, da música, da comida, da cidadania, da mulher, da morte, do jogo do bicho e das categorias de tempo e de espaço. Então, com a palavra, Prof.º Roberto DaMatta, e nossos agradecimentos por essa possibilidade de conversar com o autor.

**Roberto DaMatta:** Muito obrigado pela carinhosa recepção. Eu fico muito feliz de ver vocês aqui no auditório, tanta gente amiga, tantos companheiros de jornadas iniciais e, sobretudo, o pessoal mais novo, os jovens com os quais estão as nossas esperanças na vida acadêmica. Isso é uma coisa que eu descobri acho que muito cedo... Antes de fazer vida acadêmica, eu tinha mais ou menos uma intuição de que eu era uma pessoa que ia passar a vida inteira defendendo as causas perdidas. E as causas perdidas são as únicas causas que vale a pena defender, porque defender causa ganha é mais ou menos o que os políticos brasileiros têm feito sistematicamente nos últimos vinte anos. É fácil. Mas você abraçar a vida acadêmica e, dentro da vida acadêmica, resolver fazer um trabalho de reflexão, etc., e, mais ainda, arriscar a publicar o trabalho, que todos nós sabemos que é um processo difícil, porque escrever é um método, um diálogo interior complexo, é um encontro com forças inconscientes, que são às vezes muito poderosas, muitas vezes negativas, algumas vezes destrutivas... E é preciso ter muita coragem, um pouco de resignação, também muita compaixão consigo próprio, um pouco de narcisismo, mas não precisa

chegar ao Darcysismo, aquela figura ímpar e magnífica de nossa Antropologia, pois, sem um mínimo de narcisismo, não se publica coisa alguma – nada se escreve se você for crítico demais de si mesmo.

Então, eu queria começar agradecendo à Presidência da ABA, à Diretoria da ABA, o convite, que é muito honroso, porque eu não fiz nenhum projeto de me transformar num autor, mas o meu papel hoje nessa mesa é o de autor. E o papel não é um papel que caiu na minha cabeça por acaso, porque realmente eu tenho publicado de maneira ostensiva, para alguns até de maneira arrogante, porque, como já se disse ou se diz, quem “*publica muito, só pode estar escrevendo besteira, porque está escrevendo muito*” ou – o que dá mais ou menos no mesmo – “*está se repetindo*”. Isso eu já sei. Que eu estou me repetindo, eu sei, porque não há autor que não o faça. Como diz o grande Gabriel García Márquez, os grandes escritores estão sempre escrevendo as mesmas histórias. E ele tem razão, porque há uma temática, uma preocupação que todos têm e que, no meu caso, me persegue, porque a gente escreve sobre coisas, mas tem uma escolha relativamente limitada sobre o que escreve.

O primeiro livro que eu escrevi foi em parceria com o Roque Laraia; era um texto intitulado *Índios e Castanheiros*. Ele escreveu uma parte do livro, eu escrevi a outra. Foi o resultado de uma das nossas primeiras experiências antropológicas no início da década de 60, estudando os índios Gaviões; e ele, os índios Surui, que ele estudou naquela época. E o resultado foi um relatório que Roberto Cardoso de Oliveira – que era nosso professor, mentor e diretor desse projeto – pediu que a gente escrevesse. Nós escrevemos; o relatório ficou bom – era, como disse o Roberto, um relatório “publicável” –, e saiu esse livro, *Índios e Castanheiros*. Nesse livro – e quando a gente escreve e faz previsões é muito interessante –, eu dizia que os índios Gaviões estavam em processo de extinção; que eles, simplesmente, iam acabar. Aí, quando saiu a segunda edição, eu tive a oportunidade de fazer um prefácio em que dizia que realmente tinha errado redondamente, porque o meu palpite felizmente errado decorria de arrogância da teoria. A teoria sempre produz uma certa arrogância. A sabedoria, eu não sei, mas também deve ter, porque tudo o que tem teoria, sabedoria e tudo o mais tudo que termina nesse “ia” acaba produzindo arrogância.

Então, nessa segunda edição, eu tive a oportunidade de tentar

entender onde tinha falhado. E a falha é a vida, não é? É a bola que corre mais que os homens [*referindo-se ao seu último livro*]. Existem as teorias que a gente usa mas não entende direito. Mas existe também o caso das teorias que não prestam. Prestam para certas coisas, não prestam para outras – não prestam para tudo. Como as ideologias políticas: não há nenhuma que seja perfeita, não é? Tem de ser ajustada. Então, as ideologias são, igualmente, causas perdidas.

Tentar entender a nossa própria sociedade ou outras sociedades é uma tarefa que se produz constantemente.

Dito isto, eu queria mencionar um livro que eu escrevi sozinho, que foi *Um Mundo Dividido* – baseado na minha tese de Doutorado, cujo subtítulo é *A estrutura social dos índios Apinayé* e que era um exercício de estudar a organização social e política dessa sociedade – este grupo que não está mais em Goiás e nessa Goiânia que era o ponto de partida de nossas expedições. As pessoas me perguntaram: “é a primeira vez que você vem a Goiânia?”. Eu vim a Goiânia muitas e muitas vezes, desde 1961! De sessenta e um até mais ou menos setenta e pouco, a gente passava muito por Goiânia. Toda vez que subia o Tocantins, a gente parava em Goiânia. Saía do Rio, ia para Belo Horizonte, de lá para Goiânia e aí subia. Os aviões da antiga Real faziam essa rota, companhia que acabou, assim como a Cruzeiro do Sul. Agora parece que a Varig também vai acabar, uma companhia com a qual eu tenho ligações pessoais, porque o meu filho mais velho, Rodrigo, que na época sequer tinha nascido ou estava por nascer, é comandante da Varig, então ele está vivendo uma turbulência, um drama<sup>2</sup>. Na época, a gente subia o Tocantins, parando em Porto Nacional, Cristalândia, etc... Agora, a minha memória não é mais a mesma, não vou me lembrar de todas as cidades. Em Tocantinópolis, a gente descia. E eu escrevi meu primeiro livro solo sobre os Apinajé, esse *Um Mundo Dividido*, porque a referência era o universo dualístico dos índios Gê-Timbira, que nós tínhamos estudado com Melatti, com Terence Turner, com uma equipe realmente e extraordinariamente dedicada e brilhante e muito entusiasmada com a etnologia. Todos fizeram etnografias muito melhores do que a minha. E cada um tinha um grupo, uma experiência concreta com uma sociedade, de modo

---

<sup>2</sup> No dia 27 de julho de 2006, Rodrigo Augusto da Matta morreu subitamente em Niterói (RDM).

que era uma excitação quando nos reuníamos para discutir. Era um projeto fundamentalmente comparativo, extremamente moderno, mesmo para os dias atuais; muito interessante, porque a gente se reunia para discutir mitologia, discutir o sistema político, discutir parentesco, sob a égide de David Maybury-Lewis, que foi um professor extremamente importante para o desenvolvimento da Antropologia Brasileira, com todos os reveses que existem quando a gente faz essas coisas. Mas, enfim, esse livro foi o que me deu mais trabalho, foi o livro mais difícil que escrevi. Era muito complicado pegar notas de campo que são colhidas no calor da hora, porque você entrevista pessoas, você ouve coisas, você anota num caderno, você registra num gravador, depois você transcreve aquelas fitas e aí começa a produzir “dados”, exemplos de um modo de vida. Então, você se questiona sobre problemas básicos, tipo: “como é que fulano, como é que um grande antropólogo escreveu sobre família? Como é que um grande antropólogo estruturou o seu livro sobre a sociedade tal?”. Isso foi uma tarefa complicadíssima para um rapaz de vinte e poucos anos, lutando com seu projeto intelectual, lutando com seu projeto de vida, com a responsabilidade de sustentar uma criança que estava nascendo, com o pagamento do aluguel e guardando dinheiro para a condução numa Niterói sempre em greve.

Enfim, é a vida. Mas eu estou falando isso agora para vocês porque os jovens querem saber como é que se faz. Mas não existe a fórmula. Fórmula, se há, é o trabalho. Trabalho, trabalho, discussão, escrever, ler, rasgar... Eu tive a felicidade, o privilégio de, em 1963, passar um ano na Universidade de Harvard, lá em Cambridge, Massachussets, na época em que essas grandes universidades americanas eram realmente verdadeiras ágoras gregas. Então, a Cambridge que eu vivi era assim. Era um lugar sossegado em 1963, e a vida era linda e maravilhosa naquele tempo em que só usávamos uma máquina de escrever. Lembro-me de que a primeira coisa que eu fiz em sessenta e três foi comprar uma máquina de escrever, porque era um negócio difícil... O que eu mais invejava nos colegas americanos era o fato de que todos eles tinham muitos livros de Antropologia e máquinas de escrever novinhas em folha, perfeitas. E tinham pilhas de fita, porque a máquina de escrever era à fita, não é? E, acabava a fita, a gente não tinha, mas os americanos tinham tudo em abundância.

A gente tinha um lápis, eles tinham quarenta. Eu tinha uma inveja mortal daqueles caras [*risos*]. Aí eu comprei a máquina de escrever, levei a máquina de escrever lá para o apartamento em que eu fiquei, porque o Maybury-Lewis era um sujeito muito generoso, muito simpático, e me deu a chave do apartamento. Naquela época, ele era professor assistente e era tutor de uma casa dos estudantes de Harvard, a Adam's House. Então, ele me deu a chave, eu peguei a chave com a senhora que era secretária do Departamento e, sozinho, fui para lá para iniciar minha temporada americana. Essa visita de estudos e de pesquisa deu-me essa possibilidade de elaborar, de começar a trabalhar esses dados Apinajé em contato com pessoas que faziam outras perguntas para esse material, o que também é desesperador, porque pessoas me perguntavam coisas básicas, por exemplo: *“eles comem isso, assim, assim?”*; e eu pensava: *“pô, eu nunca perguntei isso, cara. Devo ser, além de débil mental, um péssimo antropólogo”*. *“Eles fazem isso?”*; *“nunca perguntei, não sei, acho que fazem”*. É um negócio difícil, é complicado, e você não pode voltar, porque está muito longe para voltar. Só se pegar um ônibus ou um avião e voltar para saber. Não há telefone. É possível que hoje você possa até pegar um celular, telefonar para o seu informante e falar: *“ô, fulano, como é que vocês fazem, assim, assim?”*. Mas, mesmo que você possa fazer essa pergunta, ela é uma pergunta feita fora do contexto, o que é complicado.

Enfim, naquele período, eu fui realizando esse processo de montagem. Terminei esse trabalho em 1970 – um trabalho que começou no início da década de 60. Em 1971 e 1972, eu terminei de escrever essa tese, já de volta ao Museu Nacional. Foram dez anos. Por isso que eu reitero: foi um trabalho muito sofrido. Para terminá-lo, eu envolvi minha família; a minha mulher maravilhosa, Celeste, foi comigo, jamais reclamou... Aliás, é até interessante, porque quem ficava reclamando era eu. Ela achava tudo ótimo, porque morava em fazenda, gostava do cheiro de cocô de boi. *“Olha que maravilha”*: bosta, merda de boi, achava aquilo uma delícia [*risos*]. Estava acostumada. Fazia de tudo. Transformava as nossas cabanas em casas. Eu achava aquilo desesperador, porque fui criado em cidade, e o máximo que eu me aventurava era brincar no quintal. Eu sempre morei em cidades. Em São João Nepomuceno, tive um pouco dessa experiência rural porque aluguei uma casa que tinha um milharal no quintal. Mas eu

achava detestável esse negócio de comer milho. Eu não sou muito da “natureza”, esse negócio de natureza, de sertão, essas coisas. Eu estou longe. Eu não mereço, eu não mereço, eu mereço outras coisas. Mas ela gostava. Então me ajudou muito. Mas, como Celeste estava com as crianças, minha mãe ficou desesperada. Alguns dos meus colegas achavam que eu estava imitando o padrão americano, porque o Maybury-Lewis viajou com a família, mas eu deveria viajar sozinho. Havia um pouco também – revelador, eu acho – do componente machista da profissão de antropólogo, tal como ela era interpretada no Brasil naquela época. Eu não sei se ainda existe, porque eu não sei mais nada sobre esse vosso mundo pós-moderno, eu só sei das coisas antigas. Mas, naquela época, havia esses componentes. Eu ainda trabalhava com “índio” (outros com “negros”, e outros tantos com “comunidades”). O modelo era o do herói. O cara que vai sozinho, entra num sistema exótico, faz o trabalho e volta para casa, mas a mulher fica trancada lá a sete chaves. Mas eu levei a mulher, e tudo ficou meio complicado. E levar crianças, então, é mais complicado ainda. Mas não aconteceu nada demais com as crianças. Aliás, há coisas até curiosas. Por exemplo, Celeste teve tifo em plena Niterói. Mas, na aldeia, não houve nada! Dá para entender? Teve tifo, uma doença contagiosa, e ninguém teve nada. Então, na aldeia, o relacionamento com os índios foi maravilhoso; melhorou muito, porque, se você leva a sua família, é sinal de confiança extrema. Então, os meninos já estavam começando a falar algumas frases e palavras em Apinayé.

Dessa experiência, nasceu esse livro, que eu sofri muito para fazer porque foi um trabalho que realmente envolveu mais do que consultas bibliográficas, do que horas e noites de trabalho, mas envolveu tudo isso: risco, carne, sangue, envolveu muita coisa. Então, a publicação de *O Mundo Dividido* foi um aprendizado fundamental para mim em termos de aprender a fazer um livro, porque eu descobri que eu tinha de criar os personagens; eu tinha de inventar os atores que iam ser colocados no livro e com os quais eu iria trabalhar; eu tinha de manter um enredo. E o meu enredo era o problema que eu queria resolver. Então, eu armei uma “história”. Está lá no livro. E chegava ao ponto final. Porque isso é bem difícil quando você escreve um trabalho acadêmico como uma tese: é um arremate, chegar a um ponto final. Você vai ter uma conclusão? Que tipo de conclusão? Uma

conclusão que tem a presunção de anunciar que o mundo acabou com o seu trabalho; ou não? Ou vai deixar alguma coisa para os colegas ou para as gerações futuras resolverem? Porque há antropólogo que já resolveu tudo, não é? Aliás, já começa com tudo resolvido. Então, é um processo que você deixa para o leitor para ele adivinhar alguma coisa. O fato de ser muito novo fazia com que eu acreditasse nisso. Eu sempre fui uma mistura de uma pessoa muito não-prática e sonhadora, mas jamais deixei de lado o meu lado prático. Escrevendo esse livro, eu me realizei como escritor. Eu sou um escritor. E, se Deus quiser, ainda terei tempo para fazer ficção, porque eu comecei minha vida intelectual nos anos 50, escrevendo ficção. E eu queria fazer ficção, mas acabei não fazendo literatura porque fui seduzido pela Antropologia e com ela eu podia reunir dados e *inventar*, no sentido clássico do termo. Eu podia conciliar o desejo de criar histórias e de viver situações com alguma coisa relativamente mais... eu não falaria “objetiva” porque é uma palavra tola, mas alguma coisa mais sistemática, mais disciplinada. Sistemático no sentido de que você tem a experiência dos outros relativamente ao seu dispor e é balizado por essa experiência. São os livros que estão na biblioteca e que constituem mais ou menos o patrimônio da disciplina, da Antropologia, e que a gente, quando é bem informado, que está em um bom programa, a gente lê, e que, quando a gente é um bom antropólogo, mesmo que o professor não tenha lido, a gente lê. Então, é mais ou menos isso.

Esse dado é um dado importante: eu nunca divorciei a Antropologia da Literatura. Agora, uma outra coisa que eu aprendi e que é mais importante ainda é o seguinte: quando você escreve seu primeiro livro, especialmente um livro muito difícil de ser feito, você acha que seus críticos vão gostar do livro, porque você gostou do livro. É uma projeção. Freud número um, primeira aula do Freud. Você gosta, acha que é bom, então todo mundo vai gostar. Mas não é verdade, meus queridos amigos! Aprendam isso! [*risos*]. Acontece exatamente o contrário: você gostou, os críticos odeiam. Então, os críticos vão decepar você, ou pior ainda: não vão nem falar que o livro existe, e, assim, o livro passa em brancas nuvens [*risos*]. O livro passa em brancas nuvens, porque primeiro você tem uma população, uma elite, que gosta de comprar discos. E os nossos intelectuais, as pessoas



que mais questionam na mídia, são os nossos compositores, que têm opinião sobre política, sobre filosofia, porque são pessoas inteligentes. Não estou falando isso para depreciar, não. Porque depois dizem: “*o DaMatta foi lá pra esculhambar indiretamente o Caetano Velloso, o Chico Buarque*” [gargalhadas da platéia]. Não, não. Eu estou falando sério. São as pessoas que debatem. Mesmo porque há muitos intelectuais, muitos de nós, que acham que é muito arriscado dar uma opinião sobre alguma coisa fora da chamada academia. E, de qualquer maneira, também já está no mundo. Não está escondido em lugar nenhum, está no mundo. A gente evita opinar. Se a gente não dá opinião, vai discutir o quê? Então, ninguém lê. E é o que acontece. Agora, além de não ler, ou então lê e “pau na obra”. Agora, a dor e a decepção de ver o livro duramente criticado é algo triste e deprimente. E não foi só no Brasil, mas também fora do país, em resenhas que, naquela época, condenavam, de maneira radical, liminar, o chamado estruturalismo.

Com isso, eu aprendi o seguinte. Você escreve um livro e começa a ter três problemas: 1) a decepção pelos colegas especialistas, que pode ser dolorosa; 2) logo em seguida, você descobre também que não vai mudar o mundo, o mundo não vai mudar nada, difícil um livro que mude o mundo; 3) muita gente, usa e desusa as idéias que aparecem no livro e que ninguém faz a referência a você. Então é uma causa perdida. É uma outra causa perdida. Quer dizer, é difícil. É um vale de lágrimas. É um sofrimento muito grande. Agora, o outro lado desse sofrimento é uma grande beatitude, é um grande prazer de criar, de inventar, de se descobrir potente e poderoso e com a imaginação indo além do teu quarto, do teu escritório – sei lá onde, cada um escreve num canto, não é? Há pessoas que escrevem no banheiro [risos]. Banheiro, alcova, onde você estiver, porque aí é realmente uma sensação muito grata e muito gostosa. Então, eu fui descobrindo; a Antropologia me deu essa obrigação de escrever, e eu desenvolvi uma familiaridade com a escrita. Eu fui descobrindo que tinha o prazer, que gostava de escrever. É uma coisa que eu faço toda semana. Escrevo para o *Estadão* e tenho de inventar um tema para escrever – “sobre o que vou escrever? Por onde vou começar?”. Às vezes, fico mais angustiado, às vezes fico menos angustiado. Mas eu faço isso sistematicamente. Então, essa primeira fase é a fase, digamos assim, do grande aprendizado de juntar materiais brutos que eu mesmo

inventei – porque eram entrevistas que eu fazia, eram dados que eu colhia nas cidades em que existiam registros sobre os índios com os quais eu estava trabalhando – com algumas teorias que eu tinha lido com os meus professores, com os meus colegas, com pessoas que me ajudaram a fazer esses primeiros relatórios. Depois você vai ganhando mais autonomia, vai ganhando mais confiança e vai fazendo outros trabalhos.

O outro livro que marcou também muito a minha vida foi um livrinho chamado *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Na minha sofreguidão, na minha ambição, na minha cobiça para ser uma pessoa famosa, para ser uma pessoa conhecida, para me tornar uma celebridade, todo mundo saber meu nome, eu queria logo fazer um livro. Decidi reunir alguns artigos. Tinha lá uns três, uma meia dúzia de ensaios; reuni, juntei alguns desses trabalhos, mas a coisa ficava muito pequena. Então, tinha de colocar mais um – esse “mais um” foi um artigo chamado *O carnaval como rito de passagem* e foi um ensaio que me levou para um outro rumo na minha carreira. Coisa curiosa: eu ia fazer um mero artigo sobre Carnaval, e esse trabalho mudou o foco da minha carreira. O que escrever sobre o Carnaval? A idéia original era fazer um estudo da música “Noite dos Mascarados”, mostrando como ela estava em consonância com a teoria dos rituais desenvolvida por Vitor Turner, nome que ouvi pela primeira vez através de um professor de Harvard que primeiro me instruiu em Antropologia Simbólica e que foi muito importante na minha carreira nos anos de 63, 64. Seu nome era Thomas Beidelman; ele era um africanista que, naquela época, admirava muito o Turner. Meu raciocínio era o seguinte: “essa música é perfeita, porque descreve as etapas de um ritual de inversão”. E trabalhei com o Carnaval não como um evento sem consequência, ou como festa, como faziam os jornalistas, mas como um ritual. Até então, ninguém – e Gilberto Freyre é a grande exceção – estudara essas instituições que, como o Carnaval, não têm *pedigree* acadêmico no Brasil, como futebol, a música popular, a saudade e o jogo do bicho. Então, eu escrevi esse trabalho sobre o Carnaval. Se vocês pegarem esse ensaio, que começa com a análise de “Noite dos Mascarados”, depois passa para músicas de carnaval, depois fala de máscaras, depois fala de comportamento, depois fala das inversões, etc., vocês vão encontrar todo um programa

de pesquisa que, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente, desenvolvi paralelamente a outras coisas. Esse trabalho chegou às mãos do Vitor Turner, que, na época, era professor de Chicago. Quando ele preparou uma conferência sobre rituais, eu fui – creio que por intermédio do Terence Turner – convidado. Aí era preciso um outro trabalho sobre carnaval. Era uma conferência internacional de grande porte, para a qual foram convidados muitos nomes que estavam na minha biblioteca, devidamente encadernados e mortos, como o Max Gluckman, o John Middleton, o Erving Goffman, o Evon Vogt (de quem fui assistente em Harvard), o velho M. N. Srinivas (decano da Antropologia Social indiana), Chie Nakane, Jack Goody, Elizabeth Colson e Terry Turner, entre outros. Lá descobri que o Goffman era um maluco completo que, como os índios do folclore, não se deixava fotografar. Como um nativo com medo de ter sua alma capturada, Goffman corria do fotógrafo até que a Coordenadora teve de intervir para que não fossem às vias de fato. Assim sendo, Goffman está fora dessa foto de praxe, marca de todas as reuniões que ocorriam no Burg Warteinstein, um castelo na Áustria – local adorado pelos americanos, porque era o símbolo de uma aristocratização da vida acadêmica e um alto sinal de prestígio intelectual. Lembro-me bem da viagem: saí do Rio, fui para Hamburgo. Logo que saí do avião, vi que havia um sujeito me esperando, com um Mercedes preto. Entrei no Mercedes, estava muito cansado e dormi. Fui acordado pelo motorista, que, como nos filmes de terror, apontava para o alto de uma elevação, dizendo num inglês carregado: “*look! The castle, the castle!*”. Aí eu olhei e vi o castelo, um castelo iluminado. Só que, no castelo, não acontecia nada interessante, a não ser um bando de antropólogo discutindo furiosamente ritual.

Nessa reunião, descobri, a olho nu, o radicalismo dos teóricos americanos e ingleses. Algo que se manifestava numa enorme competição e que tinha dimensões interessantes, para não dizer infantis. Por exemplo, no meio da semana, Jack Goody declara que, para ele, a palavra “ritual” não possuía qualquer validade heurística ou instrumental. Para a surpresa um tanto kafkiana dos seus colegas, descobrimos que ele queria abolir a palavra “ritual” dos estudos rituais. O que vocês acham? Inviável, né? “*Querida, estou louco para fazer sexo com você, porém sou terminantemente contra o sexo*” [risos]. Nada mais

razoável, não é? Então, a discussão com ele era essa: tudo o que você falava era errado, não dizia nada, porque “ritual” era uma palavra carregada de significado. Como se existisse alguma palavra sem o peso do seu sentido!

Mas era um grupo realmente excepcional. Aí ficamos uma semana inteira discutindo. E eu tive de escrever um outro trabalho, porque senão não vai. Vou escrever o quê? Fiz uma comparação entre o desfile carnavalesco e a parada de Sete de Setembro. Aliás, um trabalho que tinha apresentado também na USP, no Departamento de Sociologia da USP, e lá me falaram que era um trabalho que eu não podia fazer. “*Este não pode*”. Não podia fazer. Podia fazer qualquer coisa, mas “esse negócio de comparar parada militar com desfile carnavalesco não era possível”, disse-me uma professora da USP, extremamente centrada... Mas, apesar de criticado, eu escrevi o trabalho assim mesmo, e o artigo foi discutido. Nele eu fazia uma comparação entre o Carnaval e o Sete de Setembro. O Sete de Setembro é um ritual histórico; o Carnaval é um ritual a ou anti-histórico – um ritual, inclusive, difícil de conceituar. De fato, o que o Carnaval comemora? Até hoje, essa é uma pergunta que vale um milhão... de quê? Hoje eu não sei qual seria a moeda antropológica mais valiosa. Um milhão de Nuers? Um milhão de Lévi-Strauss? Quem trocaria quatro Dumonts por cinco Lévi-Strauss? Qual é o câmbio do prestígio? Max Weber ou Marx? Qual é o valor de troca? Não sei mais [*risos*].

Hoje, com a distância do tempo, vejo que esse trabalho foi a base de uma outra carreira. Fui convidado para outras reuniões. E, como sabemos, a ocasião faz o ladrão, não é? A partir daí, comecei a escrever sobre o Brasil lido por seus ritos, tema pelo qual havia uma demanda implícita num determinado segmento da teoria antropológica, na cabeça de alguns antropólogos que queriam tentar escapar do estudo exclusivo de sociedades tribais, usando o que neles se aprendeu para compreender determinados fenômenos da sociedade da qual eles vinham e falavam.

A partir daí, comecei a fazer uma trajetória que tradicionalmente seria uma trajetória feita pelos folcloristas. Por isso, há, no meu trabalho, a presença constante de certos folcloristas, sobretudo do grande Câmara Cascudo, porque eles eram os estudiosos com quem eu dialogava, ao lado de alguns escritores, como Jorge

Amado e Guimarães Rosa. Era, sobretudo, uma fonte maravilhosa de dados. Quando eu ia para a Sociologia Clássica, eu não encontrava dados. E eu queria trabalhar com comida... Como é que o Brasil se exprime? Que latitude é essa? Que faceta é essa? O que isso fala do Brasil? Quando o brasileiro está discutindo comida, o gosto da comida, o arroz com pequi – uma delícia –, essa discussão não é sobre o arroz com pequi. Essa discussão é sobre o que está dentro e o que está fora, é sobre o que pertence e o que não pertence; é sobre o que faz parte do meu panorama de gostos, que me reconfortam e confirmam a minha identidade de maneira concreta, sensível, gustativa, digestiva, etc., e uma pessoa que não quer fazer essa experiência junto comigo, que não quer compartilhar comigo essa experiência. É a mesma coisa no futebol: “*eu não vou assistir a Brasil X Croácia*”. Nós só vamos assistir à estréia do Brasil, se o Brasil vai continuar dando certo como penta-campeão ou não. Ou se nós estamos decidindo – quem sabe? – o prenúncio de um fracasso. Só que, lembrem-se, meus queridos amigos, ninguém vai tirar o penta-campeonato da gente, não. Nós somos penta. Isso não vai acabar [risos]. Mas a gente é tão inseguro, e o nosso desejo de auto-flagelação é tão grande, que a gente gostaria de perder os cinco campeonatos mundiais e voltar a zero – porque aí, sim, confirmamos: “*é, é aquela merda de economia... não vale nada*”.

Mas, voltando à minha obra, alguns amigos me falaram que eu deveria escrever sob pseudônimo – com o que eu tendo a concordar, sobretudo se eu inventasse um pseudônimo estrangeiro, não é? Algo como um “Jean-Pierre Roger”, “Bill Blackman”. Ia ser um sucesso absoluto, não é? [risos]. Porque ia vender muito mais. Outro dia, eu falei para o meu editor, o Paulo Roberto Rocco – é um sujeito educado e delicado, gentleman carioca. Então eu falei para ele: “*Paulo, eu queria escrever um livro de aconselhamento sexual para casais que tenham feito mais de trinta anos de casados, mas com um pseudônimo*” [risos]. *Eu vou inventar um Professor americano, um nome desses aí... Paul Wood, Md., PhD, FF... o título não tem importância* [risos gerais]. *O público brasileiro adora títulos e lugares estrangeiros. Formado na Universidade não sei o quê, professor em tal lugar... e aí eu publico o livro*”. Mas ele delicadamente mudou de assunto.

Mas eu inventei um professor que é meu amigo, que aparece nas minhas crônicas: o “Professor Richard Moneygrand”, que é uma

homenagem ao Richard Morse e ao Tom Skidmore. Disse-me ele que, quando conheceu o Sergio Buarque de Holanda, ele foi chamado de Skidless pelo pai do Chico – daí eu ter, em oitenta e poucos, inventado o Richard Moneygrand quando fui substituir a Marilena Chauí naquela página 2 da *Folha de São Paulo*. Escrevi durante uns nove meses, o tempo suficiente para nascer um mau cronista e um eventual bom comentarista do Brasil debaixo de uma figura de ficção. Moneygrand foi inventando quando escrevi uma série de crônicas sobre o trânsito. Eu perguntava para o Moneygrand: por que esse tema? E ele me respondia que não se tratava de “*engenharia de trânsito, que não resolve nada. Eu quero entender como é que vocês, brasileiros, pensam quando vocês entram no automóvel e estão no trânsito*”. Aí ele explicava as situações sociologicamente. Um dia eu recebi um telefone do DETRAN de São Paulo: era a secretária do diretor do DETRAN querendo que eu desse para ela o endereço do Professor Moneygrand, para uma eventual assessoria.

Vocês acham que o complexo colonial acabou? Que o governo do PT... Que acabou o complexo colonial? Agora é o governo Lula – “*nós estamos aí, com nosso companheiro Hugo Chávez, companheiro Evo*” [*imitando Lula*]. É complicado. Queriam que eu fosse o Moneygrand. Eu disse: “*eu não posso fazer isso*”; “*mas você não pode por quê?*”; “*porque o Moneygrand sou eu. Eu inventei o cara*”. Se vocês quiserem um dia escrever um artigo e botar um nome de um professor estrangeiro, um nome plausível, a pessoa vai procurar na livraria para comprar porque é estrangeiro. Se for brasileiro, é, por definição, “ruim”!

Onde é que eu estava? Comida, trânsito... e, em seguida, em 80 – porque isso tem a ver com esse livro que acabou de sair. Um dia, se eu não me engano foi em oitenta e seis – uma das Copas do Mundo em que a gente se deu mal –, veio um rapaz, que depois ficou meu amigo, da *Folha de São Paulo*, entrevistar-me lá no Museu sobre futebol. Quando estava visitando a Universidade de Wisconsin, em Madison, entre 79 e 80, convidado pelo Skidmore e pelo Departamento de Antropologia, eu escrevi um trabalho sobre esporte e sociedade que apresentei na Smithsonian Institution, convidado pelo Richard Morse! Depois esse trabalho foi sendo refinado. Nesse livro novo, *A bola corre mais que os homens*, ele está ainda mais refinado. Nele, eu estudo a relação entre modernidade e esporte. O esporte é como o jogo – o

jogo do bicho, esperando que dê zebra. São áreas vazias, opacas, não são muito pensadas: o jogo, o jogo e o azar, e o esporte. Há coisas interessantes sobre esporte, mas podia ser mais aprofundado. Mas veio o repórter da *Folha*, e ele queria porque queria que eu dissesse que futebol era o ópio do povo, e eu não aceito essa tese do “ópio do povo”, sobretudo em relação ao futebol. Eu acho que é o contrário: o futebol nos torna alerta em relação ao Brasil. Você pode dizer: “*ah, mas é o Brasil do futebol*”. É. Mas já é um Brasil. Para quem não é alerta para Brasil nenhum, já é uma grande coisa. Para quem não quer ser alerta para o Brasil e acha que todos os países são melhores que o Brasil, já é uma grande coisa. É um fósforo num quarto escuro. Então, eu não aceitava. E consegui convencê-lo – provavelmente por minha didática, por minha retórica, por meu poder pedagógico – de que a tese de que “o futebol é o ópio do povo” é uma burrice do tamanho de um bonde e que não se aplicava ao futebol. Podia até se aplicar a outras áreas, mas não se aplicava ao futebol, porque o futebol é um veículo de amor ao Brasil, e você não muda o que você não ama, você não muda o que você não gosta. Vocês me perdoem a veemência, mas, por causa desse livro, eu já dei mais de vinte entrevistas, e essa pergunta é recorrente. As pessoas não entendem que o futebol foi, tem sido e provavelmente continuará sendo o maior professor de auto-estima que o Brasil já teve até hoje. A propaganda que o futebol faz no exterior do Brasil é maior do que todos os embaixadores, secretários de embaixadas, que só fazem comprar vinho e gastar o nosso dinheiro naquelas embaixadas em Paris, em Londres, etc., porque o menino que viu o Ronaldinho jogando faz o que nós fizemos quando vimos um russo pianista tocando Chopin e daí pegamos mapa e descobrimos a Rússia. É a mesma coisa que os meninos alemães, que os meninos ingleses fazem em relação ao Brasil – “*onde é que fica o Brasil? O Brasil é um país da América do Sul. A América do Sul parece um triângulo virado para baixo, apontando para um pólo, o pólo sul*”. E esse negócio de pólo sul e pólo norte: na projeção ocidental, o pólo Norte é a cabeça; o pólo sul é a parte da cintura; o Equador é a linha; o pólo sul são os órgãos genitais. Os americanos falam “*down there*”, “*I’m going down, I’m going down*”. “*South*”, “*South America*” é o sul, são os aviões para o sul, os aviões para o sul são os aviões para baixo, que é o que desce, é o jogar no lixo, jogar para baixo; se jogar para cima, não

tem problema... Se for pesado, quebra a cabeça do cara que jogou.

Então, foi essa a descoberta. E eu mostrei para o rapaz; eu disse: “*olha, não é assim*”. Eu tinha esse trabalho e pensei: “eu vou pegar esse trabalho, vou mexer nele”. Fiz o trabalho. Alguns dos meus alunos daquela época eram Arno Vogel, Luís Felipe Baeta Neves, Simoni Lahud Guedes, mais um – a gente sempre esquece; esse negócio de citar um, o problema é que a gente tem de citar todos, senão vem o famoso “*você não me citou*”. Então, alguém faz a intriga: “*o DaMatta citou todo mundo mas não citou você*”. Está faltando alguém, mas, enfim, está no meu coração, não na minha cabeça. É um livrinho pequeno. Fui curador de uma exposição. E aí também são as supresas, porque aparecem pessoas de fora, porque carnaval e futebol são temas que mobilizam, que fazem parte da paisagem cultural brasileira... Eu fui curador de uma exposição sobre o Carnaval. Descobri – numa exposição de pintura sobre o Carnaval – que existem poucas pinturas sobre o Carnaval. É muito pouco diante do fenômeno carnavalesco. Há muito pouca literatura sobre o Carnaval, diante da presença e do tamanho do fenômeno carnavalesco. Outro dia eu fui à bienal Rubem Braga, lá em Cachoeira do Itapemirim, que Rubem Braga nomeou “*capital secreta do mundo*”. Fui falar de Rubem Braga e o Carnaval. Procurei tudo o que podia encontrar, na minha biblioteca, alguma coisa do Rubem Braga, que é um cronista maravilhoso, todo mundo deve ler, de um lirismo incrível, super-moderno, fantástico. E o Rubem Braga tem um conto – ele tem mais de dois mil e, entre eles, uma ou duas crônicas sobre o Carnaval. Eu fiz uma apresentação em cima dessa crônica. Era mais uma prova: um cronista popular escreve pouco sobre o Carnaval; o Carnaval passa em branco, não é um tema nobre, não é para ser levado a sério, porque o Carnaval não quer ser levado a sério, e nós, brasileiros, não levamos o Carnaval a sério. No caso do futebol, idem. Há a Copa do Mundo, os cronistas esportivos falaram muito de futebol, são os donos do futebol. Mas, entre outras categorias de formadores de opinião e de intelectuais, há muita pouca coisa. Eu fiz a exposição de Carnaval, e depois houve uma exposição de futebol; também muito pouca pintura. Portinari tem muito, mas não é bem futebol: são meninos brincando com a bola na cidade natal dele. Há pouca coisa sobre futebol. Sobre fotografia, há muita coisa, porque fotografia é notícia, é a mídia moderna. Fizemos essa exposição do



futebol. E esse livro, *Universo do Futebol*, de que fui editor e organizador, foi provavelmente um dos primeiros trabalhos que apareceram no cenário da Ciência Social brasileira, da Sociologia, que trabalhava com o tema de uma maneira mais moderna, mais em diálogo com teorias que eram teorias mais relevantes no momento. Então, fizemos o livro, esse *Universo do Futebol*.

Do futebol, eu fui seguindo viagem e fiz um estudo da música popular que, embora primária ou elementar, também foi uma experiência interessantíssima. Escolhi revelar a música de Carnaval como um gênero especial de música popular no Brasil. Peguei “Mamãe, eu quero” – brinquei muito “Mamãe, eu quero”, né? – e resolvi analisar. Feito o trabalho, apresentei a análise numa comunicação numa ANPOCS – nem lembro onde. Lembro-me da sala, mas não me lembro da cidade. Apresentei “Mamãe, eu quero” para uma professora que também me disse que eu “*não podia fazer aquilo, não podia*”. Música não era do departamento de Sociologia; minha análise “estava errada”. Coloquei esse trabalho num livro chamado *Conta de Mentiroso: sete ensaios de Antropologia Brasileira*, que tem notas de rodapé, que obviamente eu não sei se vocês se deram o trabalho de ler, provavelmente não leram. Provavelmente não leram, porque, se fosse um trabalho de “Peter Burke”, já teria sido lido e relido, discutido o trabalho do “professor Peter Burke”. Aí eu fiz notas de rodapé inventadas. Eu coloquei lá uma Professora de Sociologia que foi fazer uma pesquisa no Rio de Janeiro, aí foi para o baile do High-Life, no tempo antigo, encontrou lá o meu Tio Marcelino. Então eu inventei.

Aí é o seguinte: o que eu estou fazendo agora? O que eu estou fazendo agora é o seguinte: eu estou tirando esse negócio todo de letra. Então, a etapa que eu estou propondo como ponto revolucionário na 25ª ABA, aqui em Goiânia, é que a gente comece a fazer ficção mesmo direto, porque você fica mais feliz – porque é tudo inventado; se não leram, tudo bem, ou, se leram, vão aprender tudo errado. E a gente acaba ficando mais feliz, mais satisfeito, e deixa de ficar correndo também atrás de autores que devem ser lidos, quem não vai ser lido, quem tem a última palavra, qual é o último livro do Professor “Robert Darnton”, e se agora é a burguesia como um projeto intelectual ou se pode ser protegido político como negócio [*risos*]. E a gente toma uma liberdade maior porque a gente se vê um pouco mais livre desses

parâmetros que pesam sobre as nossas costas. Então, se vocês perguntarem para o autor – que vai parar de falar agora – qual a próxima etapa, a próxima etapa é a seguinte: é fazer ficção, é inventar um pouco mais de... alguns professores que não existem, alunos que não existem, temas que não existem – ou melhor, que existem mas que podem ser trabalhados de uma maneira mais solta e de maneira mais lúdica, mais interessante, porque é um caminho glorioso e, de qualquer maneira, eu desejo a todos vocês, que vieram naturalmente ver como é que é, que vocês saiam daqui sabendo como é que não é, porque escrever Antropologia como ciência é uma causa perdida. E as grandes causas são as causas perdidas, então vocês estão comigo. Agora, que é difícil, é, porque precisa de um fôlego, precisa de uma cota de esperança muito grande, e também de muita caridade. Fé, esperança e caridade. Muito obrigado.

### **Debate a partir dos questionamentos do público**

Vou começar pela pergunta aparentemente mais complicada, mas é mais fácil, que é a questão do MLST [*respondendo a uma pergunta da platéia referente a suas declarações de não concordância com o ato do Movimento de Libertação dos Sem-Terra, que, dias antes, invadira a Câmara dos Deputados, em Brasília*]. Eu acho que, numa democracia, a violência não tem lugar. Eu acho que uma coisa não justifica a outra. A estrutura latifundiária do Brasil pode ser protestada, contestada, de outra maneira, não quebrando coisas, quebrando laboratório, destruindo propriedade. A minha opinião é essa. Você pediu a minha opinião sobre esse assunto, e eu dei. Eu acho que a violência sempre cria mais violência. Democracia não se faz quebrando o Congresso Nacional para protestar contra uma coisa que eles nem sabiam o que era. Democracia a gente faz dialogando, usando a lei como regra. Isso é como a gente joga futebol. As grandes partidas de futebol são grandes, e cada uma é diferente da outra, exatamente porque as regras do futebol estão lá, e todos estão submetidos às regras. Se algum juiz roubou, a gente pega o juiz, tira, processa, substitui e continua fazendo o jogo. Essa é a minha opinião.

A segunda pergunta, sobre teoria brasileira [*referindo-se a um questionamento acerca da possibilidade de criação de uma “anti-teoria” na tentativa de se construir uma teoria nacional desvinculada das teorias*

*estrangeiras*]: eu acho que, para se fazer uma boa teoria brasileira, precisa-se combinar as teorias estrangeiras, porque uma das razões pelas quais eu fui um tanto irônico, porque pelo amor de Deus... Eu sou narcisista, mas não sou cretino, compreende? Há uma grande diferença entre você ser narcisista e ser cretino e ser narcisista e não ser cretino. Então, eu poderia passar duas horas ou três horas, aliás podia estar falando até agora sobre a minha obra. Eu não faço isso, não é por aí. O meu negócio nesse mundo não é esse. Não é isso que eu quero passar para os outros, não é isso que eu quero ensinar para os meus filhos, para os meus amigos, compartilhar com as pessoas de quem eu gosto, que eu respeito. O que eu quero passar é que todos nós somos pessoas comuns, e que você passar a ser, de certo modo, incomum, dependendo de uma coisa chamada trabalho, aplicação, que foi exatamente o que eu fiz. Então, eu quis me referir ao primeiro livro que eu escrevi, que foi um duro danado, foi um trabalho de sangue, suor e lágrimas; dedicação, ir para campo, malária, volta, risco de ser mordido por cobra. Passei por tudo isso. Para mim, é tranquilo fazer a ironia porque há algumas teorias sociológicas... Eu estudei com bons professores, tive a felicidade de estudar numa boa Universidade que na época tinha um excelente Departamento, e eu dominei teorias com uma certa tranquilidade. Então, às vezes você encontra uma certa ingenuidade teórica colonial – que, aliás, o próprio Gilberto Freyre denuncia, porque ele chama os sociólogos deterministas do século XIX que os intelectuais brasileiros usavam – porque naquela época nenhum intelectual brasileiro tinha saído do Brasil para estudar em um grande centro no exterior, com raríssimas exceções – de “sub-sociólogos”. Então, você encontra as pessoas entusiasmadas com o último livro que saiu em Paris, que saiu lá em Londres, que é sub-antropologia ou sub-sociologia, aí você vai fazer... que teoria vai ser? Para fazer teoria nacional, você tem de dominar, de certo modo, o que está acontecendo no exterior. Eu acho que, nesse ponto, talvez a Antropologia – talvez também alguns setores da Economia brasileira – se tenham saído muito bem, conseguiram fazer isso. Eu acho que a Antropologia brasileira, hoje, do meu ponto de vista, é melhor do que a Antropologia feita em grandes centros americanos, famosos, respeitáveis, embora a diferença, a desproporção de aporte material, de recursos, seja infinitamente menor no caso do

Brasil – em termos de salário, em termos de condições de trabalho, tudo isso. Então, eu acho que você está fazendo isso... Então, você vai criar uma teoria para a Antropologia brasileira, e teoria é teoria. Como é que você vai criar uma teoria brasileira? Só se dominando as grandes teorias estrangeiras.

Casa Grande e Senzala [*reflexão desenvolvida a partir de uma das perguntas*]: escrever é intervir na realidade. Eu estou intervindo na realidade brasileira. Estou convencido disso. Agora serei realista, talvez um tanto imodesto, mas serei realista: os meus artiguinhos, as minhas crônicas no *Estadão*, elas têm pautado. Eu uso determinada palavra, daqui a pouco a palavra aparece em outro contexto. São certos conceitos que você pauta, você influencia, então tem um impacto na sociedade você apresentar opiniões, as suas opiniões – no meu caso, algumas opiniões são informadas teoricamente, com teorias do Brasil, com teorias do liberalismo... eu sou liberal, eu sou conservador, não me envergonho disso. Eu não acho que seja fácil transformar uma sociedade. Eu vivi isso, eu vi isso acontecer debaixo do meu nariz: eu decretei o fim de uma sociedade tribal. E essa sociedade tribal não acabou. Pelo contrário. Eu revisei os índios Gaviões nos anos 80, e eles estão lá. Transformaram-se, modificaram-se, mas continuam com a mesma identidade (...). Nesse sentido, eu acho que a gente tem limites. Quem estuda Antropologia e Sociologia deve estar consciente de uma coisa que o velho Durkheim chamava de social, o social como um fato, o social como um fato capaz de exercer coerção, de determinar certos tipos de comportamento, de obrigar você até mesmo a ir contra a sua vontade, a se submeter a regras. Quer dizer, eu acho que isso faz parte da nossa profissão. Se nós não conseguirmos transmitir isso e não acreditarmos nisso, não vai ser com os economistas que nós vamos fazer mudanças sociais mais razoáveis, no caso do Brasil. E, como diz o Marshall Sahlins, Deus expulsou Adão e Eva do paraíso; o pessimismo no calvinismo e no protestantismo é imenso – coisa que nós não percebermos na nossa crítica ao protestantismo e que rege sociologicamente muito pequena; depois que Deus nos deu esse pessimismo todo, Ele foi generoso com a gente: Ele inventou os economistas e a Teoria Econômica. Se nós não tivermos as preocupações de pelo menos discutir as coerções que vêm daquilo que a gente chama de coletivo, do cultural, do simbólico, e tentar entender

esses mecanismos, como aconteceu ontem, no Brasil inteiro – estava o Brasil inteiro assistindo a esse jogo de futebol –, aí o cara vem perguntar para mim: “*you não acha que isso é um exagero?*”. Você não acha que é um exagero que as pessoas acreditem em Deus? Você não acha que é um exagero acreditar que Deus existe, acreditar em Jesus Cristo? Sacrificar-se por Nosso Senhor Jesus Cristo, achar que ele realmente existiu... Não acha que isso é um exagero? Não acha que é exagero acreditar que um dia vai existir um mundo em que as pessoas sejam igualitárias, em que a propriedade e as necessidades sejam mais bem atendidas do que no mundo em que vivemos hoje? Você não acha que isso é exagero? Você não acha que é exagero que existem pessoas que acham que fazer caridade é um negócio bacana? A gente tratar os outros como gostaria de ser tratado, que a gente ame os outros. No caso do Brasil, nem é o próximo: é amar os outros como a gente ama os nossos filhos. Se a gente gostasse dos outros como a gente gosta dos nossos filhos, esse mundo seria bem diferente. Vocês acham que isso é besteira? Amar os filhos? É bobagem? Enquanto a gente não for capaz de entender isso, quem é que vai entender? Se a gente não for capaz de pelo menos respeitar isso, o que não significa que essas coisas não podem ser transformadas, que não podem ser modificadas, que não podem ser politizadas e conseqüentemente transformadas.

A questão da razão e da emoção é uma questão complicada [*dirigindo-se a uma pergunta acerca da relação entre emoção e razão e da possibilidade de exercício da ciência nesse contexto*]. Daí a dificuldade que a gente tem quando a gente deixa de estudar uma sociedade tribal, como faz parte da minha experiência, da minha trajetória, deixa de estudar uma sociedade tribal, na qual você escrevia para quatro ou cinco pessoas, e passa a estudar um fenômeno como o Carnaval, que não só reuniu centenas de milhares de pessoas mas é vivido por milhões de pessoas, e todo mundo tem uma opinião. Então, fazer uma conferência falando do sistema funerário Apinajé é uma coisa; falar de um funeral no Brasil é outra completamente diferente, porque todo mundo já participou de um funeral, todo mundo tem uma opinião. E tem uma opinião radical, forte, porque a emoção está envolvida. Quanto mais distante, mais razão, menos emoção. Quanto mais perto, mais complicada fica essa relação. Agora, é uma questão muito complexa.

Agora, quais são aqui as diferenças entre a invenção e a ficção

[referindo-se a mais uma indagação da platéia]? São coisas um pouco diferentes. No meu caso, por exemplo, quando eu falei do Brasil, falei do Carnaval, falei mais precisamente do caminho, do percurso, falei do “*sabe com quem está falando?*”, da nossa dificuldade de lidar com a impessoalidade, que bate com a questão do “*jeitinho*” do Congresso Nacional [também se dirigindo a outra pergunta da platéia]. Quer dizer, a nossa dificuldade de lidar com os limites... Porque a gente gosta da lei, nós somos excelentes legisladores. O que nós não conseguimos fazer é matar o facínora usando a lei. Matar o facínora, bem entendido, não é pegar e dar um tiro na cabeça do sujeito, não. Matar o facínora, que eu digo, é tirar o cara de circulação. Mas nós somos excelentes legisladores. Quando houve o problema nos presídios, os nossos deputados e senadores se reuniram vinte e quatro horas em Brasília e criaram legislação para presídio, provavelmente a mais avançada do mundo. Mas fazer a legislação no papel é uma coisa. Aplicar a legislação é outra, é onde há a falha. Então, quando eu estava estudando isso, a palavra que estava na minha cabeça não era invenção; a palavra que estava na minha cabeça era uma tentativa de traduzir aquilo que acontecia na realidade brasileira para um sistema que me permitisse compreender melhor aquela realidade. E, nesse sentido, eu estou *inventando*. É uma *invenção* porque eu estou abrindo um caminho, eu estou criando uma outra interpretação do Brasil. O livro *Carnavais, Malandros e Heróis* teve um impacto na sociedade brasileira em 1979, quando ele foi publicado, porque ele retomava o ensaio, que era uma coisa muito importante na ciência social brasileira e que tinha sido praticamente esquecido, se não morto, porque estudo de Antropologia no Brasil era estudo de comunidade. A gente tinha de entender o Brasil com estudo de comunidade. Não havia a retomada de interpretações mais ambiciosas, mais arriscadas... você não tinha. Então, o que aconteceu com *Carnavais, Malandros e Heróis* foi que ele recolocou isso. Eu me lembro de críticas de alguns colegas, dizendo que o romantismo... onde que aparece o romantismo? No sentido de que eu estava atrás de alguma especificidade brasileira. E a gente encontra especificidades brasileiras. Foi inventada por mim? Não. A maneira de falar foi inventada, mas existe no Brasil e se reproduz – tanto se reproduz que até hoje nós somos as válvulas do nepotismo, com o “*jeitinho*” e com o “*sabe com quem está falando?*”. Não acabamos com

isso, nem, portanto, com a corrupção numa forma mais geral do termo. Então, nesse sentido, eu diria que eu não estava fazendo ficção; eu estava fazendo uma invenção no sentido de abrir o caminho para entender certas coisas, porque os materiais que eu estava usando também não eram materiais nobres: eu não estava falando de família, eu não estava falando de colonização, eu não estava falando de história social. Eu estava falando de instituições banais, triviais, e algumas até incômodas, como é o “*sabe com quem está falando?*” – eram incômodas. Mas eu vou também por um lado mais erudito, porque eu pego a questão religiosa, a religiosidade brasileira, através do renunciador, que eu acho que é um termo importante ainda a ser explorado na sociologia brasileira: a renúncia. A renúncia do mundo que é comum na retórica política: político diz que quer se candidatar mas que não quer ganhar o dinheiro de ninguém, quer trabalhar para o povo. Então, são formas de renúncia diferenciais. Agora, você pode fazer ficção no sentido de que você pode ter-se inspirado, porque não teve jeito de escapar da inspiração no nosso horizonte cultural, mas não tem *disciplina*. O que eu quero dizer com disciplina? Você não tem nenhuma fonte que esteja fora do seu imaginário pessoal. Você não quer checar coisa nenhuma, você não quer pegar nenhum outro livro que seja da mesma linhagem epistemológica. Eu não sei como te responder. Aí é uma questão complexa. É para a gente fazer uma mesa-redonda, um grupo de trabalho.

De qualquer maneira, eu agradeço todas as perguntas; agradeço, emocionado, a presença. Uma das maiores recompensas que a gente pode ter na carreira não é ganhar prêmio, é ter esse prêmio, que é a presença de vocês com o autor a despeito dele próprio.

## **SOBRE OS AUTOR@S E ORGANIZADOR@S**

---

### **Barbara Glowczewski**

Diretora de pesquisa no CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France, Paris/França e Professora Adjunta na James Cook University/Austrália.

### **Cornelia Eckert**

Professora do Departamento de Antropologia e do PPGAS/IFCH, UFRGS. Secretária Geral da ABA na gestão 2004-2006.

### **Eunice Ribeiro Durham**

Professora titular de Antropologia na Universidade de São Paulo (USP). Presidente da ABA durante a gestão 1980-1982. Professora-visitante na Universidade de Chicago (2003).

### **Ruth Corrêa Leite Cardoso**

Professora da Universidade de São Paulo (USP). Membro do Conselho Científico da Associação brasileira de Antropologia. Foi presidente do Conselho da Comunidade Solidária e atualmente é presidente da Comunitas.

### **Manuela Ligeti Carneiro da Cunha**

Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Foi professora na UNICAMP (1973-1984) e professora titular na Universidade de São Paulo (1985-1995). Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia durante a gestão 1986-1988.

### **Marc Henri Piault**

Professor de Antropologia na Universidade Paris X, EHESS, Aix-en-Provence, Paris I-Sorbonne e na UERJ. Diretor de Pesquisa honorário no CNRS e Presidente do Comitê do Filme Etnográfico em Paris.

### **Miriam Pillar Grossi**

Professora no Departamento de Antropologia e PPGAS e DICH na UFSC. Presidente da Associação Brasileira de Antropologia durante a gestão 2004-2006.



**Peter Henry Fry**

Professor Titular de Antropologia na UFRJ. Tesoureiro da Associação Brasileira de Antropologia na gestão 1980-1982 e Vice-presidente na gestão 2004- 2006.

**Roberto DaMatta**

Professor no Museu Nacional (UFRJ), UFF e Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos. Atualmente é professor Associado da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

**Sherry B. Ortner**

Professora na Universidade da Califórnia – Los Angeles.

**Verena Stolcke**

Professora de Antropologia Social na Universidad Autónoma de Barcelona, Espanha. Foi Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UNICAMP (1973-1976).