

VOLUME 59 n° 2

2016



ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden em 1953

Editor Responsável: Renato Sztutman

Comissão Editorial: Laura Moutinho, Renato Sztutman e Sylvia Caiuby Novaes

Secretário: Edinaldo F. Lima

Assistente Editorial (Seção de Resenhas): Luísa Valentini

Estagiário: Fabrício J. Silva

Preparação e Revisão: Léa Tosold e Pedro Lopes

Editoração eletrônica: Rose Vermelho

Estagiário: Fabrício J. Silva

Conselho editorial: Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional/UFRJ), Fernando Giobellina Brumana (Universidade de Cadiz, Espanha), Joana Overing, (University of Saint Andrews, Escócia), Júlio César Melatti (Universidade de Brasília), Klass Woortmann (Universidade de Brasília), Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paraense Emílio Goeldi), Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília), Mariza Corrêa (Universidade Estadual de Campinas), Moacir Palmeira (Museu Nacional/UFRJ), Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense), Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Simone Dreyfrus Gamelon (École de Hautes Études en Sciences Sociales).

**Revista de
Antropologia
59(2) – agosto de 2016**

Sumário

Artigos

NATACHA SIMEI LEAL Dos zebus e seus clones: valor e pedigree em um mercado de elite	7
JULIANA LOPES DE MACEDO As regras do jogo da morte encefálica	32
CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO O empresário, a ONG, os marisqueiros, a criança: um estudo de caso sobre a variação de sentidos de um manguezal em disputa	59
FEDERICO NAVARRETE LINARES Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas	86
MIRIAM RABELO Considerações sobre a ética no candomblé	109
SILVINA SMIETNIANSKY El uso motivado del lenguaje: escritura y oralidad en los rituales de <i>toma de posesión</i> . El caso de Hispanoamérica colonial	131

Entrevista

“Uma ciência triste é aquela em que não se dança”: Conversações com Isabelle Stengers POR JAMILLE PINHEIRO DIAS, MARIA BORBA, MARINA VANZOLINI, RENATO SZTUTMAN, SALVADOR SCHAPELZON E STELIO MARRAS	155
--	-----

Resenhas

Collins, John F. <i>Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy</i> NÚBIA BENTO RODRIGUES	187
Bossert, Federico & Villar, Diego - Mortensen, V. (Ed). <i>Hijos de la selva. Sons of the Forest. La fotografía etnográfica de Max Schmidt. The ethnographic photography of Max Schmidt</i> MARÍA CRISTINA DASSO	193

Rui, Taniele. <i>Nas tramas do crack: etnografia da abjeção</i> TIAGO LEMÕES	197
Lagrou, Els e Severi, Carlo (orgs.). Quimeras em diálogo - grafismo e figuração na arte indígena. LUIZA SERBER & GABRIELA AGUILLAR	204

Table of contents

Articles

Zebus and Its Clones: Value and Pedigree in an Elite Cattle Market NATACHA SIMEI LEAL	7
Rules of the Game of Death Brain JULIANA LOPES DE MACEDO	32
The Entrepreneur, the NGO, the Crab Collectors, the Child: a Case Study on the Variation of Meanings of a Mangrove in Dispute CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO	59
Between Cosmopolitics and Cosmohistory: Fabricated Times and Shaman Gods among the Aztecs FEDERICO NAVARRETE LINARES	86
Notes on the Ethics of Candomblé MIRIAM RABELO	109
The Motivated Use of Language. Writing and Orality in the Rituals of <i>Toma de Posesión</i> : the Case of Colonial Latin America SILVINA SMETNIANSKY	131

Interview

“A sad science is when we don’t dance”: Conversations with Isabelle Stengers BY JAMILLE PINHEIRO DIAS, MARIA BORBA, MARINA VANZOLINI, RENATO SZTUTMAN, SALVADOR SCHAVELZON AND STELIO MARRAS	155
--	-----

Reviews

Collins, John F. <i>Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy</i> . NÚBIA BENTO RODRIGUES	187
Bossert, Federico & Villar, Diego (orgs.). <i>Hijos de la selva/ Sons of the Forest: la fotografía etnográfica de Max Schmidt/ The Ethnographic Photography of Max Schmidt</i> MARÍA CRISTINA DASSO	193

RUI, Taniele. <i>Nas tramas do crack: etnografia da abjeção</i> TIAGO LEMÕES	197
LAGROU, Els & SEVERI, Carlo (orgs.). <i>Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena.</i> LUIZA SERBER & GABRIELA AGUILLAR	204

Artigo

Dos zebus e seus clones: valor e pedigree em um mercado de elite

Natacha Simeí Leal

Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, Piauí, PI, Brasil

natachaleal@gmail.com

RESUMO: O Brasil comercializa os bovinos de “elite” de origem zebu (da subespécie *Bos taurus indicus*) – modelos raciais, estéticos e reprodutivos, com pedigree – mais caros do planeta, além disso, através de “parcerias” entre Estado, fazendeiros e laboratórios privados, está à frente no uso e pesquisa de biotecnologias (inseminação artificial, *fertilizações in vitro*, clonagens) para produzir esses animais. No ano de 2002, a Embrapa realizou um procedimento bem-sucedido de transferência nuclear. Desde então, fazendeiros que investiram em pesquisas experimentais na técnica, passaram a produzir e comercializar clones de importantes reprodutores. Em 2007, um clone da “doadora” Bilara VII, a vaca Ópera, da raça Nelore, foi comercializado por um milhão de reais em um leilão. Apesar das altas cifras pagas pelo animal, ele não pode receber pedigree; na época, nem a Associação Brasileira dos Criadores de Zebu (instituição que controla os padrões raciais e o fornecimento de registros genealógicos de espécimes zebuínos no Brasil), tampouco o Ministério da Agricultura, conseguiram lidar com as controvérsias que Ópera mobilizava: indubitavelmente, ela era “de elite”, mas quem eram, de fato, seus progenitores? Este artigo, através da descrição das controvérsias envolvendo os primeiros procedimentos de transferência nuclear e comércio de bovinos clonados país – pelos laboratórios e em leilões – pretende iluminar a produção e realização do mercado de gado de “elite” brasileiro. Anseia discutir sobre a centralidade da ideia de pedigree na pecuária zebuína, os efeitos do uso de tecnologias reprodutivas, a coalizão de interesses entre empresariado rural e Estado no Brasil, além de refletir sobre o estatuto e valor de bovinos e criadores de “elite”.

PALAVRAS-CHAVE: agronegócio, clonagem, elite, pecuária, pedigree.

O Professor Ian Wilmut, do Instituto Roslin, na Escócia, publicou um artigo na Revista *Nature*, “*Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells*” (1997), que trouxe à tona resultados de pesquisas que vinha realizando desde o início da década de 90. O texto era a comunicação oficial do nascimento em 1996 da ovelha Dolly.

Resumidamente, através da biotecnologia de transferência nuclear, Wilmut inseriu células congeladas de uma ovelha da raça Finn Dorset em um óvulo (vazio) de outra fêmea – da raça Schottisch Blackface. Estas células – de um animal adulto – que, ao serem fundidas nesse óvulo vazio através de correntes elétricas se dividiram tal como células germinativas, se transformaram em um embrião, que foi gestado no corpo de uma terceira ovelha (uma barriga de aluguel), também da raça Finn Dorset. A experiência de Wilmut, que fez Dolly – e, logo, todas as controvérsias e efeitos que clonagem veio a gerar – produziu um indivíduo semelhante no genoma e no fenótipo com a ovelha doadora das células que deram origem a ela.

A antropóloga Sarah Franklin (2007), ao pensar a trajetória de Dolly, defende que a ovelha colocou em cheque conceitos e premissas da ciência, da política, das técnicas, do parentesco, da economia. Tanto por ela ser um clone – uma réplica de outra ovelha –, mas também por tudo aquilo que a clonagem representa: a possibilidade de uma mutação no tempo, nas gramáticas da reprodução e da descendência, nas certezas da domesticação e do controle biológico. Segundo Franklin, Dolly produziu efeitos em muitas searas, articulou interesses da agricultura, do comércio, da medicina, da indústria.

Antes de Dolly, os estudos sobre genes – entendidos como uma unidade fundamental capaz de expressar informações – ocupavam posição privilegiada na biologia. Com o nascimento da ovelha, ocorre uma abertura a novas pesquisas com células (é com elas que se realizam as técnicas de transferência nuclear). A possibilidade de produzir animais a partir de tecidos (de células de glândulas mamárias ou da orelha) tornou a reprodução mais flexível e eficiente. Além disso, prossegue Franklin, Dolly, a prole da “ciência pura”, é efeito de cruzamentos híbridos, em mais de um sentido. Ela fez emergir a necessidade de articulação de saberes da genômica, da informática e da biologia molecular; foi feita por meio de uma parceria “público-privado”; e só foi possível, de outro ponto de vista, por conhecimentos acumulados da antiga tradição britânica – capitaneada por figuras como Robert Bakewell, inventor do *inbreeding*, e mesmo de Charles Darwin – de experimentações, seleções dirigidas e publicação de pedigrees de animais domésticos.

Não foi sem razão, por exemplo, que Wilmut, um escocês, teria clonado uma ovelha, segundo Sarah Franklin. Na Grã-Bretanha, há uma longa tradição na criação, comércio,

“raceamento” e melhoramento desses animais para a indústria (da carne e do leite) e mesmo para a ocupação das colônias. Quando realizou os primeiros procedimentos que acabaram por dar origem à Dolly, o Professor Wilmut estava interessado em produzir animais leiteiros transgênicos. Para isso, escolheu ovelhas de raças britânicas. Através da lactação, queria produzir um sistema capaz de extrair proteínas do leite utilizáveis pela indústria farmacêutica no estudo de doenças e disfunções metabólicas congênitas.

Há um consenso entre cientistas, a partir do êxito da experiência que gerou Dolly, que a clonagem de mamíferos pode contribuir tanto com a ciência básica – nos estudos de desenvolvimento embrionário, de reprogramação molecular e células tronco – na conservação animal – através de bancos de sêmen e embriões de espécimes em via de extinção – e na produção animal – multiplicação de espécimes de elevado mérito genético, como são os bovinos “de elite”.

Em larga medida, é em virtude dessa última razão que o Brasil, desde o início dos anos 2000, está à frente de pesquisas com a técnica. Vale lembrar que Ian Wilmut, em uma passagem do livro *Dolly, a segunda criação e a era do controle* (2000), ao narrar a história de seu grande feito, conta que com a clonagem da ovelha alguns cientistas ficaram especialmente entusiasmados com a possibilidade de replicar animais “de elite”. E isso também entusiasmou veterinários, zootecnistas e pecuaristas brasileiros. O país não é apenas um dos maiores produtores de carne bovina do mundo, mas produz os zebus “de elite” mais caros do mundo. A clonagem pode, segundo criadores e cientistas, alavancar essa indústria

O mercado de gado de elite

Uberaba, localizada no Triângulo Mineiro, concentra os principais criatórios de gado “de elite” do Brasil. Uma matéria publicada na *Revista Globo Rural* em abril de 2013 deu ao trecho da BR-050 que liga a cidade à vizinha Uberlândia e ao estado de São Paulo, duas alcunhas: “Vieira Souto do Zebu¹” e “Vale do Sêmen”. São nas fazendas, laboratórios e centrais de inseminação artificial localizados nessa estrada que os bovinos mais caros do mundo são produzidos.

Mas Uberaba, além de sediar a Associação Brasileira dos Criadores de Zebu (ABCZ), a instituição responsável pelo controle racial e emissão dos pedigrees de espécimes zebuínos no Brasil, não produz exatamente bovinos que são encaminhados para o abate. A partir da década de sessenta do século xx, a região Centro-Oeste tornou-se a maior produtora de gado

comercial do país, não coincidentemente zebus, da raça Nelore, e contemporaneamente a pecuária bovina avança a passos largos na Amazônia.

As reses desenvolvidas em Uberaba habitam “cocheiras” e não pastos. Têm pedigree, são nobres e muito raramente são abatidas. Superalimentadas com uma ração de alto índice proteico, banhadas e penteadas cotidianamente, são mais avistadas nas “pistas” dos julgamentos ou leilões e nos pavilhões de exposição das feiras de pecuária, que nos campos das fazendas. Uberaba, mais que a sede de laboratórios, fazendas e feiras agropecuárias especializadas em gado zebu, é a sede de um projeto de invenção de uma pecuária de elite nacional.

Um espécime de “elite” é um reprodutor, deve ser dotado de um conjunto de características raciais – fenotípicas e genotípicas – consideradas exemplares. Através do uso contínuo desses “raçadores” em acasalamentos dirigidos, espera-se que um tipo racial inteiro seja aprimorado. Estes animais ajudam a engendrar uma indústria – que no Brasil atualmente se destaca em Uberaba – de “estoque de sangue e pedigree”. São fornecedores, por excelência, de substâncias – sangue, genes, sêmen, ovócitos – capazes de “melhorar” a qualidade de seus descendentes, diretos e indiretos.

A Inglaterra, ainda no século XVIII, foi onde se inventou a indústria de “estoque de sangue e pedigree”. Segundo a antropóloga Barbara Orland (2004), os saberes da nova escola de economia fisiocrática foram fundamentais para isso. Tal escola propunha reformas para aprimorar a produção do campo, especialmente a pecuária, sugeria o uso de cercas e formação de pastos, plantação de espécimes forrageiras para alimentar os animais e o controle da reprodução através de estações monta e engorda.

É nesse período que um selecionador britânico, Robert Bakewell, desenvolve uma raça bovina pioneira, de carne extremamente macia, que, devido aos seus grandes chifres, ganha a alcunha de *Longhorn*. Bakewell foi pioneiro no uso do método de *inbreeding* – no Brasil, “consanguinidade incestuosa” – no desenvolvimento de linhagens de animais de criação – ovelhas, cavalos e bovinos. Através do uso do “sangue” de um mesmo raçador em acasalamentos consecutivos com suas descendentes diretas – filhas, netas e bisnetas – esperava que um conjunto de características se mantivesse na linhagem.

Os irmãos Charles e Robert Colling, também selecionadores, seguindo as lições de Bakewell, através de cruzamentos com o tipo *Longhorn*, desenvolveram outras raças bovinas, *Shorthorn*, *Hereford* e *Angus*, também conhecidas pela maciez de sua carne. Foram os irmãos Colling que selecionaram Comet, da raça *Shorthorn*, considerado o primeiro bovino “de elite” da história. Através do uso da técnica de *inbreeding*, promoveram o acasalamento entre o

touro Favorite e a vaca Phoenix, cuja progênie foi a fêmea Young-Phoenix, que acasalada com seu pai, Favorite, produziu Comet.

Sarah Franklin (2002) defende que Bakewell, através do *inbreeding*, trouxe um novo conceito à criação e seleção bovina britânica e mesmo mundial. Animais considerados exemplares, ao servirem de modelo para um tipo racial inteiro, passaram a ser comercializados por altas cifras – como Comet, que fora vendido em 1810 em um leilão no vilarejo de Keaton, no leste da Inglaterra, por 1000 libras esterlinas, um recorde de preço para aquele período – por combinarem genealogia, propriedade e economia. Segundo a antropóloga, se “indústria de estoque de sangue” trata de linhagens, famílias, pedigrees, raças e, logo, do controle do fluxo de transmissão de substâncias entre ancestrais e descendentes, refere-se a um fundo monetário e financeiro, portanto, a um capital.

É através desta combinação de genealogia, propriedade e economia, sugerida por Franklin, que o mercado de gado “de elite” se realiza na Grã-Bretanha e no Brasil. Mas a “indústria de estoque de sangue” bovino no Brasil, por várias razões, só se consolida pelo menos cem anos mais tarde que na Inglaterra. Se Comet, o primeiro bovino “de elite” do mundo foi vendido por altas cifras já no início do XIX, é só no fim do século passado que reprodutores brasileiros passam a angariar um alto valor de mercado.

Os zebus e os zebuzeiros: um sobrevoo antropozootécnico

Os trabalhos clássicos de Caio Prado Junior (1941), Capistrano de Abreu (1988), Celso Furtado (1959) e Werneck de Sodrê (1941) nos mostram que durante a colônia os bois no Brasil foram usados especialmente para ocupar os sertões. Ao contrário da produção de outros bens, como açúcar, tabaco, ouro, diamante, algodão e café, que sucessivamente foram produzidos para a exportação, a bovinocultura foi durante muito tempo uma atividade voltada ao mercado interno. Apesar de engendrar ciclos econômicos de vulto, como o do couro e das charqueadas, a pecuária bovina brasileira manteve-se “extensiva”, por várias décadas.

Isso não indica, todavia, que seleções dirigidas de animais não acontecessem no país. Nas pecuárias mais rudimentares, alguns espécimes, por suas características raciais, eram utilizados e comercializados como reprodutores². Havia algum controle no melhoramento dos rebanhos, mas é somente no alvorecer da República que, de fato, uma “indústria de estoque de sangue” brasileira começa a se consolidar e Uberaba, décadas mais tarde, se torna central na produção de zebus “de elite”.

É na virada do século XIX para o XX, que o Estado, antes monárquico e em seguida republicano, passou a investir em saberes da ciência aplicada a fim de incrementar a produção do campo (Medrado, 2013; Leal, 2014). Com vistas a aliar o caráter essencialmente agrícola do país com a industrialização, patrocinava a publicação de manuais zootécnicos, inaugurava fazendas experimentais e escolas agrícolas³.

Todos esses investimentos, no entanto, especialmente na pecuária bovina, eram efeitos de uma conjuntura política e econômica maior, capitaneada pelas ações da Inglaterra de Bakewell. Se aqui no Brasil a carne bovina, até então, era um produto comercializado e produzido para abastecer o mercado interno, é precisamente na virada do século XIX para o XX que se torna uma demanda alimentar europeia.

A Inglaterra, apesar do domínio de técnicas modernas de seleção e manejo de bovinos – como o *inbreeding*, o uso de cercas, rações e confinamentos – não tinha terras suficientes para desenvolver uma pecuária voltada ao abastecimento de um mercado mundial de carnes. Além disso, a Primeira Guerra provocou uma escassez de alimentos na Europa. Por essas razões, a Inglaterra, volta seus olhos a novos celeiros alimentares como Argentina e Brasil. Não só passa a fomentar a necessidade de consumo de carne entre suas classes trabalhadoras, como instala frigoríficos nesses países.

Diante dessa nova demanda, coube à elite ganadeira nacional modernizar-se. Era necessário não só, como sugeria Eduardo Cotrim (1913) no primeiro manual zootécnico brasileiro, reformar os edifícios das fazendas (a fim de desenvolver cercas, currais e confinamentos), aplicar cuidados veterinários em seus rebanhos, separar a produção em etapas – cria, recria e engorda – para a reversão da pecuária “selvagem” empreendida até então, mas principalmente avaliar, do ponto de vista zootécnico, quais raças de bovinos eram mais adequadas para abastecer essa emergente indústria de carnes congeladas.

E como Uberaba emerge nesse cenário? O Triângulo Mineiro, conhecido por suas boas pastagens, era desde o século XVIII parada de tropeiros que vinham do oeste do país para ali descansar e seguir viagem rumo ao norte e ao litoral a fim de comercializar gado. Era uma passagem, um entroncamento de caminhos. Ligava a sede da colônia às minas de Mato Grosso. Foi por esse caráter de passagem que se tornou, nos séculos seguintes, um importante entreposto comercial.

Foram bois que fizeram o Triângulo se tornar mineiro (Lourenço, 2007). Tropeiros, ao pararem na região que na época pertencia à capitania de Goiás, reclamavam de ter de pagar tributos para comercializar seu gado em Minas Gerais. Por esse motivo, em 1816, o Triângulo

é anexado a Minas, e em 1836, sua principal centralidade, o antigo Sertão da Farinha Podre, é elevada a vila, nomeada Uberaba décadas depois. Em meados do século XIX, o antigo Sertão da Farinha Podre recebe uma leva de povoamento. Fazendeiros e comerciantes de outras regiões de Minas Gerais, com a decadência da mineração, migram para a localidade. Beneficiados com terras, passam a investir mais sistematicamente na pecuária bovina.

Esses comerciantes e fazendeiros “triangulinos”, desde a virada do século XIX para o XX dedicaram-se à compra de gado indiano, o zebu. Primeiramente, na virada do século, trouxeram à Uberaba espécimes zebuínos da província do Rio de Janeiro que eram de propriedade de barões do café fluminenses que os utilizavam para a moenda de grãos. Depois, através de sucessivas e longas viagens à Índia, passaram a importar zebus ao Brasil.

Essas expedições pioneiras à Índia, realizadas ao longo da toda a primeira metade do século XX, em sua maioria capitaneadas por vaqueiros de confiança dos pecuaristas uberabenses, combinadas com a organização dos criadores locais em associações, “sociedades rurais”, mas principalmente com o estabelecimento pelos zebuzeiros uberabenses de um conjunto de critérios que definiam o padrão racial e as vantagens zootécnicas dos tipos indianos. Tornaram Uberaba, desde pelo menos a década 30 do século XX, a principal fornecedora de zebus “puro-sangue”, “de elite”, utilizados para aprimorar a qualidade dos rebanhos de corte nacionais.

Sobre a história da pecuária zebuína no Brasil, valem mais algumas linhas. Se contemporaneamente mais de 80% dos rebanhos de corte nacionais são de origem zebuína e os zebus “de elite” brasileiros, os mais caros do mundo, atualmente têm sido clonados, esses tipos foram considerados durante muitos anos “exóticos” e indomesticáveis por mais de uma razão.

Na Europa, em virtude do tamanho e formato de seus cupins, barbelas e orelhas que os diferiam significativamente dos bovinos de origem europeia, eram expostos junto com camelos em jardins zoológicos. Inclusive foram desses zoológicos que os barões do café fluminenses adquiriram os zebus que eram utilizados na tração (Santiago, 1983). Quando chegaram massivamente no início do século XX ao país pelas mãos dos “triangulinos”, houve uma considerável resistência de outras elites ganadeiras, especialmente as paulistas, com esses espécimes (Medrado, 2013). Segundo esses criadores paulistas que, ao investirem em gado europeu disputavam com os “triangulinos” o mercado frigorífico nacional, os zebus eram “indômitos”, quase selvagens, sua carne era “dura” e “fétida”, portanto, jamais conseguiriam ser domesticados, muito menos utilizados para abastecer a emergente indústria de carnes congeladas.

Coube, então, aos pecuaristas de Uberaba, “zebuzeiros”, purificar suas reses através de uma combinação de iniciativas. Através da publicação de manuais e documentos técnicos,

criadores e zootecnistas descreviam os zebus como os “verdadeiros bandeirantes brasileiros” (Borges, 1946), os únicos tipos de bovinos capazes de desbravar o sertão de torná-lo habitável. Por comparação com as raças de origem europeia, diziam seus selecionadores, os espécimes zebuínos eram “tropicais” desde a origem, por serem “rústicos” tinham alta tolerância ao calor e às verminoses. Ademais, sua alimentação nos pastos era mais eficiente, conseguiam digerir melhor alimentos grosseiros. Ao requererem menos proteínas e calorias que o gado europeu desenvolvido pelos paulistas, cresciam e engordavam com mais facilidade. Além disso, eram altos, “pernudos”, portanto locomoviam-se melhor nas estradas e campos do Brasil Central (Domingues, 1966).

Tal “rusticidade” e capacidade de adaptação aos sertões brasileiros, todavia, não tornava os zebus menos “exóticos” ou “indômitos”. Para que os zebus se tornassem modelos – estéticos, reprodutivos, zootécnicos – para a pecuária praticada nos “trópicos”, fez-se necessário enobrecê-los. A publicação regular de pedigrees a partir da década de 30 emitidos pela Sociedade Rural do Triângulo Mineiro (atual ABCZ), produziu efeitos substantivos na maneira como se desenvolveu aqui um mercado de gado “de elite”.

O fato é que quando o pedigree entra em cena, os zebuzeiros uberabenses enriquecem, conforme sua reses se tornam uma. Mais que exibir o parentesco entre os animais nacionais e importados, organizando assim, através do *inbreeding*, linhagens e famílias zebuínas, a publicação de pedigrees realizada por esses criadores, consolidou um conjunto de padrões fenotípicos em especial que indicavam “pureza racial”. Zebus reprodutores, com pedigree, desde então, passaram a ser comercializados por altas cifras.

Octávio Domingues (1966), considerado como o “patrono da zootecnia tropical” (ver Leal, 2014), dedica algumas linhas para analisar o alto valor de mercado do gado zebu. Sugere que, com vistas a atestar a pureza racial e valorizar seus espécimes para a indústria frigorífica, os zebuzeiros uberabenses estabeleceram um conjunto de critérios, fundamentalmente estéticos, que definiam os animais de procedência mais fina. Estes deveriam ter barbelas, cupins e orelhas protuberantes, todos aqueles atributos corporais que os diferiam, decisivamente, dos bovinos de origem europeia.

Tais características fenotípicas dos espécimes que recebiam pedigree, segundo o zootecnista, não produziam, e de algum modo seguem não produzindo, efeitos na qualidade da carne desses animais (orelhas, cupins ou barbelas não produzem, exatamente, mais peso ou tornam a carne mais macia). Mas, desde os primórdios da pecuária zebuína, teriam despertado nos zebuzeiros, conforme sugere Domingues, um certo “instinto de colecionadores de arte”.

Ávidos em colecionar belos cupins, belas orelhas e belos chifres em seus animais, passaram a não vacilar, como continuam não vacilando, em pagar fortunas por bons reprodutores.

Ademais, em razão da contingência das importações de gado da Índia, que, em virtude de problemas sanitários, ao longo de toda a primeira metade do século XX foram ora proibidas, ora permitidas pelo Estado (Leal, 2014; Medrado, 2013), alguns poucos “pareadores” importados eram de propriedade de algumas poucas famílias de zebuzeiros uberabenses. Estas famílias, envolvidas nas expedições pioneiras, ao estabelecerem os padrões de pureza dos zebus, regulamentavam as leis de oferta e demanda por “raçadores”.

Desde então, esta restrita elite de “zebuzeiros” bastante endinheirada e influente politicamente, não só concentra em suas mãos os principais reprodutores que fornecem o conjunto de atributos que fazem a “raça” dos rebanhos de cortes nacionais abatidos, como as dinâmicas de produção do preço e do valor dos zebus “de elite” vendidos por cifras milionárias em suntuosos leilões. Não obstante, atualmente, com vistas a preservar e comercializar a genética e o pedigree é esta elite que está à frente na realização de clonagens de seus animais.

A clonagem de zebus brasileiros

A Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) foi a responsável pelo nascimento do primeiro clone bovino brasileiro: em março de 2001, nasce na fazenda Sucupira, em Brasília – DF, a vaca Vitória, da raça Simental. Experimentos com a técnica de transferência nuclear também vinham sendo realizados por outros centros de pesquisa. Em abril de 2002, através de estudos realizados pela Unesp de Jaboticabal e a Faculdade de Zootecnia e Engenharia de Alimentos da USP, nascem o bezerro Marcolino da USP e, em junho daquele mesmo ano, a fêmea Penta. Em 2003, foi a vez de Bela da USP e de Lenda. No ano de 2005, três outros clones de bovinos foram apresentados.

Criadores de gado “de elite”, especialmente de origem zebu, que desenvolvem espécimes “raçadores” utilizados como modelos reprodutivos, estéticos e genealógicos, que aprimoram, especialmente, a qualidade racial do gado de corte, passaram a investir na técnica. Em “parceria” com laboratórios privados e públicos começaram a realizar clonagens de suas reses para fins comerciais.

Um jovem criador de gado Nelore de elite, filho de um parlamentar carioca, destaca-se no mercado pecuário por ter realizado clonagens em seus bovinos. Durante uma entrevista, narrou o porquê de clonar seus animais:

Entendendo que a tecnologia de ponta é importantíssima pra seleção, resolvi pegar uma de nossas principais doadoras, a Bilara VII, e cloná-la. Na época esse processo era quase experimental, não se tinha certeza do que ia acontecer. Aí você pode perguntar: “Mas o clone é a cópia fiel do material genético? Não tem melhoramento com o clone?”. Mas a gente queria pegar uma vaca que fosse doadora de embrião e que acasalasse com touros contemporâneos [...]. Porque ela já vinha decaindo a sua produção por conta da idade pra acasalar com futuros touros. Com touros que talvez nem tivessem nascido, touros que nem tivessem disputando as pistas, touros que nem foram campeões. Então hoje a gente tem essa possibilidade, de não só acasalar com os reprodutores atuais. A ideia foi essa, foi uma vaca que entre seus contemporâneos foi um destaque, a ideia era que ela pudesse ser acasalada com animais do futuro.

Aqui vale uma ressalva, que o criador destaca em sua fala. A clonagem, diferentemente de outras tecnologias reprodutivas utilizadas por criadores de gado “de elite”, não produz “melhoramento” ou “ganho genético” dos rebanhos. Quando um criador de elite promove o acasalamento entre dois espécimes, tenta gerar uma progênie – na raça, no genótipo e mesmo no fenótipo – superior aos seus pais. As fertilizações *in vitro* e a inseminação artificial contribuíram decisivamente para isso e, inclusive, são fundamentais para o mercado de gado “de elite” se realizar.

Espécimes “de elite” são considerados como tal por ter uma “conformação racial” exemplar, são belos, simétricos, devem ter pedigree, e, por essas e outras razões, são expostos e julgados em feiras de pecuária e vendidos por cifras milionárias em leilões. Raramente esses animais são abatidos. Seus criadores, ao investirem em “manejo adequado”, em registros genealógicos, na participação em eventos agropecuários e na compra destes espécimes em leilões, prospectam produzir animais – “doadoras” ou “raçadores” – cujas células reprodutivas serão utilizadas para “melhorar” a qualidade dos rebanhos comerciais.

São centrais de inseminação artificial e laboratórios que mobilizam boa parte dos lucros do mercado contemporâneo de gado “de elite” brasileiro. Essas empresas são responsáveis pelo comércio de sêmen e “prenhezes”. Com uma única ejaculação de um touro, é possível gerar cerca 300 doses de sêmen, utilizáveis através de inseminações artificiais. Para as realizações de fertilizações *in vitro*, são recolhidos ovócitos – óvulos não maturados – que, ao serem misturados com sêmen e mantidos em estufas, transformam-se em embriões e posteriormente em “prenhezes”, gestadas nos corpos de vacas “receptoras” (barrigas de aluguel) e comercializadas em leilões.

O uso de tais tecnologias reprodutivas, segundo criadores e veterinários, foi capaz de alterar substancialmente a pecuária brasileira, qualitativa e quantitativamente. Tanto porque pecuaristas de gado de comum, aquele que é abatido, através de compra de sêmen e embriões, passaram a ter acesso à “genética superior” de espécimes “de elite” – que outrora esteve concentrada nas mãos de poucos criadores –, como porque com essas tecnologias é possível produzir vários espécimes filhos de mesma mãe e do mesmo pai ao mesmo tempo. Em uma monta natural, um touro é capaz de ter no máximo 50 filhos ao ano e uma vaca, apenas uma cria. O uso dessas biotecnologias alterou substancialmente esses números.

Neste sentido, a inseminação artificial e a *fertilização in vitro* geraram efeitos tanto na pecuária “de elite”, quanto na de corte. Parte dos bovinos que compõem os rebanhos comerciais brasileiros, que são abatidos, podem ser descendentes diretos dos espécimes “de elite”. Animais encaminhados aos frigoríficos, eventualmente, podem ser filhos, netos ou bisnetos de “raçadores” ou “doadoras de elite”.

Além disso, o uso destas biotecnologias é capaz de implodir as fronteiras de tempo e espaço nos traçados genealógicos. Com o uso de células congeladas, é possível produzir acasalamentos entre animais não contemporâneos. Há possibilidade de acasalar reses nascidas recentemente, campeãs atuais dos julgamentos de feiras de pecuária, com espécimes que já faleceram anos atrás.

A produção de animais clonados, apesar de também poder implodir as fronteiras do tempo e do espaço – como defende o criador que afirmou que a genética de Bilara VII, com seus clones, poderia ser utilizada para a realização de acasalamentos com “animais do futuro” –, ainda acontece paulatinamente, por várias razões. Primeiramente, porque a média de êxito das clonagens ainda é pequena se comparada com a das *fertilizações in vitro*, por exemplo. Cerca de 30% desses procedimentos geram “embriões viáveis”, e, das reses nascidas, apenas 50% conseguem sobreviver. Há estudos que indicam que clones têm dificuldades no parto e têm a *performance* como reprodutores reduzida. Ademais, o custo de uma clonagem é relativamente alto e somente os criadores de gado “de elite”, na ânsia de replicar seus grandes feitos, investem na biotecnologia.

Clones são cópias. Devem ser idênticos, no genoma, àqueles que doaram as células que deram origem a ele. A antropóloga Carrie Friese (2009) avalia que a clonagem provocou uma alteração substancial na seleção animal. Se antes, através do *inbreeding*, o objetivo era gerar animais que exibiam certos traços fenotípicos comuns, com a clonagem é possível gerar espécimes com configurações genômicas comuns. Conforme argumenta a autora, tal biotecnologia torna o genoma mais central na reprodução animal do que o fenótipo.

No caso do mercado de gado “de elite” brasileiro, o fenótipo parece tão elementar quanto o genoma. Como há um conjunto de critérios estéticos, que em parceria com o registro genealógico, determinam a “pureza racial” (a forma dos cupins e da cabeça, a altura das pernas, o arqueamento das costelas, a cor da pele e dos pelos) e, logo, o valor desses animais, criadores de gado de elite não só querem “preservar a genética”, como replicar o fenótipo de seus “raçadores” através de processos de clonagem. O pesquisador responsável pela realização da técnica em um laboratório em Uberaba, durante uma entrevista, destacou a semelhança fenotípica dos clones com suas doadoras:

Muito parecido! Muito parecido! É bem próximo! É interessante, claro que a gente ainda não tem um animal adulto, a gente não sabe. Mas, por exemplo, às vezes nascem 4, 5 clones do mesmo animal, todos os animais nasceram muito parecidos. A pelagem dos Nelores, apesar de ser branca, tem pelagem vermelha também, é bem avermelhado e vai clareando. Nunca aconteceu de nascer um clone de um mesmo animal vermelho e outro branco. Posição de pinta no mesmo lugar, do mesmo tamanho. Nasceram dois animais agora com a mesma linha escura no rabo, iguais. Nasceram três clones, as manchas vermelhas eram iguais. É interessante observar o pessoal que conhece as doadoras e vem conhecer os animais nascidos, você vê o comentário: realmente é igual ao que nasceu.

No ano de 2007 uma cota⁴ de 50% da vaca Ópera, um dos clones de Bilara VII, da raça Nelore, foi vendida por um milhão e quarenta reais. Apesar da vaca indubitavelmente poder ser considerada de “elite”, já que era a réplica fiel – no genoma e no fenótipo – de uma famosa “doadora”, não recebeu pedigree.

Na época, a Associação Brasileira dos Criadores de Zebu não tinha instrumental para lidar com as controvérsias que Ópera mobilizava. Indubitavelmente ela corporificava padrões de excelência de sua raça, mas, como os critérios que fundamentavam a publicação de pedigrees estavam baseados na influência e registro de dois genitores, pai e mãe, e consequentemente avôs e bisavôs, a clonagem de bovinos gerou um “vácuo regulatório”. Quem eram, de fato, os pais de Ópera? De certo ponto de vista, Bilara VII pode ser pensada como a “irmã” de Ópera, de outro, como a “mãe”. Mas quem seria seu pai?

A ovelha Dolly e a vaca Ópera têm uma trajetória genealógica comum. Como enfatiza Franklin (2007), Dolly provocou um abalo nas ideias naturalizadas de gênero, sexo e mesmo raça ou espécie. A união de gametas de indivíduos de diferentes sexos, que outrora foi considerada

elementar para a concepção e geração da progênie é colocada à prova em processos de clonagem. Dolly e Ópera são efeitos de uma reprodução capaz de incluir somente fêmeas: a doadora do ovócito, a fêmea que foi clonada e a barriga de aluguel que a gerou.

Vale pensar que Ópera e Bilara são geneticamente idênticas e que a Associação Brasileira de Criadores de Gado Zebu fundamenta muitas de suas políticas na ideia de genética. Mas o “vácuo regulatório” na definição dos pedigrees dos clones de bovinos zebus brasileiros ajuda a pensar, como bem lembra Strathern em *After Nature* (1992), que o parentesco não se esgota nas substâncias biogenéticas.

Os clones, o pedigree, o parentesco e o valor do gado e dos criadores de elite

As controvérsias envolvendo o registro genealógico de Ópera, clone de Bilara VII, incitam uma análise não só sobre a replicação destes espécimes, mas sobre a centralidade dos pedigrees para o mercado de zebus “de elite” brasileiros. O que está implícito nesses registros, além de um padrão de excelência racial e das linhas de ascendência e descendência que transmitem atributos hereditários? Como pedigrees produzem o valor, e também a forma preço, desses animais?

Há um tema discutido por alguns antropólogos que pode iluminar explicações sobre o valor, e mesmo a forma preço, de bovinos “de elite” brasileiros: a diferença entre pedigree e genealogia. Para Barnes (1967) as genealogias são registros de relações de parentesco construídas pelos analistas a partir de um certo rigor metodológico; já os pedigrees são informações destes mesmo termos elaboradas pelos próprios nativos.

Tim Ingold (2007) dá atenção às linhas genealógicas e desenvolve esse argumento de Barnes. Para ele, a leitura do traçado de um pedigree funciona como uma espécie de itinerário, um passeio pelas curvas de um rio. Os personagens elencados nestes traçados genealógicos funcionam como os locais ou coisas achados nesse passeio, ajudam a narrar a história desse trajeto, reconstroem a memória de uma jornada. As leituras das genealogias construídas pelos antropólogos, prossegue o autor, são capazes de montar uma estrutura de fragmentos bastante congruente, mas não são necessariamente caminhos que passam pela memória. Os indivíduos, representados por triângulos e círculos, reconstroem o enredo de linhas conectoras de ancestrais e ascendentes. Lidas de baixo para cima, as genealogias conectam pontos de uma página e branco e indicam as posições específicas que os indivíduos ocupam em um modelo mais geral.

Na mesma direção, ao analisar os investimentos feitos por antropólogos ingleses em estudos de parentesco, Mary Bouquet (1993) lembra que a técnica de coletar genealogias, inaugurada por Rivers, é uma maquinaria da antropologia social britânica. Por isso Bouquet entende o método genealógico como um artefato, resultado da imposição primordial de substância material que conta histórias sobre sobrevivência cultural e emergência. Já o pedigree, prossegue a autora, é um instrumento capaz de identificar algumas teorias não inscritas no vocabulário técnico do parentesco. A crítica de Bouquet é a de que as ideias de pedigree e genealogia passaram a ser utilizadas como termos intercambiáveis, sem serem devidamente problematizadas pelos antropólogos.

Fundamentado no princípio teórico de reconhecer descendência a partir das linhas maternas e paternas como critério de pertença a um grupo familiar específico, a dinastias ou mesmo a nobreza, o pedigree teria origem na seleção dirigida de animais, na qual o controle sobre a reprodução e a hereditariedade é implícito: o caráter aristocrático do sangue é mais que uma metáfora. Os pedigrees, para Bouquet, diferentemente das genealogias, fazem espécimes – sejam eles humanos ou animais – com distinção.

É certo que, em virtude do uso de tecnologias reprodutivas, muitos zebus brasileiros, mesmo aqueles encaminhados aos frigoríficos, não só são descendentes – filhos, netos ou bisnetos – de espécimes “de elite”, como podem ter os mesmíssimos progenitores. Alguns bovinos, inclusive, podem ter a mesma genealogia que aqueles como Bilara VII, com um alto valor de mercado. Mas genealogias, isoladamente, não os fazem competir nas pistas de julgamento de feiras agropecuárias, tampouco que sejam vendidos por cifras milionárias, ou seja, não os tornam “de elite”. Ter a mesma mãe, o mesmo pai, o mesmo avô ou mesmo ser irmão de um espécime muito prestigiado na pecuária zebuína brasileira não garante, necessariamente, um pedigree.

Especímenes “de elite” compartilham com seus descendentes e ascendentes um conjunto de atributos hereditários que conformam uma raça, um padrão específico. É por essa razão que a ABCZ emite certificados de registro genealógico e esse mercado, através de tecnologias reprodutivas, mobiliza altas cifras. Mas vale pensar que um espécime “de elite” também é efeito de uma autoria, do trabalho de alguns selecionadores, em realizar acasalamentos dirigidos, que não só produzem esses animais raros, especiais, com um alto valor de mercado, mas que evidenciam o saber desses criadores em selecionar.

A habilidade em selecionar zebus é um valor em si mesmo, difícil de ser descrito por aqueles que pouco frequentam leilões, feiras e julgamentos. Um talento que só é conhecido

e apreciado, de fato, por outros zebuzeiros que executam esse mesmo ofício. Há quem diga, inclusive, que um bovino “de elite” tem o valor de seu criador. Se poucos bovinos conseguem corporificar o conjunto de atributos necessários para serem considerados como tal e também por isso são vendidos por cifras milionárias, poucos são os selecionadores capazes de fazê-los não só como fornecedores de raça aos espécimes de corte, mas enquanto deleites estéticos.

Há um saber em selecionar que não está em manuais de zootecnia e que é o que torna um criador, de fato, um criador, dizem os zebuzeiros. Segundo alguns pecuaristas, tal talento não se ensina ou se aprende, está “no sangue⁵”. Por isso, há uma certa escassez que rege a lei de oferta e demanda por criadores e bovinos no mercado de gado “de elite” brasileiro, e que, não obstante, é elementar na feitura de pedigrees.

Desde as primeiras importações de gado da Índia na virada do século XIX para o XX, algumas poucas famílias de zebuzeiros, proprietários dos principais reprodutores, estão nesse mercado fazendo bois “de elite” e se produzindo enquanto notórios e prestigiados criadores. Esses pecuaristas que conhecem e produzem pedigrees bovinos, ao concentrar e apurar o “sangue” de seus animais, também produzem seus próprios pedigrees e seu próprio “sangue”.

Famílias de zebuzeiros, há algumas gerações, através de restritas trocas econômicas – de bovinos e de bastante dinheiro –, mas também através de alianças matrimoniais, têm se organizado como uma elite e, desse modo, tornado seus bois como tal. Não só concentram e apuram o “sangue” que torna um bovino “raro”, excepcional, com pedigree, mas ao controlar o fluxo de seu próprio sangue, através dos usuais casamentos entre filhos e netos de zebuzeiros tradicionais, concentram em suas próprias linhagens a substância (o sangue) que os tornam exímios entendedores de gado.

Um zebu “de elite” é, indubitavelmente, influenciado por seus criadores através de manipulações genéticas e de uma intenção que é simbólica: produzir um espécime que é único e servirá como um modelo que é tanto biogenético, quanto genealógico e estético. Esse conjunto de relações e intenções produz o valor desses espécimes e é por isso que pedigrees corporificam memórias e traços de distinção desses bois, mas também de seus criadores.

Narradores de leilões, por exemplo, com vistas a aquecer os preços de um pregão, lembram a semelhança dos animais com seus pais, avôs e bisavôs e as substâncias que certamente serão capazes de prover as gerações futuras. Mas nessa narrativa genealógica há algo que vai além das relações de descendência e ascendência, porque outras genealogias são acionadas nessas ocasiões. Como bovinos e criadores são indissociáveis nesse mercado, quando se fala da mãe de determinado espécie, também é lembrada a trajetória de quem a criou.

Um conhecedor desse mercado facilmente consegue se lembrar de quem são os criadores das reses mais prestigiadas, inclusive, esta informação é escrita nos registros genealógicos da ABCZ e marcada a ferro em brasas nos corpos dos bovinos. Ao compor o pedigree de um animal, concomitantemente, há a composição de uma genealogia dos criadores dessas reses. Neste sentido, um “espécime de elite” opera como repositório que mistura e simetriza influências, reputações e genealogias bovinas e humanas.

Mas como produzir a univocidade ou raridade de cópias, como são os clones? Há mesmo uma autoria dessas reses? Quem, de fato, seriam os autores desses espécimes? A doadora de células que deu origem a ele? O criador da doadora? O técnico de laboratório que realizou o procedimento de clonagem? Mais que isso, a clonagem de bovinos brasileiros estaria em vias de alterar as dinâmicas de produção de influências entre reses e bovinos que produzem o valor, a forma preço e também o pedigree? Clones, por serem réplicas, teriam o mesmo valor que os espécimes “de elite” que os originaram?

Os pedigrees dos clones

No mesmo ano em que Ópera foi comercializada por cifras milionárias, a então senadora pelo PMDB Kátia Abreu, publicou um projeto de lei para regulamentar as atividades de pesquisa e comércio de clones de mamíferos. A lei 73/2007, já foi tramitada em comissões de ética da Câmara e no Senado, mas ainda não está em vigor.

Na justificativa da lei, inclusive, há um trecho que ressalta que a clonagem de bovinos de elevado mérito genético já acontecia mesmo sem regulamentação no Brasil. A senadora escreveu que “pioneiros” não só estariam clonando seus animais, como criando empresas especializadas na técnica. E essa era uma das principais razões para a normatização da clonagem no país.

Foi somente três anos após a venda de Ópera, em 2011, que a Associação Brasileira dos Criadores de Zebu concedeu o primeiro pedigree a um clone zebuino. O animal, uma cópia da doadora Divisa Mata Velha, inclusive, era de propriedade de um criador, vice-presidente da associação, que no período montava seu laboratório de clonagem na cidade de Uberaba. Em “parceria” com os pesquisadores da Embrapa que fizeram Vitória, contratados pelo criador, e com financiamento do BNDES e contribuição de bolsistas da Capes e do CNPq, o laboratório já vinha se destacando no mercado da clonagem.

Para a concessão do registro genealógico dos clones, a ABCZ, em parceria com o Ministério da Agricultura, estabeleceu um protocolo. O pedigree só seria concedido aos 18 meses de idade, momento em que bovinos de origem indiana são considerados adultos. Nesta idade costumam apresentar os caracteres que definem os padrões fenotípicos e zootécnicos de sua raça, além disso, é quando suas habilidades como reprodutores podem ser atestadas. Os clones passaram a ter o mesmíssimo pedigree do indivíduo que deu origem a ele, mas à sigla alfa numérica que identifica seu registro genealógico na ABCZ, é acrescida das letras TN, que indicam que ele foi produzido a partir da biotecnologia de transferência nuclear.

Além disso, tanto a “doadora” do ovócito que dará origem ao clone, quanto a “receptora” que o gestará devem ser da mesma raça. E todos os três animais (a doadora, o clone e a barriga de aluguel) devem ser submetidos a exames de DNA. Ademais, a propriedade intelectual do clone, mesmo quando comercializado, é do criador do animal que doou as células que originou aquela cópia, do sujeito que quis replicar a genética (e a estética) de certo indivíduo de seu rebanho.

Interessante pensar que depois dos procedimentos bem-sucedidos de transferência nuclear com células de Bilara VII, de Divisa Mata Velha e de concessão de registros genealógicos pela ABCZ, outros clones, além de Ópera, já foram comercializados em leilões de elite no Brasil, mas eles nunca alcançaram o preço de suas doadoras. Talvez porque a clonagem, de certo ponto de vista, ainda é experimental no Brasil (não há certeza absoluta sobre o futuro desses animais); ou, por outro lado, porque clones são mesmo “cópias”, réplicas.

O estatuto de réplica implica repensar não só a forma preço, mas especialmente o valor dos clones enquanto uma mercadoria rara, especial, “de elite”. Como lembra Walter Benjamin (1955), as réplicas no mercado da arte incitam reflexões acerca da ideia de autenticidade e originalidade e mesmo da relação entre artista, obra e técnica. No caso do mercado de gado “de elite” brasileiro, que se fundamenta, como o mercado da arte, numa ideia de autoria, criação e mesmo de estética, a raridade ou univocidade – da genealogia, da conformação racial, da beleza, do saber do criador – que simetriza e vincula homens e bois, e que, não obstante, ajuda a justificar os preços milionários dos animais “raçadores” nos leilões, parece estar corporificada nos doadores de células, e não nos clones.

Mas há ainda muitas outras controvérsias na clonagem de bovinos no país que produzem efeitos para além deste restrito mercado, de elite, produtor de pedigrees, leilões e cifras milionárias.

Carlos Martins (2011), um pesquisador da Embrapa, ao defender a regulamentação dos processos de transferência no Brasil, descreve que estudos desenvolvidos pela EFSA

(European Food Safety Authority), uma instituição que controla a segurança alimentar na Europa, apontaram que não há diferença na qualidade da carne e do leite produzido pelos clones. Segundo Martins, estes estudos demonstraram que produtos de clones são passíveis de serem consumidos por humanos.

A mesma EFSA, no entanto, deliberou que clones e os produtos derivados deles não poderiam ser comercializados na Europa. Se no Brasil clones de bovinos já são vendidos em leilões, na Europa são produzidos exclusivamente para fins experimentais. Na Nova Zelândia, que também é referência na produção de clones, ocorre situação parecida. Recentemente, através de pesquisas com clonagem e transgenia, foi feita a vaca Daisy, o primeiro bovino do mundo a produzir um tipo de leite cuja composição não contém a proteína que afeta humanos alérgicos a lactose. Apesar dos benefícios que este leite pode supostamente trazer, o comércio de produtos oriundos de clones também é proibido naquele país e os investimentos neste tipo de pesquisa foram cessados.

Criadores de gado “de elite”, cientistas, mas também políticos brasileiros, como a senadora Kátia Abreu, têm visto esse cenário internacional de cessão de pesquisas com clones com muito bons olhos. Prospectam a possibilidade de tornar o Brasil, que já é um dos maiores produtores de carne bovina e vende os zebus de elite mais caros do mundo, a principal referência na clonagem destas reses.

O veterinário responsável pela tecnologia de transferência nuclear de bovinos de um laboratório de Uberaba, avaliou este cenário de produção de bovinos clonados no mundo:

Pra você ter ideia, no início do ano passado eu fui à Nova Zelândia, tem um pesquisador lá que foi o segundo no mundo a clonar um animal, o primeiro foi o Wilmut lá na Escócia, até fez doutorado com ele. Ele trabalha desde 96 com clonagem, a gente entrou em contato e eu passei uns dias com ele lá. Ele trabalha num centro de pesquisa igual a Embrapa, só que na Nova Zelândia eles tão parando com a clonagem. Então, se ele produzir um clone, não vai conseguir congelar sêmen e vender porque não pode comercializar nada dele. Como ele trabalha pro Estado e a população não quer, ele vai mudar a área de trabalho. O que está acontecendo no Brasil hoje é muito diferente. É uma tecnologia nova que a população em geral não conhece, acha que é coisa de outro mundo, associa muito com transgênicos, que hoje ainda não tem nada a ver, você pode até usar a clonagem pra fazer transgenia, mas você pode fazer transgenia de outras formas completamente diferentes. Clonagem no começo era aquele negócio: “Você tá brincando

de Deus”. Gente, é uma técnica reprodutiva como qualquer outra técnica de reprodução assistida. Hoje em humano também se usa isso. Olha o tanto de bebê de proveta que tá nascendo assim. A clonagem é a mesma ideia, só que você usa células diferentes.

Considerações finais

Por ora, a tecnologia de transferência nuclear parece ser a última fronteira alcançada pelo mercado de gado “de elite” brasileiro. Se a clonagem de zebus, do ponto de vista biotecnológico, é inovadora segundo seus criadores, já que permite a replicação de espécimes de elevado “mérito genético” como são os espécimes “de elite”, de outra perspectiva ajuda a elucidar velhas relações entre Estado e empresariado rural no Brasil.

Moacir Palmeira (1999) lembra que junto com a modernização rural, que através da tecnificação e mecanização da produção colocou o Brasil em circuitos de comercialização de matérias-primas e alimentos para exportação, surge a fábula do “empresário rural moderno”: o homem do campo que acessa tecnologias ou mesmo o empresário de outros ramos que passa a investir na agropecuária. O que essa fábula não explica, segundo o antropólogo, é de que maneira o Estado atua para a permanência desses empresários nesse setor. Ressalta que os documentos governamentais e mesmo os acadêmicos costumam tratar Estado e empresariado rural como entidades estranhas e quando essa relação é pensada, é vista em termos de representação e influência.

Segundo Palmeira, essas análises não notam que entre Estado e empresariado há uma “coalização de interesses”. Para o antropólogo, não são exatamente legisladores ou relações de clientelismo que pautam a demanda do setor, mas lobistas, órgãos públicos. O Estado, nesse sentido, mais que o regulador do mercado agropecuário, é a condição que garante a existência do empresariado rural.

Os processos de clonagem de bovinos “de elite” brasileiros são exemplares para pensar com Palmeira. Não foi preciso que uma lei regulamentasse os procedimentos de transferência nuclear de bovinos para que eles acontecessem, apesar das controvérsias que geraram. Mais que normatizar o uso de tais biotecnologias, o projeto de lei de Kátia Abreu, leva para discussão no Senado e na Câmara uma demanda, de um grupo bastante restrito, indubitavelmente, como seus bois, “de elite”, que já está pronta. O Estado, nesse sentido,

mais que normatizar, é quem viabiliza, através de “parcerias” com universidades públicas, empresas de pesquisa agropecuária, ministérios, bancos de desenvolvimento, os processos de transferência nuclear de bovinos no Brasil.

Os laboratórios e criadores de gado “de elite” que produzem e comercializam clones, através de sua associação, estabeleceram seus próprios protocolos. Os pedigrees desses espécimes emitidos pela ABCZ continuaram elucidando a estreita relação entre criadores e bovinos “de elite” que produz o valor desses espécimes, apesar das réplicas terem um menor preço de mercado. A propriedade intelectual dos clones, que fica a cargo do criador do animal doador de células é um efeito disso, mantém a concentração de saber, influências, mas também de divisas financeiras nas mãos de tradicionais famílias de pecuaristas que há pelo menos um século selecionam zebus reprodutores.

Resta saber que outros efeitos a clonagem de bovinos pode vir produzir, para o restrito mercado de gado “de elite” brasileiro e para além dele. Mas isso é tema de outras conversas⁶.

Notas

¹ Zebu não é uma única raça como muitas pessoas podem vir a pensar, mas uma das denominações ao conjunto de bovinos de origem indiana, da subespécie *Bos taurus indicus*. Nelores são zebus assim como espécimes das raças Gir, Guzerá, Brahman, Indubrasil, entre outras. A presença de cupim nesses animais, além, é claro, da origem, indiana, é uma de suas características raciais mais notáveis. O naturalista Charles Darwin trata disso no capítulo primeiro de *Origem das Espécies* (1859), descrevendo as diferenças fenotípicas entre esses tipos e os bovinos europeus. O nome zebu, inclusive, faz referência aos cupins, é uma corruptela do termo na língua castelhana, *cebu*, que alcunha os bois com cupim.

² Caio Prado Junior, ao descrever as três zonas da pecuária brasileira que se desenvolveram durante a colônia – os sertões do norte, as planícies do sul do Brasil e a parte meridional de Minas Gerais –, destaca que nessa última incrementou-se uma bovinocultura mais elaborada. Ao contrário de seus congêneres sulistas e nordestinos, os mineiros, desde muito cedo, utilizavam cercas, tapagens e formação de pastos em suas propriedades. Isso tanto ajudou na produção de leite – que era utilizado para a produção de manteigas e queijos para o Rio de Janeiro – quanto de reprodutores, comercializados inclusive para o nordeste, a zona criatória mais extensa e antiga da colônia.

³ É neste período, por exemplo, precisamente no ano de 1877, que é fundado o Instituto Agrônomo de Campinas, posteriormente, transformado, em 1892, na Esalq (Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz). A inauguração da Sociedade Brasileira de Agricultura, em 1887, foi fundamental para o surgimento de uma pasta para tratar do tema, o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio de 1909. Além destes, vale mencionar como fundamentais para a guinada da pecuária brasileira, três documentos, de nome *Monografias agrícolas* (1903), em que Joaquim Travassos avalia o gado nacional, e a publicação do primeiro manual zootécnico brasileiro, *A fazenda moderna* (1913), de Eduardo Cotrim.

⁴ Animais “de elite” podem ser comercializados em leilões em cotas de 25%, 50% e 70%. Criadores se associam para adquirir esses animais e, assim, dividir os lucros da venda de sêmen ou de embriões de “raçadores” ou “doadoras” através das centrais e laboratórios.

⁵ Há toda uma literatura antropológica nacional (Marques, 2002; Woortman, 1995; Comerford, 2003; Vander Velden, 2004) e estrangeira (Carsten, 2013; Schneider, 1980; Strathern, 1999; Cassidy, 2002) sobre o potencial transformativo e analítico da ideia de sangue. O fato é que o sangue, que pode ser pensado tanto como uma substância, quanto um símbolo, como parte da pessoa e um objeto que pode ser comercializado, é central na pecuária de gado “de elite” brasileira, tanto para pensar bois, como homens. Em minha tese de doutorado, há um capítulo dedicado a pensar essa substância que relaciona as genealogias e os atributos de zebus e zebuzeiros, e que não obstante, é essencial, para conformá-los enquanto uma elite (Leal, 2014).

⁶ Uma primeira reflexão sobre a clonagem no mercado de gado “de elite” brasileiro foi apresentada no III Seminário de Antropologia da UFSCar. Gostaria de agradecer pelos comentários do Grupo de Trabalho “Símbolos e Sujeitos: Diálogos antropológicos sobre as interações entre humanos e animais” e pela leitura atenta de Samantha Gaspar da última versão desse artigo.

Referências bibliográficas

ABREU, João Capistrano de

[1907] 1988 *Capítulos de história colonial*. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, Edusp.

BARNES, Jonh Arundel

1967 “Agnation among the Enga. A Review Article”. *Oceania*, v. 38: 33-43.

BENJAMIN, Walter

[1955] 1994 “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In _____. *Magia e técnica: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense.

BOUQUET, Mary

1993 *Reclaiming English Kinship*. Manchester, Manchester University Press.

CARSTEN, Janet

2013 *Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows*. Willey, Journal Royal Anthropological.

CASSIDY, Rebecca

2002 *The Sport of Kings. Kinship, Class and Thoroughbred Breeding in Newmarket*. Cambridge, Cambridge University Press

COTRIM, Eduardo

1913 *A fazenda moderna*. Bruxellas, Typographa V. Verteneuil & L. Desment.

DARWIN, Charles

[1857] 2002 *Origem das espécies*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia.

DOMINGUES, Octávio

1966 *O gado nos trópicos*. Rio de Janeiro, Instituto de Zootecnia, Projeto ETA n.27, Série Monografias, 4.

INGOLD, Tim

2007 “The Genealogical line”. In _____. *Lines, a Brief History*. Londres/Nova York, Routledge.

FRANKLIN, Sarah

2007 *Dolly Mixtures. The remaking of genealogy*. Durham, Duke University Press.

2002. “Dolly’s Body: Gender, Genetics, and the New Genetic Capital”. In KALOF, L. e FITZGERALD, A (orgs). *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford e Nova York, Berg, pp. 349-361.

FRIESE, Carry

2009 “Models of Cloning, Models for the Zoo: Rethinking the Sociological Significance of Cloned Animals”. *BioSocieties*, 4 (4): 367-399.

FURTADO, Celso

[1959] 2007 *A formação econômica do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno

2003 *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Ed.34.

LEAL, Natacha Simei

2014 *Nome aos bois. Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite*. São Paulo, tese, USP.

LOURENÇO, Luiz Gustavo Bustamante

2007 *Das fronteiras do império ao coração da república*. São Paulo, tese, USP.

MARTINS, Carlos

2011 *Perspectivas da clonagem de bovinos para a pecuária*. Planaltina, Embrapa Cerrado, 2011. Disponível em: <<http://www.cpac.embrapa.br/noticias/artigosmidia/publicados/349/>>. Acesso em: 08 nov. 2013.

MARQUES, Ana Claudia Rocha

2002 *Intrigas e questões. Tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

MEDRADO, Joana

2013 *Do pastoreio à Pecuária. A invenção da modernização rural nos sertões do Brasil Central*. Niterói, tese, UFF.

ORLAND, Barbara

2003 “Turbo Cows: ‘Producing a Competitive Animal in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries’”. In SCHREPFER, S R. e SCRANTON, P. (orgs.), *Industrializing Organisms. Introducing Evolutionary History*. Nova York e Londres, Routledge, pp. 167-189.

PALMEIRA, Moacir

1989 “Modernização, Estado e Questão Agrária”. *Estudos Avançados*, v. 3, n.7: 87-108.

PRADO JR., Caio

[1942] 2010 *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHNEIDER, David

1968 *American Kinship. A Cultural Account*. Chicago, The University Chicago Press.

SANTIAGO, Alberto Alves

1983 *O Nelore*. São Paulo, Editora dos Criadores.

SILVA, Alexandre Barbosa

1947 *O Zebu na Índia e no Brasil*. Rio de Janeiro, S. Ed.

STRATHERN, Marilyn

1999 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

SODRÉ, Nelson Werneck

1941 *Oeste: ensaio sobre a grande propriedade pastoril*. Rio de Janeiro, Olympo.

TRAVASSOS, Joaquim Carlos

1903 *Monografias Agrícolas*. Vol. 1 Gado Vaccum. Ezoognozia e aptidões econômicas de cada raça. Rio de Janeiro.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira

2004 *Por onde o sangue circula: os Karintiana e a intervenção biomédica*. Campinas, dissertação, Unicamp.

WALTON, Jonh

1999 "Pedigree and Productivity in the British and North American Cattle Kingdoms before 1930". *Journal of Historical Geography*, v. 4: 441-462.

WILMUT, Ian e TUDGE, Colin

2000 *Dolly, a segunda criação e a era do controle*. São Paulo, Editora Objetiva.

WILMUT, Ian; SCHNIEKE, A.E.; MCWHIR, J.; KIND, A.J.; e CAMPBELL, K.H.S.

1997 "Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells". *Nature*, 385: 810-813.

WOORTMANN, Ellen

1995 *Herdeiros, parentes e compadres*. Brasília, Hucitec/Ed. UNB.

Zebus and Its Clones: Value and Pedigree in an Elite Cattle Market

ABSTRACT: Brazil sells the most expensive zebu “elite” cattle – racial, aesthetic and reproductive models – of the planet. Through “partnerships” between farmers and laboratories, is ahead in the use and research of biotechnologies (artificial insemination, in vitro fertilization, cloning) to produce these animals. In 2002, Embrapa conducted a successful nuclear transfer procedure. Since then, farmers that invested in experimental research on nuclear transfer, started to produce and market important breeding clones. In 2007, a clone of Bilara VII, Opera, was sold for one million at an auction. Despite the high price paid by the animal, it cannot receive pedigree; at the time, nor the Brazilian Association of Zebu Breeders (institution that controls the racial standards and providing genealogical records of zebu specimens in Brazil), nor the Ministry of Agriculture were able to deal with the controversies that Opera mobilized: undoubtedly she was an “elite” cow, but who were, in fact, their parents? This article, from an anthropological perspective, by describing the controversies surrounding the first nuclear transfer procedures and cloned cattle trade – by laboratories and auctions – aims to light up the production and realization of the Brazilian elite cattle market. Wants to think about the centrality of pedigree idea in zebu livestock, the effects of the use of reproductive technologies, the coalition of interests between rural entrepreneurs and state in Brazil and reflect on the status and value of elite cattle and farmers.

KEYWORDS: Agribusiness, Cloning, Elite, Livestock, Pedigree.

Recebido em outubro de 2015. Aceito em abril de 2016.

Artigo

As regras do jogo da morte encefálica

Juliana Lopes de Macedo

Universidade Federal do Pampa, Uruguaiense, RS, Brasil

julianamacedo@unipampa.edu.br

RESUMO: Em 1968 a comunidade médica internacional cunhou o conceito “morte encefálica” que passou a ser utilizado para diagnosticar pacientes que, até então, se encontravam na condição do que se conhecia como “coma irreversível”. A partir desse momento, quando o cérebro não apresentasse mais nenhuma atividade biológica, porém, o coração permanecesse em funcionamento, estar-se-ia diante de um caso de morte encefálica. Para a medicina, isso implicou a possibilidade da realização de remoção de órgãos para cirurgias de transplantes, mas, além disso, também representou uma nova maneira de conceber a morte. O presente artigo analisa, a partir da realização de entrevistas com roteiro semiestruturado entre médicos envolvidos neste contexto, o processo de diagnóstico de morte encefálica e a negociação que se estabelece entre os diferentes atores sociais envolvidos neste processo de definição de morte.

PALAVRAS-CHAVE: Morte encefálica, transplantes de órgãos, Antropologia da Ciência.

Introdução

A morte é um tema que abarca diversas esferas da vida social, como religião, direito, medicina. No entanto, por mais que cada uma dessas esferas tenha a sua definição para morte, na sociedade ocidental, quem detém o monopólio de identificar se uma pessoa está morta ou viva é a medicina¹. Até a década de 1960, o indicador médico de morte era a parada cardiorrespiratória. Mas o que dizer, então, de alguém que tem atividade cardíaca, mas, mesmo assim, é considerado morto? Nesses casos, estamos diante da “nova morte”, ou morte encefálica, um tipo de morte possibilitada por um contexto social muito específico, que envolve ciência, tecnologia, medicina e modernidade, e que promove uma fusão (ou confusão) entre corpo e máquina, natureza e cultura, vida e morte.

O conceito que hoje é conhecido como morte cerebral foi definido em 1959 na França. Até 1959 a comunidade médica reconhecia três tipos de coma: o *coma vigile*, *coma type* e o *coma carus*, que vão da menor intensidade (quando, por exemplo, o paciente perde apenas parte da vida de relação, mantendo mínima consciência e resposta motora) até o mais intenso (quando o paciente mantém apenas parte das funções vegetativas). Entretanto, dois neurologistas franceses, Mollaret e Goulon, analisaram eletroencefalogramas e dados clínicos de vinte e três pacientes em coma e concluíram que existe um tipo de coma, o *coma dépassé*, no qual há a abolição total da vida de relação e da vida vegetativa que ocorre, na maioria dos casos, segundo os autores, em decorrência do insucesso da reanimação respiratória (Mollaret e Goulon, 1959). No entanto, a publicação de Mollaret e Goulon não causou um grande impacto na comunidade médica e científica. Foi apenas em 1967, com a realização do primeiro transplante cardíaco, que o meio médico passou a se preocupar em definir um novo critério de morte. A realização do primeiro transplante de coração provocou uma euforia no meio médico, pois, mostrava que esse tipo de intervenção era possível de ser realizada e, ao mesmo tempo, um certo desconforto para a opinião pública e para magistrados que não reconheciam a morte do cérebro como morte (Lock, 2000). Assim, tornou-se imperativo que fosse formulado um novo conceito de morte que permitisse a realização de doação de órgãos. Nesse sentido, a publicação mais reconhecida é o Relatório do Comitê Ad Hoc da Escola de Medicina de Harvard (The Journal of the American Association, 1968), publicado em 1968 (que não cita o trabalho de Mollaret e Goulon). Este Relatório definiu os critérios de diagnóstico de morte encefálica como sendo: a não resposta a estímulos externos (estimulação da dor, toque, som ou luz); nenhum movimento muscular ou reflexos; incapacidade respiratória; e o resultado do eletroencefalograma, que deve

ser plano (ou seja, sem corrente elétrica) (1968). De acordo com a Comissão organizada para definir este conceito, o coma irreversível (depois definido como morte cerebral nos Estados Unidos e como morte encefálica no Brasil) é um novo critério para definição de morte e a importância em defini-lo deve-se a duas razões:

(1) melhorias nas medidas de ressuscitação e suporte têm conduzido ao aumento de esforços para salvar aqueles [pacientes] que estão em estado grave. Às vezes, esses esforços têm apenas sucesso parcial, tanto que o resultado é um indivíduo cujo coração permanece batendo, mas cujo cérebro está com dano irreversível. O fardo é grande para os pacientes que sofrem perda permanente de intelecto, para seus familiares, para os hospitais e para aqueles que precisam de leitos hospitalares já ocupados por pacientes em coma (1968: 677, minha tradução).

É ainda importante destacar que, além de perder a capacidade de “vida vegetativa” (respiração, reflexos e movimentos), o paciente² também apresenta a abolição total da vida de relação, ou seja, ele não pode mais estabelecer nenhum tipo de relação com as pessoas à sua volta, não tem mais consciência, desejos ou vontade. Na morte encefálica, por mais que se mantenham os sinais vitais através de equipamentos, a falta de consciência é considerada irreversível e, neste caso, está se considerando enquanto morte a falta de capacidade de raciocínio, consciência, desejo, ou seja, o paciente não seria mais uma “pessoa”, conforme a definição de Dumont (1985) para o termo.

A partir dessa publicação se estabelece uma nova causa de morte, a morte do cérebro. O que não estava totalmente definido era à qual parte do cérebro o conceito se referia. Essa é uma discussão que perdura ainda hoje, já que existem três definições para morte do tecido cerebral. Assim, Lima (2005) explica que o conceito de *morte encefálica* propõe que o processo de morte encerra-se com a parada irreversível de todo o organismo (respiração, temperatura, consciência, equilíbrio hidroeletônico, regulação hormonal), utilizando como critério de diagnóstico o cessar do funcionamento de todo o encéfalo, sendo que esse diagnóstico seria realizado por meio de testes que comprovassem a ausência de batimentos cardíacos, respiração e funções cerebrais. Contudo, os adeptos dos demais conceitos afirmam que em 40% dos casos de morte encefálica é verificada alguma atividade elétrica no cérebro, assim como a presença de funções neuroendócrinas (Lima, 2005).

Outro conceito bastante difundido é o de *morte do tronco cerebral*, sendo adotado, primeiramente, pela União Soviética (1971), Reino Unido (1976), Estados Unidos (1968),

Portugal (1993) e Brasil (1996). Considera-se que o tronco cerebral é a parte específica do encéfalo responsável por coordenar as funções básicas, tais como: respiração, deglutição e sono. Conceitualmente, com a adoção desse critério, a morte passa a ser definida como a perda irreversível da consciência e da capacidade respiratória ocasionando, inevitavelmente, a parada do coração³. Para determinar a parada do tronco-cerebral recomenda-se a verificação de ausência de reflexos do tronco cerebral e o teste de apnéia. As críticas que este conceito recebeu baseiam-se na questão da ausência de respiração, já que adeptos de outros conceitos consideram que o estímulo à respiração é o que falta (fato que pode ocorrer em doentes vivos e conscientes) e a parada cardíaca nem sempre é observada.

Há ainda outro conceito – que por ser tão controverso não é considerado para verificação de morte –, o de *morte cortical*, que significa a perda de consciência e cognição e a perda da capacidade de interação social. De acordo com Lima (2005) o problema desse conceito é localizar a consciência para verificar seu não-funcionamento, além do fato de considerar como mortos pacientes em coma, ou em estado catatônico, por exemplo.

As questões apresentadas até o momento demonstram tanto o contexto no qual o conceito de morte encefálica surge, como as discussões médicas para definição do conceito e revelam o caráter ambíguo da morte encefálica. A ambiguidade em torno da morte encefálica foi, justamente, o que motivou o desenvolvimento da pesquisa que será apresentada ao longo deste artigo e, também, impôs o desafio de refletir sobre como o “ser” em morte encefálica deveria ser denominado ao longo da escrita. Durante o campo, percebi que, assim como na bibliografia sobre o tema, meus informantes ora faziam referência ao “paciente”, “paciente em morte encefálica” ou “pessoa”; ora se referiam ao “morto”, “cadáver”, “doador”. Então, me deparei com o dilema de como tratar esse “ser”. Se adotasse as palavras “paciente” ou “pessoa” estaria assumindo que esse “ser” não está (totalmente) morto. Porém, se utilizasse as palavras “morto” ou “cadáver” estaria assumindo que não há mais vida nenhuma nesse “ser”. Uma primeira opção para garantir a neutralidade na escrita foi adotar o termo “doador” ou “possível doador”, porém, a palavra, no decorrer da escrita, se mostrou limitada, visto que existem “possíveis doadores” que não serão tratados como tais pelos informantes. Numa tentativa de resolver o problema, de nominar o inominável, decidi adotar o conceito de *cadáver-vivo* de Margaret Lock (2000, 2002). Além da definição se encaixar à imagem do “ser” em morte encefálica, o termo me parece o mais neutro a ser utilizado, já que ele não pressupõe o status de vivo nem o de morto a esse “ser”, pelo contrário, remete à ideia de meio-termo, de ambiguidade e de contradição.

Antes de apresentar os dados da pesquisa, é preciso abordar outro aspecto que merece destaque no que diz respeito à morte encefálica: a importância que o conceito de morte encefálica assume para a doação de órgãos. Antes da definição do conceito de morte encefálica, em 1968, já eram realizadas cirurgias de transplantes de órgãos, como mencionei antes, com a utilização de doadores cadáveres (mortos por parada cardíaca) ou com doadores vivos. Atualmente, a principal fonte de obtenção de órgãos para transplantes é o doador cadáver com diagnóstico de morte encefálica (não é permitido no Brasil outro tipo de doador morto). A doação entre vivos é permitida, mas segundo meus informantes, extremamente limitada. E não é limitada por não haver doadores vivos dispostos a doar, mas porque os médicos não aconselham esse tipo de doação, pois, se trata de um “risco duplo” – tanto o receptor como o doador correm risco de morrer durante a cirurgia. Então seria trocar uma vida pela outra. Além disso, o doador nunca poderá voltar a ter uma vida completamente normal, conforme indicou Adolfo, cirurgião, membro de uma equipe transplantadora). As estatísticas também mostram que a maior parte dos órgãos utilizados em transplantes (exceto para transplantes renais) é de cadáveres em morte encefálica. No ano de 2006, por exemplo, foram realizadas no Brasil 1193 cirurgias de transplantes de órgãos (coração, fígado, intestino, pâncreas, pâncreas-rim e pulmão) com a utilização de doador cadáver, contra 194 transplantes com a utilização de doador vivo (Associação Brasileira de Transplantes de Órgãos, 2006). Esses dados demonstram a importância que este conceito e o seu diagnóstico assume para a questão dos transplantes de órgãos. Apesar de existir outras maneiras de se obter órgãos para transplantes, são os órgãos de doados através da morte encefálica que tornam as cirurgias de transplantes uma rotina médica.

Em face de tal importância e considerando que do ponto de vista teórico não há consenso sobre morte encefálica (visto que há três diferentes maneiras de diagnosticá-la), resolvi ir à campo para entender como que é estabelecido esse diagnóstico na prática. Pretendo demonstrar neste artigo que se trata de um processo constituído por várias etapas, no qual cada uma definirá a próxima. É como se fosse um jogo de tabuleiro em que a sorte define quantas casas serão avançadas ou retrocedidas. Se o jogador conseguir avançar as casas, encontrará no final do jogo as cirurgias de transplantes de órgãos. Nesse sentido, o presente artigo analisa a maneira como é operacionalizado o conceito de morte encefálica entre médicos, a partir do processo de diagnóstico desta morte.

Procedimentos Metodológicos

A fim de compreender as concepções de morte encefálica entre médicos, privilegiei como técnica de coleta de dados a entrevista não-diretiva que tem como proposta principal permitir que o indivíduo entrevistado fale da forma mais livre possível sobre um determinado tema. Esta técnica minimiza as possíveis distorções produzidas pelo entrevistador, comparada ao questionário fechado e, ainda, possibilita a obtenção de respostas mais profundas dos indivíduos entrevistados (Kandel, 1987). Sendo assim, foram realizadas onze entrevistas entre médicos, que tiveram como proposta discutir com os entrevistados uma série de questões a respeito da trajetória profissional, além do tema da morte e, mais especificamente, da morte encefálica. Todas as entrevistas foram gravadas e realizadas nos hospitais nos quais os informantes trabalhavam, na cidade de Porto Alegre/RS.

Os atores sociais escolhidos para fazer parte deste estudo foram os médicos que possuem maior envolvimento com o tema da morte encefálica, ou seja: médicos que atuam em Unidades de Terapia Intensiva (UTI) e médicos que fazem parte de equipes de transplantes. O estudo poderia abarcar outros atores sociais que também estão imbricados na situação de morte encefálica, como por exemplo, familiares de pacientes que tiveram este diagnóstico. Contudo, estou considerando a morte encefálica enquanto um *conceito* (técnico e científico) e, portanto, o foco da pesquisa foi os atores sociais responsáveis pela operacionalização deste *conceito*.

Iniciando o Jogo – a operacionalização do conceito

De acordo com os médicos intensivistas entrevistados, existem duas causas principais para morte encefálica: acidente vascular-cerebral (AVC, ou o popular “derrame”) e traumatismos cranianos⁴. O paciente que tem suspeita de morte encefálica encontra-se em coma, assim, há duas possibilidades para a suspeita se transformar em confirmação: (1) em UTIs, onde estão presentes alguns médicos mais sensíveis sobre o tema (como no caso de uma UTI de um dos hospitais pesquisados, onde um dos médicos entrevistados faz parte de uma equipe intra-hospitalar de transplantes⁵), os médicos assistentes realizam os testes clínicos para a primeira confirmação da morte encefálica; (2) mas o que acontece geralmente, nas demais UTIs, é algum membro da equipe intra-hospitalar de transplantes visitar as UTIs e verificar se algum paciente poderia estar nesta situação. Isto é afirmado, por exemplo, pelo chefe de uma das UTIs onde realizei campo: “É um componente da equipe intra-hospitalar de transplantes

que vai até às UTIs verificar se há pacientes que podem estar em morte encefálica” (Rafael, médico chefe de uma UTI).

Parece haver uma “caça aos mortos” por parte daqueles profissionais mais envolvidos com a questão dos transplantes. Caso se suspeite de que algum paciente esteja em morte encefálica, o membro da equipe intra-hospitalar de transplantes solicita ao médico responsável pelo paciente a realização dos exames. Os intensivistas comentam que alguns colegas, por concepções morais, se negam a fazer os exames. As concepções morais referidas pelos informantes que fazem com que alguns médicos se recusem a participar do diagnóstico não dizem respeito a moral religiosa, tendo em vista que a maior parte das religiões é favorável à doação de órgãos. O que os médicos querem dizer com “impedimentos morais” para atestar a morte encefálica diz respeito à moral do próprio campo médico que assume como vocação a manutenção da vida. Nesse sentido, apesar da morte encefálica ser um conceito legitimado pelo campo médico, para alguns médicos, a vida ainda está associada ao funcionamento do coração e, portanto, atestar morte encefálica poderia ser o equivalente a atentar contra a vida. Nenhum médico é “obrigado” a realizar os procedimentos, mas a instituição (no caso, a UTI), diante de uma suspeita (e da pressão da equipe intra-hospitalar de transplantes), o é. Assim alguém terá de fazê-lo. A pressão exercida pela equipe intra-hospitalar de transplantes para a execução dos exames diagnósticos evidencia que o conceito de morte encefálica não foi introduzido na prática médica dos intensivistas (justamente aqueles que deveriam se encarregar de operacionalizá-la). Ao mesmo tempo, esta situação revela a desconfiança dos responsáveis pela captação de órgãos sobre a não realização dos testes pelos intensivistas.

O primeiro exame clínico consiste em realizar testes de reflexos e o teste de apnéia (retirar o ventilador mecânico para verificar se o paciente tem capacidade para respirar sozinho). Estes exames são realizados por um intensivista que não pode estar vinculado à equipe intra-hospitalar de transplantes do hospital no qual se encontra o paciente em suspeita de morte encefálica, nem pode estar associado a nenhuma equipe de transplante de órgãos de nenhum hospital. Um dos intensivistas entrevistados afirma que durante um ano aceitou estar vinculado a uma equipe de transplantes para não ter que se envolver no diagnóstico de morte encefálica. De acordo com ele, “Existem médicos que se recusam a fazer exames de comprovação de morte cerebral porque não concordam moralmente com isso. Eu não chego a tanto, mas eu não me sinto muito à vontade quando tem paciente em morte cerebral e eu tenho que assinar os exames” (Daniel, médico plantonista de uma UTI).

Na tentativa de evitar conflitos de interesses, para o Sistema Nacional de Transplantes

é imperativo que os participantes de cada fase da doação de órgãos (diagnóstico, negociação da doação junto à família e transplante) não participem das demais, buscando, desta forma, que o processo seja neutro e imparcial. Mas esta prerrogativa pode ser utilizada por alguns médicos para escapar da responsabilidade de dar o diagnóstico de morte encefálica. É o que demonstra este informante que, sabendo da impossibilidade de realizar diagnóstico de morte encefálica, e, ao mesmo tempo, estar em uma equipe de transplantes, optou pela participação na etapa dos transplantes para não ter que realizar o diagnóstico, pois não se sente à vontade com a situação.

Outros médicos também comentaram que existem colegas que se negam a realizar os exames, o que é aceito pela equipe da UTI, pois todos entendem que este não é um conceito de fácil compreensão. Neste caso, a equipe intra-hospitalar de transplantes procura na própria UTI outro médico que aceite realizar os exames. Além de impedimentos morais e de desconfiança frente ao conceito de morte encefálica, há o medo de um possível erro de diagnóstico – erro que declararia um vivo como um morto (Lock, 2000, 2002).

Se houver a primeira confirmação de morte encefálica, o médico assistente comunica à família que existe a possibilidade de o “paciente” estar em morte encefálica e que serão realizados mais exames para comprovar o diagnóstico. Ainda que a equipe tenha certeza que está diante de um caso de morte encefálica, a notícia é dada para a família aos poucos, assim, num primeiro momento, por mais que os médicos estejam tentando preparar a família para “o pior”, é possível que esta ainda tenha alguma esperança de que o diagnóstico não seja comprovado. Então, com a primeira confirmação, se avança uma casa no jogo; se não houver confirmação, o jogo acabou.

A Segunda Etapa: a contraprova da morte encefálica

Transcorridas seis horas da primeira bateria de exames, um neurologista é convocado para a repetição dos mesmos testes. Isso serve para minimizar a possibilidade de erro, pois, são dois profissionais diferentes analisando o mesmo caso. Além disto, a presença do neurologista se faz necessária, porque esta é a especialidade que detém o monopólio sobre o conhecimento do cérebro. Desse modo, se o neurologista chamado para a realização dos testes confirmatórios discordar do primeiro, o processo de diagnóstico de morte encefálica é interrompido, o jogo termina, e o *cadáver-vivo* permanece em “tratamento”, conforme explicarei melhor a seguir. Se

houver a comprovação, avança-se mais uma casa, e o médico intensivista comunica à família a confirmação do diagnóstico e informa que outro teste, agora um exame de imagem, será realizado para a confirmação final. Hoje, o teste mais recomendado para este diagnóstico é a arteriografia, que oferece uma imagem das artérias do cérebro⁶. O exame consiste em se injetar um contraste nessas artérias para verificar o movimento do líquido, ou seja, se houver atividade cerebral, é possível ver o contraste subindo pelas artérias até o cérebro. Se não houver atividade cerebral, o contraste não chegará até o cérebro e isto indicará que o fluxo sanguíneo do cérebro foi interrompido.

Portanto, se o exame de imagem demonstrar que não há atividade cerebral, se avança mais uma etapa no jogo, e o médico intensivista comunicará a morte para a família e notificará para a Central de Transplantes do Estado a existência de um possível doador. É também interessante o uso de um exame de imagem, pois esta torna, aparentemente, o diagnóstico mais objetivo, pois se vê, e não apenas se deduz. Com a comprovação visual (feita por uma máquina) busca-se minimizar as chances de erros de um diagnóstico baseado na percepção do médico em relação ao exame clínico e ao teste de apnéia. Se por um lado as imagens que esses equipamentos produzem não estão isentas de interpretações, afinal, precisam de um mediador (o médico) para fazer sua tradução, por outro lado, é bastante reconhecido o poder que estas imagens possuem enquanto fatos visuais em diversas arenas da vida social, como a comunidade médica, científica, jurídica e a mídia (Dumit, 2003).

A Terceira Etapa – negociando a doação

Até este momento, o *cadáver-vivo* dessegue sendo um “possível doador”, porque ele só será efetivado como doador se houver a concordância da família para a doação e se o “possível doador” não tiver nenhum impedimento clínico para a realização da doação – como alguma doença infecciosa que possa ser transmitida ao receptor. A interação do médico intensivista com a família termina com a notícia da morte, ficando a tarefa de solicitar aos familiares a doação dos órgãos a cargo da equipe intra-hospitalar de transplantes.

Com relação à comunicação da morte encefálica do *cadáver-vivo* para a família, em um primeiro momento, a maior parte dos intensivistas entrevistados acredita que, para o médico, esta situação é tão difícil quanto dar a notícia de qualquer doença ou situação irreversível. No entanto, todos os informantes chamam atenção para a dificuldade de aceitação desse

diagnóstico pela família. Segundo eles, essa dificuldade reside no fato de que ainda existe muita desconfiança a respeito desse diagnóstico para a população leiga, que está diante de um corpo quente que tem o coração batendo. De acordo com Clarissa, uma média intensivista entrevistada, uma das dificuldades relacionada à aceitação do diagnóstico se deve ao contexto da morte, já que as vítimas de morte encefálica são, majoritariamente, pacientes muito jovens, que sofreram acidentes graves de uma maneira totalmente inesperada. Um dos informantes sintetiza esta questão da seguinte maneira:

O coração está batendo ainda. As pessoas... algumas já sabem, já ouviram falar, mas a grande maioria tem dificuldade em aceitar isso. E, geralmente, o evento é muito agudo, ele incide sobre gente saudável, geralmente jovem, e é normal que os familiares também neguem... a morte em si. Quanto mais uma morte meio técnica. Não é nem uma questão (às vezes o pessoal coloca: “são questões religiosas!”), não são questões propriamente religiosas. São questões talvez antropológicas, de aceitação de um conceito estranho para eles (Matheus, médico chefe de uma UTI).

Desta maneira, além de envolver as dificuldades inerentes à morte inesperada e de pessoas jovens, a morte encefálica não é um evento de fácil compreensão pelas pessoas, por fugir à ordem “natural” (ou pelo menos mais “tradicional”) que prevê que enquanto o coração estiver batendo ainda há vida. Tanto a morte prematura como a morte causada por motivos que não são claros, como a encefálica, são fonte de desordem social e, como nos lembra Mary Douglas (1991), a desordem é fonte de insegurança e perigo, por isso é quase inevitável o desconforto diante deste diagnóstico.

Quando solicitei aos meus informantes uma definição para morte, seis dos sete transplantadores entrevistados definiram morte enquanto morte encefálica, porque eles entendem que o cérebro é o órgão central na articulação dos demais sistemas biológicos do corpo e, assim, o não-funcionamento do cérebro levará à parada de todos os demais órgãos. Além disso, eles julgam que, ao contrário da parada cardíaca, a morte encefálica é invariavelmente irreversível. Entretanto, como expus antes, o mesmo não ocorre entre os intensivistas, que, em sua maioria, não percebem morte encefálica como morte natural. Os intensivistas apresentaram um leque maior de opções para definir morte. Assim, enquanto para dois intensivistas a morte é o equivalente à morte encefálica, para outros ela pode ser definida como a cessação de toda e qualquer atividade biológica (o que não se aplicaria à morte encefálica), a parada cardíaca (considerada como a *morte natural*) e a perda da autonomia, da

vontade e da personalidade. A questão da autonomia do indivíduo foi bastante importante para definir vida e morte: “Se eu tivesse uma seqüela muito grave – não morte cerebral... mas um estado vegetativo persistente, muito significativo – eu me consideraria morto, e gostaria que os meus familiares me considerassem assim” (Matheus, médico chefe de uma UTI).

Assim, para estar vivo precisar-se-ia ser uma pessoa, um ser dotado de individualidade, vontade própria, autonomia, alguém que não possui esses quesitos perde sua humanidade, passa a ser um corpo, um organismo biológico simplesmente; dessa maneira, teria vida da mesma forma que uma planta tem, mas não teria mais vida humana. No conjunto geral das entrevistas foi muito frequente ouvir que morte encefálica corresponde à morte, mas, não representa a morte biológica do corpo. A morte seria então o fim da pessoa, do ser consciente, dotado de razão, vontade e ação. Segundo Dumont (1985), o indivíduo é a noção de pessoa para a sociedade ocidental, e independência, autonomia e racionalidade são critério fundamentais para defini-lo. A morte corresponderia, então, à “não-pessoa”, e como as características necessárias para uma pessoa ser considerada uma “pessoa viva” são reguladas pelo cérebro, a morte cerebral representaria o fim da pessoa, mas, conceitualmente, isso também poderia ser estendido para qualquer outro dano cerebral que torne a pessoa inconsciente e incapaz de expressar a sua racionalidade, como pacientes em coma ou em estado vegetativo (como o próprio informante se referiu), mas, que não poderia ser considerado morto pelos cânones da medicina.

Chama atenção que, mesmo sendo considerada a maneira legítima para definir morte, a morte encefálica é concebida pelos intensivistas como uma morte “não-natural” e pelos médicos de equipes de transplantes como uma “morte técnica”, fato que é explicitado na seguinte fala:

Eu sou muito técnica nas minhas avaliações, e acho que morte – até para quem trabalha com transplante – tem que estar ligada à perda de controle cerebral; uma das funções básicas, então. Eu trabalho muito com o conceito de morte encefálica para definir o que é que é morte para mim; senão até fica complicado eu trabalhar com transplante e não estender isso para o meu dia-a-dia (Roberta, clínica, membro de uma equipe de transplante).

Esta fala é exemplar para compreender algo que perpassa as demais entrevistas entre médicos transplantadores, ou seja, revela que a importância da morte encefálica está relacionada à prática profissional dos informantes, já que um médico que trabalha em uma equipe de transplantes precisa acreditar no conceito de morte encefálica para realizar o seu

trabalho. Chama atenção também a ênfase dada à “morte técnica”, demonstrando uma certa ambiguidade sobre a morte encefálica. Em outras palavras: na prática profissional, a morte encefálica é um bom conceito para definir morte, e, além disso, é necessária para se trabalhar em uma equipe transplantadora, mas, para a vida pessoal, nem tanto. Exemplo disto é que quando perguntada sobre qual é a hora da morte que consta no atestado de óbito do doador (se seria o momento da constatação de morte encefálica ou o momento da remoção do coração), essa informante afirma, sem titubear, que é o momento da retirada do coração. É interessante notar a importância que ainda é atribuída ao coração. Tanto médicos transplantadores como intensivistas afirmaram que a hora do óbito “de fato” é o momento da parada cardíaca, essa seria a morte definitiva e natural, opondo-se, como eles mesmos dizem, à “morte técnica”, que seria a morte encefálica.

O caráter técnico da morte encefálica está também presente no discurso dos intensivistas, no entanto, com um enfoque diferenciado daquele apresentado pelos transplantadores. Esta ideia é apresentada pelos intensivistas, principalmente quando é narrado o surgimento do conceito de morte encefálica. Alguns intensivistas entrevistados acreditam que a morte encefálica seria fruto da própria UTI e do desenvolvimento tecnológico atrelado a ela. Eles defendem que a possibilidade de conceituação desse tipo de morte foi criada com o advento da ventilação mecânica, o que permitiu também a criação da própria UTI. Outra questão abordada apenas pelos intensivistas foi a variação dos conceitos e concepções acerca da morte encefálica, variações que eles denominam como “culturais”. Dessa forma, eles argumentam que da mesma forma que os critérios utilizados para a definição conceitual e diagnóstico de morte encefálica não são os mesmos em todos os países, também não são todos os países que aceitam esse diagnóstico para determinar a morte do indivíduo. Uma das intensivistas entrevistadas afirma que, em alguns países, aceita-se a definição de morte do córtex, ou seja, a pessoa estaria morta se não houvesse consciência, mesmo que estivesse respirando sozinha. Ao mesmo tempo, em outros países, mesmo a noção de morte cerebral não é aceita.

Lock (2002) afirma que na medicina existe uma espécie de economia moral que determina a conduta médica e que transcende as fronteiras geográficas e culturais. Dessa maneira, se a prática médica é universal, então as concepções de morte encefálica deveriam ser uniformes, pelo menos do ponto de vista oficial. Porém, se em caráter oficial existem essas variações, sugiro que a morte encefálica está baseada em concepções que vão além das “científicas”, pois, no final das contas, estamos falando sobre morte, tema que não

pertence a um único domínio do conhecimento e que perpassa, mesmo que de forma não nomeada, todos os domínios da vida social. Quero chamar atenção aqui para a contestação da morte encefálica enquanto um critério bem definido, definitivo e indubitável. Se existem variações “culturais”, se os critérios adotados não são os mesmos entre diferentes países, como manter a irrefutabilidade da morte encefálica? É interessante enfatizar que esta questão só foi abordada pelos intensivistas, justamente os médicos que adotam uma postura mais crítica frente ao conceito de morte encefálica; nenhum médico pertencente a equipes de transplantes fez referência a estas variações teóricas do conceito de morte encefálica.

Uma série de outras ambiguidades envolve a morte encefálica, além de se tratar de uma morte técnica, ou seja, construída a partir de conceitos teóricos e de não haver um momento exato para definí-la (suspeita-se de que o paciente esteja nessa condição e, então, iniciam-se os procedimentos para sua comprovação). Uma destas ambiguidades está no fato de que, embora a morte encefálica represente o mesmo que morte, não significa a morte do corpo, como pode ser percebido na fala a seguir:

Bom, antigamente se achava que morria quando parava o coração. Mas como o coração para hoje em dia e a pessoa não morre, então as coisas mudaram. Na verdade, eu aceito o conceito de morte cerebral, ou seja, o cérebro não tem mais circulação e, portanto, não tem mais retorno, e ele nunca mais funcionará. (...) Mas o corpo não morre junto. Morreu o cérebro, daí depois começam a morrer outros tecidos – tem tecidos que levam horas para morrer, que resistem (Adolfo, cirurgião, membro de uma equipe de transplante).

Lock (2000, 2002) também comenta que, entre os médicos americanos entrevistados por ela, a ideia de que a morte encefálica, por mais que seja uma condição aceita e irreversível, não significa a morte biológica do corpo. Isso oferece a este tipo de morte um caráter ambíguo. Um dos meus informantes conta uma história muito interessante vivenciada por ele durante a primeira cirurgia de remoção de órgãos de doador falecido que ele realizou, que é um bom exemplo para pensar a respeito da ambiguidade do status de morte encefálica, na qual a pessoa não está nem viva nem morta e, na dificuldade que mesmo os profissionais da área da saúde têm para aceitar essa forma de morrer:

... da primeira vez que aconteceu conosco aqui foi um Deus nos acuda! A gente não conhecia muito (isso foi vinte anos atrás), não conhecia muito essa fisiologia do cadáver que está respirando... E eu, quando coloquei o bisturi, para abrir de cima a baixo... O paciente, o morto... trouxe as mãos na minha direção. Aí,

imediatamente, a enfermagem da sala se recusou, saiu e não quis mais continuar: “nós não vamos participar disso aí”. Por mais que eu explicasse, diziam “não, nós não queremos”. Eu não posso obrigar. Daí eu consegui outras pessoas, entende? Aí tem a minha equipe, aí quem instrumentou foi um doutorando de Medicina, os residentes ajudaram, e a circulante foi um dos nossos que circulou na sala. E eu respeitei também o sentimento dos funcionários, que também não são profissionais do assunto, e não conhecem isso, não é? Mas, tu que já viste uma lagartixa cortar a cabeça e sair pulando, tu sabes que ela não tem cabeça! Então nós tínhamos segurança de que era assim, mas realmente causa comoção; até eu me arrepiei um pouco, mas eu conheço o assunto. A partir daí nós passamos a anestésiar o cadáver. Parece um absurdo, mas, nós anestésiamos – para evitar esses movimentos maiores, que são involuntários... (Adolfo, cirurgião, membro de uma equipe de transplante).

Um “cadáver que está respirando” e, além disto, que se mexe, como ele mesmo comenta, é um fato que “causa comoção”. Até o cirurgião, alguém que “conhece o assunto”, se “arrepiou um pouco” e, apesar de parecer “um absurdo”, a partir deste evento se passou a anestésiar o cadáver. Todos os elementos que ressaltai desta fala demonstram a ambiguidade do “ser” que se encontra em morte encefálica, um híbrido, um morto em um corpo vivo, a conjugação da máquina e do organismo biológico – conjugação que é pré-requisito para a existência da morte encefálica.

Outro aspecto por meio do qual é possível perceber as contradições da morte encefálica é o entendimento que os médicos entrevistados têm sobre a “hora da morte” que deve ser registrada no atestado de óbito, ou seja, se o momento em que a morte deve ser decretada oficialmente seria quando se tem a comprovação do diagnóstico de morte encefálica ou se seria no momento em que o coração foi removido, em caso de doadores. Podemos notar que não houve consenso entre as respostas dadas, como exponho a seguir:

Boa pergunta. (...) Eu acho que é a hora da retirada. (...) Até porque, assim... Não, é a hora da retirada, mesmo. Porque, até então, ele tem o prontuário, ele é um paciente ainda. Aí, quando a gente tira o coração, o anestesista desliga as coisas dele, e aí sempre o pessoal diz “ó, tal hora” e tal. Então é nesse momento (Vitória, cirurgiã, membro de uma equipe de transplante).

Não sei... Não! Mas já sei: é na morte encefálica. No momento da morte encefálica já é feito. Nós só operamos com o atestado de óbito pronto. Nós operamos cadáveres. Então no momento em que atestou a cintilografia

morte cerebral, o médico então atesta e dão atestado de óbito. E vem o cadáver com o atestado de óbito, mas ele está respirando, com aparelho. Então aí nós só desligamos, não importa essa hora qual seja, a gente tem que fazer isso para entregar para a família depois o que restou – hoje em dia se tira muita coisa, não é? (Adolfo, cirurgião, membro de uma equipe de transplante).

Em primeiro lugar, chama atenção a insegurança inicial nas duas falas para responder à pergunta. Em segundo lugar, mesmo tendo titubeado no início, ambos informantes oferecem detalhes para justificar a resposta: “tem prontuário”, por isso “ainda é paciente”, ou então, “nós operamos cadáveres”. Diante destas duas respostas contraditórias não me interessa saber qual é a opção correta, mas chamar a atenção que, embora os transplantadores fossem muito seguros quando diziam que a morte corresponde à morte encefálica, esses detalhes revelam os descompassos que me fazem pensar que a morte encefálica não é um conceito tão preciso como a medicina tem proposto.

Outra questão bastante comentada entre os intensivistas foi a desconfiança por parte das famílias de que o *cadáver-vivo* não esteja morto realmente. Nas palavras deste informante:

Mas quando se dá a notícia de morte cerebral, 50% das famílias ainda desconfiam que isso não deva ser verdade, mas, quando uma pessoa morre de outra causa, raramente há esse tipo de desconfiança. (...) Pra notícia de morte cerebral o convencimento é complicado pra boa parte das pessoas. (...) Existe uma fé, dada pelas revistas, pelos programas de televisão, pela própria onipotência médica que nós em UTI fazemos milagres, então criamos um monstro entre aspas, uma expectativa de sucesso que não pode ser concretizada na maior parte das vezes. E nesse sentido, dizer que não há mais nada pra fazer é muito complicado, as pessoas acreditam nisso porque é vendido isso pra elas (Daniel, médico plantonista de uma UTI).

A questão da não confiança no diagnóstico de morte encefálica envolve questões que vão além da dificuldade de conceber como morto alguém que tenha o coração batendo. Soma-se a isto a decepção com a morte de alguém que estava no único lugar que tinha todos os recursos para “salvar vidas”. Em sua etnografia sobre um Centro de Tratamento Intensivo, Menezes constata que: “O CTI pode ser considerado um local onde a tensão estruturante da Medicina – o “cuidado” e a “competência” – apresenta-se de forma particularmente explícita, tendo em vista a importância da tecnologia nesse setor” (2001: 118).

Além da tecnologia, a autora também chama atenção para importância dada à competência técnica pelos profissionais que atuam em CTIS, competência que é constantemente reafirmada por eles frente a outros profissionais do hospital. Dessa maneira, a morte em um local no qual estão presentes os melhores profissionais e as mais sofisticadas tecnologias é sempre uma derrota (Menezes, 2001).

Outros informantes também indicaram que as famílias temem que o *cadáver-vivo* seja dado como morto sem que isto seja verdade, com o objetivo de desocupar o leito, ou de remover seus órgãos “a qualquer custo”, ou seja, mesmo sem a confirmação da morte. Estas ideias são alimentadas pelas recorrentes notícias veiculadas nos meios de comunicação a respeito da precariedade do Sistema Único de Saúde e de processos envolvendo erros médicos e corrupção. Posso citar, como exemplo, uma pesquisa realizada por Rodrigues e Sato em um Hospital de São Paulo sobre doação e atitudes da população sobre transplantes de córneas. Dentre as pessoas que se manifestaram como não doadoras, 53% justificavam essa posição devido ao “medo e insegurança quanto ao destino do órgão doado e dúvidas quanto a possível negligência de tratamento pelo fato de ser doador” (grifos do original, *apud* Shikida e Araújo Jr., 2004: 19). Lock (2000, 2002) também afirma que ainda se tem medo sobre o pronunciamento prematuro da morte, pois as decisões sobre cuidados clínicos de pacientes terminais sempre envolvem julgamentos morais.

Ainda com relação aos motivos da negação de doação de órgãos, Schepers-Hughes e Biehl (2000), após demonstrarem vários indícios de casos de tráfico de órgãos (de “doadores” vivos e cadáveres) em países do terceiro mundo, concluem que estes boatos criam uma “resistência civil” com relação à doação de órgãos, mesmo quando esta situação ocorre em um contexto legal. Desta maneira, não serão uma política pública a favor da doação de órgãos, ou as justificativas dadas pela ciência para legitimar a morte encefálica que influenciarão as decisões de doação de órgãos, mas sim as concepções mais gerais que os indivíduos têm sobre o mundo em que vivem.

Além dos elementos já citados, outro fator que pode contribuir para a desconfiança sobre o diagnóstico de morte encefálica é a sua vinculação com os transplantes. Ao estabelecer a vinculação entre morte encefálica e transplantes, cria-se a impressão de que o conceito de morte encefálica só existe em função da necessidade de se obter órgãos para transplantes. Segundo um intensivista, a morte encefálica envolve um:

...contexto de prioridades que transcende o indivíduo daquele corpo, é uma interferência da comunidade na atividade individual. Na verdade, como se

definiu que pessoas poderiam sobreviver com sua atividade mental, cognitiva e de desejo, e a pessoa em morte cerebral já não pode fazer isso, a sociedade se organizou – a sociedade científica se organizou – pra considerar que pessoas nesse estado de incapacidade de expressar qualquer intenção ou desejo fossem úteis a outras (Daniel, médico plantonista de uma UTI).

A ideia de que a morte encefálica nasce em um “contexto utilitário” no qual a “sociedade científica” definiu que determinadas pessoas poderiam servir como doadoras de órgãos, somada à percepção de que não existe apenas uma forma de definir a morte encefálica, já que o conceito muda de acordo com o contexto cultural, enfraquece a legitimidade do conceito de morte encefálica na perspectiva dos intensivistas. Apesar de ter legitimado oficialmente esta nova forma de morrer, na prática, questões como o “caráter utilitário”, a precariedade dos serviços públicos de saúde e a corrupção que obscurecem o conceito de morte encefálica provocam dúvidas e inseguranças sobre a veracidade deste conceito e contribuem, dessa maneira, para a negação de doação de órgãos.

A Quarta Etapa: a transformação de paciente para doador

Com o diagnóstico de morte encefálica oficializado, há duas possibilidades: efetivar a doação ou não. Se o *cadáver-vivo* tornar-se um doador de órgãos, a Central de Transplantes do Estado será acionada e o processo de doação terá início. Se o *cadáver-vivo* não for, por qualquer motivo, um doador, começam os problemas e o jogo termina. Um dos dados obtidos entre os intensivistas que mais me chamou atenção diz respeito aos procedimentos adotados nas UTIs quando a família nega a doação ou quando o “possível doador” tem algum impedimento clínico para a doação de órgãos, que é a impossibilidade de desligar os equipamentos que mantêm o *cadáver-vivo* “vivo”. De acordo com meus informantes, morte encefálica equivale à morte, no entanto, isto só é verdade quando se trata de doação de órgãos, ao contrário, o *cadáver-vivo* permanece mantido ligado aos aparelhos até que seu coração pare de bater, pois, “não há amparo legal para desligar os equipamentos” (Jonas, médico chefe de uma UTI). Outro informante comenta que:

Não é desligado, continua em tratamento, porque a legislação não contempla esse tipo de conduta. A família espera pela morte natural, porque ela vai acontecer. A pergunta clássica nesse momento é “quanto tempo vai

demorar?” e a resposta também é clássica: “a gente nunca sabe, pode ser daqui a uma hora, pode ser daqui a um dia, pode ser daqui a uma semana”. Tem muitas variáveis aí: se o paciente é mais jovem, se tem outras complicações, se aconteceu isso por acidente, ou se foi por uma parada cardíaca (Rafael, médico chefe de uma UTI).

Bitencourt et al. (2007) verificaram em uma pesquisa realizada entre estudantes de medicina que, em casos de pacientes em morte encefálica e não doadores, apenas 66,4% retirariam o suporte de vida. Os mesmos autores afirmam que em um estudo realizado na Polônia, verificou-se que 100% dos médicos entrevistados confiavam no diagnóstico de morte encefálica, porém, apenas 44% destes profissionais se diziam preparados para desligar os aparelhos que mantinham os corpos vivos. Após a realização das entrevistas, o Conselho Federal de Medicina publicou uma Resolução que autoriza os médicos a desligarem os equipamentos de suporte de vida em caso de não doação de órgãos (CFM, 2007). Poderia-se pensar que o problema agora está resolvido, mas se prestarmos atenção à frase “A família espera pela morte natural” citada pelo informante, notamos que o problema não se resolve com uma simples resolução (cabe enfatizar que, além disto, a resolução não possui força de lei).

A morte encefálica aparece no discurso dos informantes como um critério técnico e científico, enquanto que a parada cardíaca assume o papel de “morte natural”, sendo considerada como a morte verdadeira, a mais apropriada e definitiva. Outro informante ainda afirma que:

Essa é a contradição. É uma contradição real porque se há uma autorização utilitária, por que não a utilidade daquele leito pra um terceiro que está esperando? Então fica na CTI, fica com os equipamentos, fica com o suporte, claro que em tese, não se acrescenta a esse paciente nada além, dificilmente vai se ficar dando mais medicação pra manter pressão, ou dando antibióticos, mas de qualquer maneira, até poderia ser questionado isso pelas famílias, “por que não dar o antibiótico? Nós não doamos os órgãos porque achamos que ele tem chances”, então poderia questionar isso, eu acho legítimo questionar isso (Daniel, médico plantonista de uma UTI).

Esta fala sintetiza muitas questões envolvidas neste impasse. Por um lado, não se pode, efetivamente, desligar os equipamentos, porém, nenhum esforço é realizado para manter o *cadáver-vivo* com funções vitais estáveis. Os informantes são unânimes nesta questão e alguns vão além, e afirmam que em casos de necessidade de leitos na UTI ou de quantidade

insuficiente de ventilador mecânico, se apressa a morte “natural” do *cadáver-vivo* ao se desligar os equipamentos. Contudo, os informantes que revelaram este fato ressaltam que o procedimento é feito da maneira mais discreta possível, por mais que os demais colegas saibam que isto é “normal” (e talvez também já tenham feito isto), ninguém comenta o que vai fazer, simplesmente faz.

Existe uma tênue fronteira entre a situação descrita pelos intensivistas e a eutanásia, o ato de provocar ativamente a morte de um paciente, visto que, se há o impedimento de desligar os equipamentos, então, o *cadáver-vivo* está sendo considerado como uma entidade viva. Mas, por outro lado, se técnica e cientificamente, este *cadáver-vivo* é considerado como um ente morto para a medicina, então, não há nenhum remorso em suspender o suporte de vida, até porque, desta forma, se abre a possibilidade de tratar outro paciente com chances de cura, que talvez não fosse atendido por falta de vaga na UTI. A perspectiva entre eutanásia e futilidade terapêutica⁷ – ou seja, se o intensivista está “matando” o *cadáver-vivo* ou se está retirando o suporte de vida de alguém que já está morto – vai depender da posição ocupada pelo agente no jogo e de suas concepções sobre vida e morte. É interessante mencionar também que uma das “promessas” da morte encefálica é a desocupação de leitos utilizados por pacientes “inviáveis”, entretanto, na prática não é o que ocorre, pelo menos, não pelas vias oficiais.

As ambiguidades e incertezas relacionadas ao *cadáver-vivo* são percebidas, também, na forma discursiva utilizada pelos médicos entrevistados para se referir a ele. O status do *cadáver-vivo* provoca tantas dúvidas que é difícil até nominá-lo:

Nós mantemos a *pessoa* com pressão adequada, em boa situação física do corpo, para poder levar para a sala de cirurgia, abrir, retirar os órgãos todos (Adolfo, cirurgião, equipe de transplante renal).

Só que esse *paciente* que está teoricamente, teoricamente não, na prática, falecido... só que esse *paciente* que é *falecido*, e se ele é um potencial *doador*, ele tem que ser visto como um *paciente* com a mesma possibilidade de cura (Luiza, cirurgiã, equipe de transplante hepático).

Estas falas evidenciam uma confusão na maneira de classificar o *cadáver-vivo*. Ora ele é denominado como *pessoa* ou *paciente*, ora como *falecido*, ora como *doador*. Entretanto, quando se faz referência a uma *pessoa* ou a um *paciente* está se considerando que este tem vida, a partir do momento que não se é mais *pessoa* ou *paciente* passa-se a ser *cadáver*, *falecido*, *morto* ou *doador*.

A utilização de todos estes termos como se fossem sinônimos revela a dificuldade em se nominar o *cadáver-vivo*. É como se ele estivesse em um momento de liminariedade – como propõem Van Gennep (1978) e Turner (1974) ao estudarem ritos de passagem – na fronteira entre dois mundos distintos, na qual ele não é mais o que era antes do evento da morte encefálica (uma *pessoa*, um *paciente*), mas ainda não adquiriu o status de *morto*, *cadáver*, *falecido*, pois, o coração permanece em funcionamento.

A preposição “em” (*em morte encefálica*) reforça esta ideia, pois, se o *cadáver-vivo* em vez de morte encefálica tivesse tido uma parada cardíaca, não se diria que ele está “em parada cardíaca”, e sim morto. O uso corrente da expressão *em morte encefálica* também não pode ser explicado pela falta de outros termos para se referir ao *cadáver-vivo* já que termos como *paciente morto encefalicamente* ou *paciente cerebralmente morto* poderiam substituir o termo usual. Mary Douglas ao comentar sobre liminariedade afirma que:

Examinamos as crenças relativas aos seres marginais, aqueles que, duma maneira ou de outra, são excluídos da ordem social, aqueles que não têm lugar. Mesmo que não possam ser repreendidos no plano moral, o seu estatuto é indefinível. Consideremos, por exemplo, a criança que ainda não nasceu. A sua situação presente é ambígua; a sua situação no futuro não é menos, pois ninguém sabe que sexo terá, nem quais são as suas hipóteses de sobreviver. Muitas vezes é vista como um ser simultaneamente perigoso e vulnerável. (...) É nos estados de transição que reside o perigo, pelo simples fato de toda a transição estar entre um estado e outro e ser indefinível (1991: 116-117).

A situação do *cadáver-vivo* é muito semelhante ao estado de liminariedade descrito por Douglas. E a preposição “em” contribui para a compreensão de que o *cadáver-vivo* não está nem aqui nem lá, ele é o meio-termo, o mais ou menos morto. Rodrigues também afirma, com relação à maneira como nossa sociedade percebe os fatos considerados ambíguos que:

(...) tudo o que representa o insólito, o estranho, o anormal, o que está à margem das normas, tudo o que é intersticial e ambíguo, tudo o que é anômalo, tudo o que é desestruturado, pré-estruturado e antiestruturado, tudo o que está a meio caminho entre o que é próximo e predizível e o que é longínquo e está fora de nossas preocupações, tudo o que está em nossa proximidade imediata e fora de nosso controle, é germe de insegurança, inquietação e terror: converte-se imediatamente em fonte de perigo. (2006: 60).

Assim, a ambiguidade coloca em risco a estrutura social, quando se tem uma pessoa que está ao mesmo tempo viva e morta, geram-se medos e angústias quanto à definição de seu status ontológico e, como foi verificado por Lock (2000, 2002), sempre está presente o medo de um possível erro de diagnóstico, medo que aumenta ao ver que a pessoa, além de respirar, se mexe.

Considerações Finais

A concepção oficial, do ponto de vista médico e legal, em relação à morte encefálica propõe que esta seja a “verdadeira” morte, a definitiva, irreversível e precisa. Quando não há mais o cérebro, não há mais relação social, vida, nada. A morte encefálica é um conceito moderno construído cientificamente pelo campo médico que se tornou operacional e passou a classificar *cadáveres-vivos* – que antes seriam considerados em vida vegetativa, mas, ainda assim, vivos – enquanto mortos. Contudo, se este fato é aceito, ao menos formalmente, pelo campo médico, para os atores “leigos” nem sempre é tão claro. Um morto que tem o coração batendo abala profundamente nossas representações sobre morte. O modelo que tínhamos para classificar os mortos e os vivos é colocado em xeque. Com estas questões em mente fui a campo para verificar o que os médicos pensavam sobre a morte encefálica e, para minha surpresa, constatei que muitos também têm ideias “leigas” sobre este tema.

Alguns dos informantes inclusive contestaram o conceito de morte encefálica enquanto definidor de morte. Questões como *não é morte biológica, não é a morte natural, é um assassinato consentido pela sociedade* foram referidas pelos médicos que entrevistei. Mas, então, por que ela é legitimada científica e legalmente? Meus informantes respondem: a partir do momento em que se tem disponível tecnologia para que as cirurgias de transplantes possam ser rotinizadas, cria-se a demanda por órgãos e a necessidade de obtê-los. Isto talvez seja o grande deslize da morte encefálica: o seu caráter utilitário. Por um lado, os transplantes de órgãos legitimam a operacionalização deste conceito; como existe a possibilidade de substituir órgãos “danificados” e como isto pode *salvar vidas*, a morte encefálica passa a ser uma excelente perspectiva, que deve ser adota pela classe médica e, especialmente, pelos médicos que trabalham diretamente com transplantes de órgãos. Por outro lado, como é um critério tão ambíguo para definir morte e, como nasce com o interesse em obter órgãos, talvez, não se possa ter certeza se essa é a morte verdadeira ou apenas um meio para chegar a um determinado fim.

Apesar dos dois grupos de médicos entrevistados terem concepções semelhantes sobre a morte encefálica, a análise dos dados demonstrou que existem distinções que estão relacionadas com a posição que cada grupo ocupa no campo médico. O discurso dos intensivistas quanto às dúvidas que um *cadáver-vivo* gera é muito mais claro e direto, em comparação aos médicos pertencentes a equipes de transplantes.

A partir dos dados obtidos com este estudo é relevante, também, situar a morte encefálica dentro das concepções gerais de morte. Ariès (2002) e Elias (2001) afirmam que a morte na modernidade foi levada para os bastidores da vida social, não se trata mais de um acontecimento público, cotidiano e natural. Pelo contrário, hoje evitamos a morte a todo o custo. Morrer se tornou uma derrota. Aliado a este fato, temos a medicina e sua função soteriológica de proporcionar a cura, a salvação e a redenção (Good, 1993).

Se hoje a morte é uma derrota, o peso do fracasso é ainda maior para os médicos, pois são eles que têm a vocação, o conhecimento e a tecnologia para evitar ou, pelo menos, adiar a morte. Promessas médicas para isto não faltam: terapias com células-tronco, criopreservação e, até mesmo, clonagem. Porém, se a morte encefálica, por um lado, representa o fracasso da medicina em não “salvar” uma vida, por outro lado, a morte encefálica é uma maneira de “matar” a morte. Isto ocorre porque é por meio da morte encefálica que as cirurgias de transplantes de órgãos podem salvar a vida de outras pessoas. Conforme Lock (2000, 2002), os Estados Unidos estão anestesiados para o tema da morte encefálica, o único interesse relacionado ao assunto diz respeito aos transplantes de órgãos. Pode-se afirmar que no Brasil ocorre algo semelhante, e o problema é que não se discute de onde vêm os órgãos que são utilizados para transplantes. Sendo assim, se o *cadáver-vivo* incomoda, a morte encefálica soluciona o “problema” da morte moderna, pois a partir do momento em que o *cadáver-vivo* se transforma em um doador, não temos mais morte, e sim vida.

Tentei demonstrar que, assim como propõe Sahlins (2003), nada pode garantir que um determinado grupo social, dotado de inteligência, interesses e biografias sociais próprias interpretará um determinado fenômeno da mesma maneira que outros grupos de uma mesma sociedade. Assim, a morte encefálica tem diferentes significados para diferentes atores sociais. Nesse sentido, também pretendi contextualizar a morte encefálica enquanto um conceito produzido na esfera científica, demonstrando que esse conceito é datado e localizado social e historicamente. Portanto, a morte encefálica só faz sentido na sociedade moderna e ocidental, na qual a ciência tem uma posição central na definição de “verdades”.

Notas

¹ A própria Igreja Católica sustenta que a definição da morte é uma questão médica e não religiosa (Pio XII, 1958). Além disso, o Relatório Ad Hoc da Escola de Medicina de Harvard sobre a definição de morte cerebral (1998) cita casos jurídicos norte-americanos que também argumentam que a definição de morte é um tema médico.

² Como será demonstrado ao longo do artigo, a maneira de denominar o morto encefálico é bastante ambígua. Nesse momento, opto por tratá-lo da mesma forma como ele é tratado pelos autores citados na realização dessa revisão sobre morte encefálica, tendo em vista que o propósito nessa primeira seção do texto é demonstrar o contexto no qual o conceito de morte encefálica surge e a discussão médica em torno dele nesse período.

³ Lock (2000) comenta a respeito de uma pesquisa realizada por médicos japoneses com pacientes em morte encefálica. Como no Japão o *cadáver-vivo* em morte encefálica permanece ligado aos equipamentos, visto que a morte encefálica não é uma definição de morte aceita por eles, os médicos puderam observar que pacientes nesse estado podem “sobreviver” por semanas ou até mesmo por meses.

⁴ De acordo com Garcia et al. (2000) as principais causas de morte encefálica são: traumatismo craniano (62,6%) – destes, 62,6% são ocasionados por acidentes de trânsito, 26,6% por armas de fogo e 10,8% por outras causas –, acidente vascular cerebral (30,9%), encefalopatia pós-anóxia (4,5%), tumor cerebral primário (1,4%), abscesso cerebral e/ou meningite (0,3%) e anencefalia (0,3%).

⁵ Uma equipe intra-hospitalar de transplantes é responsável por fazer a mediação entre hospital e Central de Transplante Estadual. Nenhum dos membros pode fazer parte de equipes de transplantes de órgãos ou realizar diagnóstico de morte encefálica. Isto é exigido para não haver conflitos de interesse, pois é esta equipe que solicita às famílias a doação de órgãos.

⁶ Outros testes que podem ser realizados para a comprovação de morte encefálica são: Angiografia Cerebral, Cintilografia Radioisotópica, Doppler Transcraniano, Monitorização da Pressão Intracraniana, Tomografia Computadorizada com Xenônio, Tomografia por Emissão de Fóton Único, Tomografia por Emissão de Pósitrons, Eletroencefalograma, Extração Cerebral de Oxigênio.

⁷ Segundo Pessini e Barchifontaine, futilidade terapêutica é definida como o “prolongamento artificial da vida, para além do que seria o processo biológico comum” (2002: 295).

Referências bibliográficas

ARIÈS, Philippe

2003 *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE TRANSPLANTES DE ÓRGÃOS

2006 *Registro brasileiro de transplantes*. 12(2).

BITENCOURT, Almir Galvão, et al.

2007 “Avaliação do conhecimento de estudantes de medicina sobre morte encefálica”.

Revista Brasileira de Terapia Intensiva, 19(2): 144-150.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA

1997 *Resolução 1.480 de 08 de agosto de 1997*. Dispõe sobre os critérios para definição de morte encefálica.

2007 *Resolução 1.826 de 06 de dezembro de 2007*. Dispõe sobre a legalidade e o caráter ético da suspensão dos procedimentos de suportes terapêuticos quando da determinação de morte encefálica de indivíduo não-doador.

DOUGLAS, Mary

1991 *Pureza e perigo*. Lisboa, Edições 70.

DUMONT, Louis

1985 *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

ELIAS, Norbert

2001 *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GARCIA, Valter Duro, et al.

2000 “Avaliação dos dez anos de atividades da coordenação de transplantes do RS”. In _____. (orgs.), *Por uma política de transplantes no Brasil*. São Paulo, Office Editora e Publicidade Ltda, pp. 36-96.

GOOD, Byron J.

1993 “How Medicine Construct Its Objects”. In _____. (Org.), *Medicine, Rationality and Experience – An Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65-87.

KANDEL, Liliane

1987 “Reflexões sobre o uso da entrevista, especialmente a não-diretiva, e sobre as pesquisas de opinião”. In THIOLEEN, M. (org.), *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo, Editora Polis, pp. 169-189.

LIMA, Cristina

2005 “Do conceito ao diagnóstico de morte: controvérsias e dilemas éticos”. *Revista da Sociedade Portuguesa de Medicina Interna*. 12(1): 6-10.

LOCK, Margareth

2000 “On Dying Twice: Culture, Technology and the Determination of Death”. In Lock, M.; Young, A. e Cambrosio, A. (orgs.). *Living and Working the Nex Medical Technologies*.

Cambridge, Cambridge University Press, pp. 233-262.

2002 *Twice Dead – Organ Transplants and the Reinvention of Death*. California, University of California Press.

MENEZES, Rachel Aisengart

2001 “Etnografia do Ensino Médico em um CTI”. *Interface – Comunicação, Saúde e Educação*, 5(9): 117-130.

MOLLARET, Pierre e GOULON, Maurice

1959 “Le Coma dépassé (mémoire préliminaire)”. *Revue Neurologique*, 101(1), pp. 3-15.

PESSINI, Leo e BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de

2002 “Eutanásia e o direito a morrer com dignidade”. In _____. (orgs.), *Problemas atuais em Bioética*. São Paulo, Edições Loyola, pp. 279-316.

PIO XII

1958 “The Prolongation of Life”. *Pope Speaks*, 4(4): 393-398.

RODRIGUES, José Carlos

2006 *Tabu da morte*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.

SAHLINS, Marshall

2003 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SCHEPER-HUGES, Nancy e BIEHL, João Guilherme

2000 “O fim do corpo – comércio de órgãos para transplantes cirúrgicos”. In DEBERT, Guita Grin e GOLDSTEIN, Donna (orgs.), *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo, Editora Sumaré, pp. 49-81.

SHIKIDA, Cláudio D. e ARAÚJO JR. Ari Francisco de

2004 *Introdução à economia da alocação de órgãos para transplantes: direitos de propriedade, mercado de órgãos e filas de espera no Sistema Nacional de Transplantes*. Disponível em: <http://www.ceace.ibmccmg.br/wp/wp15.pdf>.

THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION

1968 “A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death”. *The Journal of the American Medical Association*, 205 (6): 85-88.

TURNER, Victor W.

1974 *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

VAN GENNEP, Arnold

1978 *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes.

Rules of the Game of Death Brain

ABSTRACT: In 1968, the international medical community created the concept of “brain death”, which is presently employed to refer to patients formerly referred to as in “irreversible coma”. Since then, whenever a patient’s brain shows no biological activity while his/her heart still works, the patient is said to be “brainly dead”. For medicine, this implies not only the possibility of organ removal with transplant aims in mind; but also a new form of conceiving death. Based on semi-structured script interviews with medical doctors involved in this predicament, this article analyzes the process regarding brain death and the negotiations among the diverse social agents involved in the process of defining death.

KEYWORDS: Brain Death, Organ Transplant, Anthropology of Science.

Recebido em julho de 2014. Aceito em outubro de 2015.

Artigo

O empresário, a ONG, os marisqueiros, a criança: um estudo de caso sobre a variação de sentidos de um manguezal em disputa

Cecília Campello do Amaral Mello¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

ceciliamellobr@gmail.com

RESUMO: O presente artigo propõe-se a apresentar algumas inflexões teórico-metodológicas nascidas da etnografia de um processo de conflito ambiental em uma área de manguezal ocupada por grupos extrativistas no Nordeste brasileiro. Pretende-se apresentar como os diferentes actantes em disputa – quais sejam, os empresários, os pesquisadores associados às ONGs ambientalistas, os marisqueiros e as crianças de um *movimento cultural afro-indígena* – nomeiam, definem e se apropriam daquilo que designam, cada um a seu modo, *fazenda de camarão*, *ecossistema manguezal* ou, simplesmente, *mangue*. A partir de uma pesquisa de campo de longa duração, este artigo propõe o exercício analítico de se aproximar dos percursos e deslocamentos nativos nas situações em que acontecem, tornando possível o vislumbre de múltiplos modos de ser *extrativista* e indicando, em consequência, a necessidade de uma complexificação da noção de grupo ou *população extrativista*.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, reserva extrativista, conflito ambiental, território, Cassurubá, Bahia.

Introdução

Este artigo apresenta algumas consequências teórico-metodológicas oriundas do material etnográfico sobre um caso de conflito ambiental envolvendo disputas em torno dos sentidos, usos e modos de apropriação dos manguezais situados entre os municípios de Caravelas e Nova Viçosa, no extremo sul do estado da Bahia. Fruto de uma pesquisa de campo de longa duração², este artigo propõe o exercício de se buscar novas formas de inteligibilidade para a relação dos grupos sociais com o espaço em que vivem – aquele que a Ecologia designaria *meio ambiente*, uma Economia heterodoxa chamaria de áreas de uso comum (Ostrom, 1990), o agenciamento Estado-empresa nomearia como terras devolutas e as pessoas aqui concernidas, simplesmente de *mangue*³.

Essa foi a última etapa de uma pesquisa de campo em nível de doutorado que teve como ponto de partida uma antropologia da política em sua dimensão eleitoral. A etnografia completa, da qual este artigo é parte, descreve o que poderia chamar-se de um processo de capilarização da política: inicia-se nas eleições – modo macroscópico da política, com tempo, espaço e sujeitos passíveis de algum modo de circunscrição – e encerra-se no manguezal, meio transbordante e mutável, acessado por actantes cujas identidades não são facilmente delimitáveis.

O encontro desta etnógrafa com o manguezal engendrou a necessidade de se rastrear o traçado das múltiplas formas de deslocamento dos grupos sociais ditos extrativistas, categoria que, para ser fiel à empiria, precisa incluir, como veremos, não apenas pescadores e marisqueiros, mas também outros actantes que de alguma maneira se relacionam com o manguezal. O exercício aqui proposto aponta para a necessidade de, por um lado, escapar daquelas estratégias que procuram estratificar este meio, tomando-o como algo já dado, e, por outro lado, fugir do seu correlato no plano que poderíamos chamar de identitário, a saber, a sedentarização da figura do extrativista, que, vista de perto, desloca-se e desdobra-se em muitos(as): o pescador, a marisqueira, o morador, o *afro-indígena*⁴, a criança.

Como apreender seus múltiplos deslocamentos no meio em que vivem, irredutíveis à concepção comumente acionada por nós, antropólogos, de território enquanto base natural sobre a qual se erigiriam representações sociais? Como escapar do que poderíamos descrever como um dos últimos refúgios do naturalismo na Antropologia e ser fiel ao estudo propriamente etnográfico dos caminhos traçados e dos acontecimentos que organizam o modo de vida dos chamados *grupos extrativistas*? Como construir outra cartografia, não fundada

no primado naturalizante do território biofísico, ou mesmo numa concepção estratigráfica (Geertz, 1989) de território enquanto uma base natural à qual se somariam dimensões ou planos culturais ou sociais?

Proponho um olhar para o território como algo que não está dado previamente, “suspendendo-o” em princípio da análise, seguindo aquilo que denominou-se exercício de minoração (Deleuze, 2010). Trata-se de um procedimento ou um tratamento em relação ao material que busca “suspender”, extrair ou extirpar os elementos de poder (tais como a História, o Território, a Estrutura, os Padrões, as Constantes) que possam vir a bloquear a capacidade de se perceber os devires e as potencialidades pouco exploradas trazidos pela etnografia⁵.

Com esse exercício não ensejo de modo algum questionar a pertinência política das categorias *extrativista* e *território*, que têm se revelado centrais na reivindicações dos mais diversos direitos dos quais esses grupos são legítimos portadores. Ao contrário, pretende-se, com a presente reflexão, trazer à tona modos não óbvios de ser extrativista e demonstrar como a sustentação de um olhar atento aos caminhos idiossincráticos desenhados por essas pessoas em relação com seu meio tem por efeito a ampliação do que poderia ou deveria ser entendido enquanto seu território. Antes de se falar em território, é preciso estar atento aos caminhos que o constituem. A proposta deste artigo é tão-somente a de verificar as consequências etnográficas desta assertiva.

Os descaminhos rumo ao *desenvolvimento*

Desaparecem as margens nas quais os mais pobres e mais móveis haviam conseguido subsistir, aproveitando tolerâncias, negligências, regras esquecidas ou fatos incontestados.

(Foucault, 1994: 467)

Para compreender os percursos traçados pelos grupos sociais extrativistas em sua relação com o manguezal, é preciso, primeiramente, contextualizar os acontecimentos de diferentes ordens que ocorreram na região a partir do ano de 2003. Em janeiro daquele ano, uma grande mortandade de caranguejos-uçá, por causas desconhecidas, atingiu a região de Canavieiras, situada 340 quilômetros ao norte de Caravelas. Com isso, grupos de extrativistas daquela localidade deslocaram-se à Caravelas à procura do crustáceo praticamente extinto em sua região. A chegada de grupos de marisqueiros causou forte tensão em Caravelas: pescadores

e marisqueiros caravelenses indignaram-se com o grande volume capturado de uma só vez, com as técnicas predatórias utilizadas e, acima de tudo, com o que foi considerado uma *invasão* dos seus territórios de uso tradicional por um grupo entendido como *de fora*.

Este evento engendrou forte oposição dos marisqueiros de Caravelas ao escritório do Ibama local, que não teria tomado medidas repressivas para impedir a extração do crustáceo pelos marisqueiros do município ao norte. O conflito em torno do acesso aos recursos do manguezal provocou manifestações de pescadores e marisqueiros de Caravelas, que passaram a reivindicar dos poderes públicos uma proteção jurídica para o território de onde obtêm sua subsistência. Somado a esse fato, os danos sociais e ecológicos associados à iminente instalação de uma grande fazenda de camarão nos manguezais da região engendraram um processo de luta sem precedentes, protagonizado por pescadores e marisqueiros de Caravelas, com apoio de ONGs ambientalistas e pesquisadores, que culminou na implementação da Reserva Extrativista do Cassurubá, instituída em junho de 2009, abrangendo a maior parte dos manguezais da região.

Em 2004, a doença que provocou a grande mortandade de caranguejos em Canavieiras alastrou-se para o sul do estado e atingiu os manguezais de Caravelas, reduzindo drasticamente a quantidade de caranguejos (Schmidt, 2006), principal recurso extraído pelos marisqueiros, garantidor de sua subsistência. Este *desastre ecológico* – imprevisto, inédito e responsável pelo desaparecimento do caranguejo em toda a extensão dos manguezais da região – pôs em movimento grande quantidade de famílias da região ribeirinha. O assim chamado “processo de urbanização” dos moradores da zona ribeirinha – que já vinha ocorrendo de forma intermitente há anos – intensificou-se sobremaneira à época do *sumiço do caranguejo*. Famílias provenientes dos sítios na região ribeirinha mudaram-se para a sede do município de Caravelas, onde ocuparam uma área de manguezal contígua ao centro da cidade, à beira do rio dos Macacos. Esta área, sujeita a constantes alagamentos por estar sob influência das marés, foi loteada, legalizada e doada pelo então prefeito aos moradores da zona ribeirinha, numa jogada eleitoral que garantiu a eleição de seu sucessor e aliado político. Parcela considerável da população hoje residente no chamado Bairro Novo é proveniente dos sítios ou das *ilhas* ao longo do estuário do rio Caravelas e de seus afluentes.

Em outubro de 2005, após meses de intensos rumores, confirmou-se a notícia de que uma grande fazenda de carcinicultura estava em processo de licenciamento no órgão ambiental estadual da Bahia. O projeto previsto seria a maior fazenda de camarão instalada no Brasil – com 1.500 hectares –, sobre o manguezal da cidade de Caravelas, entre os rios

dos Macacos e Massangano, um empreendimento controverso que propalava a criação de milhares de *vagas*, gerando um misto de fascínio e suspeita nos moradores que, ao mesmo tempo, desejavam o *desenvolvimento* e temiam seus efeitos potencialmente danosos para a parcela significativa da população que vive do extrativismo de crustáceos e da pesca⁶.

Embora o projeto já existisse nos limbos da burocracia estadual desde 2002, os moradores da cidade nada sabiam a seu respeito. A grande fazenda, do ponto de vista dos moradores, surgiu de um dia para o outro em seu horizonte, de maneira terrivelmente presente e influente. Talvez muito da força com que se impôs provenha justamente do fato de não ter uma história conhecida que pudesse ser contada, isto é, ao projetar-se para fora da história, o empreendimento instituiu-se como um fato, um dado, um estado de coisas inelutável, quase natural ou até mesmo sobrenatural: o empreendimento não existia nem precisou existir e, no entanto, produziu efeitos sociais muito concretos na vida dos caravelenses.

Rumores de que Caravelas, município com em torno de 20 mil habitantes, fora escolhida pelo órgão de desenvolvimento da pesca do governo do estado da Bahia como local com *vocação natural* para a implantação de fazendas de camarão começaram a ecoar no ano de 2004. Para alguns moradores, Caravelas parecia estar em vias de retomar seu caminho rumo ao *desenvolvimento*, sinônimo, neste caso, de superação de uma situação de estagnação econômica por meio da chamada *geração de empregos* e consequente *aumento da renda* na cidade.

Caravelas é descrita por seus moradores mais velhos como a *cidade do já teve*, uma alusão aos vários ciclos econômicos que ali se sucederam e se exauriram. De grande produtor de óleo de baleia, utilizado como argamassa de construções no Brasil Colônia, a importante centro do comércio regional na primeira metade do século xx, Caravelas teve sua história marcada pela construção da ferrovia Bahia-Minas, inaugurada em 1881 e extinta em 1966, que ligava o distrito de Ponta de Areia⁷ à Araçuaí, no norte mineiro. O município foi um polo de expansão da indústria madeireira, hoje extinta, assim como da produção cafeeira e agropecuária na Bahia, atualmente pouco significativas. As prospecções por petróleo na década de 1980 não redundaram em exploração do recurso e o turismo para a região dos Abrolhos, arquipélago que tornou-se Parque Nacional Marinho⁸, localizado a 72 quilômetros de distância do litoral, é intermitente e acessível apenas para pesquisadores ou para uma elite de aficionados pela prática do mergulho submarino.

A partir do final da década de 1980, a monocultura do eucalipto expandiu-se rapidamente pela região, ocupando amplas faixas de terra até então destinadas à agricultura familiar ou à pecuária extensiva. A expansão do eucalipto provocou o êxodo da população de antigas áreas rurais

produtoras de alimentos para centros urbanos regionais, como Teixeira de Freitas, ou para capitais, como Belo Horizonte ou Vitória, a 90, 750 e 400 quilômetros de distância, respectivamente⁹. Nesse contexto de reduzidas possibilidades de inserção econômica no mercado regional ou nacional, a produção de camarão em cativeiro, também conhecida como carcinicultura¹⁰, impôs-se aos moradores da cidade como uma solução para o quadro de estagnação econômica da região e como eixo em torno do qual se daria o tão desejado *desenvolvimento*¹¹.

A iminente chegada do *empreendimento* desencadeou uma intensa mobilização política na cidade¹². Delineava-se uma acirrada disputa acerca dos múltiplos sentidos das áreas de uso comum (Ostrom, 1990) do município. Os dados etnográficos revelam que os actantes (Latour, 2005) concernidos possuíam concepções distintas sobre o acesso, os usos e os modos de relação com o manguezal. Para demonstrar isso, apresento a seguir três perspectivas distintas, a saber, a do *empreendedor*, a dos pesquisadores associados às ONGs e a dos pescadores e marisqueiros, que dão contornos a três possíveis manguezais¹³. Tal meio era para os primeiros uma *fazenda* em potencial, para os segundos, um *ecossistema* e, para os pescadores e os marisqueiros, o *mangue*, simplesmente¹⁴.

O material por meio do qual é possível conhecer o manguezal do *empreendedor* é o Estudo de Impacto Ambiental e o Relatório de Impacto no Meio Ambiente (EIA-RIMA) desse projeto de carcinicultura, bem como um texto exemplar, publicado pela *Revista da Associação Brasileira de Criadores de Camarão*. O Parecer Técnico Independente ao EIA-RIMA é, por sua vez, a fonte que permitiu o acesso ao manguezal tal qual concebido pelos pesquisadores associados às ONGs ambientalistas. Finalmente, tive acesso ao manguezal dos pescadores, dos marisqueiros e das crianças do *movimento cultural afro-indígena* de forma direta, diária e intensa durante a última etapa de minha pesquisa de campo no município.

Manguezal como fazenda em potencial

O manguezal do *empreendedor* é concebido como pura negatividade. Aí se define a atividade da mariscagem enquanto um fardo insalubre atribuído a seres desumanizados, que não teriam outra escolha a não ser submeter-se a um trabalho abjeto. Segundo o autor de um texto que revela a visão dos carcinicultores sobre o manguezal, trata-se de uma:

(...) condenação inumana viver e sobreviver para sempre nos inóspitos manguezais (...) sob a sentença de pena perpétua de se nascer na lama e em

lama transformar-se. (...) A insalubre atividade dos catadores de caranguejos é tão sub-humana quanto aquela dos catadores de lixo (Guimarães, 2005: 19).

O manguezal é definido como um ecossistema *pútrido, fétido e infeccioso, terra podre* da qual não é possível extrair uma vida digna. Os marisqueiros são representados enquanto seres em que a própria humanidade está em causa, habitantes de uma zona liminar, que tangenciaria o mundo dos animais: como *seres anfíbios*, viveriam “entre as águas do rio e a lama dos mangues”, sem “acesso à saúde, à educação, a qualquer coisa da terra dos humanos”. Seus corpos e gestos assemelham-se àqueles dos caranguejos:

Eles se assemelhavam aos caranguejos que catavam quando se agachavam e enlameavam o corpo todo; arrastavam-se no chão lodoso em fermentação pela urina, fezes e lixo (Guimarães, 2005: 20).

Na cosmologia dos empresários do camarão em cativeiro, o *trabalho* nas fazendas seria o expediente redentor, a atividade por excelência capaz de libertar esses *seres anfíbios* dos grillhões de uma condição sub-humana ou pré-animal, bem como de transformar um ambiente poluto num ambiente higienizado. De um lado, o *trabalho* e o *desenvolvimento* representados pelas fazendas liberariam o manguezal de sua poluição moral natural e, de outro, os marisqueiros seriam alçados à humanidade propriamente dita ao tornarem-se trabalhadores. Nas palavras do mesmo autor:

(...) a atividade [do cultivo de camarões] consolidou-se e em consequência vieram os empregos, as divisas, o desenvolvimento das indústrias afins, o incremento do comércio local e, finalmente, a oportunidade de os homens-caranguejos saírem da fossa pantanosa e se encantarem em homem-homem (Guimarães, 2005: 20).

Ainda segundo a visão empresarial, os ambientalistas (“homens-homens de terra firme”) são apresentados como sujeitos românticos e responsáveis pela desposseção dos marisqueiros. Sua oposição à carnicultura seria um fator de impedimento do desenvolvimento econômico e, por conseguinte, da redenção moral dos extrativistas. Afirmar Guimarães:

Os homens-homens de terra firme não lhes permitem sair [do mangue]. Não querem que tenham acesso à saúde, à educação, à carteira de trabalho assinada. Pelo contrário: tramam matar a atividade que os libertaria. Discursam que ela acabará com seus caranguejos, que exterminará os manguezais, que assassinará os rios. Mentira. Eles apenas acham poético catar caranguejo para sobreviver (Guimarães, 2005: 20)

Interessante perceber a notável e incômoda semelhança entre este texto e o livro *Homens e Caranguejos*, de Josué de Castro, misto de romance e autobiografia, nascido nos alagados da cidade do Recife. São, a meu ver, significativas as convergências semânticas entre o livro deste homem de esquerda e o texto do ideólogo dos empresários proprietários de fazendas de camarão. Castro definiu os moradores dos manguezais como “seres anfíbios – habitantes da terra e da água, meio homens e meio bichos” (1967: 12) e é provavelmente daí que o defensor dos fazendeiros de camarão retira a expressão. Castro enfatiza, ao longo do livro, a grande semelhança entre os habitantes do mangue e os caranguejos:

Alimentados na infância com o caldo do caranguejo: este leite da lama. Seres humanos que se faziam assim irmãos de leite dos caranguejos. Que aprendiam a engatinhar e a andar com os caranguejos da lama e que depois de terem bebido na infância este leite de lama, de se terem enlambuzado com o caldo grosso da lama dos mangues, de se terem impregnado do seu cheiro de terra podre e maresia, nunca mais se podiam libertar desta crosta de lama que os tornava tão parecidos com os caranguejos, seus irmãos, com as suas duras carapaças também enlambuzadas de lama (Castro, 1967: 12-13).

Como explicar esta perturbadora semelhança entre o discurso empresarial e o texto de um homem de esquerda? Em primeiro lugar, é importante ponderar que Castro referia-se aos manguezais urbanos de Recife, em franca deterioração, onde se amontoavam moradores oriundos do êxodo das áreas rurais, ou seja, não se tratava de modo algum de áreas afluentes e impolutas como aquelas verificadas em Caravelas. Mas isso não obscurece o fato de que ambos – empresários e homens de esquerda – possam recair neste nosso “adversário sempre vivaz”, “obstáculo permanente”, expediente que “mediatiza todo olhar sobre as diferenças para identificá-las e finalmente aboli-las” (Clastres, 1978: 13-14): o etnocentrismo. Não falo aqui daquele etnocentrismo compartilhado por todas as culturas, que considera bárbaro o que não se pratica em sua terra, tendência universal em considerar o seu modo de vida o mais “correto” e o mais “natural” (Lévi-Strauss, 1980). Refiro-me a um determinado etnocentrismo – o etnocentrismo ocidental – que, ao definir o outro por aquilo que *ele não é*, abolindo as diferenças em nome de uma identidade, acaba por funcionar como um dispositivo de conversão de pessoas e meios ambientes em *mão de obra e recursos naturais*.

Este seria um exemplo de que empresários e homens de esquerda podem vir a situar-se na faixa comum de um repertório político desenvolvimentista predatório que,

etnocentricamente, define extrativistas – sejam pescadores, marisqueiros, quilombolas ou indígenas – como “entraves” ao *desenvolvimento* (no singular: desejo universal e rumo inexorável)¹⁵.

Porém, ater-se tão-somente aos chamados *empreendedores* como unidade de análise seria negligenciar o fato de que, ao contrário do que postula a axiomática liberal, o empresário ou o setor privado nunca age sozinho: o Estado revela-se, neste caso, o grande fomentador da expansão dos negócios privados sobre terras de uso comum. É mais acurado, portanto, a menção não apenas ao *empreendedor*, mas também ao agenciamento Estado-empresa. No evento estudado, esse vínculo explicita-se e materializa-se em um grande inventário intitulado *Macrodiagnóstico do potencial da Bahia para carcinicultura marinha*, produzido em 2003 pela Bahia Pesca, empresa de desenvolvimento da atividade pesqueira no estado, ligada à Secretaria de Agricultura do Estado da Bahia.

Por meio de mapeamentos, planilhas e imagens de satélite, a Bahia Pesca desenhou um zoneamento econômico circunscrevendo os manguezais – apresentados como terras vazias – e, desse modo, liberou territórios não explorados (as chamadas “terras devolutas”) para o investimento de capital, expandindo a fronteira da acumulação para áreas de uso comum, em que predominam atividades extrativistas, como a pesca e a mariscagem¹⁶. Na esteira desse mapeamento, uma série de municípios da zona costeira da Bahia foi escolhida para a instalação de fazendas, com as consequências que veremos a seguir.

O ecossistema manguezal¹⁷

E o que seria o manguezal do ponto de vista dos pesquisadores associados às universidades e ONGs ambientalistas que atuam na região? Em sua quase totalidade, são biólogos e oceanógrafos, pessoas treinadas para um tipo específico de prática científica, indissociável da pesquisa de campo, isto é, de um olhar atento aos processos ecológicos que se desdobram em um mundo complexo, dos quais se busca extrair alguma inteligibilidade, sem necessariamente o imperativo de se chegar a “definições gerais que transcendam as situações” (Stengers, 1997: 69)¹⁸.

A área que a empresa de camarão desejava suprimir é vista como parte de um *ecossistema*, regulado por uma dinâmica natural própria, habitado por determinadas *populações* e protegido por legislações específicas. O esforço de análise dos pesquisadores atuantes na região dá-se no sentido da construção de uma sensibilidade própria, que permita vislumbrar as conexões

específicas que se dão em uma rede de entes heterogêneos – rios, mangues, oceano, recifes de corais, espécies de peixe e pescadores –, produzindo efeitos práticos passíveis de serem apreendidos cientificamente. Tais estudiosos apontam uma série de relações ecológicas entre o rio Caravelas, seus afluentes e manguezais e os recifes de corais do Banco dos Abrolhos e espécies que aí se encontram. Em poucas palavras, os estudos destacam a importância biológica do manguezal, ecossistema em que se reproduz parte considerável da fauna marinha – daí sua denominação poética enquanto “o berçário do mar” – que, em idade adulta, ganha os mares e ambientes recifais, sustentando a atividade pesqueira na região, não por acaso a mais produtiva do Nordeste. Cito-os:

A importância dos manguezais, que transcende as suas próprias fronteiras, vem sendo crescentemente reconhecida, a partir da constatação inicial de que a produção pesqueira dos estuários está diretamente relacionada com a produção de folhas dos mangues (MMA, 1996). Mais recentemente, a partir do acúmulo de evidências adquiridas em sistemas recifais nas adjacências de manguezais, Mumby et al. (2004) demonstraram, de forma conclusiva, a estreita relação entre a produtividade pesqueira em ambientes recifais e a presença de manguezais em boas condições de conservação. Não é por acaso que a produção pesqueira do Banco dos Abrolhos é significativamente maior do que a de outras áreas do Nordeste brasileiro (Moura et al., 2005: 15).

A produção de camarão em cativeiro, ou carcinicultura, é entendida como uma das práticas que vêm ameaçando a integridade dos manguezais – e com eles dos estoques pesqueiros – no Brasil e no mundo. Embora a carcinicultura necessite de recursos hídricos livres de poluição e, de fato, seja economicamente viável na medida em que ganha do poder público outorgas para ter acesso livre e gratuito às águas que banham os manguezais, paradoxalmente, por lançar efluentes contendo compostos químicos tóxicos sem tratamento de volta ao ecossistema, acaba por contaminar o estuário, contribuindo para o esgotamento dos recursos e provocando o alastramento de doenças no próprio camarão. Trata-se, portanto, de uma atividade que, como nenhuma outra, revela-se insustentável do ponto de vista ecológico e também econômico.

Nos países em que instalou-se esse tipo de atividade, um rastro de destruição em larga escala foi amplamente registrado¹⁹ em função da desestabilização de ecossistemas e modos de vida, ocasionando não o esperado *desenvolvimento* e a prosperidade, mas a geração de fome e miséria para os habitantes de zonas costeiras outrora afluentes. Ainda segundo os autores:

(...) os manguezais vêm sendo crescentemente impactados pela expansão urbana e industrial, bem como pela implantação indiscriminada de enormes fazendas de cultivo de camarões (e.g. Batista e Tupinambá, 2004; Leroy e Silvestre, 2004; GT Carcinicultura, 2005). O projeto da Coopex propõe extensas áreas de aterros e drenagens (...), além de transformar o canal estuarino na área final de despejo dos resíduos da fazenda (rações, nitratos, uréia, fosfato e calcários, entre outros). Como demonstra a literatura científica (e.g. Coelho Júnior e Schaeffer-Novelli, 2000), tais atividades ocasionarão intensa desestruturação da funcionalidade do ecossistema, comprometendo a sobrevivência das espécies animais e vegetais e interferindo de forma significativa nos processos de reprodução da fauna, desencadeando reflexos em cadeia na fauna marinha como um todo (MMA, 1996) (Moura et al., 2005: 16).

Segundo os pesquisadores, tal atividade produziria o que, numa linguagem emprestada à economia neoclássica, denominou-se “externalidades negativas”, isto é, custos sociais que, não sendo contabilizados pelo mercado, dariam origem a distorções no valor de uma mercadoria:

Quando as externalidades se encontram presentes, o preço de uma mercadoria – o camarão, neste caso – não reflete necessariamente seu valor social. As externalidades produzidas pela carcinicultura são aquelas denominadas de negativas, pois a ação de despejo de efluentes nos rios impõe custos sobre as outras partes: as comunidades, os governos e a sociedade como um todo (Moura et al., 2005: 23).

Para outro conjunto de pesquisadores que também assina o parecer, mas cuja perspectiva é mais próxima daquela da justiça ambiental²⁰, essas “distorções” não seriam desvios ou erros de funcionamento do mercado, mas processos a ele imanentes, que apontam uma dimensão que a economia, por si só, não explica, a saber, os mecanismos propriamente políticos que tornam esta e outras atividades economicamente viáveis. Se um mecanismo de ordem regulatória obrigasse o empresário a internalizar os custos sociais e ambientais da carcinicultura no preço do camarão, a atividade tornaria-se pouco atraente do ponto de vista financeiro e tenderia a desaparecer. Segundo esses pesquisadores²¹, o camarão das fazendas é barato porque seus custos de produção são pagos por uma parcela “vulnerabilizada” da sociedade, devido à vigência de um mecanismo de dominação sociopolítico que permite que alguns (pescadores) recebam maior carga dos danos ambientais que outros (empresários). A assimetria de poder entre esses actantes – e não uma mera distorção de mercado – seria, portanto, condição para que práticas predatórias do ponto de vista ambiental sejam instituídas e expandidas.

Entre 2001 e 2006, as fazendas de camarão começaram a instalar-se na zona costeira dos municípios baianos (como Salinas de Margarida, Santo Amaro, Valença, Jandaíra e Canavieiras), sendo licenciadas à revelia da normativa ambiental e sem a realização de audiências públicas previstas em lei. Estudos identificaram inúmeros danos ambientais (desmatamentos, assoreamentos, drenagem e contaminação) das áreas de manguezal até então acessadas por pescadores e marisqueiros desses municípios que, além de tudo, tiveram seu acesso ao mar impedido devido à construção de tanques e cercas, que passaram a obstruir os caminhos tradicionais (Rede Manguemar, 2007). Em alguns dos municípios, os pescadores rebelaram-se contra a instalação das fazendas em seus territórios de uso comum e sofreram uma série de violências e violações de direitos humanos, registrada por diversos estudos²².

Além de ser regulado por uma ordem natural, o manguezal também é objeto de inúmeras regulamentações jurídicas que visam garantir sua vigência. Área considerada pelo governo brasileiro de extrema importância biológica, localiza-se no limite da Zona de Amortecimento do Parque Nacional Marinho dos Abrolhos e dentro do que era área em estudo para a criação de uma Unidade de Conservação. Trata-se de um território atravessado por uma série de dispositivos jurídico-políticos previstos na legislação ambiental.

O manguezal dos pesquisadores associados às ONGs é, portanto, um híbrido (Latour, 1994) político-jurídico-ecológico, a meio caminho entre a fluência e a escassez: um ecossistema dinâmico, reprodutor de recursos, que pode ser irreversivelmente desestabilizado. De máquina de produção de vida e base econômica dos moradores da região, o manguezal pode converter-se num ambiente frágil, desestabilizado e finito a partir da introdução de práticas entendidas como predatórias em seus domínios. Tais práticas predatórias não se restringem ao que os pesquisadores entendem como sendo o *ecossistema manguezal*, mas se impõem também às comunidades pesqueiras, que enfrentam situações de violência²³ no processo de apropriação privada de seus territórios de uso comum.

O *mangue* dos pescadores e marisqueiros

Descrever o manguezal dos pescadores e marisqueiros é descrever menos um lugar que uma relação entre diversos modos de ser extrativista e o *mangue*. Ao longo dos 20 meses em que vivi em Caravelas, morando junto a uma família que compõe o movimento cultural *afro-indígena* e pesquisando sua produção artística e política, estive em contato permanente

com as crianças e com os integrantes do Bloco de Índio e das Nagôs²⁴, que também são pescadores e marisqueiros. Com eles, pude observar sete formas de relação com o manguezal – certamente há muitas mais – até então desconhecidas para mim.

A chamada “divisão rural-urbana” no município não pode ser entendida como uma fronteira pura e simples, definida por uma lógica binária fixa ou linear. Se há fronteira, esta se move segundo um princípio polimorfo, contrátil e fluido (Browder e Godfrey, 1997), acompanhando os movimentos de desterritorialização e reterritorialização²⁵ dos grupos extrativistas. É no traçado produzido pela repetição do movimento dos muitos modos-de-ser-extrativista que um determinado meio é formado. Se esquecermos ou “suspendermos” o território (o fundo) e olharmos apenas para os extrativistas (a figura), o que se observa são linhas, traços, caminhos, conforme evidenciado no material etnográfico apresentado a seguir.

A prática extrativista, isto é, a extração e coleta de mariscos, crustáceos e outros recursos disponíveis no ambiente, é denominada pelos nativos de *giro*. O *mangue* é o lugar em que se faz ou do qual se *tira o giro* e que corresponde às extremidades das *ilhas*, que são propriamente ilhas fluviais ou regiões do continente entrecortadas por rios e de difícil acesso por terra. A *roça* é a pequena lavoura que os moradores da região ribeirinha costumam cultivar (mandioca, abacaxi, coco ou dendê), associada à criação de pequenos animais. Ela se localiza entre a casa e o manguezal propriamente dito. Mas *roça* também é o nome que se dá em geral ao bloco *casa-roça-mangue*: um termo empregado em frases como “este final de semana eu vou pra roça”, ou seja, para as terras localizadas rio acima. Diz-se também: “tô indo pra ilha” – ou “ele tá pra Tapera”, denominação de uma das *ilhas*. A casa corresponde ao núcleo das *ilhas* e são comuns agrupamentos familiares de duas a seis ou mais casas, com suas respectivas roças. O manguezal é tido como área de uso comum (Ostrom, 1990) e o acesso aos seus recursos é regulado por relações de parentesco, compadrio e amizade compartilhadas entre os chamados *extrativistas*.

A primeira forma de relação com o manguezal é a de pessoas que tiram seu *giro* do mangue e cujas casas localizam-se num meio anexo a ele, na *ilha* ou na *roça*. Esta é a figura considerada pelos órgãos ambientais como sendo o extrativista “por excelência”, aquele que mora numa área contígua ao local do qual retira sua subsistência, vende seus mariscos para intermediários e frequenta a cidade raramente ou nos dias de feira. Trata-se do extrativista identificado nos estudos e laudos socioeconômicos que subsidiaram a criação de uma Unidade de Conservação Federal – a Reserva Extrativista do Cassurubá – na região²⁶. É a pessoa certa no lugar certo: sobre ele não pairam quaisquer dúvidas quanto à sua identidade.

O trabalho de campo, porém, vem mostrar que, embora evidentemente válido, este é apenas *um* dos múltiplos modos de ser extrativista. Tal condição de “extrativista por excelência” desdobra-se em muitos outros modos-de-ser, em função de determinados *acontecimentos* com os quais os pescadores e marisqueiros vêm se defrontando ao longo do tempo.

A segunda forma de relação com o manguezal pode ser entendida como um movimento de desterritorialização da primeira. Conforme dito, em 2003 houve uma grande e inédita mortandade de caranguejo em toda zona costeira baiana, o que gerou um grande fluxo de moradores da área ribeirinha de Caravelas para a cidade, em busca de algum tipo de renda alternativa ao extrativismo. Isso se traduziu, em muitos casos, numa inserção no mercado de trabalho informal: trabalho doméstico para as mulheres e construção civil para os homens.

Jane e sua cunhada Rita moraram muitos anos na *roça*, como designam a terra que a família de *Manuel de Adeu* ocupa entre o rio Caribê e o rio do Poço, na parte conhecida como Tapera. A Tapera é uma ilha relativamente próxima à cidade e à feira: se a maré estiver grande, isto é, enchendo, o percurso entre a ilha e a cidade leva 40 minutos de canoa, enquanto que, com a maré vazante, leva-se apenas 20 minutos *no remo*. Sua família é formada ao todo por treze irmãos que, sem exceção, vivem da extração de mariscos do manguezal. As casas de pau-a-pique eram o pouso certo após o trabalho entre quatro e dez da manhã catando mariscos e pescando. Em 2003, porém, o caranguejo começou a escassear, até sumir por completo. Durante o período da mortandade de caranguejo, Jane deixou de obter uma renda de aproximadamente 600 reais por mês. Ela *tirava* 150 reais por semana vendendo o catado do caranguejo para atravessadores. Isso a fez *desfazer* (literalmente desmontar) a casa de sua família na área ribeirinha. Seu marido Genilson levou as telhas da casa para a cidade e a reconstruiu no chamado Bairro Novo, ocupação recente de uma área de manguezal onde, antes, o traçado urbano terminava. Jane tornou-se, então, empregada doméstica na casa de uma família abastada e passou a ganhar meio salário mínimo por mês de trabalho, o equivalente ao que *tirava do mangue* a cada semana.

Essa mudança para a cidade não é entendida por Jane nem por seu marido como definitiva; eles sonham com juntar dinheiro para comprar as telhas que lhes permitiria refazer sua casa na ilha da Tapera. Quando concluí a pesquisa, Jane vivia numa casa de alvenaria no Bairro Novo, numa área sem água encanada ou saneamento básico (tal como na Tapera), porém, diferentemente de seu local de origem, sujeita a alagamentos constantes e doenças. Seu filho mais novo, então com 8 anos, contraiu hepatite B em meados de 2005 e a fez ter

muitos gastos com medicamentos e exames. O marido de Jane, conhecido como *pajé* pelos moradores da região ribeirinha, também deixou de catar caranguejo e foi trabalhar como pedreiro na Barra, distrito à beira-mar que concentra as novas construções na cidade. Nos últimos meses de 2005, com o reaparecimento do caranguejo e da ostra, Jane e seu marido largaram esses empregos e voltaram ao *giro* no manguezal. Quando querem ficar mais perto dos recursos, voltam para a *roça* e se alojam temporariamente na casa dos parentes que ali permaneceram. Esta é uma segunda modalidade de relação com o manguezal: pode-se viver na cidade e fazer o seu *giro* no mangue e, eventualmente, *pousar* na *roça*, na casa daqueles por quem se está ligado por laços de parentesco.

Um terceiro modo de ser extrativista é a reterritorialização da segunda, quando a moradia na cidade torna-se permanente. É o caso da maior parte dos moradores da Avenida, área periférica da cidade, de ocupação antiga, que veio da *roça*. Muitos deles acessam o manguezal de forma permanente e vivem integralmente do extrativismo, apesar de levar uma vida que o IBGE classificaria como urbana, pelo fato de ter sua moradia na cidade.

A quarta modalidade de relação com o manguezal é uma espécie de contrapartida ou efeito recíproco da segunda e da terceira: nas conjunturas em que o manguezal está *batido*, isto é, com poucos recursos, os moradores da *roça* podem alojar-se por uma temporada na casa de parentes na cidade em busca de outras fontes de renda. A casa na cidade funciona, portanto, como um *pouso* para pessoas de uma mesma família, que saem dos sítios e dirigem-se à cidade para trabalhar em biscates ou vender os mariscos coletados. No caso estudado, a casa de Jane e Genilson serve como pouso para os parentes que ainda possuem casas na *roça*. Evidentemente, nem na cidade, nem na *roça* a unidade de moradia coincide com o núcleo familiar: é muito comum encontrar irmãos, tios, primos, sobrinhos, cunhados e agregados pousando numa mesma casa na cidade ou na *roça* ou, inversamente, pessoas de uma mesma família pousando em diferentes casas. Por isso, a contagem da população extrativista com base no critério “unidade familiar”, supondo uma família nuclear por unidade habitacional num dado território, não faz jus à complexidade dos arranjos familiares passíveis de coabitar a mesma casa, nem aos múltiplos desdobramentos habitacionais de uma mesma família. Uma casa comporta muitas famílias e uma mesma família distribui-se por muitas casas.

Uma quinta modalidade de relação com o manguezal pode ser concebida como uma desterritorialização das quatro primeiras: expedições para áreas de difícil acesso em que há *fartura* para se fazer o *giro*. Nesses locais, os extrativistas montam *ranchos* – habitações temporárias erguidas com lonas e recursos disponíveis no entorno – e aí pernoitam de três

a quatro dias, por vezes durante uma semana. No tempo do caranguejo farto, Genilson conseguia *tirar* até 600 reais por semana. Mais recentemente, porém, quando tinham muita sorte, ele e sua esposa conseguiam *tirar* 150 reais por semana. Apesar de viverem próximos ao *giro*, Genilson e seus familiares precisavam muitas vezes recorrer a essas expedições mais trabalhosas manguezal adentro para conseguir encontrar o caranguejo: “é porque aqui não tem mais. Então nós vamos lá pra dentro porque lá o mangue é grande. Mas pouca gente pode ir com a gente, é pena que não dá pra levar todo mundo”. Genilson paga 15 reais para um dono de barco levá-los até uma região do rio do Largo onde o manguezal ainda está bastante profícuo: “Nós vamos lá porque lá tem mangue à vontade para trabalhar, cada um espalha para o seu lado e tem mangue à vontade”. A viagem dura duas horas. Chegando lá, armam um acampamento, o *rancho*: nas barracas, dormem de 5 a 6 pessoas sobre tapetes, cobertas por um telhado feito com gravetos, palha e lona. As excursões duram tempo suficiente para coletar uma boa quantidade de caranguejo, sururu, *ameixa* e ostra, que poderá ser vendida na feira em épocas próximas a feriados e datas festivas. Ranchos similares são montados quando aparecem pessoas de fora em busca de frutas, ervas e sementes da região. Recentemente, Genilson fez um rancho para catar a folha e a semente da aroeira, que estavam muito bem cotadas entre os atravessadores.

No caso estudado, tomaram parte na expedição Pedrinho (irmão de Genilson, que vive na *roça* e corresponderia ao primeiro modo de ser extrativista descrito), Jane e Genilson, que possuem casa na cidade, mas vivem do mangue e esperam voltar para a *roça* (o segundo modo de ser extrativista); Piaba, que vive permanentemente na cidade e acessa o manguezal eventualmente (correspondente ao terceiro modo de ser extrativista) e Lena, cunhada de Genilson, que está na cidade trabalhando como empregada doméstica e morando temporariamente com os cunhados, apesar de ter sua casa na Tapera (quarto modo de ser extrativista).

As outras duas modalidades de relação com o manguezal são a das crianças e do pescador de alto-mar. O manguezal dos pescadores de alto-mar carrega as marcas da perda e da descaracterização do seu modo de vida, em função da recente e proeminente queda dos outrora fartos estoques pesqueiros da região. Em minha primeira ida a campo, no já longínquo ano de 2002, realizei algumas entrevistas com pescadores da cidade sobre os impactos ambientais das obras de dragagem do porto particular da empresa Aracruz Celulose, então recém-instalado na cidade. Na ocasião, os pescadores estavam muito apreensivos com as mudanças no clima da região – segundo eles, causadas pelas plantações de eucalipto – e a

resultante dificuldade de se prever as condições de pesca. Outro temor à época era de que o descarte de sedimentos revolvidos do fundo do mar pela dragagem que viabiliza a passagem da balsa de eucaliptos afetasse o principal pesqueiro de camarão da região, próximo à Barra Velha, distrito de Nova Viçosa.

Couro de Lixa, pescador veterano, esperava, em 2002, que a dragagem não fosse atingir o pesqueiro de camarão, mas, caso isso acontecesse, argumentava que havia ainda um último recurso, entendido pelos pescadores como uma atividade menos nobre, porém muitas vezes necessária: a coleta de caranguejo no mangue. Disse-me na época Couro de Lixa: “caranguejo, esse aí nunca faltou”. No entanto, em 2003, aconteceu o que pescadores e marisqueiros locais mais temiam: o crustáceo, visto como *o último recurso* pelos pescadores de alto-mar, desapareceu por completo dos manguezais caravelenses. Nisso pode ser entendida uma sexta modalidade de ser extrativista: o manguezal seria uma espécie de “amortecedor social” que impede, em conjunturas econômicas particularmente desfavoráveis, que os moradores da cidade resvalem na miséria, garantindo padrões mínimos de segurança alimentar.

Por fim, conheçamos o manguezal das crianças moradoras da parte periférica da cidade, a Avenida. O terreno contíguo à sede do Movimento Cultural *Afro-indígena* é um sítio, cujos limites tangem tanto a Avenida quanto o mangue. As crianças têm entre 5 e 14 anos e costumam brincar juntas nas ruas da Avenida, na sede do Movimento Cultural ou nos pastos, matas e manguezais que compõem o sítio, situado numa área que é, a um só tempo, rural e urbana. A notícia de que uma fazenda de camarão poderia vir a poluir o rio dos Macacos preocupou-as e gerou perguntas e inquietações. “Você não sabia que esses riachos que descem até o sítio vêm do rio dos Macacos [local previsto para a localização da fazenda]?”, indagou-me uma delas. “Eu já segui o caminho desse riacho aí escondido da minha mãe e fui sair lá no Bairro Novo, que é onde passa o rio dos Macacos”, confirmou outra.

O conhecimento empírico das crianças sobre as conexões surpreendentes entre os muitos rios, córregos, nascentes e braços de mar da região levou-as à conclusão imediata de que a poluição em um ponto acima de um rio distante poderá distribuir-se por seus afluentes próximos, uma vez que “o rio corre e a sujeira também”. No mangue, Rui costuma capturar o guaiamum, crustáceo que está habituado a comer, presentear a seus pais e avós ou vender, ganhando algum dinheiro, com que ajuda a família a pagar o gás e, com o troco, compra doces para si e seus irmãos. Foi o tio que lhe ensinou a fazer armadilhas de lata – as *ratoeiras* – para pegar o guaiamum no mangue seco. Rui passa manhãs inteiras construindo armadilhas

e aventurando-se no mangue atrás dos crustáceos desejados. Isso é motivo de orgulho para a mãe, que costuma contar alegremente quantos guaiamuns o filho captura por dia e convidar as amigas para comer a iguaria.

As crianças sabem que não podem ir muito longe nem demorar muito, porque, embora tenham uma grande margem de independência e liberdade – especialmente se comparadas às crianças da cidade grande –, os pais podem a qualquer momento querer saber onde elas estão. Mas vez por outra gostam de escapar, aventurar-se, arriscar-se no desconhecido. O manguezal é um dos lugares escolhidos para essas fugas, por ser uma área aberta, *sem dono*, como elas dizem, e todavia próxima. Elas sabem que o fundo do sítio é formado por alagados, riachos e manguezais, terras habitadas por animais, os quais aprendem desde cedo a identificar e se relacionar, como caranguejos, guaiamuns, garças, patos, tatus, mas também jacarés, cobras e gatos-do-mato. O manguezal é fonte de brincadeiras, conhecimento, sonhos, medos, alimentos, fantasmas, presentes e fugas que permite às crianças ficar a sós consigo mesmas e refletir sobre si e sobre o mundo. Nesse espaço lúdico, a produção não foi sobrecodificada pelo trabalho, tomado aqui no sentido dado por Clastres (1978), para quem o conceito de trabalho sempre supõe sobretrabalho e alienação. O manguezal das crianças é, portanto, fonte de recursos que se extraem brincando. É uma produção desejante inseparável da alegria, do prazer de correr riscos e de novas descobertas. Manguezal como espaço de exercício da liberdade e da autonomia, o sétimo modo, o modo-criança de ser extrativista.

Considerações finais

Em resumo: há (1) os marisqueiros que possuem casa na roça e tiram seu *giro* do mangue; (2) por desterritorialização do primeiro modo, há aqueles que possuem casa temporária na cidade e pousam na roça; (3) por reterritorialização do segundo modo, há aqueles que possuem casa definitiva na cidade e que tiram seu *giro* do mangue; (4) há marisqueiros que possuem casas na roça e pousam na casa de parentes na cidade; (5) há, ainda, aqueles que constroem *ranchos* improvisados na *mata* para acessar o mangue; e, finalmente, há (6) os pescadores de alto-mar que acessam o manguezal como último recurso e (7) as crianças, para quem o manguezal é o *primeiro recurso*.

Uma possível abordagem sobre o tema seria a de afirmar que os diferentes sujeitos aqui isolados teriam diferentes representações sociais e políticas referentes a um mesmo

território, no sentido de determinada porção do ambiente biofísico do município. O território, na acepção comumente acionada por nós, antropólogos, nasceria de uma espécie de conversão do ambiente natural em ambiente social, que se processaria por meio do trabalho da história e da cultura. No entanto, parece-me que tal concepção estratigráfica de território – base natural sobre a qual sobrepõem-se representações sociais –, em vez de conduzir nossas análises adiante, pode ser justamente o fator que as impede de avançar.

Tim Ingold (2000) designou esse modo de se pensar o território como oriunda de um *relativismo perceptivo*, que repousa precisamente na ideia de que haveria uma base natural dada sobre a qual são construídas diferentes representações que variariam segundo os agentes sociais em questão. Um mesmo objeto é percebido ou apreendido de diferentes formas, segundo os pontos de vista dos diferentes sujeitos, que o constroem de modos distintos. Assim, teríamos representações sobre um mesmo objeto, dado *a priori*, que mudariam de acordo com o sujeito em questão ou segundo sua posição num determinado campo de disputas. O estudo do meio ambiente como um dado caberia ao biólogo e o estudo das representações em disputa sobre ele seria tarefa do cientista social, numa operação que recorta o objeto em partes, cujo escrutínio remete a competências distintas, favorecendo assim uma divisão social do trabalho científico.

A proposta aqui delineada é singela: se olharmos para o meio ambiente como algo que não está dado previamente, o que sobra? Os percursos heterogêneos e múltiplos traçados pelos moradores, que nos fornecem as distintas modalidades da *relação* das populações extrativistas com o manguezal. Assim, assumindo o ponto de vista de pescadores, marisqueiros e crianças, propusemos entender o território como algo que não é dado *a priori*, apresentando um relato etnográfico que enfatiza as conexões entre acontecimentos políticos, relações de parentesco, vizinhança, cooperação e amizade e movimentos e percursos desenhados pelos diferentes grupos que produzem certo manguezal. Enfatizamos que é o movimento desses grupos que os distinguem qualitativamente e não o pertencimento a um dado território. Seguindo de perto os percursos heterogêneos e múltiplos por eles traçados, foi possível identificar sete modos de ser extrativista, mas certamente há muitos outros que não pudemos enxergar ou mapear.

Os exemplos etnográficos aqui apresentados nos remetem a uma proliferação de modos-de-ser-extrativista que muitas vezes não são levados em conta nas abordagens tradicionais que entendem a identidade desses actantes como una e indiferenciada e sua fixação a um dado território como natural. Trata-se de uma forma-Estado de pensamento

(Deleuze e Guattari, 1980: 466), que prevê um território dado, delimitado por fronteiras, englobando um grupo ou um povo dotado de uma identidade determinada. O caso aqui apresentado nos revela que, ao “suspendermos” o território como pressuposto da análise, liberamos os fluxos presentes nos caminhos traçados pelas práticas ecológicas e históricas das populações extrativistas. Adotando sua perspectiva, não há coincidência total entre uma suposta identidade extrativista, seu lugar de moradia, o acesso aos recursos e o território em que se estabeleceu uma Reserva Extrativista. Por fixar-se previamente ao território, corre-se o risco, por exemplo, de desconsiderar como dotados da “identidade” de *extrativista* os grupos urbanos que vivem do extrativismo. É assim que a etnografia e as pesquisas de longa duração podem contribuir à elaboração de uma cartografia não fundada no primado naturalizante do território biofísico, liberando outras possibilidades de análise que compreendam os acontecimentos, os fluxos e as intermitências da vida social enquanto elementos fundamentais para tornar os processos estudados mais inteligíveis.

Busquei, com este trabalho, fazer o exercício de olhar para os grupos extrativistas *extraindo* deles seu território. Essa operação de minoração (Deleuze, 1975) levou-nos a enxergar outras dimensões negligenciadas pelas abordagens que entendem como natural a fixação dos extrativistas a um território dado. O efeito paradoxal de tal procedimento é o de que, ao subtrair o território da análise, este finalmente se amplia e, ao olhar para os muitos caminhos traçados pelos grupos extrativistas, estes também se multiplicam.

Notas

¹ Professora Adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da UFRJ e pesquisadora do CNPq.

² O trabalho de campo desenvolveu-se durante 24 meses, distribuídos nos anos de 2004, 2005, 2006, 2009, 2013 e 2014.

³ Categorias nativas estão grifadas em itálico ao longo do texto.

⁴ Para uma discussão aprofundada sobre a noção de afro-indígena neste contexto etnográfico, ver Goldman (2014) e Mello (2014).

⁵ O exercício de minoração é uma operação, um tratamento ao material, proposto por Gilles Deleuze (2010), inspirado pela obra do dramaturgo italiano Carmelo Bene, cujas experimentações “amputavam” os protagonistas de peças conhecidas, de modo a permitir o crescimento de personagens que seriam secundárias ou de virtualidades não desenvolvidas na peça original. O efeito desta operação de subtração não seria negativo; antes, ela permitiria e desencadearia processos positivos. Nas palavras do filósofo: “Mas o que sobra? Sobra tudo, mas sob uma nova luz, com novos sons, novos gestos” (Deleuze, 2010:

42). A presente análise inspira-se na transposição que Goldman (2014) e Barbosa (2004) fazem desse procedimento para a análise antropológica.

⁶ Calcula-se que cerca de 65% da População Economicamente Ativa (PEA) do município viva da pesca e da mariscagem (cf. Moura, 2005: 15).

⁷ Os efeitos sociais e subjetivos da extinção da ferrovia Bahia-Minas foram imortalizados na canção de Milton Nascimento e Fernando Brandt *Ponta de Areia*.

⁸ O Parque Nacional Marinho dos Abrolhos é uma Unidade de Conservação de Proteção Integral criada em 1983. Trata-se de uma região considerada por especialistas como de concentração da maior biodiversidade marinha do Atlântico Sul (Dutra et al, 2005).

⁹ As empresas de celulose Aracruz (atualmente Fibria) e Bahia Sul são proprietárias de 43% das terras do município de Caravelas (Koopmans, 1995: 74).

¹⁰ As fazendas de camarão são um conjunto de grandes tanques, construídos sobre manguezais, em que são introduzidas larvas de camarão, grandes quantidades de ração, hormônios para a engorda e antibióticos necessários para impedir o alastramento de epidemias. Esses produtos são vendidos em pacotes tecnológicos por empresas de grande porte dos ramos químico, farmacêutico e alimentício e possibilitam até três ciclos produtivos por ano.

¹¹ Governos e órgãos multilaterais investiram maciçamente na agroindústria do camarão durante as décadas de 1980 e 1990 e sua expansão geográfica deu-se a partir do sudeste asiático para a costa do Pacífico da América do Sul, da América Central e do Nordeste brasileiro. No Brasil, a criação do Ministério da Pesca e Aquicultura e investimentos públicos do bndes, do Banco do Nordeste e da Sudene aumentaram exponencialmente a produtividade da carcinicultura voltada para a exportação.

¹² Analisada em detalhe em Mello (2015).

¹³ O manguezal das crianças do *movimento cultural*, que em muitos sentidos se aproxima daquele dos pescadores e marisqueiros, será apresentado na última seção deste artigo.

¹⁴ Esclareço que as fontes empíricas aqui acionadas diferem substancialmente de acordo com o actante em questão. Isso porque a pesquisa de campo realizou-se com muito mais proximidade dos chamados grupos extrativistas do que dos pesquisadores ligados às ONGs ambientalistas e dos empresários. As reflexões sobre pesquisadores e empresários baseiam-se em fontes secundárias, como publicações e relatórios disponibilizados publicamente.

¹⁵ Cabe modular que, evidentemente, há outros tipos de “homens de esquerda”. A partir de 2007, o primeiro ato administrativo do secretário de recursos hídricos do recém-empossado governo Jacques Wagner foi a suspensão da outorga de água para a fazenda de camarão que se instalaria em Caravelas, inviabilizando a atividade.

¹⁶ Um processo que Harvey (2011) denominou, a partir do conceito de acumulação primitiva de Marx e das análises de Rosa Luxemburgo, de “acumulação por despossessão”.

¹⁷ O material empírico que dá sustentação a este item é o Parecer Independente sobre o EIA-RIMA da fazenda de camarão, elaborado por Moura et al. (2005), documento oriundo de uma associação entre pesquisadores de diferentes áreas e universidades, que reúne de forma ao mesmo tempo densa e sintética o acúmulo científico sobre a importância biológica e socioeconômica dos manguezais da região.

¹⁸ Trata-se de prática científica distinta da prática do cientista experimental fechado em seu laboratório, pois, enquanto pesquisadores de campo, precisam lidar com um mundo em sua rugosidade e heterogeneidade próprias, um mundo recalcitrante (Latour, 2004), que resiste às tentativas de purificação

e generalização próprias às ciências experimentais *strictu sensu*.

¹⁹ Na bibliografia especializada, há uma série de publicações sobre a destruição dos ecossistemas e as violações dos direitos humanos praticadas pela agroindústria do camarão em cativeiro (Shanahan et al., 2003; Fahn, 2003; Warne, 2011).

²⁰ Cf. Acselrad (2010).

²¹ Cf. Batista e Tupinambá (2004).

²² Relatórios sobre as violações de direitos no processo de expansão da carcinicultura nos estados do Ceará (Leroy e Silvestre, 2004) e da Bahia (Rede MangueMar, 2007; Etern e Fase, 2011) descrevem como as fazendas de camarão vieram acompanhadas de ameaças de morte, perseguições, espancamentos, tortura e assassinatos. O caso mais emblemático do quadro de violência política que se instaurou nestes municípios foi o do pescador Paulo Marinho de Almeida, de Salinas da Margarida (BA), então com 33 anos e pai de quatro filhos, sequestrado, torturado e executado em 2005 a mando de donos de fazenda de camarão (Viana, 2007: 104).

²³ Para uma discussão sobre grandes projetos e violência em comunidades pesqueiras, ver Rougemont (2015).

²⁴ Estes blocos – embora independentes – são apoiados e articulados pelo Movimento Cultural Arte Manha. Sobre o devir-afroindígena, ver Mello (2014). Sobre política e arte junto ao grupo, ver Mello (2010).

²⁵ Os conceitos de desterritorialização e reterritorialização aqui apresentados são emprestados de Deleuze e Guattari (1980) na medida em que exprimem um esforço de criação conceitual que busca dar conta da ideia de que “não há território sem um vetor de saída do território e não há saída do território sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra coisa” (Deleuze, 1988).

²⁶ Importante notar que, embora o laudo socioeconômico da população da Resex restrinja-se ao perfil dos moradores permanentes do território delimitado pelo perímetro da Unidade de Conservação, há uma indicação clara de que os grupos sociais que acessam os recursos do manguezal não se restringem a estes: “A área proposta para a criação da nova Unidade de Conservação tem uma extensão de 23.710 hectares onde residem aproximadamente 1.372 pessoas, em mais de 300 famílias – não considerando as famílias urbanas, descendentes da comunidade local, e que também dependem desse ecossistema” (MMA, 2005: 7, grifo nosso).

Referências bibliográficas

ACSELRAD, Henri

2010 “Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental”.
Estudos Avançados, v. 24, n. 68: 103-119.

BAHIA PESCA

2003 *Macrodiagnóstico do potencial da Bahia para carcinicultura marinha*. Salvador. CD-ROM.

BARBOSA, Gustavo

2004 “A *Socialidade* contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 2: 529-576.

BATISTA, Pedro Ivo e TUPINAMBÁ, Soraya Vanini

2004 “A carcinicultura no Brasil: o agronegócio do camarão”. *Cadernos sobre Comércio e Meio Ambiente*, Rio de Janeiro, n. 3: 63-82.

BROWDER, John O. e GODFREY, Brian J.

1997 *Rainforest Cities: Urbanization, Development, and Globalization of the Brazilian Amazon*. Nova York, Columbia University Press.

CASTRO, Josué

1967 *Homens e caranguejos*. São Paulo, Brasiliense.

CLASTRES, Pierre

1978 *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

COELHO-JÚNIOR, Clemente e SHEFFER-NOVELLI, Yara

2000 “Considerações teóricas e práticas sobre o impacto da carcinicultura nos ecossistemas costeiros brasileiros, com ênfase no ecossistema manguezal”. *Mangrove 2000 – Sustentabilidade de Estuários e Manguezais: Desafios e Perspectivas*. Recife, CD-ROM.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1980 *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris, Minuit.

DELEUZE, Gilles

1988 “A comme Animal, L’Abécédaire de Gilles Deleuze”. França, direção e produção de Pierre-André Boutang, 480 min.

2010 *Sobre teatro: um manifesto de menos*. Rio de Janeiro, Zahar.

DUTRA, Guilherme, et al.

2005 “A Rapid Marine Biodiversity Assessment of the Abrolhos Bank, Bahia, Brazil”. *RAP Bulletin of Biological Assessment*, Conservation International, Washington DC, 38.

ETTERN-IPPUR; Fase

2011 *Projeto Avaliação de Equidade Ambiental como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro, FASE, 173p.

FAHN, James

2003 *A Land on Fire: The Environmental Consequences of the Southeast Asian Boom*. Colorado, Westview Press.

FOUCAULT, Michel

1994 *Dits et écrits*. Vol. 4. Paris, Gallimard.

GEERTZ, Clifford

1989 “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”. In _____ *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, pp. 45-66.

GOLDMAN, Marcio

2014 “A relação afro-indígena”. *Cadernos de Campo*, v. 23, n. 23: 213-222.

GT CARCINICULTURA

2005 “Relatório do Grupo de Trabalho destinado a realizar diagnóstico sobre os impactos da carcinicultura (cultura de crustáceos em viveiros) no meio ambiente, nas regiões Norte e Nordeste”. *Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável da Câmara Federal*. Brasília, 102p.

GUIMARÃES, Iveraldo

2005 “Homens-caranguejo: os filhos da lama”. *Revista da Associação Brasileira de Criadores de Camarão*, ano 7, n. 3: 19-20.

HARVEY, David

2011 *O novo imperialismo*. São Paulo, Loyola.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelibood, Dwelling and Skill*. Londres e Nova York, Routledge.

KOOPMANS, José

1995 *Além do eucalipto: o papel do Extremo Sul*. Teixeira de Freitas (BA), Centro de Defesa dos Direitos Humanos.

LATOUR, Bruno

1994 *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34.
2004 “How to Talk about the Body”. *Body and Society*, v. 10, n. 2-3: 205-229.
2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press.

LEROY, Jean-Pierre e SILVESTRE, D. R.

2004 “Populações litorâneas ameaçadas: carcinicultura, pesca industrial, turismo, empreendimentos públicos e poluição”. Relatório da Missão a Pernambuco, Ceará e Rio Grande do Norte, Relatoria Nacional para o Direito Humano ao Meio Ambiente, Projeto Relatores Nacionais em DhESC. Curitiba, 58p..

LÉVI-STRAUSS, Claude

1980 *Raça e história*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

MELLO, Cecília Campello do A.

2014 “Devir-afroindígena: ‘então vamos fazer o que a gente é’”. *Cadernos de Campo*, v. 23, n. 23: 223-239.
2015 “Do meio do medo nasce a coragem – o encontro entre pescadores e marisqueiras de Caravelas (BA) e do Ceará e os múltiplos sentidos da política”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 17, n. 3: 134-149.

MOURA, R. L. et al.

2005 *Parecer independente e questionamentos sobre o ELA-RIMA do projeto de carcinicultura da Cooperativa dos Criadores de Camarão do Extremo Sul da Bahia (Coopex)*. Caravelas (BA). mimeo.

MUMBY, P. J. et al.

2004 “Mangroves enhance the biomass of coral reef fish communities in the Caribbean”. *Nature*, 427: 533-536.

OSTROM, Elinor

1990 *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Nova York, Cambridge University Press.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (MMA)/NÚCLEO ASSESSOR DE PLANEJAMENTO DA MATA ATLÂNTICA (NAPMA)

2005 *Laudo Socioeconômico para a criação de novas Unidades de Conservação: Região da Ilha do Cassurubá*. Relatório da Equipe Técnico-Científica. Projeto Mata Atlântica (BA). mimeo.

REDE MANGUEMAR

2007 *Mapeamento dos conflitos socioambientais relativos à carcinicultura no estado da Bahia*. Salvador (BA), CASA/Overbrook Foundation.

ROUGEMONT, Laura

2015 *Venta forte na baía de Guanabara: a resistência dos(as) pescadores(as) da Associação Homens e Mulheres do Mar (Ahomar) frente à instalação do Comperj (Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro)*. Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.

SCHMIDT, Anders

2006 *Estudo da dinâmica populacional do caranguejo-uçá, *Ucides cordatus cordatus*, e dos efeitos de uma mortalidade em massa desta espécie em manguezais do sul da Bahia*. São Paulo, tese, USP.

SHANAHAN, Mark et al.

2003 *Smash & Grab: Conflict, Corruption and Human Rights Abuses in the Shrimp Farming Industry*. Londres, Environmental Justice Foundation.

VIANA, Natália

2007 *Plantados no chão: assassinatos políticos no Brasil hoje*. São Paulo, Conrad.

WARNE, Kennedy

2011 *Let Them Eat Shrimp: The Tragic Disappearance of the Rainforests of the Sea*. Washington/Covelo/London, Island Press/Shearwater Books.

The entrepreneur, the NGO, the crab collectors, the child: a case study on the variation of meanings of a mangrove in dispute

ABSTRACT: This article intends to present some theoretical and methodological inflections based on an ethnographic study of a mangrove area occupied by extractive groups in Northeast Brazil. It intends to present how the different actants in dispute – namely, entrepreneurs, researchers associated with environmental NGOs, the shellfish and crab collectors and the children of a cultural movement – define and use what they designate, each in its own way, shrimp farm, mangrove ecosystem or simply mangrove. From a long-term field research, this paper proposes the analytical exercise of approaching native routes and displacements, making it possible to apprehend the multiple ways of being extractive and indicating, as a result, the need for a complexification of the concept of group or extractive population.

KEYWORDS: Ethnography, Extractive Reserves, Environmental Conflict, Territory, Cassurubá, Bahia.

Recebido em fevereiro de 2015. Aceito em dezembro de 2015.

Artigo

Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas¹

Federico Navarrete Linares

Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, DF, México

fnl@unam.mx

RESUMO: Este artigo propõe uma nova interpretação da mitologia e a religião asteca ou mexicana, conjuntamente com sua política. Embora tenham sido uma sociedade hierárquica com poder centralizado, os Mexica praticavam uma cosmopolítica análoga às práticas dos povos amazônicos. Neste sentido, relatos da criação do mundo mostram a maneira como seres (humanos e não humanos) com poderes xamânicos se transformam em deuses, os quais criaram os humanos numa relação de constante metamorfose e intercâmbio. Analisa-se aqui também como a prática cosmopolítica mexicana tentava manter o funcionamento de uma sociedade estratificada ao mesmo tempo em que o funcionamento de um cosmos hierarquizado entre deuses e humanos. O objetivo era construir verticalidades num pluriverso que tendia sempre a voltar às transformações horizontais e gerar as relações entre os seres e realidades diferentes por meio da cosmohistória.

PALAVRAS-CHAVE: cosmogonia, xamanismo, cosmopolítica, hierarquia.

O retorno a Aztlan

A história aconteceu supostamente no que chamamos de século xv, quando os Asteca ou Mexica estavam no ápice de seu poder imperial, e foi recolhida pelo cronista espanhol Diego Durán um século depois (1995: 268-278). Conta-se que, em meio a suas glórias, o tlatoani ou governante mexica Moteuhczoma Ilhuicamina lembrou-se que seu deus patrono, o belicoso Huitzilopochtli, tinha uma dívida com a mãe, Coatlicue, nome que quer dizer “a de saia de serpentes”. Sem demora, Moteuhczoma ordenou que fosse enviada uma embaixada de guerreiros e dignitários à casa da deusa, na longínqua Aztlan, para levar-lhe presentes suntuosos em nome de seu filho, o deus que a havia deixado para acompanhar seu povo mexica em suas viagens e vitórias militares. Entretanto, ele foi logo informado que os guerreiros mexicas não podiam chegar a Aztlan, pois o caminho ao lugar de origem de seu deus e de seu povo estava “vedado” por um deserto implacável.

Ele mandou então chamar os mais poderosos nahuales de seu império, magos prodigiosos que podiam se transformar em animais e transpor os limites do mundo conhecido. Esses “bruxos” realizaram os rituais necessários e se transportaram na forma de animais selvagens até a inacessível Aztlan. Quando os embaixadores mexicas comunicaram sua missão e explicaram que eram os descendentes distantes das pessoas que haviam partido de Aztlan junto com Huitzilopochtli, os habitantes do lugar perguntaram surpreendidos: “Mas o que os matou?”. Depois explicaram que ali continuavam vivos todos aqueles que haviam visto os emigrantes partir. Ali ninguém morria porque os velhos somente tinham que subir as ladeiras do Monte Curvado, o Colhuacan, onde vivia Coatlicue, para rejuvenescer até ter a idade que desejassem voltar a ter.

Porém, quando os nahuales mexicas tentaram seguir aos moradores de Aztlan pela ladeira da colina, afundaram-se tanto na areia que não puderam mais caminhar. Então, os outros lhes explicaram que não podiam escalar porque comiam alimentos demasiadamente luxuosos, particularmente o chocolate vindo de terras distantes, e não a dieta simples que eles ingeriam.

A mãe de Huitzilopochtli desceu para encontrá-los e surpreendeu-lhes com sua feiúra e imundice. Ela explicou, sem parar de chorar, que havia vivido em luto desde a partida de seu filho e que não fazia mais nada além de esperar seu regresso. Quando viu os valiosos presentes que foram enviados a ela pelo governante mexica em nome de Huitzilopochtli, repudiou-os irada e demonstrou completa indiferença diante do relato que fizeram sobre

as glórias, conquistas e riquezas dos Mexica. Em troca, somente os lembrou que seu filho havia prometido voltar a Aztlan o mais rápido possível, pois já sabia, antes mesmo de partir, que assim como os Mexica iriam conquistar o mundo inteiro, logo o tornariam a perder, da mesma maneira que o ganharam. Para lembrar seu filho de sua promessa descumprida, enviou-lhe como presente um par de humildes sandálias e uma manta de fibra áspera, para que voltasse com elas vestidas a seu lado.

Muitos nahuales morreram no caminho de volta a México-Tenochtitlan. Os sobreviventes transmitiram a triste mensagem a Moteuhczoma Ilhuicamina, o qual ficou cheio de temor pelo destino dramático que esperava seu povo.

Um trânsito xamânico²

Tradicionalmente este relato tem sido interpretado como uma “fábula” ou “lenda” carente de qualquer realidade. Diversos autores propõem que ela foi inventada muito tempo depois dos acontecimentos do século xv os quais pretendia descrever, após a conquista espanhola de 1521, como uma explicação e justificativa dela (López Austin, 2009: 185). Segundo esta visão historicista, tratar-se-ia de uma falsa profecia da chegada dos espanhóis e da queda dos Mexica, um consolo inventado por um povo derrotado.

Uma maneira diferente de analisar este relato deve começar por compreender as transformações “sobrenaturais” que permitiram aos enviados do governante mexica chegar a Aztlan. Os nahuales, como já mencionei, são pessoas com a capacidade excepcional de se transformar em outros seres, animais, deuses ou “fenômenos naturais”, como o raio. Essa capacidade de transformação lhes permite, por sua vez, aventurar-se em lugares externos ao mundo “normal” dos seres humanos, através dos níveis cósmicos e negociar com seres que neles habitam; permite-lhes também viajar por distâncias temporais, em direção ao que nós consideramos como passado e futuro (Martínez, 2011; Navarrete Linares, 2000).

Somente por meio desta mudança de corporalidade os embaixadores foram capazes de sair do âmbito espaço-temporal da ação humana habitual, o tlatícpac, a superfície da terra e penetrar o âmbito espaço-temporal de Aztlan, distinto e incomensurável em relação ao seu. Em outros termos, realizaram uma viagem xamânica para estabelecer relações cosmopolíticas com os habitantes deste outro âmbito. Neste novo relacionamento, os enviados e seus anfitriões descobriram uma diferença corporal essencial: enquanto os habitantes do tlatícpac

tinham corpos pesados que os condenavam a morrer, os de Aztlan tinham corpos mais leves e portanto, podiam ultrapassar a mortalidade. Esse contraste material é atribuído de maneira direta às suas dietas: uma alimentação luxuosa que incluía chocolate para os Mexica; uma dieta mais simples para os de Aztlan. De maneira mais ampla, a alimentação se vinculava com os modos de vida como um todo: a opulência e poder dos Mexica contra a simplicidade e pobreza dos habitantes de Aztlan.

Os dois cronotopos

No entanto, as diferenças que encontraram iam além da corporalidade e da dieta, ou do que nós chamaríamos cultura e ordem social. Em Aztlan e em México-Tenochtitlan existiam dois cronotopos distintos, ou seja, duas configurações diferentes do espaço-tempo e do fluxo temporal. Associavam-se a eles duas definições ontológicas distintas da existência humana e divina. Foram essas diferenças que provocaram o fracasso da complexa negociação cosmopolítica entabulada por Moteuhczoma Ilhuicamina e seus embaixadores.

Retomo aqui as ideias de Johannes Neurath (2016) sobre os Wixarika, ou Huichol do México ocidental, para propor que os Mexica pertenciam a um cronotopo solar “artificial”, enquanto Aztlan e seus habitantes estavam imersos em um cronotopo terrestre imanente ou “natural”. Vejamos as principais características de cada um, começando pelo terrestre.

O cronotopo terrestre da montanha, ao qual pertencia Aztlan, havia existido desde sempre e provavelmente deveria seguir existindo eternamente, pois era uma realidade imutável associada ao inframundo e aos céus que rodeavam o tlatícpac. Trata-se de um espaço-tempo no qual nada acontece. Coatlicue, sua dona, vive em um estado de espera permanente, chorando sem cessar pela partida de seu filho; em outros relatos, não faz nada mais que varrer e varrer numa penitência sem fim. O relato evita de maneira sistemática qualificá-la como uma deusa e aos outros habitantes de Aztlan como seres humanos ou deidades porque nesse cronotopo não existe uma distinção ontológica entre uns e outros, assim como não há diferença entre vida e morte. Os seres que o habitam vivem em um estado de indefinição cronológica, à espera de uma irrupção proveniente de outros cronotopos.

Em contraste, o cronotopo solar ao qual pertenciam os Mexica, não era eterno, mas tinha uma data de origem muito clara e uma data final igualmente definida. Todos sabiam que seria destruído em um dia do signo calendário 4-movimento, por meio de terríveis

terremotos, como os sóis anteriores foram destruídos por outros cataclismos. Ao mesmo tempo, pereceriam também os seres humanos que foram criados com ele, como haviam sido exterminadas as humanidades anteriores. Tão importante era esse final, que o dia de sua destruição dava nome ao sol que o iluminava e a seu cronotopo (Moreno de los Arcos, 1968; Navarrete Linares, 2002).

Resumirei agora as principais técnicas e procedimentos “xamânicos” utilizados no processo de criação, ou melhor, de fabricação, do sol 4-movimento e da humanidade que vivia nele, presentes nas histórias contadas pelos Mexica e outros povos mesoamericanos.³ Para começar, é importante assinalar que as diversas versões não esclarecem de maneira definitiva a identidade dos seres que fabricaram o cronotopo solar. Alguns são chamados *teotl*, deuses, mas outros, simplesmente *tlácatl*, pessoa em náhuatl, um substantivo que se refere a seres com alto grau de agentividade, com rosto para se expressar e com olhos para ver, nem sempre humanos (Bassett, 2015). De fato, como veremos, a distinção clara entre deuses e homens foi produto do processo de fabricação do novo sol e de seu espaço-tempo, e não seu antecedente.

As versões coincidem na afirmação de que o mundo vivia na escuridão após a destruição do sol anterior (que pode ter sido devorado por feras ou incinerado por uma chuva de fogo, ou destruído pelo vento) e do desaparecimento da humanidade anterior (transformada em peixes, macacos ou aves). Nesta escuridão, os fabricantes do novo sol se reuniram em um lugar chamado Teotihuacan (em náhuatl “lugar onde os seres se transformam em deuses”). Dois deles se apresentaram como voluntários para se transformarem no novo astro: um deus, *téotl*, orgulhoso e rico, *Tecuciztécatl* e uma pessoa, *tlácatl*, enferma, anciã e pobre, *Nanahuatzin*. Ambos subiram ao topo de antigos templos em forma de pirâmides (que eram também tumbas dos reis, e casas dos deuses de sóis anteriores) e realizaram ao longo de quatro noites um complexo ritual chamado *macehualiztli*, merecimento ou penitência, uma cerimônia pensada para obter favorecimento de forças mais poderosas e para realizar uma transformação dos seres que participam nela. As oferendas que realizou *Tecuciztécatl* durante este ritual foram todas luxuosas e opulentas; as de *Nanahuatzin*, por sua vez, foram pobres e humildes.

Ao final deste período, os demais seres acenderam uma imensa e ardente fogueira para que os dois penitentes se jogassem nela e emergissem transformados em sol. O vaidoso *téotl* *Tecuciztécatl* vacilou três vezes sem se jogar; a pessoa *Nanahuatzin*, por sua vez, precipitou-se ao fogo sem hesitação e saiu dele como novo sol. Invejoso, o deus saltou após ela nas

chamas e também surgiu transformado em astro luminoso. Para distingui-los, os outros deuses projetaram um coelho no rosto do segundo sol, apagando seu brilho, transformando-o na lua. Nem o sol e nem a lua, podiam, entretanto mover-se no céu. Desesperados, os deuses se perguntaram: “Como viveremos? O sol não se move. Por acaso viveremos confundidos com os *macehuallin* [humanos]? Que assim seja: para que por meio de nós reviva, morramos todos nós” (Sahagún, 1950-70: v. 7, 7).

De imediato, Éhecatl, o senhor do vento, se encarregou de matar todos os deuses. No entanto, nem estas mortes puderam colocar o sol e a lua em movimento. Somente os moveu o vento poderoso do deus Ehécatl e desde então o sol e a lua se movem regularmente pelo céu no marco de cronotopo solar.

A humanidade que iria viver sob este novo sol foi fabricada por este mesmo personagem, sob um outro nome, Quetzalcoatl, a serpente emplumada. Segundo os relatos, os outros “deuses” encarregaram Quetzalcoatl a empreender uma perigosa viagem ao inframundo para recuperar os ossos das humanidades anteriores. Na terra dos mortos, realizou seu pedido ao temido Mictlantecuhtli, o senhor do lugar. Este concordou em lhe entregar os ossos, mas pediu que antes o visitante fizesse música com um caracol que não estava perfurado, de maneira que não poderia fazer som algum. Consciente da armadilha, Quetzalcoatl pediu a um verme que perfurasse a concha e chamou os insetos para zumbirem em seu interior.

Derrotado por essa armação, Mictlantecuhtli não teve opção senão deixá-lo recolher as antigas ossadas, mas pediu que Quetzalcóatl as trouxesse de volta. O visitante tornou-se enganado, pois atou os ossos em um envoltório sagrado para levá-los para sempre do Mictlan. Ao descobri-lo, o senhor dos mortos mandou cavar um buraco, no qual caiu Quetzalcoatl. Os ossos que levava se quebraram em fragmentos irregulares e foram bicados por codornas que participavam do plano do senhor da morte. Conformado com esse revés, o deus do vento levou os restos dos esqueletos até onde estavam seus companheiros. Ali, a deusa Quilaztli moeu os ossos em uma pedra de moer, idêntica a que se usa para preparar a massa do milho para comer, e logo os deuses varões regaram o pó e misturaram com o sangue extraído de seus próprios pênis. Com a massa resultante fabricaram aos seres humanos que viveriam sob o sol 4-movimento.

O relato é concluído com uma frase significativa, atribuída às pessoas que o contavam em tempos antigos: “Pelos deuses nasceram os macehualli, porque eles fizeram macehualiztli por nós” (Leyenda de los soles, 2002: 181).

Em outras palavras, os seres humanos, nomeados macehualli (objeto e produto do verbo maceua), “merecidos” são produto de um ato de merecimento, macehualiztli (penitência, oferenda), dos seres que os criaram. Em troca, veremos, eles devem fazer macehualiztli em homenagem a seus criadores.

Xamanismo, não teogonia

A imensa maioria dos estudiosos até hoje tem interpretado estes relatos sobre a fabricação do sol e dos humanos como mitos cosmogônicos, protagonizados por deuses poderosos que criaram o mundo, ao modo das teogonias clássicas de Hesíodo e de Ovídio. Este modelo fora imposto já desde o século XVI pelos freis cristãos, empenhados em reduzir as práticas cosmopolíticas indígenas ao modelo da religião pagã clássica. Minha proposta é, entretanto, interpretar estas histórias como descrições de técnicas xamânicas que foram utilizadas para efetuar uma transformação da realidade e fundar um novo cronotopo, o cronotopo solar, que incluía uma nova hierarquia ontológica dos entes que viviam nele. Essas ações foram realizadas por seres que transcenderam os umbrais entre o humano e o divino ao tempo que estabeleceram relações de definição ontológica mútua entre estes dois tipos de seres e de intercâmbio recíproco entre eles.

Para começar, deve ser destacado que os lugares nos quais se realizaram estas passagens, Teotihuacan e o subterrâneo Lugar dos Mortos, eram precisamente lugares que pertenciam ao cronotopo terrestre da montanha, em que se dissipavam as distinções entre seres humanos, divindades, mortos e vivos. As histórias mexicas contam que o “lugar onde se fazem os deuses” estava cheio de edifícios *tzacualli*, “coisa fechada” em náhuatl, que eram antigas pirâmides feitas pelos humanos de um sol anterior que, por seu tamanho, pareciam montes naturais, portanto análogos a Colhuacan, ou Monte Curvado, de Aztlan. Estes objetos fabricados apagavam a distinção entre natureza e cultura, entre o dado e o feito e, por isso, permitiam acesso ao cronotopo terrestre da montanha e a seu tempo imanente. Dessa maneira efetuavam mudanças ontológicas e temporais nos seres que a eles acediam: deuses e pessoas podiam viraram sol e lua, uma nova humanidade foi fabricada ou “merecida” por Quetzalcóatl e seus colegas a partir dos ossos das velhas humanidades.

A própria dificuldade da tarefa que empreenderam é importante. Como outros relatos ameríndios de fabricação cósmica, esta história enfatiza a relativa falta de poder e de

conhecimento dos seres encarregados de formar o cosmos. Sua agência é limitada e sempre está submetida à aprovação e colaboração de outros atores, assim como aos potenciais dissensos e mesmo sabotagens. Além disso, suas ações têm resultados incertos e os “criadores” estão forçados a realizar ensaios repetidos e falidos até alcançarem a configuração cósmica desejada, que muitas vezes é desconhecida de antemão, pois é “encontrada”, por assim dizer, no mesmo processo de transformação, ou melhor, é o produto da confluência das vontades dos diferentes atores envolvidos e de suas distintas vontades, capacidades e poderes.

Por outro lado, as fabricações e transformações cósmicas descritas nestes relatos envolviam a utilização de técnicas “cotidianas”, muito semelhantes às que empregavam os seres humanos para transformar o mundo ao seu redor: acender uma fogueira para queimar e cozinhar, utilizar uma pedra de moer para fazer massa, umedecê-la com um líquido, oferecer sangue, realizar rituais de merecimento ou *macehualiztli*.

A diferença entre as ações dos seres ativos no início do cronotopo solar e as dos humanos que viviam dentro dele era apenas de “magnitude”, retomando o conceito de Latour (1993: 158-161). Quer dizer, radicava no tamanho da rede de seres e atores que cada um deles era capaz de mobilizar e não que fossem de uma natureza qualitativamente distinta, seja divina ou humana, ritual ou técnica, simbólica ou efetiva, mítica ou histórica. A magnitude dependia, por sua vez, do próprio cronotopo: os primeiros seres fabricaram-no e, nesse mesmo ato, transformaram-se em deuses (pois, como eles mesmos disseram: “não queriam confundir-se com os *macehualli*, os humanos”). Os seres humanos de tempos posteriores podiam atuar então unicamente dentro do marco desse espaço-tempo construído, como nos demonstra o relato do retorno a *Aztlan*: sua existência somente tinha validade dentro do marco do cronotopo fabricado por seus criadores.

As diferenças ontológicas entre homens e deuses, e também outros tipos de seres, eram essencialmente relacionais e somente tinham vigência dentro do cronotopo particular. No começo, os deuses se fizeram *macehuani*, merecedores (sujeitos ativos do verbo *macehua*), ao realizar a ação técnica e ritual do *macehualiztli* e fabricar o sol e os seres humanos, por isso estes foram seus *macehualli*, merecidos. Por sua vez, os humanos deviam fazer seu próprio *macehualiztli* para confirmar sua própria existência e manter vivos os deuses, em seu caráter de *macehuani*. Nenhum dos dois tipos de seres podia existir independentemente desta relação.

A cosmopolítica mexica entre horizontalidade e hierarquia

O modelo teogônico-religioso que tem geralmente sido empregado para interpretar os relatos nahuas e mexicas de criação desde o século XVI até o presente, tende a enfatizar as diferenças verticais absolutas entre deuses e humanos, entre criadores e criaturas. A religião, entendida no sentido mediterrânico do termo, seria encarregada de mediar as relações entre eles, por meio de instrumentos de relação desigual e subordinada, como o sacrifício, a oferenda, a penitência. Entretanto, a interpretação xamânica que proponho nos permite imaginar um cosmos mais dinâmico e transversal, em que as fronteiras entre deidades, seres humanos e outros entes são muito mais fáceis de atravessar e no qual as relações entre eles são de natureza cosmopolítica, mediadas por rituais e técnicas que podem ser ao mesmo tempo horizontais e recíprocas, mas também verticais e hierárquicas.

Utilizo aqui o termo “cosmopolítica” seguindo a definição chave de Isabelle Stengers (2005): como uma relação política que não dá por fixa e prévia a definição da realidade, isto é, de um mundo único e real, mas constrói seus próprios mundos, sempre plurais, no próprio processo político. Estas práticas cosmopolíticas também não distinguem, como faz o modelo clássico de religião, entre atos materiais e sociais e atos sobrenaturais e religiosos. A complexa trama de relações e intercâmbios diplomáticos que os Mexica construíram com seus deuses e com sua “natureza” abarcava todas estas dimensões ao mesmo tempo.

Intercâmbios horizontais

No cronotopo solar, os deuses intervinham de maneira constante na vida social e humana. Para começar, se faziam presentes em envoltórios sagrados que eram carregados pelos seres humanos e viviam a seu lado (Olivier, 1995). Também tomavam posse de *ixiptlas*, ou “imagens vivas” que eram seres humanos e animais que os encarnavam e atuavam como eles (Hvidtfelt, 1958). Igualmente, habitavam “imagens” de pedra, madeira ou sementes fabricadas pelos artistas. Esta materialidade lhes permitia atuar no *tlaltípac* e interagir com os seres humanos e outras criaturas. Sob essa forma material também podiam ser e frequentemente eram “sacrificados”, quer dizer, mortos de maneira ritual, devorados e transformados (Graulich, 2005).

Os demais seres do *tlaltípac*, viventes e não viventes, começando pelas pessoas, também podiam transpor as distinções ontológicas que os separavam. Os humanos podiam realizar rituais de *macehualiztli* para se transformarem em deuses, de maneira temporária

ou definitiva, antes ou depois de sua morte, fosse como “ixiptla” ou como homem-deus. Este é um termo chave da antropologia histórica mesoamericana, que foi emprestado do trabalho de Alfred Métraux (1931) nas terras baixas da América do Sul. Eram pessoas que se transformavam em recipientes físicos de uma força ou vontade divina e que, como tais, regiam o destino de um grupo humano (López Austin, 1973). Existiam também os nahuales, pessoas que podiam assumir a forma física de outros seres vivos, de forças naturais; até mesmo alguns deuses se nahualizavam em animais e seres humanos.

Isto significava que a distinção entre deuses e humanos (e animais, sem dúvida) não era absoluta nem estática, por mais que houvesse sido definida ontologicamente no princípio do cronotopo solar. Os diversos tipos de seres transcendiam as fronteiras que os separavam com diversos fins. Esta “confusão” era particularmente evidente e perigosa em âmbitos liminares como os caminhos noturnos ou os lugares “encantados”, onde a ordem solar enfraquecia – e era frequente que as pessoas se encontrassem com seres cuja identidade não podiam reconhecer de maneira imediata, o que os colocava em grave perigo (Burkhart, 1989). Igualmente, quando o sol se ocultava por um eclipse, ou pelo final de um ciclo de 52 anos, as distâncias entre os seres do *tlalticpac* e dos habitantes de outros âmbitos se atenuavam e havia perigosas ameaças que podiam destruir o próprio cronotopo solar (Soustelle, 1956: 107-108).

A construção cosmopolítica da hierarquia

Em contrapartida, as “forças da ordem”, se assim podemos chamá-las, procuravam manter, reafirmar estas distinções e criar uma hierarquia o mais estável possível. O próprio sol, com sua luz, seu calor e seu movimento regular, ordenava o espaço-tempo e mantinha separados os diversos tipos de seres. O seu movimento estava no centro do complexo sistema dos calendários, uma sucessão intrincada de tempos e espaços que regiam as ações e os relacionamentos das deidades, dos seres humanos e de todos os outros seres do mundo (Díaz Alvarez, 2013).

Outros princípios de hierarquização e ordem fundamentais eram a estratificação social, a centralização política e o controle dos aparatos oficiais sobre as ações cosmopolíticas. Manter as distinções de poder e a hierarquia de forças no seio do que chamamos a sociedade, era uma tarefa inseparável do imperativo de preservar a ordem cósmica, pois ambos existiam amalgamados, um dentro do outro, sem as distinções que estamos acostumados a fazer. A cosmopolítica construía a hierarquia cósmica, ao mesmo tempo da hierarquia social.

Para começar, os rituais de macehualiztli, que antes da criação haviam servido para que os seres criadores do cosmos se transformassem em sol, lua e deuses, e para que fabricassem os seres humanos, foram utilizados também no contexto do cronotopo solar para ratificar performativamente as diferenças entre as pessoas e as deidades, e também entre os seres humanos. Pelo fato de assumir a posição de penitentes, ou macehualli, os atores humanos confirmavam em seus feitos sua subordinação frente aos atores divinos, os macehuani. Ao mesmo tempo, a ordem social hierárquica limitava o número de pessoas que podiam iniciar estes rituais e obter a “benção” ou o “favor” divino. Por isso, um princípio chave de hierarquização entre humanos era a prática de técnicas corporais que os freis católicos chamaram “penitência”, inspirados por suas próprias noções da corporalidade e sua relação com a alma imortal. Os estratos superiores da sociedade mexica praticavam com mais afincos os jejuns alimentícios e sexuais, as práticas de sofrimento como tomar banho em água fria e a privação do sono, a extração contínua de sangue do pênis, braços, dobra da perna e da língua (Romero García, 1995).

Segundo a interpretação mais utilizada, este “asceticismo” era uma forma de expiação das faltas ou pecados e uma justificativa ideológica de seu privilégio social. Podemos propor que estas práticas permitiam que as pessoas de maior hierarquia social assumissem o papel de macehuani frente a outras pessoas de menor hierarquia, que ficariam reduzidas a macehualli frente a elas. Ao mesmo tempo, confirmavam seu papel de seres humanos, macehualli, em relação às deidades, macehuani. Desta maneira, o macehualiztli construía a hierarquia social e mantinha em funcionamento a hierarquia cósmica.

O exemplo mais claro e eloquente desta hierarquização ontológica e social era o caso rituais de “coração” dos governantes. Neles o ser humano que acedia ao poder era transformado por um longo programa ritual de macehualiztli que culminava na morte de sua identidade humana anterior. Logo renascia de maneira espetacular com uma nova identidade de tlatoani, um homem divinizado, ou melhor, um ser colocado em uma posição intermediária entre os seres humanos e os deuses (Olivier, 2015). O mesmo título que tinha o governante, aquele que fala, o definia como um interlocutor de ambas as categorias do ser, o ápice e dobradiça da cosmopolítica mexica.

Outra categoria essencial de ações cosmopolíticas que vinculavam humanos, deidades e outros seres eram as diferentes formas de predação, manifestas na caça, na guerra e no “sacrifício” humano, ou para ser mais exato, o *tlacamictiliztli*, matança de gente, como o nomeavam os antigos nahuas. Não é este o contexto para desenvolver uma interpretação

mais detalhada destas práticas, uma tarefa que ainda não está completa. Neste texto só apresentarei algumas indicações gerais baseadas nas propostas recentes de colegas como Alejandro Fujigaki Lares (2015) e Guilhem Olivier (2010), além das minhas próprias pesquisas (Navarrete Linares, 2011b).

As relações de predação construíam uma complexa rede de intercâmbios horizontais e hierárquicos, que criavam e mantinham por sua vez, diferenças e identidades compartilhadas, laterais e verticais. As distinções entre presa e predador, comida e comedor, morto e matador eram essencialmente relacionais, e todo ser, humano ou não, podia ocupar uma ou mais destas posições em diversos momentos e, às vezes, ao mesmo tempo. No tlacamictiliztli de guerreiros inimigos, para mencionar o exemplo mais conhecido, era enfatizada a identificação ontológica entre o sacrificante e o sacrificado (Clendinnen, 1985). O guerreiro que havia tomado como prisioneiro um combatente rival o levava a viver em sua casa e o transformava em parente. Os rituais prévios ao assassinio enfatizavam a incorporação do antigo inimigo à pessoa de seu captor e ao conjunto de sua comunidade. Deste modo, após a morte deste último, dizia-se que o próprio sacrificante havia sido morto (e purificado) e ele se negava a comer a carne do sacrificado, pois seria como comer a si mesmo (Graulich, 2005).

Este é um exemplo clássico de alteridade constitutiva, entre dois grupos de seres humanos, surpreendentemente similar ao complexo guerreiro-canibalístico dos Tupi da costa, tal como foi interpretado por Florestan Fernandes (1952) e Eduardo Viveiros de Castro (2002a). Uma relação similar deve ter existido entre pessoas e deidades. Ainda que as fontes não mencionem esse aspecto (pois nelas impera a visão religiosa e vertical do assassinio ritual), podemos inferir que os deuses que comiam humanos sacrificados absorviam algo de sua natureza ou ao menos ocupavam seu ponto de vista dentro das relações cosmopolíticas. O mesmo parece haver ocorrido quando um jovem galante se transformava em Tezcatlipoca ou uma bela donzela em Xochiquetzal: os seres humanos ingeriam a carne destes deuses após seu sacrifício e, assim, se apropriavam de maneira literal de muitas de suas forças e podiam olhar e agir como deuses. As relações entre humanos e animais mediadas pela caça não eram tão diferentes e era frequente que o caçador assumisse a posição de presa, particularmente do veado, transformado em vítima sacrificial por excelência.

Outra dimensão importante destas práticas, como as do complexo canibalístico tupi, é a construção da temporalidade; no caso mexica isto quer dizer manter o funcionamento do cronotopo solar. Esta função cósmica do sacrifício é bem conhecida e tem sido interpretada como indício de uma ideologia milenarista mexica (Caso, 1953). Parece-me importante

assinalar que essas relações também davam impulso à narrativa geral da história do povo e de seu deus Huitzilopochtli. O constante intercâmbio de alteridades constitutivas, a ingestão sucessiva de gerações de inimigos, de presas e de predadores, construía também uma temporalidade humana, uma história orgulhosamente particular, mas também ancorada em identidades compartilhadas.

Uma contrapartida complementar às relações de predação e ingestão eram as relações de intercâmbio cerimonial altamente formalizadas, que criavam um fluxo constante de pessoas e sangue, bens culturais e tecnologias, identidades e afiliações dinásticas (Navarrete Linares, 2011a). Essas relações pacíficas estavam sempre acompanhadas pela ameaça ou pela realidade da guerra. Ambas construía hierarquias ao mesmo tempo em que permitiam a absorção constitutiva das alteridades.

A imposição do monopólio mexica

No marco do cronotopo do sol 4-movimento, entretanto, pode-se sugerir que os Mexica outorgaram a si mesmos um papel centralizador e dominante no manejo desses intercâmbios e transformações. Deste modo, trataram de transformar as relações transversais (relativamente horizontais ou, pelo menos, dinamicamente verticais) de intercâmbio predatório de carne, sangue e vida, e dos intercâmbios cerimoniais, num sistema hierárquico mais estável. Ao definir sua capital, México-Tenochtitlan como o centro cósmico e sacrificial supremo, tentaram se colocar no ápice de todas essas redes e as dirigiram para um fluxo mais vertical e centralizador.

Isso tensionou as relações recíprocas de alteridade constitutiva com as outras entidades cosmopolíticas, os povos aliados e inimigos, pautadas pela guerra e pelo intercâmbio cerimonial. A metrópole impôs uma apropriação unilateral e não recíproca dos corpos, as identidades e as forças dos centros dominados, matando seus guerreiros, tomando como cativos seus deuses, controlando as redes de intercâmbio cerimonial e comercial e apropriando-se do prestígio de antigos centros cósmicos, como Teotihuacan ou Tollan. Isto produziu um descontentamento entre as demais entidades políticas que irrompeu com a chegada dos conquistadores espanhóis (Conrad, 1988).

A cosmopolítica mexica pode ser, então, compreendida como a permanente e nunca acabada construção de uma hierarquia fixa, ontológica e cósmica, e também social, econômica e política, em um cosmos e uma arena social definidos sempre por dinâmicas

horizontais de transformação e alteridade constitutiva entre os diferentes tipos de seres e grupos humanos. Para alcançá-la, os governantes de México-Tenochtitlan se apropriaram das técnicas xamânicas transversais do nahualismo e do macehualiztli e as transformaram em geradoras de relações verticais, modificando também a lógica horizontal das relações de predação e de intercâmbio cerimonial num sentido hierárquico.

A cosmohistória, ou como viver num pluriverso

Depois desta análise, torna-se claro que a embaixada enviada pelo tlatoani Moteuhczoma Ilhuicamina a Aztlan fracassou porque foi de encontro com os limites ontológicos, temporais e espaciais da hierarquização cósmica e social construída pela cosmopolítica mexicana. Ao enviar sua embaixada a Aztlan, o poderoso tlatoani tinha a intenção de estender a pulsante rede hierárquica de macehualiztli e predação centrada em sua pessoa, seus exércitos, e a cidade de México-Tenochtitlan, ao lugar de origem de seu deus e seu povo, um espaço tão remoto como já passado, desde sua perspectiva particular.

Esta era uma manobra cosmopolítica muito frequente entre os governantes mesoamericanos. Por exemplo, os reis maias do chamado período clássico gostavam de estabelecer relações de intercâmbio e de identidade com os deuses e os reis fundadores de suas dinastias que haviam criado o mundo milhões de anos antes deles. Esta “conquista” do passado era acompanhada frequentemente por uma “conquista” do futuro, pois prometiam estender seu poder até tempos igualmente distantes no porvir (Bernal Romero, 2011). De maneira análoga, podemos supor que, ao restabelecer as relações cordiais de intercâmbio entre Huitzilopochtli e sua mãe, Coatlicue, Moteuhczoma procurava não somente pagar uma dívida pendente com o passado, mas também ativar uma relação de intercâmbio e subordinação que seria benéfica ao futuro.

Seu fracasso dramático deveu-se à superestimação da extensão de seu poder cosmopolítico. O que aprenderam seus embaixadores em Aztlan foi precisamente que o lugar de origem de seu povo e de seu deus patrono não era e nem podia se converter em “seu passado”, no sentido de uma realidade temporal que podiam integrar e subordinar ao fluxo histórico do devir particular dos Mexica. Diferentemente, esse lugar e os seres que o habitavam estava fora de seu alcance, além de seu espaço-tempo e de sua realidade, no cronotopo terrestre da montanha. Pelo mesmo motivo, aprenderam que tampouco podiam tornar Aztlan em parte

de seu futuro, pois a continuada existência do seu cronotopo diferente era a demonstração inescapável da finitude e da inevitável destruição de seu próprio cronotopo solar.

O relato nos deixa claro que Aztlan permanecia fora do cosmos mexica e que nela não existiam, nem tinham vigência as hierarquias sociais e ontológicas construídas por sua cosmopolítica. Por isso, nem o poderio dos exércitos, nem as riquezas do tlatoani, nem a glória do deus Huitzilopochtli tinham eficácia alguma nesse lugar. Isso explica a total indiferença que sente Coatlicue diante das vitórias de seu filho, o deus Huitzilopochtli e dos seres humanos que o servem. Vistos desde fora, o poder e a riqueza mexica, todas as verticalidades construídas por sua cosmopolítica, se revelavam unicamente produtoras da temporalidade e da morte dentro de seu cronotopo particular.

As humildes sandálias que Coatlicue enviou de volta a seu filho Huitzilopochtli eram a negação explícita das hierarquias e verticalidades construídas pela cosmopolítica mexica. Por outro lado, suas profecias a respeito da inevitável queda de seu poderio demonstravam que toda a hierarquia social e cósmica estava por necessidade limitada ao cronotopo artificial em que havia sido produzida e estava condenada a desaparecer com ele.

Em termos da teoria contemporânea, o que os Mexica descobriram nesta viagem desafortunada foi que habitavam um pluriverso e que para transitar de um a outro de seus mundos incomensuráveis tinham que praticar o que chamo de cosmo-história. O conceito de pluriverso, tal como desenvolvido por Bruno Latour (2002), me parece idôneo para compreender a multiplicidade de realidades e cronotopos, de hierarquias ou heterarquias ontológicas, de práticas políticas e cosmopolíticas com que estamos lidando. O que temos, portanto, é uma pluralidade de universos que convivem e se sucedem em temporalidades descontínuas. Estes pluriversos se comunicavam entre si por meio de umbrais perigosos (Coatépéc, o Monte das serpentes, o Chicomóztoc, o Lugar das Sete Cavernas, Colhuacan, o Monte curvado, Teotihuacan, Onde os seres se fazem deuses, o Mictlan, Lugar dos mortos) que poderiam ser atravessados por seres que soubessem utilizar as técnicas xamanísticas do nahualismo ou do macehualiztli. Porém, não constituíam um cosmos ordenado, pois não compartilhavam uma ontologia, nem um cronotopo universal ou comum. Por isso mesmo, as hierarquias ontológicas de deuses, homens e outros seres e as intrincadas redes de relações de macehualiztli, de guerra/predação e de intercâmbio cerimonial entre eles somente tinham validade no marco de seu cronotopo específico.

Neste sentido, para retomar e talvez abusar um pouco das propostas de Viveiros de Castro, poderíamos propor também que as relações entre estas multinaturezas também são

necessariamente perspectivistas (Viveiros de Castro, 2002b). Quando os relatos da fabricação do sol nos contam que os seres humanos dos sóis anteriores se transformaram em peixes, macacos ou tigres, talvez afirmem que assim é como as pessoas do cronotopo solar atual as podem ver, pois não pertencem a seu espaço-tempo, nem à sua hierarquia ontológica. Por isso, não poderia ser descartado que em seu outro cronotopo eles continuem sendo humanos e vejam a nós como outros tipos de seres, animados ou não. Este perspectivismo, ancorado num cronotopo específico e numa corporalidade particular, é evidente no falho intercâmbio entre os Mexica de Tenochtitlan e os povoadores de Aztlan. Em seus diálogos, fica claro que a velhice e a morte não são absolutas, mas sim relativas ao tempo-espaço em que está inserido cada ser, segundo o peso ou leveza de seu corpo.

Para concluir, gostaria de perguntar o seguinte: se a cosmopolítica mexica não foi capaz de incorporar e menos ainda subordinar Aztlan a suas redes, que tipo de relação se estabeleceu entre ambas as cidades e seus habitantes? Minha resposta seria que se tratou aí de uma relação cosmo-histórica. Como assinalou Stengers, a cosmopolítica, e portanto a cosmo-história, se opõem necessariamente à política e à História cosmopolita moderna, definida por Kant (1987), que parte da premissa de que existe um único mundo natural e humano com um só cronotopo, que são o produto direto da realidade física do espaço-tempo e da evolução biológica da humanidade (Stengers 2005: 994). Esta convicção unitária foi, por dois séculos, a contrapartida e a âncora do relativismo cultural antropológico, cujos limites ontológicos eram precisamente a impossibilidade de subverter a unicidade da história da evolução da “humanidade” e de seu tempo linear.

Como ela começou para os embaixadores mexicas na viagem a Aztlan e a dolorosa consciência dos limites do seu cronotopo solar, nossa cosmo-história começa precisamente onde termina essa visão unitária do mundo e do espaço-tempo. Ela nasce do reconhecimento da existência de um pluriverso histórico integrado por muitos mundos socionaturais particulares, cada um com seus cronotopos irreduzíveis. Isto é muito parecido com a relatividade histórica geral que nos propôs Lévi-Strauss há meio século em seu “profético” ensaio *Race et histoire*, uma espécie de viagem a Aztlan que gerou a mesma falta de compreensão de parte da história hegemônica moderna (Lévi-Strauss 2001). De fato, apenas conseguimos entendê-lo agora, quando nosso próprio mundo histórico, moderno e unitário, ancorado em seu tempo tão linear e suas ciências tão poderosas, está numa crise que parece ser terminal e que tem sido assinalada por autores como Reinhardt Koselleck (1989) e François Hartog (2003). Neste novo horizonte, o tempo único e linear se dissolve

em uma pluralidade de passados e presentes, uma fractalidade de realidades conflituosas, rebeldes a qualquer harmonização (Mudrovic, 2013).

Para nos aproximar dos múltiplos cronotopos mesoamericanos e sua pluralidade de historicidades, não podemos nos nahualizar, lamentavelmente. Mas podemos, por outro lado, aprender sobre a diplomacia praticada pelos enviados do poderoso tlatoani mexica e reconhecer que, quando nos comunicamos com um mundo histórico diferente, devemos começar por tentar compreender seu espaço-tempo e sua organização ontológica particulares, sem impor-lhe nossas concepções sobre a temporalidade e a realidade, que já não podemos considerar universais. Também devemos aceitar que as “verdades” que pudermos extrair dessas conversações diplomáticas, como proposto por Marisol de la Cadena (2010) na sua interpretação do conceito de cosmopolítica, serão sempre produto de negociações e estarão inevitavelmente infestadas de equívocos e mal entendidos e nunca serão uma referência simples a uma realidade comum e única.

O relato de Aztlan nos lembra também que a cosmohistória não é uma invenção de nossa modernidade em crise. Em realidade, existe pelo menos há mais de quinhentos anos, longos séculos de encontros, guerras e diplomacia, de mudanças ecológicas e epidemias, de intercâmbios entre os povos ameríndios, africanos e europeus, que chegaram às margens de nosso continente, e de outros também (Navarrete Linares, s.d.). A partir desta perspectiva, também podemos compreender o relato de retorno a Aztlan como uma premonição da conquista espanhola, mas não nos termos proféticos do tempo linear da nossa história. Trata-se, ao contrário, de uma antecipação das complexas negociações cosmohistóricas que os Mexica realizaram com os invasores espanhóis, da diplomacia que construiu o pluriverso histórico em que vivemos desde então, mesmo sem nos darmos conta. Trata-se também de um guia para que possamos aprender a viver também na cosmohistória em nosso presente e construir um futuro mais plural.

Tradução de Ana Cristina de Vasconcelos Lima e Eduardo Natalino dos Santos

Notas

¹ Este artigo é uma versão modificada da “Conferência Nimuendaju” (Centro de Estudos Ameríndios) proferida em 17 de março de 2016 na Universidade de São Paulo.

² Sei que xamanismo é uma palavra com muitos significados, mas neste caso eu proponho utilizá-la para me referir a agentes humanos e não-humanos que se transformam para agir em diferentes realidades cósmicas e que praticam algum tipo de cosmopolítica (Viveiros de Castro, 2008).

³ Os relatos que analiso são conhecidos como *La leyenda de los soles* (2002), *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002), *Anales de Cuauhtitlan* (1992) *Historyre du Mechique* (2002) e a história do origem do Sol e a Lua na *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (Sahagún, 1950-70: v. 7, 3-8).

Referências bibliográficas

ANALES DE CUAUHTITLAN

1992 “Anales de Cuauhtitlan”. *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Velázquez. Trad. Primo Feliciano, México, UNAM/II Históricas, pp. 3-68.

BASSETT, Molly H.

2015 *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin, University of Texas Press.

BERNAL ROMERO, Guillermo

2011 *El señorío de Palenque durante la era de K'inich Janaab' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (617-702 d.C.)*. México, tese, Universidad Nacional Autónoma de México.

BURKHART, Louise

1989 *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson, University of Arizona Press.

CASO, Alfonso

1953 *El pueblo del Sol*. México, Fondo de Cultura Económica.

CLENDINNEN, Inga

1985 “The Cost of Courage in Aztec Society”. *Past and Present*, 107: 44-89.

CONRAD, Geoffrey W. e DEMAREST, Arthur

1988 *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid, Alianza Editorial.

DE LA CADENA, Marisol

2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology*, 25, 2: 334-370.

DÍAZ ÁLVAREZ, Ana

2013 “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46: 159-197.

DURÁN, Diego

1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

FUJIGAKI LARES, José Alejandro

2015 *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. México, tese, Universidad Nacional Autónoma de México.

GRAULICH, Michel

2005 *Le Sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris, Fayard.

HARTOG, François

2003 *Régimes d'historicité-Présentisme et expériences du temps*. Paris, Éditions du Seuil.

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURA

2002 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. *Mitos e historias de los antiguos nabuas*. Trad. Rafael Tena, México, CNCA, pp. 15-111.

HISTOYRE DU MECHIQUE

2002 “Histoyre du Mechique”. *Mitos e historias de los antiguos nabuas*. Trad. Rafael Tena, México, CNCA, pp. 123-165.

HVIDTFELT, Arild

1958 *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth.* Copenhagen, Munksgaard.

KANT, Immanuel

1987 “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia.* Madrid, Editorial Tecnos, pp. 3-23.

KOSELLECK, Reinhart

1989 [1979] *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

LATOUR, Bruno

1993 *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica.* Madrid, Debate.
2002 *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago, Prickly Paradigm Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2001 “Race et histoire”. *Race et histoire. Race et culture.* Paris, Bibliothèque Albin Michel-UNESCO, pp. 29-120.

LEYENDA DE LOS SOLES

2002 “Leyenda de los soles”. *Mitos e historias de los antiguos nahuas.* Trad. Rafael Tena, México, CNCA, pp. 167-206.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* México, D.F., UNAM/IIH.
2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor.* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ, Roberto

2011 *El nahualismo.* México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

MÉTRAUX, Alfred

1931 “Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique du Sud”. *Revista del Instituto de la Universidad Nacional de Tucumán*, 2: 61-91.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto

1968 “Los cinco Soles cosmogónicos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7: 183-210.

MUDROVIC, María Inés

2013 “Cuando la historia se queda con el presente o lo que queda del “pasado histórico””. In MUDROVIC, María Inés e RABOTNIKOF, Nora (orgs.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*. México, Siglo XXI Editores-Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, pp. 66-87.

NAVARRETE LINARES, Federico

s.d. “Historia mundial y cosmohistoria”. In RIOJAS, Carlos e RINKE, Stefan (orgs.), *¿Historia global, historia por áreas o historia nacional? Tensiones y nuevas perspectivas*. Berlín, Asociación de Historiadores de América Latina-Freie Universität.

1999 “Nahualismo y poder: reflexiones sobre un viejo binomio mesoamericano”. In OLIVIER, Guilhem e NAVARRETE, Federico (orgs.), *El héroe entre el mito y la historia*. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Cemca, pp. 155-179.

2002 “Vivir en el universo de los nahuas”. *Arqueología Mexicana*, 10 (56): 30-35.

2011a “Chichimecas y toltecas en el Valle de México”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42: 19-50.

2011b “Para pensar las funciones del sacrificio humano en la sociedad mexicana”. In RAGOT, Natalie; PEPPERSTRAETE, Sylvie e OLIVIER, Guilhem (orgs.), *Hommage a Michel Granlich*. Paris, École Pratique de Hautes Études, pp. 147-156.

NEURATH, Johannes

2016 “Ritual und Inhomogene Raum-Zeit Konzeption in Mesoamerika”. In KAMMLER, Henry (org.), *Ethnologie des indigenen Mesoamerika: Ein Handbuch zur Einführung*. Munich, Waxmann.

OLIVIER, Guilhem

2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. México, Fondo de Cultura Económica.

2010 "El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas". In LUJÁN, Leonardo López e OLIVIER, Guilhem (orgs.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM-Instituto Nacional de Antropología, pp. 453-482.

1995 "Les Paquets sacrés ou la memoire cachée des indiens du Mexique Central (XVE-XVIIe siècles)". *Journal de la Société des Américanistes*, 81: 105-141.

ROMERO GARCÍA, Juan Manuel

1995 *Conceptualización de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio entre los nabuas prehispánicos*. México, tese, UNAM.

SAHAGÚN, Bernardino de

1950-70 *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Charles Dibble e Arthur J.O. Anderson, trads. Santa Fe, The School of American Research-University of Utah.

SOUSTELLE, Jacques

1956 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México, Fondo de Cultura Económica.

STENGERS, Isabelle

2005 "The Cosmopolitical Proposal". In LATOUR, Bruno e WEIBEL, Peter (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, The MIT Press, pp. 994-1004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002a "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 181-264.

2002b "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 345-400.

2008 "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In QUEIROZ, R. de C. e NOBRE, R.F. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 79-124.

Between Cosmopolitics and Cosmohistory: Fabricated Times and Shaman Gods among the Aztecs

ABSTRACT: This article proposes a new interpretation of the mythology and religion of the Aztecs (or Mexicas), together with their politics. Although the Mexicas were a hierarchical society with a centralized power structure, they practiced a cosmopolitics that can be likened to that of the Amazonian peoples. In this sense, their stories about the creation of the world show how human and non-human beings with shamanic powers were transformed into gods, and how they in turn created mankind in a relation of constant transformation and exchange. Also analyzed are the ways in which Mexica cosmopolitics sought to maintain the workings of a stratified society together with the workings of a cosmos in which deities and humans were hierarchically related. Their aim was to construct verticality in a pluriverse which always tended to revert to horizontal transformations, and to manage the relations between different beings and realities through cosmohistory.

KEYWORDS: Cosmogony, Shamanism, Cosmopolitics, Hierarchy.

Recebido em março de 2016. Aceito em agosto de 2016.

Artigo

Considerações sobre a ética no candomblé

Miriam Rabelo

Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

mcmrabelo@uol.com.br

RESUMO: A partir da descrição de eventos desenrolados em terreiros de Salvador o texto visa contribuir para uma reflexão acerca do modo próprio do candomblé colocar e resolver questões éticas, formar e oferecer condições para o exercício de uma sensibilidade ética no dia a dia do terreiro. Ao abordar casos relativos à iniciação e formação gradativa de adeptos e ao desenrolar de relações entre pessoas humanas e orixás, pretende-se discutir tanto alguns dos elementos que definem o agir ético no candomblé, quanto caracterizar a montagem ética que sustenta esse agir.

PALAVRAS-CHAVE: prática ética, candomblé, feitura, relações humanas e orixás.

Introdução

Um dos poucos autores a endereçar diretamente a questão da ética nas religiões afro-brasileiras, Reginaldo Prandi (1991) viu o candomblé como uma religião aética em que a distinção entre bem e mal é convertida em matéria relativa a cada caso: afinal o que é bom pra mim (nesta situação particular em que me encontro) pode ser mau para você e vice-versa. Desprovido de definições absolutas de bem e mal, ou de um sistema abstrato em que essas definições estejam seguramente assentadas e protegidas (tanto da variabilidade das situações quanto da manipulação de sujeitos interessados), o candomblé, concluiu Prandi, oferece critérios éticos muito frágeis para orientar seus adeptos. Algumas definições clássicas da sociologia da religião ajudaram o autor a compor esse quadro analítico. Diferente das religiões éticas estudadas por Weber, o candomblé parece mais próximo à categoria de religião mágica (voltada não para adoração, mas para a manipulação de forças sagradas) e fortemente ritualística – em que a produção via prática ritual de estados excepcionais, mas claramente descontínuos, conta mais que o cultivo de um tipo contínuo de pessoa moral. Como uma religião ritualística, observou Prandi, o candomblé coloca muitas exigências formais sobre o comportamento do adepto enquanto participante dos ritos, mas o libera para exercer sem constrangimento (e sem julgamento) seus propósitos no mundo; na verdade fornece meios mágicos para fortalecê-lo nessa empreitada. Dessa forma, o candomblé é capaz de responder tanto às demandas de indivíduos imersos em um universo cultural pré-ético – que tradicionalmente forneceu seguidores aos cultos afro-brasileiros (supostamente indivíduos para quem os apelos das religiões éticas ainda não fazem sentido), quanto aos anseios de sujeitos afinados com formas de sociabilidade pós-éticas (aqueles para quem apelos éticos universais deixaram de fazer sentido, dando lugar a uma busca por realização espiritual individual, frequentemente de caráter estético e expressivo).

É possível questionar a propriedade desse diagnóstico sociológico, sem questionar os termos sobre os quais está construído – argumentando-se, por exemplo, que existe sim nas religiões de matriz africana uma preocupação com o bem enquanto valor universal, ou defendendo-se uma leitura mais cuidadosa do vasto corpus mítico e ritual destas religiões (leitura que revela os equívocos daqueles que veem o candomblé como religião de total relativismo moral). A meu ver essas objeções são pouco interessantes – não porque estejam erradas acerca dos muitos aspectos que revelam em seu afã de encontrar a Ética (enquanto sistema abstrato de princípios morais) do candomblé, mas porque deixam intacto um quadro

analítico que fatalmente conduz a incompreensão da ética que é própria ao candomblé (e que nada tem a ver com esta Ética em maiúsculo).

Assim antes de endereçar os modos de conduta ética que são cultivados no candomblé e que fazem parte da formação dos novos adeptos, vou proceder a um deslocamento mais geral da questão. Isto é, vou abandonar uma definição de ética como sistema abstrato e universal de valores morais, rumo a uma abordagem que a concebe como dimensão integrante de toda prática (da ética enquanto domínio claramente demarcado da vida social, para a ética enquanto um conjunto de problemas ou questões que confrontam qualquer campo de prática). Mais recentemente essa reorientação tem encontrado importantes defensores na antropologia (Lambek, 2010a e 2010b; Laidlaw, 2010, 2014). Central ao projeto desses autores é o argumento segundo o qual:

A ética é parte da condição humana, os seres humanos não podem evitar estar sujeitos à ética, falar e agir com consequências éticas, avaliar suas ações e as de outros, reconhecer e recusar reconhecimento, cuidar e tomar conta, mas também estar cientes do fracasso de fazer isso de modo consistente (Lambek, 2010: 1).

Em sintonia com essa proposta, vou apresentar aqui alguns casos ou situações práticas que envolveram adeptos de terreiros de candomblé em problemas éticos. Espero, ao longo do texto, não apenas deixar mais claro o que quero dizer com isso, como também precisar melhor o modo próprio do candomblé colocar e resolver questões éticas, formar e oferecer condições para o exercício de uma sensibilidade ética no dia a dia do terreiro. Assim pretendo tanto falar de alguns elementos que definem o agir ético nesta religião quanto da montagem ética¹ que sustenta esse agir: os arranjos discursivos e não discursivos (modos de organização do espaço, das interações e da convivência) que garantem o aprendizado e o fluir da conduta moral no terreiro.

Respondendo a seres em processo de se fazer

Vou começar resumindo um caso ocorrido em um terreiro angola² de Salvador logo após a iniciação de uma jovem noviça de nome Bárbara. O caso foi acompanhado de perto e relatado em mais detalhe por Aragão (2012).

Bárbara passou por uma situação difícil quando ainda estava cumprindo, no terreiro, o período resguardo que segue à conclusão da feitura. Seu irmão de barco (companheiro de

iniciação) já havia sido autorizado a voltar para casa, mas ela foi instada a permanecer. A ordem viera diretamente de sua santa³ – Bamburucema. Neste período, o *kelê* de Bamburucema começou a romper; a cada dia um novo fio se partia. Colar grosso de sete fios de contas amarrado rente ao pescoço da iaô em obrigação, o *kelê* é sinal de sua sujeição ao inquice (orixá, no keto). Caso a noviça (*muzeza*⁴) já estivesse liberada para sair, a suspeita seria de que quebrara algum resguardo sexual ou alimentar, ofendendo com isso Bamburucema. Mas ela nem saíra do terreiro, nem tivera contato com gente de fora – seu comportamento era monitorado pelas pessoas diretamente responsáveis pela sua feitura, pelos mais velhos da casa⁵. A mãe de santo perguntava insistentemente à *muzeza* se ela teria feito ou dito alguma coisa para ofender a santa, mas a moça jurava inocência. Como medida de proteção, a mãe de santo enrolou um lenço branco em volta do *kelê* de Bárbara; mas de nada adiantou. O colar já estava por um fio. Então ela foi aos búzios. Descobriu que a autora do feito era Kayala, inquice que, durante a feitura, já vinha disputando com Bamburucema a cabeça de Bárbara. Deslanchou-se então uma conversa da qual a *muzeza* conta só ter escutado – sem entender – umas poucas palavras proferidas pela mãe de santo: “a senhora tem que saber esperar”. Quando voltou a si – fora tomada por Kayala (a quem a interpelação da mãe de santo, afinal, havia sido dirigida) – disseram-lhe que no *kelê* de contas vermelhas de Bamburucema, intacto em seu pescoço, havia agora uma firma de Kayala. Depois a mãe de santo explicou que negociara com a santa. Kayala havia concordado em deixar Bárbara em paz; a mãe de santo, por sua vez, além de adicionar uma firma sua no *kelê* da *muzeza*, prometera que também ela, Kayala, comeria (receberia oferenda) a cada nova obrigação de Bárbara.

Temos aqui um breve retrato dos percalços de uma feitura. Como se sabe, vários tipos de vínculos conectam os seres que fazem parte do mundo do candomblé. Entre estes vínculos, estão aqueles de que é feita a pessoa, entidade composta, mas cuja composição precisa ser ativada, passo a passo, no terreiro. A feitura dá início a esse processo, fazendo nascer no terreiro, um para o outro, um *muzeza* e um inquice que é o dono de sua cabeça⁶. É seguida por uma série de procedimentos rituais (conhecidos como obrigações) que gradativamente assenta no corpo do noviço (e no terreiro) mais uma das entidades a que ele está vinculado. O feito da feitura (e das obrigações subsequentes) é encaminhar seres relacionados em uma trajetória, oferecer condições para que seus laços sejam desenvolvidos e para que cada um (tanto a pessoa quanto o santo que é feito com ela) possa emergir como um ser mais completo e diferenciado justamente pelo adensamento de suas relações. Como Bastide (1973) observou, o universo do candomblé é a um só tempo relacional e inacabado – sempre em processo de se fazer.

A feitura abarca um conjunto complexo de procedimentos que precisam ser bem conhecidos por aqueles que irão conduzi-la. Requer atenção para os detalhes, para as muitas variações nos modos de fazer, para as inúmeras exceções à regra. Também requer maleabilidade, criatividade mesmo, pois cada caso é um caso, e pais e mães de santo precisam estar preparados para eventualidades, para soluções e arranjos de última hora. Mas a questão central que permeia a história acima é menos uma questão de conhecimento – do saber necessário para se variar com base no procedimento padrão – que uma questão de “responsividade” – de sensibilidade para responder aos apelos de seres que demandam reconhecimento, mas que ainda existem de modo fraco, que estão em processo de se fazer. Esta, sugiro, é a questão ética da feitura. Endereçá-la é estar preparado para responder ao apelo de outros, mas no candomblé responder já é engajar-se com a existência de quem apela, é contribuir para a sua instauração. Emprego aqui o termo no sentido proposto por Souriau (1943) e depois retomado por Latour (2012) para quem o inacabamento existencial de todas as coisas exige que elas sejam instauradas – isto é, conduzidas em uma trajetória rumo à realização. Há pelo menos três pontos de aproximação entre os conceitos de instauração e feitura: a ideia de que a existência se declina em graus ou intensidades diferentes; de que depende sempre de trabalho, de investimento e frequentemente da colaboração de muitos; e, por fim, a realização de que, no final das contas, nossos investimentos podem falhar.

Em *O Candomblé da Bahia*, Bastide (2001) faz uma observação chave para entendermos a aproximação ora proposta entre feitura e instauração. Na cosmologia africana, ele explica, ser equivale a poder e, como tal, comporta sempre gradações: é-se mais ou menos. E uma vez que todo poder vem dos orixás, cada vínculo firmado e renovado com os deuses resulta em incremento de ser. Para Bastide, o processo incremental de ser/poder que é posto em movimento no candomblé comporta sempre uma dimensão ética: quanto mais a pessoa é (ou quanto mais potência agrega), mais é cercada de obrigações: mais encargos tem, mais peso carrega de cadeias rituais, ou, poderíamos ainda dizer, mais responsável se torna pela feitura de outros. Quanto mais negligencia suas obrigações, mais sua existência se enfraquece.

Têm-se aqui os dois primeiros sentidos da ideia de instauração. Em um mundo de gradações, é possível se existir de modo fraco ou forte, é possível que a existência se alargue ou se encolha, a depender da força/potência acumulada. E quanto mais força, mais obrigações, mais encargos ou compromisso com a existência de outros. Por isso cabe principalmente aos pais e mães de santo encaminhar os processos de feitura daqueles que chegam aos seus terreiros, não só de seus filhos humanos, mas também das entidades que a

eles se vinculam – variantes únicos dos orixás gerais, estas também ingressam no terreiro de modo ainda fraco ou incompleto. Pode-se dizer que o fato de que no candomblé as pessoas humanas e as entidades sagradas precisam ser feitas torna os adeptos particularmente atentos e explicitamente comprometidos com a instauração dos seres que ingressam no terreiro.

Para Souriau (1943), toda instauração comporta risco – não há garantia de que o processo será bem sucedido. É possível se ler a feitura em uma chave que minimiza o trabalho de instauração que ela exige e, portanto, o risco que comporta. Nesta chave, assume-se que embora requeira trabalho por parte de seus oficiantes, a feitura segue um caminho mais ou menos linear: uma vez que o orixá, dono da cabeça, responde nos búzios (revela sua identidade no processo divinatório), então cabe à mãe ou pai de santo seguir os passos costumeiros para a iniciação dos filhos deste orixá. Frequentemente essa é a perspectiva do observador de fora: há muitos ritos na feitura, mas, no geral, poucos riscos, quando o procedimento padrão é bem conhecido.

A perspectiva da gente de candomblé é outra, principalmente quando se tratam dos mais velhos no santo (aqueles com mais tempo de iniciação⁷): sempre que tem noviço recolhido na casa, o clima é de apreensão e cuidado redobrado. Afinal, durante a feitura, o corpo do noviço está aberto: preparado para receber o santo, mas também vulnerável a todo tipo de influência. O orixá está próximo, mas muitas forças são convocadas para que a relação entre ele e sua filha humana aconteça no terreiro, outras tantas são potencialmente atraídas no processo – e é preciso lidar com elas. E embora os procedimentos da feitura obedeam a uma configuração prévia, revelada no jogo, esta configuração só se confirma mesmo quando a feitura é deslanchada: até então o que era dado como certo, pode ainda se revelar diferente. Há casos e casos: dois orixás podem estar disputando a cabeça do noviço, um orixá de herança⁸ pode se revelar quando ele estiver recolhido, demandando atenção, seu orixá de frente pode ter permanecido oculto e só então resolver se mostrar. Recorre-se ao jogo, sempre que necessário. Arriam-se oferendas para agradar (e talvez também afastar) os visitantes inesperados. Negociações são postas em marcha. E, no final de tudo, paira ainda o receio de que o santo, criado no *roncô* (quarto de iniciação) junto com sua filha humana, por alguma razão se recuse a proferir seu nome em público, na cerimônia que marca sua apresentação formal à comunidade de fora e que confirma o sucesso da feitura.

A feitura ensina que num terreiro é preciso considerar a presença de seres cuja voz pode inicialmente ser difícil de distinguir, seres que existem de modo fraco ou incompleto, ainda em vias de aceder a uma existência plena. Há sempre muitas entidades demandando

participar da vida de uma casa de candomblé (não só orixás, mas também exus, caboclos, eguns⁹) e, uma vez admitidas, elas precisam ser cuidadas e, pelo menos em parte, atendidas em suas exigências. Pode ser difícil lidar com os recém-admitidos – e os adeptos (sobretudo as mães e pais de santo) estão bem cientes desse fato. No caso narrado acima, Kayala disputou com Bamburucema a cabeça da noviça e ameaçou o sucesso da feitura. Mas enquanto esta última já havia “nascido” no terreiro – já fora assentada e alimentada em ritos internos da casa e já se fizera visível no corpo de Bárbara, sua presença testemunhada tanto pelos de dentro quanto por visitantes de fora – Kayala se insinuava via um apelo ainda difícil de reconhecer. Quando a mãe de santo respondeu a Kayala – “a senhora precisa ter paciência” – não apenas reconheceu sua presença, como agregou força ou intensidade a sua existência. E, de maneira criativa, empregou os recursos técnicos do candomblé para instaurar Kayala no seu terreiro – colocou uma firma de Kayala no *kelê* de Bamburucema e prometeu-lhe uma festa ao final do período de cada nova obrigação de Bárbara. Assumi o trabalho que enseja o ingresso de cada nova entidade ao terreiro.

Um terreiro precisa formar pessoas que sejam não só sensíveis aos apelos daqueles que chegam como também preparadas para assumir as consequências de sua resposta a estes apelos. Quando é noviça ainda sem obrigação de três anos, a pessoa depende de muitos outros (sua mãe ou pai de santo, mãe e pai pequenos, seus mais velhos) para ser encaminhada em sua gradual composição, existe quase como uma extensão desses outros, de sua força e habilidade para conectar. Assim é a *muzezeza* de Bamburucema – dependente da mãe de santo para se fazer junto com entidades que ela ainda mal sabe reconhecer. À medida que passa pelas etapas formativas da trajetória de uma filha de santo, ela se torna mais autônoma – o que no candomblé quer dizer que ela vem a ser foco para o encaminhamento de novas relações, para a instauração de novos seres.

A formação da filha de santo no candomblé é um processo longo: como já observei, requer muito trabalho por parte de seus mais velhos (adeptos com mais tempo de iniciação), mas também requer dela um trabalho sobre si – sobre seu corpo, suas condutas e disposições – para se converter, gradativamente, em uma pessoa mais completa (mais relacionada e mais autônoma). Para alguns autores é justamente isso que define a ética: as práticas pelas quais as pessoas buscam se transformar em consonância com os ideais de virtude, felicidade ou verdade definidos pela tradição a que pertencem. Na filosofia essa concepção é conhecida como ética da virtude. Enquanto as abordagens rivais do utilitarismo e da deontologia situam a ética no plano da conduta – seja enquanto prática orientada por princípios, seja enquanto

agir que almeja o bem – a ética da virtude a situa no campo do ser – no processo mesmo de autoconstituição dos sujeitos. Aparentemente teríamos aqui uma concepção de ética bastante afinada com o mundo do candomblé – mundo em que a constituição das pessoas é matéria de intenso investimento tanto por parte de mães e pais de santo (e de toda comunidade do terreiro), quanto por parte dos próprios sujeitos em processo de se fazer.

Em seus escritos sobre o tema, o filósofo americano John Dewey expressou algumas reservas frente à ética da virtude e vou recuperar um pouco seu argumento (com a ajuda de Pappas, 2008) porque me parece bem apropriado para iluminar a particularidade do candomblé. Conforme Dewey (1980) a ética da virtude compartilhava com outras abordagens (a utilitarista, por exemplo) de uma visão possessiva ou aquisitiva da moralidade em que o agir ético ou a autorrealização são concebidos em termos da obtenção de algo (virtude, felicidade, etc.) para o eu (*self*). Nesta concepção, observou Dewey, o tempo que domina o agir ético é o futuro: tem-se a ideia de que o eu confronta sua conduta de um ponto de vista externo, tomando-a como meio para obter ou tornar-se algo. Para o filósofo, aí residia seu equívoco, pois apenas por um decreto artificial podemos separar o eu de seu comportamento. A alternativa proposta por Dewey consistia em pensar a ética segundo um modelo estético. Para ele isso significava tomar a experiência moral como uma experiência de consumação, vivida desde dentro por um *self* que não se distingue de sua atividade e que se transforma com ela.

Quero propor aqui que o candomblé (ou a montagem ética do candomblé) coloca certas barreiras ao agir ético orientado predominantemente pela perspectiva do vir a ser um tipo de pessoa, guiado exclusivamente pelo futuro. E essas barreiras têm a ver com uma definição marcadamente estética da ética – uma forte estetização dos lugares intermediários pelos quais passa a pessoa em caminho para completar-se ou para existir de modo mais bem acabado. Explico. O terreiro é um espaço fortemente hierárquico. Neste espaço, a posição de noviça ocupada por Bárbara é definida por uma combinação de ignorância (ou não conhecimento) e forte submissão. Não tem acesso à boa parte dos procedimentos rituais realizados no terreiro (esse acesso lhe é expressamente vetado) e, à exceção dos seus irmãos de iniciação e dos aspirantes à iniciação, todo mundo manda nela. Na medida em que venha a realizar as obrigações que marcam os anos de feitura, Bárbara subirá na hierarquia da casa, terá acesso a conhecimentos tidos como de fundamento, e poderá ocupar posição de mando. Mas submeter-se aos outros e conformar-se com a situação de ignorância que lhe é destinada não são apenas uma etapa inicial de um processo de conhecimento e autonomia crescentes, ou melhor, não são simplesmente meios para Bárbara se tornar uma pessoa mais completa. São

definidores de uma existência¹⁰ que precisa ser vivida intensamente por ela e que é fortemente exibida (ritualizada) no seu corpo e no terreiro. A estetização deste modo de ser é bem visível na indumentária da noviça, no seu corpo curvado, seus gestos de humildade – é reforçada, como veremos adiante, por uma complexa etiqueta.

Uma ética da composição

Presenciei certa feita a conversa entre dois jovens que em breve pagariam sua obrigação de sete anos (ritos pelos quais um filho de santo se torna um adepto sênior ou ebomi), ocasião em que também receberiam o cargo de pais de santo, sendo-lhes no futuro permitido abrir seus próprios terreiros. Ambos tinham essa intenção e estavam dedicando-se com afinco ao aprendizado, já assistindo a sua mãe de santo em várias tarefas importantes. Também procuravam ampliar seu conhecimento frequentando festas em outras casas, fortalecendo contatos interterreiros e recorrendo à literatura escrita sobre a religião.

Quando entrei no barracão, a conversa já tinha começado. Só os dois estavam lá, já prontos, para a celebração que em breve teria início. Juntei-me a eles. A conversa, que inicialmente tratara do caso de um rapaz que fora iniciado em um terreiro da nação keto apesar de ser filho de Tempo, orixá angola que não tem correspondente no keto¹¹, agora girava em torno de uma situação hipotética: se isso acontecesse no futuro terreiro deles o que fariam?

– Se fosse na minha casa, eu não faria (o santo), na hora que visse que era Tempo, mandava para uma casa angola que eu conhecesse.

– Pois eu recolhia na minha casa. – disse o outro – Qual o problema disso?

– Mas se eu não sei fazer no angola, como é que eu posso assumir essa responsabilidade? O que eu sei eu aprendi com minha mãe [no keto], sei fazer no jeito dela. Não ia saber cuidar de uma pessoa de Tempo.

– É só chamar alguém que sabe pra ajudar. É isso que eu ia fazer. Se a pessoa veio pra minha casa, então eu vou cuidar.

– Eu explicava pra ela, “olhe seu santo é angola, aqui é uma casa keto, eu vou mandar você para tal ou qual casa, que lá é angola”.

Delineava-se assim uma polarização interessante da qual, tudo indicava, resultariam estilos bem diferentes de conduzir o candomblé. Edson, cauteloso e aparentemente mais atento a suas limitações, não arriscaria, no seu terreiro, levar adiante uma feitura que requeresse procedimentos que ele não dominava; Lula, mais confiante, não teria problema em fazê-lo, afinal sempre poderia recorrer à ajuda de especialistas mais versados que ele nos modos do angola. Fortemente apegado à tradição da casa onde foi iniciado, Edson agiria exclusivamente no âmbito daquilo que aprendeu com sua mãe de santo. Talvez menos apegado, Lula estaria mais disposto a explorar os limites da tradição.

Mais um passo nesse raciocínio e concluímos que enquanto um toma decisões com base em considerações morais, o outro é guiado prioritariamente pelo interesse próprio. O desenrolar da conversa veio a mostrar que o contraste entre ação instrumental e ação valorativa não era apropriado e talvez fosse um contraste grosseiro demais para iluminar a questão.

– Veja bem – argumentou Lula lá pras tantas – se a pessoa me procurou e pediu a minha ajuda, se o santo a trouxe aqui, ele escolheu onde quer ficar. E se foi escolha do orixá, então eu tenho que respeitar, meu dever é cuidar.

Dois semanas depois, um jovem *tata* (pai de santo no angola) veio dar uma palestra no terreiro. O evento era parte de um ciclo de encontros promovidos por um grupo de adeptos (com pretensões a criar uma associação) para aprofundar o conhecimento da religião. Depois de falar sobre o candomblé angola, o pai de santo respondeu a algumas questões. Não lembro bem se a pergunta partiu de Edson ou de Lula, mas visava reviver o debate que os consumira anteriormente.

– Você faz em seu terreiro um orixá de outra nação que não a sua?

A resposta do *tata* – reforçada por duas ebomis bem antigas do terreiro – foi a seguinte:

– Se o orixá veio para minha casa, ele escolheu ser feito lá.

– Mas como é que você vai fazer? – insistiu Edson, aparentemente menos interessado em defender sua posição, enfraquecida com a resposta do *tata*, que em aprender algo novo sobre o candomblé.

O *tata*, então, recorreu a uma distinção interessante:

– Se um orixá keto vai ser feito em minha casa e a casa é angola, então todos, incluindo o orixá, terão que observar o rito público angola. Essa é

uma satisfação que se dá para os de fora. Agora lá dentro, você vai ter que contar com a ajuda de alguém que saiba conduzir a feitura na nação do orixá. Você vai ter que chamar alguém do keto.

Gostaria de destacar alguns elementos dessas duas situações que a meu ver são bastante esclarecedores quanto ao tipo de questão ética que é relevante no candomblé e à maneira pela qual essa questão é, em geral, endereçada, no dia a dia dos terreiros.

Em termos mais amplos, o problema central aqui gira em torno do modo correto de se fazer pessoas e orixás – de quem está autorizado para fazê-lo e de onde provém a sua autoridade para tal. Embora ser pai ou mãe de santo seja exigência mínima para que se possa conduzir a feitura de outros – só pode recolher iaô quem já passou pelo longo e árduo processo de feitura no candomblé, já acompanhou a feitura de outros e foi escolhido pelo orixá para assumir esse papel – outras considerações estão em jogo que dizem respeito à particularidade da situação. Posso ou devo fazer o santo de alguém se este santo não pertence à nação de meu terreiro e se eu não domino os procedimentos da feitura na sua nação? Devo acolher a pessoa que me pede ajuda nessas circunstâncias ou me negar a fazê-lo? Decido com base em minha competência ou minha obrigação de cuidar? Ou ainda: sou mesmo o principal responsável pelo desdobrar dessa situação?

Do ponto de vista de uma antropologia da ética, o que é mais interessante neste caso não são as regras que regulam a feitura e suas instâncias particulares, mas a situação que faz hesitar os atores, que sugere para alguns deles ao menos que é preciso cautela, que talvez a resposta padrão não seja a melhor aqui ou que é preciso ponderar mais antes de levar adiante o processo. Interessa entender o que transforma a situação em problema ético – e por problema ético não quero dizer simplesmente o que demanda a aplicação de regras morais conhecidas, mas o que produz incerteza quanto aos critérios mesmos a partir dos quais julgar e responder a situação.

Por um lado parece se sobressair a exigência de seguir a tradição – que sabemos jogar um papel importante tanto na dinâmica interna dos terreiros quanto no modo como o candomblé é apresentado por seus porta-vozes autorizados enquanto uma religião fiel à sua origem africana. Mas é importante notar que quando Edson invoca a tradição, ele não está se referindo a um conjunto de princípios reguladores externos, mas a um modo de fazer aprendido em contextos concretos via observação e participação na atividade dos mais velhos. A tradição a que ele se apegam são procedimentos que aprendeu com sua mãe de santo, nos quais ele tem confiança e que ele sabe serem propícios para encaminhar algumas

situações de feitura a um desfecho feliz. Podemos dizer que Edson está menos preocupado com a fidelidade a princípios que com a falta de habilidade para presidir a feitura do orixá angola. O problema que lhe confronta são os limites do seu conhecimento. Mesmo para ele não se trata exatamente de escolher entre ser ou não fiel à tradição. Ou entre fidelidade e traição. A escolha é mais humilde, menos radical: fazer apenas o que ele sabe fazer bem ou assumir o risco de não saber.

Por outro lado, tem-se o apelo das entidades. É em torno deste ponto que gira o argumento de Lula (depois reforçado pelo *tata*) – um argumento que desloca de modo interessante o problema ético, que o transforma em uma questão de responsividade a outros, cuja vontade precisa ser reconhecida (vimos isso no caso anterior). Se no primeiro caso a virtude é definida pelo compromisso com a herança legada do passado, agora ela é definida pela prontidão para reconhecer e responder ao apelo dos orixás¹². A possibilidade de o orixá angola ter escolhido a casa keto para sua feitura minimiza o valor de considerações acerca da competência do pai de santo ou da sua fidelidade à tradição – pelo menos faz hesitar os que se guiam por essas considerações.

Embora o *tata* seja bastante categórico em sua resposta, ele bem sabe que antes de qualquer coisa é preciso confirmar a vontade do orixá. Ele vai recorrer ao jogo. Mas também vai perscrutar a situação – não apenas observar com atenção o desenrolar dos eventos, mas interferir ativamente neste desenrolar para convidar ou provocar o santo a se mostrar: acender uma vela, arriar uma oferenda, sacrificar um galo, convocar os ogãs¹³ para entoarem nos atabaques os toques do orixá. Ele vai procurar intensificar o apelo das entidades com os meios técnicos que tem a sua disposição – o vasto estoque de tecnologias rituais do candomblé.

Que consequências tem isso para a conduta ética? Para responder essa questão vejamos o sentido que assume a técnica no candomblé. Em linhas gerais, diria que três aspectos se sobressaem. Primeiro, o emprego da técnica (não só no candomblé) é sempre orientado pela situação sobre a qual se quer interferir – exige atenção às características próprias de cada caso. Segundo, é, em geral, um exercício de criatividade – no dia a dia dos terreiros é preciso atuar com os materiais e os recursos de que se pode dispor e com as possibilidades que a situação oferece – recorre-se a manipulações diversas e negocia-se com as entidades que demandam algum tipo de retorno de seus parceiros humanos. E, por fim, essa dependência na técnica fomenta a responsabilidade¹⁴: afinal nossos investimentos podem falhar, as técnicas que empregamos podem não produzir o resultado esperado, novas investidas podem ser necessárias.

Quanto mais o praticante experiente interfere para intensificar os apelos das entidades, mais ele se torna sensível a estes apelos. Isto é, mais preparado ele se torna para reconhecer diferenças e sutilezas nesses apelos (ele contribui afinal para sua instauração), e mais apto está para responder. Ou ainda: mais ele se sente instado a considerar seriamente as particularidades da situação, afinal se na situação se delinea – ainda que fraca ou indistintamente de início – o apelo do orixá, então é preciso estar mais atento a ela e comprometido com o seu desenrolar. Além disso, se o orixá emerge como integrante pleno da situação, então não cabe exclusivamente ao pai ou mãe de santo decidir. A produção de pessoas sensíveis aos apelos de entidades ainda em vias de se fazer e a concomitante multiplicação das agências envolvidas no desdobrar dos eventos (dimensões importantes da vida no candomblé) têm como consequência também a distribuição da responsabilidade. A fala do *tata*, confirmada pelas ebomis, não só renova a necessidade de que, frente a problemas éticos, é preciso tratar cada situação como única, mas também lembra que mães e pais de santo não são o centro da ação, que o poder de decisão não repousa exclusivamente em suas mãos e que nem tudo o que acontece no terreiro depende deles. Lembra que o agenciamento de outros, mais fortes, mais experientes, mais sábios, pode ser uma alternativa necessária em um processo de feitura.

No candomblé cultiva-se uma ética que se volta para as situações procurando nelas a chave para a boa conduta. Uma ética que é menos um sistema de princípios gerais que uma etiqueta. O comentário final do pai de santo angola retrata esse fato: na feitura do orixá keto no terreiro angola tem-se um rito público que dá satisfação aos visitantes – e no qual se exhibe a identidade angola da casa – e um rito fechado que dá satisfação ao orixá – e que segue o preceito de sua nação.

Dar satisfação é uma noção corrente nos terreiros (e também fora deles): indica a necessidade de que a pessoa se apresente de uma forma que seja compreensível ou aceitável a outros que, em qualquer momento, estejam na posição de esperar dela consideração e respeito – orixás, adeptos mais velhos, autoridades de outros terreiros, visitantes de fora que vêm assistir às festas – que ela seja capaz de satisfazer suas justas demandas. Para os seus críticos – aqueles que dizem não ter que dar satisfação a ninguém – trata-se de uma obrigação que enfatiza a opinião dos outros no lugar da convicção própria ou do compromisso verdadeiro, que se guia pelas aparências. No candomblé leva-se muito a sério a obrigação de dar satisfação aos outros, assim como também se levam muito a sério as aparências: nos dois casos a questão não é o cultivo da artificialidade ou da superficialidade (ambos atributos frequentemente associados à etiqueta), mas a valorização dos vínculos que definem a pessoa (ou o grupo).

Mas o comentário do *tata* chama atenção para o fato de que muitas vezes é preciso dar respostas diferentes aos diferentes outros que definem e fortalecem um terreiro: é preciso, por um lado, dar satisfação aos de fora, àqueles que vêm assistir às festas públicas do terreiro, admirar e se beneficiar do axé da casa, muitos dos quais, gente de outros terreiros; por outro lado, é preciso dar satisfação aos santos mesmos, empregar os procedimentos condizentes com sua natureza, fazer as coisas no modo de sua nação. Aqui entra a etiqueta: na festa, feita para dar satisfação aos de fora, domina o cerimonial angola; no *roncó*, a história é outra. Os procedimentos decisivos ocorrem aí, mas isso não quer dizer que a festa engana os de fora: quer dizer que exhibe uma parte apenas, mas bastante verdadeira, da vida do terreiro: sua feição pública e acessível a todos.

Vale notar que temos aqui um modo próprio de composição regido pela ética – ou talvez devêssemos falar de uma ética de composição – em que a casa agrega elementos novos no processo mesmo de responder (dar satisfação) aos outros que a ela se vinculam. Neste processo adicionam-se elementos do rito keto na casa angola em reposta ao santo keto que aí ingressa, mas, a cada nova adição, produz-se também uma nova diferença de contexto – no caso hipotético descrito acima, não só entre o contexto público e o contexto fechado do *roncó* (um regido pelo angola, o outro pelo keto), como também, no rito público, entre o tom geral da cerimônia (angola) e o momento em que se toca (no keto) para o santo dar o rum (dançar). Esse modo de composição conta uma história – de escolhas e afinidades dos orixás, de complexos enredos de feitura, de obrigações herdadas e contraídas, de colaboração entre especialistas de diferentes nações na feitura de um santo e/ou na abertura de uma casa¹⁵. Também multiplica as diferenças – uma casa angola, por isso mesmo, nunca será idêntica às outras da mesma nação¹⁶ – ao tempo em que abre caminho para novas aproximações e adições.

Como já notei acima, uma complexa etiqueta regula essa dinâmica. Recorro a mais um exemplo para melhor caracterizar a etiqueta do candomblé.

A ética como etiqueta

Há alguns anos, um evento crítico se desenrolou em um terreiro tradicional da Bahia que ameaçou abalar o sempre tenso equilíbrio de poder reinante em casas muito antigas, que contam com adeptos de muitas gerações de feitura, nem todos feitos pela pessoa que ora

ocupa a liderança da casa. A mãe de santo entregou um cargo para uma ebomi do terreiro. Um grupo mais antigo da casa discordou da escolha – argumentando que, pelas regras de senioridade, outras ebomis bem mais velhas e experientes deveriam ter tido precedência. Para este grupo, a mãe de santo desrespeitara o costume. Como consequência, a nomeação passou a ser objeto de forte crítica em alguns círculos. Uma reunião fechada foi convocada diretamente pelo Ogun de uma ebomi insatisfeita, para discutir o assunto. Uma noite, esse mesmo santo bateu enfurecido na porta da mãe de santo. Ela foi prevenida, mas teve que atender – afinal era o Ogun de uma ebomi antiga da casa, não podia tratar como se fosse o santo de uma iaô (noviça). Ogun entrou com seu porte de guerreiro. Questionou a conduta da mãe de santo com base na tradição da casa – nunca se vira uma escolha dessas na história do terreiro.

– Pois é, meu velho – teria dito ela – mas eu também nunca vi orixá convocar reunião...

Vários aspectos tornam esse caso particularmente interessante para um estudioso do candomblé – ele revela as rixas que permeiam o cotidiano de terreiros grandes e antigos, o apelo à tradição como meio para se resolver e ganhar disputas, a habilidade – astúcia mesmo – da mãe de santo para lidar com conflitos. Queria aqui destacar ainda outro aspecto: a etiqueta que rege a negociação entre as partes e seus efeitos na dinâmica relacional do terreiro.

Primeiro, temos a etiqueta que opera entre adeptos situados diferentemente na hierarquia do terreiro. Como já observei, essa requer, da parte dos noviços, a exibição de sua sujeição aos mais velhos: são fortemente ritualizados os modos pelos quais abiãs (adeptos ainda não iniciados) e iaôs se dirigem às autoridades da casa. As diferenças hierárquicas entre as pessoas humanas se estendem, embora modificadas, para os seus orixás. Um orixá, é claro, sempre recebe um tratamento diferente daquele que é dispensado a sua filha humana – afinal é uma divindade. Mas o santo de uma iaô está, como ela, ainda no início de um longo trajeto de feitura e cabe aos mais velhos conduzir – e instruir – tanto a iaô quanto o santo nesse trajeto. Em outras palavras, também os orixás estão sujeitos – ainda que de modo diferente dos humanos – à etiqueta que rege as relações hierárquicas no terreiro. A mãe de santo do caso relatado acima recebe o Ogun que bate à sua porta – não simplesmente porque é orixá, mas porque é o orixá de uma ebomi antiga da casa. Esse ponto foi bastante frisado pela pessoa que me relatou o evento. Se fosse o santo de uma iaô, ela nem se daria ao trabalho de receber. Se fosse a ebomi em pessoa que batesse à sua porta com tamanha insistência, provavelmente ela tomaria como uma ofensa. Mas sendo o orixá da ebomi, ela é compelida, pela etiqueta, a dialogar – a ouvir o que ele tem a dizer e a responder.

A vinda do orixá certamente transforma a situação, mas não o faz de maneira radical – invertendo, por exemplo, a direção do poder (fazendo com que a mãe de santo, de senhora da situação, passe à subordinada). Na verdade, ao solicitar da mãe de santo que observe uma etiqueta própria às divindades, desacelera o ritmo do conflito. Introduce uma pausa. A mãe de santo conversa com Ogun, santo que, pelos muitos anos de feitura no terreiro, já é bem conhecido seu. Trata-o como “meu velho”.

Em outra situação, já relatada por mim (Rabelo, 2014), um iaô que deixara o seu terreiro e levara consigo o assentamento do seu santo, voltou tempos depois pedindo perdão: queria ser readmitido à casa onde fora feito. Chorou agarrado à mãe de santo e logo foi tomado por Obaluaê, seu santo de cabeça. O Obaluaê do iaô prostrou-se no chão, aos pés da mãe de santo; esta pousou os dedos em seus ombros e nuca, e com este gesto ele se ergueu. De joelhos, aguardou que ela lhe concedesse a bênção. A situação terminou num abraço.

Não há dúvida de que chegada do orixá provocou um reordenamento na situação: se inicialmente era o filho arrependido que esperava o perdão da mãe de santo, agora era o santo mesmo quem pedia desculpas e exibia sua submissão. Ao tomar o corpo de seu filho, Obaluaê produziu uma pausa no desenrolar de eventos que poderiam ter resultado na expulsão definitiva do iaô do terreiro. Vale notar que não havia nenhuma garantia de que efeito final dessa mediação fosse favorável ao iaô: a mãe de santo poderia ter recusado o seu pedido de reingresso mesmo assim. Entretanto Obaluaê mudou o tom do encontro, exigiu da mãe de santo outros modos.

Meses depois, o iaô aprontou de novo e afastou-se de vez do terreiro. Ele e a mãe de santo ficaram um bom tempo sem se encontrar até que ela o viu no enterro de um conhecido em comum. Quando notou que ele se aproximava, foi logo se afastando. Pouco depois entrou no carro para partir. “Se ele vier falar comigo, vai virar no santo, e eu não quero que isso aconteça”, disse, já prevendo e evitando a mudança de tom que a chegada do orixá provocaria.

Temos aqui um mundo onde atuam e frequentemente se sucedem agências muito diferentes, onde a ação e a responsabilidade são distribuídas e onde domina uma intrincada etiqueta. A etiqueta no candomblé é de fato bastante elaborada – uma complexa economia de gestos, posturas, vestimentas e adereços marca a posição de cada um no terreiro e regula as relações entre seus habitantes, não só entre adeptos humanos e entre as entidades como também entre estas últimas e os primeiros. A etiqueta do candomblé marca diferenças entre as pessoas (de acordo com sua posição na hierarquia religiosa ou, como sugere Bastide, 2001,

em uma escala de existência), entre as entidades com quem se interage e entre as situações de interação e, para complicar, também relaciona esses marcadores: como vimos acima, em muitos casos, para saber como responder a um orixá, importa também saber quem é seu filho (se é sênior – ebomi – ou não, por exemplo). Por vezes, a etiqueta confunde os novatos e leva os observadores à conclusão de que há um excesso de formalismo nos terreiros. Embora haja muitas diferenças nos estilos das casas (algumas mais, outras menos formais), é importante não confundir etiqueta com formalismo.

No candomblé a etiqueta remete ao vínculo estreito entre ética e estética – ela dá máxima visibilidade às diferenças e dependências entre os seres, tornando-as matéria de fruição intensa. Treina atenção para essas diferenças e oferece meios para administrá-las. Na medida em que demanda atenção a mudanças sutis nas situações de interlocução (a substituição do filho, humano pelo seu orixá, por exemplo), e força uma reorganização da conduta em função dessas mudanças, tem como efeito produzir pequenas pausas no curso dos eventos, retardar decisões, tornar mais longo ou mais difícil o percurso entre uma ocorrência qualquer e a resposta que se dá a ela. Nesse sentido realiza também um trabalho ético importante: parafraseando Stengers (2005b), é possível dizer que, ao retardar a ação (ao marcar a entrada e exigir o reconhecimento de uma nova voz), a etiqueta faz emergir uma perspectiva ligeiramente diferente do problema e das situações a enfrentar. Num mundo em que muitas entidades aguardam ser instauradas e em que a trajetória de instauração dos seres é matéria de preocupação explícita e investimento contínuo, este trabalho é muito importante para a convivência.

Conclusão

Argumentei neste texto que, devido a um arranjo particular de pessoas, coisas e espaços e de formas de interação, a ética do candomblé, no lugar de promover distinções absolutas e princípios inarredáveis, acentua as particularidades e nuances das situações. Valoriza a sensibilidade aos diferentes apelos que ressoam no terreiro e, ao exigir que as situações sejam vividas intensamente, ao estetizá-las ao máximo, coloca freios às tentativas de descartá-las muito rapidamente em favor de um futuro predeterminado. Aposta nas intervenções ou manipulações técnicas. Fomenta um senso de que as coisas podem a qualquer momento dar errado – afinal nenhuma manipulação oferece garantias absolutas – e, assim fazendo, produz

responsabilidade. Mas, ao mesmo tempo, contribui para a realização de que ninguém ocupa o centro das decisões. Descentra a ação e distribui a responsabilidade.

Para finalizar gostaria de ressaltar um último ponto. No candomblé a ética, longe de ser um assunto exclusivamente humano, diz respeito às possibilidades de convivência entre seres diferentes e em processo de se fazer. Seres cuja existência depende de sua força para conectar ou de sua chance de contar com a força de outros, aplicada a seu favor – seres que apelam, respondem e negociam – que também agem eticamente – mas que frequentemente precisam de pessoas preparadas para falar com eles e falar deles aos outros. A mãe de santo emprega sua força na feitura da noviça e da Bamburucema da noviça, conduzindo-as em uma trajetória de formação conjunta; neste percurso distingue e responde também ao apelo de Kayala. Esta cobra reconhecimento da noviça, ameaça arruinar sua feitura, mas abre-se para a possibilidade de existência que a mãe de santo lhe oferece: aceita ser segunda.

Um pai de santo escolhe, por respeito à tradição em que foi criado ou por medo de não dominar os procedimentos rituais da feitura, não fazer um santo que pertença a uma nação diferente da nação de sua casa. Mas, ao ser lembrado que muito possivelmente o orixá já realizou sua escolha, ele hesita: talvez termine cedendo. Aprende que no candomblé os circuitos da ação envolvem a participação de muitos, que ninguém é permanentemente excluído destes circuitos, mas também que ninguém figura sozinho como autor. Aprende que no candomblé é preciso dar satisfação àqueles que têm vínculos com a casa – e que isso implica uma ética de composição.

A ebomi entra em conflito com a mãe de santo quanto à escolha do novo ocupante de um cargo de prestígio no terreiro. O Ogun da ebomi entra no conflito e dá oportunidade à mãe de santo de olhar a situação a partir da perspectiva que ele instaura, de ver com ele. A etiqueta não só potencializa essa possibilidade, como convida os participantes da situação a vivê-la intensamente.

Em cada um dos casos, a ética não diz respeito simplesmente à atribuição de valor a um mundo já pronto. É inseparável do processo mesmo de feitura dos seres e do mundo.

Notas

¹ O conceito, proposto por Barry (2004) e retomado por Fraser (2006), acentua o fato de que a ética nunca é o resultado de atos exclusivamente humanos, depende de arranjos materiais, formas de organização do espaço e das interações que asseguram aos atores certas possibilidades de agir eticamente.

² As nações correspondem a tradições rituais que remontam à influência dos diferentes grupos étnicos responsáveis pela formação e consolidação do candomblé. Na Bahia, as principais nações são keto, angola e jeje.

³ As divindades do candomblé são conhecidas como orixás no keto, bakisse (plural de nkisi ou inquice) no angola e voduns no jeje. São comumente chamadas de santos, principalmente quando se quer ressaltar a relação pessoal que se estabelece entre o fiel e a divindade.

⁴ Nos candomblés de nação angola, os noviços (homens ou mulheres) são chamados de muzenza (equivalente à iaô, na nação keto). De sua feitura (iniciação) até o cumprimento da obrigação ritual que marca os sete anos da feitura, o filho de santo é muzenza. Quando “paga” a obrigação de sete anos, torna-se kota (ebomi, no keto) – adepto sênior do terreiro.

⁵ Idade aqui é contada pelos anos de iniciação, marcados pela realização das obrigações rituais.

⁶ Os orixás existem em múltiplos planos: em um plano geral são divindades – forças ligadas à natureza e a certas atividades humanas e relacionadas a um vasto corpus mítico; em um plano individual, são manifestações únicas dessas forças gerais, que acompanham os indivíduos humanos (ver Bastide, 2001; Goldman, 1987, 2005). A feitura faz nascer a pessoa e o seu orixá individual, manifestação única e insubstituível do orixá geral, a quem está ligada.

⁷ Tempo, neste caso, medido pela realização das obrigações que seguem a feitura propriamente dita, ritos que marcam principalmente três e sete anos de feitura.

⁸ Orixás de herança são orixás que acompanham uma família e que são transmitidos por ocasião da morte de um indivíduo para algum de seus descendentes.

⁹ Eguns são espíritos de mortos.

¹⁰ Em uma passagem instigante, Bastide observa que antes que um comportamento padronizado e definido por direitos e deveres, o status social no candomblé “é a imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala da existência” (2001: 228).

¹¹ Embora o termo nação se refira preponderantemente à procedência ou origem da casa, também é usado para falar da procedência da divindade (e apesar das pessoas traçarem correspondências entre orixás, bakisse e voduns, algumas divindades são tidas como exclusivas a uma ou outra nação).

¹² Vale notar que frequentemente essas duas definições se reforçam.

¹³ Ogãs são adeptos masculinos que não passam pela experiência da possessão. Alguns ogãs assumem a função de tocar os atabaques durante as cerimônias.

¹⁴ Essa associação entre um agir apoiado na tecnologia e a responsabilidade foi proposta por Stengers (2005a).

¹⁵ A própria tradição (keto) da casa de sua mãe de santo, a que se apega Edson para justificar sua recusa de fazer um santo angola, comporta, ela mesma, adições deste tipo (muitas certamente já esquecidas enquanto adições).

¹⁶ Observação feita por Ricardo Aragão em conversa com a autora. Em sua dissertação de mestrado, Aragão (2012) mostra a operação do que estou chamando de ética de composição na história de um terreiro angola de Salvador.

Referências bibliográficas

ARAGÃO, Ricardo

2012 *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Salvador, dissertação, UFBA.

BARRY, Andrew

2004 “Ethical Capitalism”. In LARNER, W. e WALTERS, W. (orgs.), *Global Governmentality*. Londres, Routledge.

BASTIDE, Roger

1973 “Le Principe de individuation (contribution à une philosophie africaine)”. In *La Notion de personne em Afrique Noire*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 544. Paris, Éditions du CNRS.

[1958] 2001 *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia da Letras.

DEWEY, John

[1908] 1980 “Teoria da Vida Moral”. In *Dewey*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

FRASER, Mariam

2006 “The Ethics of Reality and Virtual Reality: Latour, Facts and Values”. *History of the Human Sciences*, v. 19, n. 2: 45-72.

GOLDMAN, Márcio

1987 “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. In MOURA, C. E. M. (org.), *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo, EMW.

2005 “Formas do saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2: 102-120.

LAIDLAW, James

2010 “Agency and Responsibility: Perhaps You Can Have too much of a Good Thing”. In LAMBEK, M. (org.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. Nova York, Fordham University Press.

2014 *The Subject of Virtue: an Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.

LAMBEK, Michael

2010a "Introduction". In _____. (org.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. Nova York, Fordham University Press.

2010b "Toward an ethics of the act". In _____. (org.), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. Nova York, Fordham University Press.

LATOUR, Bruno

2012 *Enquête sur les modes d'existence*. Paris, Éditions La Découverte.

PAPPAS, Gregory

2008 *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington, Indiana University Press.

PRANDI, Reginaldo

1991 *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec.

RABELO, Miriam

2014 *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, Edufba.

SOURIAU, Étienne

1943 *Les Différents modes d'existence*. Paris, PUF.

STENGERS, Isabelle

2005a "Introductory Notes on an Ecology of Practices". *Cultural Studies Review*, v.11, n.1: 183-196.

2005b "The Cosmopolitical Proposal". In LATOUR, B. e WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA, MIT Press.

Notes on the Ethics of Candomblé

ABSTRACT: The paper describes events that took place in candomblé houses of Salvador, Bahia, in order to reflect on the candomblé's particular form of posing and solving ethical problems, of forming adepts' ethical sensibility and offering conditions for its exercise in the everyday life of the religious community. Approaching situations involving the initiation and gradual formation of adepts and their relations with deities, it aims to highlight elements that define ethical practice in the candomblé and the ethical assemblage that sustains such practice.

KEYWORDS: Ethical Practice, Candomblé, *Feitura*, Relations Between Humans and Orixás.

Recebido em março de 2016. Aceito em julho de 2016.

Artigo

El uso motivado del lenguaje: escritura y oralidad en los rituales de *toma de posesión*. El caso de Hispanoamérica colonial¹

Silvina Smietniansky

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina

silvismiet@gmail.com

RESUMEN: La *toma de posesión* define una instancia de transformación en que pronunciamientos verbales, acciones rituales y textos escritos se combinan para producir y legitimar la concesión de un cargo o el traspaso de un bien, instituyendo un nuevo status en el sujeto protagonista. Este artículo propone una aproximación etnográfica al estudio de la dimensión performativa del lenguaje y los usos de la oralidad y la escritura en esos contextos rituales, en vista de comprender en qué reside la eficacia de dicha práctica. A partir de documentación elaborada en el marco de instituciones de gobierno en Hispanoamérica colonial, se examinan tres casos de tomas de posesión sobre objetos diferentes: un oficio público, una porción de tierras y una encomienda de indios. El abordaje de este problema incorpora una reflexión sobre la capacidad de las fuentes escritas para describir y crear ese mundo social al cual pretendemos aproximarnos.

PALABRAS-CLAVE: *toma de posesión*, lenguaje, escritura, ritual, Hispanoamérica colonial.

Por mucho tiempo los antropólogos vieron en los rituales un criterio más para distinguir “sociedades primitivas” de “sociedades modernas”. Si la magia y el ritual quedaban al lado de las primeras, la ciencia y el pensamiento empírico y racional definían a las segundas. Esa dicotomía ya no es válida desde el momento en que se reconoce que todas las sociedades apelan a múltiples formas en su ordenamiento del mundo. El problema, como apunta Stanley Tambiah (1996), es investigar cómo y por qué en determinados contextos comunicativos los hombres convierten las relaciones de semejanza o de metonimia en relaciones de identidad o de participación, de forma que el (supuesto) valor arbitrario y convencional de los signos queda opacado frente a la identificación, o “relación motivada”, entre el signo y su referente. Este problema no es otro que el del carácter performativo del lenguaje, que nos obliga – como enseñaron los mismos trobriandeses a Malinowski (1930) – a estudiarlo en términos de una forma de acción social y en el contexto de situación donde el sentido de los enunciados se hace comprensible. Una aproximación focalizada en el valor referencial debe por tanto ir de la mano con un abordaje que contemple su función pragmática (Silverstein, 1997 [1963]).

Atender al contexto cultural en que el lenguaje se inscribe impone a su vez considerar que no todas las sociedades apelan de la misma forma a los mismos recursos. La vuelta a casa de la antropología de cara a un mundo donde la escritura ocupa un lugar central en los modos de interacción social obligó a reflexionar sobre la producción de textos escritos y sobre la misma práctica de escribir (Barton y Papen, 2010). De igual forma que en el caso de los rituales y el discurso oral, la escritura también se ofrece a un análisis no restringido a su función referencial y que contemple de qué modo el acto de escribir y la fabricación de un objeto que es el texto reviste significación más allá del contenido del mensaje que pretende comunicar (Fraenkel, 2010).

Cuando volvemos la mirada sobre las antiguas colonias americanas de la Monarquía hispana, la generalidad de esas problemáticas se particulariza. En el contexto de una población en su mayoría analfabeta, donde los rituales operaban con vitalidad en el regimiento y la construcción del mundo social, la escritura marcaba con su presencia diversos aspectos de la interacción entre los individuos, además de definir una arena de comunicación y negociación entre las autoridades de un orden político policéntrico y signado por las grandes distancias. Entre esos miles de documentos que reposan hoy en los archivos históricos, se descubre una práctica recurrente, que reviste el carácter de un ritual y que los protagonistas de ese mundo históricamente distante tuvieron mucho cuidado en reproducir por escrito: se trata de la *toma de posesión*.

La idea de *tomar posesión* de algo no nos es ajena. En Argentina el nuevo presidente *toma posesión* de su cargo en un ritual que incluye la entrega del bastón presidencial, la proclama de un juramento y la elaboración de un acta. En EEUU el presidente electo *takes the Oath of Office*, mientras en Brasil cuando un funcionario de gobierno se inicia en el ejercicio de un nuevo cargo procede a *tomar posse*. Esas tomas de posesión no parecen tan alejadas de aquellas asentadas en las fuentes coloniales. Patricia Seed (1995) compara las diferentes formas en que los conquistadores europeos “tomaban posesión” de los nuevos territorios y creaban derechos de dominio, y aborda la figura del *requerimiento* para el caso español. La fundación de ciudades hispanas también comportaba un ritual de *toma de posesión* de las tierras conquistadas y de imposición de un nuevo orden (Boixadós, 1994). Otros trabajos dan cuenta del modo ritual a través del cual los virreyes *tomaban posesión* de las jurisdicciones que venían a gobernar, lo que suponía *tomar posesión* del cargo para el cual habían sido designados (Cañeque, 2004; Osorio, 2004; Ortemberg, 2014). El ritual de entrada al vasallaje que informaba esas prácticas también involucraba, entre sus fases, la *toma de posesión del feudo* (Le Goff, 1983 [1978]).

La *toma de posesión* comporta una práctica generalizada que puede rastrearse en contextos temporales e institucionales diversos y que define una instancia de transformación. Es un acto en que pronunciamientos verbales, acciones rituales y textos escritos se combinan para producir y legitimar la concesión de un cargo o el traspaso de un bien, instituyendo un nuevo status en el sujeto protagonista. El enfoque que guía nuestro análisis sobre las tomas de posesión recupera y dialoga con los aportes de Tambiah en el estudio de los rituales, cuya pertinencia y riqueza para el caso que nos ocupa se vislumbra, en principio, en dos aspectos. Por un lado, las tomas de posesión revisten una serie de características que admiten ser examinadas como rituales, premisa que, según iremos viendo, conduce la atención hacia el modo secuencial en que se desarrollan las operaciones simbólicas puestas en juego y los efectos que producen. Por otro lado, al analizar el carácter performativo de los rituales y provisto de las herramientas de la lingüística y la filosofía del lenguaje, Tambiah resitúa en este campo tradicional de la antropología las críticas efectuadas al modelo saussureano. La noción de performatividad alude, en primer lugar, a la perspectiva pragmática de John L. Austin (1975 [1955]), desde la cual los actos performativos son aquellos que producen la realidad que describen; en segundo lugar, a los múltiples canales de comunicación que se despliegan y que contribuyen a intensificar los sentidos transmitidos en el ritual; y, finalmente, al carácter indexical de los signos, según fuera formulado por Charles Peirce (1955) en su teoría de los signos – la figura modélica es la del índice, un tipo de signo

que es afectado, motivado, por el objeto que representa. De esta manera, inspirados por las ideas de Tambiah en diálogo con estas fuentes teóricas, descubrimos en las tomas de posesión un terreno propicio para abordar el problema de la performatividad del lenguaje y, en particular, los usos de la oralidad y la escritura.

Este artículo propone avanzar etnográficamente en esa tarea a través de un análisis de documentación elaborada en el marco de instituciones del gobierno hispano colonial. Se examinarán tres casos en que tuvo lugar una toma de posesión sobre objetos diferentes: un cargo en el gobierno local, una porción de tierras y una encomienda de indios². El corpus que delimita nuestro universo etnográfico se compone de actas capitulares, expedientes jurídicos, mercedes de tierras y de encomiendas de indios, testamentos y contratos de compraventa; todos ellos producidos en los siglos XVII y XVIII en el contexto de la gobernación del Tucumán³. Vender, testar o *hacer una merced* eran actos en que el bien se cedía y que se realizaban a través de la producción de un registro escrito, mientras que la toma de posesión con un énfasis en la oralidad y la acción ritual comprendía la instancia final en que el mismo se recibía, en que se *tomaba posesión* de ese objeto.

Tratándose de una investigación basada en materiales escritos, este artículo busca también reflexionar sobre cómo construimos y empleamos las fuentes históricas que definen nuestro campo etnográfico. Por el momento cabe apuntar que el tratamiento que damos a los documentos exhibe un carácter doble. Por un lado, ellos constituyen el medio de que disponemos para reconstruir las acciones rituales pasadas y son, por tanto, tratados como indicios para acceder a situaciones ya concluidas. Por otro lado, su producción, circulación y permanencia aportaron a construir ese mundo al cual pretendemos ahora aproximarnos, es decir, operaron sobre una realidad que pretendían objetivamente describir. Este segundo aspecto repara en los valores, creencias y significados asociados a la escritura, entendida ésta como una práctica social y cultural cuyo análisis requiere atender al contexto procesual en que la misma se inscribe (Barton y Papen, 2010; Fraenkel, 2010). Como apunta Ann Laura Stoler (2002: 89), “we are no longer studying things, but the making of them”, y los archivos coloniales no son ajenos a ese impulso. En diálogo con estas ideas que delinean una aproximación etnográfica al estudio de la escritura y los materiales de archivo, el corpus documental que examina este artículo es considerado, al mismo tiempo, instrumento y objeto de investigación. A través de esa doble condición discurre el ejercicio de análisis y reflexión.

Toma de posesión de cargos públicos

Bajo el modelo de colonización hispana, cada ciudad estaba gobernada por su propio cabildo encargado de administrar la vida social, política y económica de la comunidad local. El acceso al cabildo, sólo habilitado para quienes revestían en la categoría de *vecino*⁴, podía lograrse por dos vías (dependiendo del cargo): a través de la elección anual de alcaldes o comprando un oficio en un remate público.

Las elecciones capitulares se realizaban al final de cada año en las *casas del cabildo* y revestían, como todas las sesiones del cuerpo, un carácter *privado*. Se elegían dos alcaldes ordinarios y dos de la Santa Hermandad. Los primeros eran la cabeza del cabildo (sin ellos el cuerpo no podía reunirse) y administraban la justicia en primera instancia, mientras que los segundos instruían la justicia en la campaña y tenían voz pero no voto. El proceso electoral quedaba asentado en los libros del cabildo, donde se consignaban los votos enunciados oralmente por cada miembro. Votaban los funcionarios con derecho a voto y los alcaldes ordinarios salientes.

El 30 de diciembre de 1656 el teniente general de la gobernación de Tucumán se dirigió al cabildo de la ciudad de Córdoba advirtiéndole que las elecciones se desarrollasen “con toda paz y quietud”, que los electos sean “personas capaces de bu^a [buena] conciencia y que descarguen la de su mag^d [Majestad]” y que cumplan en administrar justicia con igualdad entre las partes⁵. Con algunas variaciones en esas fórmulas, el proceso electoral se iniciaba con la voz del gobernador (en la ciudad en que residía) o la de su teniente recordando los valores que debían guiar el obrar del cuerpo. En las elecciones de 1656, por ejemplo, también fueron leídas las ordenanzas establecidas por el fundador de la ciudad relativas al modo en que debían sustanciarse.

El 31 de diciembre se llevó a cabo la votación y el 1° de enero tomaron posesión de sus cargos los nuevos alcaldes. El “rito cívico” se inició con un solemne carácter religioso, invocando al Santísimo Sacramento y a la Virgen María. Siguiendo el orden jerárquico que establecía la estructura corporativa del cabildo y que tenía al alcalde ordinario de primer voto en la *cabeza*, cada uno de los miembros habilitados enunció oralmente los nombres de los individuos a quien otorgaba sus votos. El alcalde provincial de la Santa Hermandad, alegando enfermedad, se encontraba ausente y, en su lugar, profirió sus votos el escribano. Éste manifestó que esa decisión que estaba contenida en un sobre cerrado (y que entonces estaba leyendo) era la misma que oralmente había declarado el funcionario en su casa.

Una vez concluida la votación, los autos fueron remitidos al gobernador, que debía confirmar los resultados del proceso electoral. Contando con esta aprobación fijada por escrito, los electos hicieron entrega del derecho de media anata – tasa impositiva que debía pagarse al ingresar en un cargo público – al tesorero y prosiguieron con el acostumbrado “juramento de buen uso de sus oficios”.

El juramento se iniciaba y concluía invocando a Dios, quien mediaba en el compromiso que los alcaldes electos estaban estableciendo con vistas a sus nuevas funciones. Los individuos ofrecían por intermedio de la palabra oral la promesa de su accionar futuro; el mismo acto de enunciar ciertas fórmulas en ese contexto ritual instituía ese pacto: juraron usar “bien y fielmente” los cargos para los que habían sido electos, resguardar “el bien de la república”, administrar justicia con igualdad entre las partes, respetar las cédulas y ordenanzas del rey y cuidar de los indios, viudas, huérfanos y pobres⁶. El carácter religioso de la apertura y del cierre del juramento pareciera operar transfiriendo el acervo sagrado propio de la divinidad a los compromisos que los funcionarios asumían en el regimiento del gobierno local, al tiempo de reafirmar la imbricación entre política y religión.

Una vez que el teniente *recibe* el juramento, como parte de ese intercambio procedió a *entregarles* a los nuevos miembros del cabildo la *vara de justicia*, una suerte de bastón que estaba terminado en cruz o que la tenía grabada sobre el casquillo. Había diferentes tamaños de varas en correspondencia con los cargos de gobierno, unas eran más altas, alrededor de un metro y cuarenta, para los ministros de justicia, y otras más cortas, destinadas a funcionarios de rango inferior (Bayle, 1952; Bridikhina, 2007). El uso de la vara otorgaba autoridad a sus portadores – y, con ello, el prestigio de ejercer un oficio público – y constituía un indicador a través del cual eran públicamente reconocidos en su función de jueces. Esta insignia de origen castellano implicaba la concepción de que el monarca era el titular supremo y originario de la justicia y que la delegaba – de hecho, *entregaba la vara* – a los magistrados que actuarían en su nombre. “Varas y alcaldes anduvieron siempre juntos”, refiere Bayle (1952: 260). Metonímicamente, la vara designaba al oficio de su portador, entonces *quitar la vara* o *asumir la vara* connotaba, respectivamente, ser destituido del oficio o incorporarse en el ejercicio del mismo. *Recibir* la vara señalaba e instituía la *toma de posesión del cargo*.

Aunque en el contexto del juramento examinado no se mencionó explícitamente la fórmula *señal de posesión* o *acto de posesión*, que indagaremos en las tomas de posesión de tierras y encomiendas, sí quedó registrado en otros casos similares. Por ejemplo, cuando en 1764 en el marco del juicio de residencia al gobernador Tineo se designó al Maestre de Campo

don Esteban de Montenegro como juez subdelegado para la ciudad de Córdoba. Luego de prestar juramento, en el expediente consta que “en señal de posesión en nombre del rey [el alférez real] le hizo entrega de una vara alta de justicia...”⁷⁷.

Como referimos, la compra de un oficio era otra de las vías de acceso al cabildo. Y ese proceso también incluía el acto de toma de posesión: el comprador sólo se constituía en legítimo *poseedor* del cargo una vez que era *recibido* por el cabildo con la correspondiente proclama del juramento y entrega de la vara. A diferencia de las elecciones, que tenían una fecha estipulada en el calendario anual, los cargos eran puestos en venta cuando una plaza quedaba vacante o cuando una nueva se abría. Con motivo de los problemas financieros que en el siglo XVII enfrentaba la monarquía hispana, muchos de los oficios capitulares se fueron transformando en oficios vendibles. Los remates se llevaban a cabo en la plaza pública de la ciudad por voz de un pregonero que enunciaba oralmente – “en altas e inteligibles voces” – cuál era el cargo en venta, las competencias y el precio de mismo. Era usual la proclama de 30 pregones, uno por día, en cuyo desarrollo, como es acostumbrado en los remates, los individuos interesados podían acrecentar el precio de la vara a través de enunciar oralmente el monto mayor propuesto.

De igual forma que en el caso de las elecciones, los textos elaborados en los remates describían las acciones que en su transcurso se iban desarrollando. El estilo de la escritura parecería pretender comunicar de modo objetivo lo sucedido en cada pregón, allí se registraba: la fecha y el lugar, la autoridad competente que validaba el evento, el nombre y condición social del pregonero, el contenido del texto enunciado y la aparición de algún nuevo *ponedor* con el aumento del precio propuesto, en caso de que lo hubiera. Una vez que se publicaban todos los pregones y se identificaba al *mayor ponedor*, el pregonero concluía oralmente la venta del cargo: “a la una, a las dos, a las tres, que buena pro le haga con que por lo que a mi toca se hizo el dicho remate en el dicho teniente...”⁷⁸. En el auto consta que el funcionario encargado de administrar el remate certificó qué sujeto había efectivamente ofrecido la propuesta más cuantiosa. Se estipulaba entonces la modalidad de pago (en general, en varias parcelas), el comprador sufragaba la tasa de media anata y se dirigía al cabildo con el *testimonio* escrito del remate para proceder a *tomar posesión del cargo*.

Oralidad y escritura asumían lugares diferentes a lo largo del proceso. El remate y venta del oficio revestían un carácter oral: la puja era oral y la venta a favor del mayor ponedor concluía con la voz del pregonero – avalado con la autoridad presente designada. La escritura operaba como un *testimonio* de que el remate había sido correctamente sustanciado y la venta, por tanto, legítima. Es decir, mientras se enfatizaba, por un lado, la función performativa del

ritual y del registro oral, por otro lado se adjudicaba a la escritura un valor referencial. Ahora bien, que el texto fuera presentado como signo de una realidad preexistente no quiere decir que no ayudara en sí mismo a construirla.

Si los rituales son eventos que la misma perspectiva nativa recorta como singulares o especiales (Tambiah, 1985; Peirano, 2001), el texto cuyo objetivo es relatar un ritual ofrece una perspectiva sobre cuáles son los elementos significativos de ese ritual que lo tornan eficaz. Lo que sugerimos es que el registro labrado en el remate al tiempo de relatar un evento – y permitírnos reconstruir algunos de sus trazos orales – operaba construyendo una definición sobre cómo debía efectuarse ese ritual y qué elementos le conferían legitimidad. Cuando hoy en día leemos una y otra vez relatos oficiales sobre remates, elecciones, tomas de posesión etc., y vemos que para cada caso se refieren más o menos las mismas acciones, imaginamos que así fueron típicamente sustanciados. El problema aquí no es la veracidad de ese evento, sino la capacidad del registro escrito para definir y fijar en qué consiste ese evento. Visto en estos términos, advertimos que el texto, lejos de ser un signo arbitrario, participaba de su propio referente (Tambiah, 1996).

La performatividad del auto del remate residía también en que, en tanto *testimonio*, tenía el poder para habilitar la toma de posesión del cargo vendido. Es decir, el texto por sí mismo no producía el acceso al cargo, pero lo posibilitaba a modo de un canal que conducía a los actores desde el remate en la plaza pública hasta el recibimiento y jura en el interior del cabildo. El acto de entrega de un cargo y la toma de posesión del mismo se producían en dos instancias de carácter ritual que se ligaban a través de un registro escrito.

Vemos entonces que la oralidad revestía un papel preponderante tanto en las elecciones como en los remates. Ambas eran ocasiones en que se concedía un oficio público, pero el sujeto sólo podría acceder al ejercicio del mismo al ser *recibido* por el cabildo y sustanciar el correspondiente ritual de toma de posesión. Incluso, cuando en los dichos se hacía referencia al período en que un individuo había ejercido un determinado puesto en la administración de gobierno, se señalaba la toma de posesión del cargo como el punto de inicio.

Toma de posesión de tierras

La colonización de los territorios y el establecimiento de las ciudades que luego constituirían la provincia del Tucumán se llevó a cabo en función de los recursos que la región albergaba.

En la perspectiva de los conquistadores la fuente de riqueza material más importante residía en su población indígena y en la disponibilidad de gran cantidad de tierras aptas para la explotación agrícola y ganadera. Los recién llegados recibieron encomiendas de indios y mercedes de tierras en remuneración por los servicios prestados. En realidad, los pedidos de retribución de esta clase y su entrega no concluyeron luego de la primera etapa de conquista; persistieron durante los siglos XVII y XVIII en el marco de las luchas entabladas en la frontera interna, los valles Calchaquíes, y en la frontera oriental con el Chaco. Pacificada la primera de ellas, el siglo XVIII se inició con el cambio hacia una estrategia ofensiva sobre los habitantes del Chaco. Los españoles impulsaron continuas campañas militares adentrándose en las tierras de los *naturales* hasta lograr su pleno dominio a mediados de esa centuria.

En ese contexto de avanzada militar, el teniente Diego Dávalos elevó al gobernador Urizar y Arespachaga (1707-1724) una petición para que se le entregara una merced de tierras como remuneración por los servicios prestados al rey. En ella refiere que “ha servido a su Majestad en las entradas generales, y corredurías” en la frontera chaqueña y que él mismo ha solventado esas participaciones. Alegando también la necesidad de mantener a su familia – manifestaba estar casado y con hijos –, *suplicaba* al gobernador que “se sirva de hacer merced en nombre de su Majestad de unas tierras” ubicadas en valle de Normenta⁹. Bajo esas fórmulas típicas, las peticiones de mercedes de tierras incluían las acciones pasadas del solicitante o sus antecesores, la obligación de sustentar una familia, la condición de vecindad o su reconocimiento como un hombre honrado, entre otros aspectos (Mariliuz Urquijo, 1978). En América, de igual forma que en la reconquista española, las nuevas tierras conquistadas pertenecían al rey y éste por gracia o favor real las concedía a los participantes de las empresas colonizadoras. Las mercedes de tierras y de encomiendas de indios canalizaban tales entregas y señalaban el pacto recíprocaro entre el rey y sus vasallos, y los términos “merced” y “servicio” simbolizaban esas obligaciones mutuas concebidas en relación con un modelo de sociedad patrimonial (Elliot, 1990).

La prestación y la contraprestación no se realizaban de forma inmediata. Acorde a un tipo de vínculo recíprocaro que debe mostrarse despojado de intereses privados y motivado por la voluntad, la moral y la generosidad (Mauss, 2009 [1925]), Dávalos primero facilitó sus servicios en la guerra y luego solicitó la merced. Seguramente esperaba la acostumbrada gratificación, pero ésta no estaba *a priori* garantizada. Al otorgar mercedes, títulos, beneficios etc., el rey realizaba actos de “gracia” – a imagen de Dios – que no se consideraban en sí mismos obligatorios ni se orientaban a satisfacer y reproducir un orden preexistente, aunque se entendía que contribuían al ordenamiento y equilibrio del cuerpo social (Agüero, 2007).

Dos años después de efectuada la petición, también por vía escrita el gobernador, en nombre del rey, otorgó su respuesta favorable atendiendo a las acciones pasadas, presentes y futuras. Reconocía en Dávalos un “benemérito de esta Guerra”, señalaba los méritos pasados y los servicios que aún estaba presentando en “la Guerra viva de estas fronteras” y también preveía el derecho futuro que tendrían sus hijos y sus herederos a usufructuar esas tierras¹⁰. El auto obraba como título de la propiedad y, una vez que Dávalos sufragó el impuesto correspondiente, un alcalde de la Santa Hermandad comisionado para la ocasión procedió a ejecutar la toma de posesión de las tierras. El acto sustanciado en el Valle de Normenta el 21 de septiembre de 1720 quedó registrado en el auto que el funcionario labró en primera persona. Como en todo documento de esta clase, primero se indica la fecha y el lugar en que se llevó a cabo y los protagonistas. Luego consta que Dávalos presentó el título con la correspondiente certificación del pago del gravamen y “pidió que en su virtud le diese la posesión de las tierras en que me hallaba”¹¹. No se indica que la merced haya sido leída; en el relato es tratada como un objeto que señalaba la legitimidad del acto que en breve habría de sustanciarse.

“Cogí por las manos al dicho Dávalos, y le di posesión Real actual, Corporal, *jure domini, vel quasi*” suscribió el alcalde en el auto de toma de posesión. Estas formas de expresión que hundían sus raíces en el derecho romano definían el carácter material del bien que era objeto de la toma, el poder físico que se otorgaba sobre ese bien y también los derechos útiles que incluía el usufructo de las tierras (Beceiro Pita, 1994)¹². El gesto manual combinado con la enunciación de esas fórmulas que describían la acción que se estaba desarrollando exponía de modo ritualmente económico el objetivo del ritual. Las manos de Dávalos revestían un carácter metonímico: tal cual lo testimonió el alcalde, a quien él tomaba era “al dicho Dávalos” y esto lo hacía “por las manos”. Esta acción expresaba la toma de posesión de las tierras que se estaba sustanciando a favor de Dávalos; pero más aún, era un componente que dentro de dicho acto contribuía a producir y legitimar la posesión – es decir, instituía a Dávalos como poseedor del inmueble y transformaba su status. En relación con ello debe notarse que análogamente se *toma* o se *coge las manos* de igual manera que se *toma posesión* de un bien: el alcalde (en nombre del rey) *toma* las manos de Dávalos y éste *toma* las tierras. Aunque, por otro lado, en cada caso los actores asumían los roles inversos: las manos eran entregadas por Dávalos y las *cogía* el alcalde (en nombre del rey), mientras las tierras eran cedidas por el rey y *tomadas* por Dávalos.

En ese sentido, a continuación, el texto describe que Dávalos tomó la posesión de las tierras “quieta y pacíficamente” sin que ninguna persona lo objetara: arrancar hierbas, mover

de lugar piedras y echar a los presentes expresaban que desde entonces él era el propietario de esos terrenos, lo que devela la eficacia simbólica de las acciones sustanciadas previamente. En los *testimonios* de tomas de posesión esta clase de comportamientos en que la persona transitaba y operaba a su antojo sobre el espacio físico recibe dos denominaciones: *señales de posesión* y *actos de posesión*, que deben diferenciarse de *toma de posesión*. Éste último refiere a toda la secuencia de acciones que en el auto se inicia con la marcación de la fecha y el lugar y concluye con las firmas, mientras que *señales* y *actos de posesión* apuntan a ciertas acciones específicas desarrolladas en el marco de la *toma de posesión*.

Como también se registra en otros casos¹³, se produce una asimilación entre las expresiones *señal (de posesión)* y *acto (de posesión)*, lo que podría sugerir que *señalar* en tanto simbolizar la *posesión* era al mismo tiempo producir esa acción (el *acto* de poseer un bien). Si esa interpretación es correcta, entonces se advierte que el carácter productivo del ritual se registra tanto en el plano de la acción como en el nivel de las categorías nativas (su uso y significado). Es decir, por un lado las acciones que señalaban el status de propietario eran también las que contribuían a producirlo – lo que implica una relación motivada entre el signo y su referente (Tambiah, 1996): hacer uso del espacio físico era una *señal* y un *acto* de poseer esas tierras¹⁴. Por otro lado, la sinonimia de los términos *acto* y *señal* sugiere que el sentido de actuar, de instituir, resultaba incorporado a la categoría de *señal*¹⁵.

Una vez realizados esos actos de posesión, vuelve a escena la producción de un registro escrito que marcaba el cierre de la toma de posesión y, en términos más amplios, del proceso de entrega legítima y efectiva del objeto de merced. Dávalos le solicitó al alcalde un *testimonio* que lo amparase en dicha toma y éste fundó la veracidad del mismo en virtud de haber visto toda la secuencia ritual. La visibilidad refuerza la importancia de la acción ritual: tomar posesión de las tierras implicaba mostrar esa posesión y el registro escrito daba efectiva cuenta de ello. Al comparar la toma de posesión con la solicitud y el auto de merced, se advierte que en los últimos dos casos la escritura era el canal a través del cual se realizaba un pedido y se concedía una retribución, mientras en el contexto de la toma de posesión la eficacia residía en el ritual (que hacía efectiva la posesión). Asimismo, la retórica del documento resultante acentuaba la función referencial del lenguaje y aportaba a construir ese texto como una descripción externa de la serie de acciones que se sucedían: “que todo lo referido pasó así según y como se lo expresa en esta diligencia” refiere el alcalde, quien con su firma y la de los testigos dotó de legitimidad y eficacia jurídica a ese relato.

A los pocos años la propiedad fue vendida. Al respecto importa señalar que la escritura

de compraventa no fue un instrumento que por sí mismo otorgase la propiedad de las tierras. En el marco jurídico del derecho romano el convenio que establecía la compraventa generaba la obligación de hacer entrega del bien, pero el comprador se constituía en propietario una vez que se hubiere efectuado la entrega material de dicho objeto (Levaggi, 1982). Es decir, en nuestro caso el comprador debía *tomar posesión* de las tierras que Dávalos le había vendido. Ese proceso de compraventa, igual que en el caso de la merced, se inició con un documento escrito (el contrato), se efectivizó a través de una secuencia de acciones rituales (la toma de posesión) y concluyó con el auto que *testimoniaba* la toma de posesión. Éste último de ahí en más tenía eficacia jurídica para, junto con el contrato, amparar al nuevo propietario.

Toma de posesión de encomiendas de indios

La concesión de encomiendas de indios se fundaba en la misma lógica recíproca que las mercedes de tierras. Sin embargo, a diferencia de España, donde tomar la posesión de un feudo implicaba la potestad sobre las tierras y su población, en América ambos dominios se conducían por carriles distintos. Las *encomiendas de indios* implicaban “la asignación de grupos de indios a colonos españoles escogidos (encomenderos) para recibir tributos y mano de obra” y en contraprestación los encomenderos debían cumplir con la evangelización y cuidados de los *naturales* a su cargo (Gibson, 1990: 161). La adjudicación de una encomienda de indios no conllevaba ningún título sobre las tierras ni tampoco otorgaba el ejercicio de jurisdicción; incluso, las encomiendas debían volver a la corona al fallecer su propietario, evitando así la perpetuidad de las mismas (perpetuación que procuraban los encomenderos) (Elliot, 1990; Mörner, 1990). La sucesión de las mismas revestía el carácter de privilegio que concedía el rey antes que de derecho formal y ordinario.

En 1614 el gobernador don Luis de Quiñones Osorio le concedió al capitán Lázaro de Villafañe, lugarteniente de gobernador en La Rioja, una encomienda de indios en el valle de Andalgalá¹⁶. Fundaba dicha entrega en los servicios que había prestado al rey tanto en España como en América y habilitaba su posesión por dos vidas, es decir, la de Villafañe y la de su sucesor. La encomienda fue usufructuada en segunda vida por uno de sus hijos y, ante su deceso (1632), don Isidro de Villafañe y Guzmán – otro hijo de Lázaro – presentó una solicitud para que se le concedieran dichos repartimientos de indios. Apelaba a los méritos de su abuelo, su padre y su hermano; y también señalaba el estado de pobreza en que había

quedado luego de la muerte de éste último a manos de los indios. El gobernador Felipe de Albornoz le concedió ese pedido y en el auto de merced dejaba asentado los compromisos que contraía con él, con los indios encomendados y con el rey. Se encargaría de administrar el tributo indígena de acuerdo con las ordenanzas reales al tiempo de darles a los indios “buen tratamiento” y enseñarles la doctrina cristiana, respetando las “exenciones y preeminencias” propias de los caciques. Isidro quedaba también obligado a residir en la ciudad de La Rioja y a participar en las campañas militares o prestar contribuciones a las mismas¹⁷.

El 7 de septiembre de 1633 en La Rioja se llevó a cabo la toma de posesión bajo la conducción del capitán don García de Mercado y Reinoso, alcalde ordinario de dicha ciudad. Isidro de Villafañe y Guzmán presentó el título de encomienda otorgado por el gobernador y a continuación el alcalde le tomó el *juramento de fidelidad*, recordando los compromisos que asumía con el Rey. Isidro juró por Dios y realizó una señal de cruz con la mano derecha. Prometió servir y ser fiel al Rey y al gobernador, acudir en aquello que le fuere ordenado, establecer casa poblada en la ciudad, tener pertrechos, armas y caballo para la guerra y cumplir con las obligaciones que tenía en tanto *vecino*. Finalmente, “dijo que sí juro y prometo amén” y su firma junto con la del alcalde selló el auto¹⁸.

El juramento que proclamó Villafañe recuerda al juramento de fidelidad que Le Goff (1983 [1978]) señala como el segundo estadio del ritual vasallático, en el cual primaba el recurso de la palabra y se sustanciaba sobre la Biblia o alguna reliquia. Villafañe juraba fidelidad al rey y al gobernador, de igual manera que un vasallo lo hacía con su nuevo señor o éste con el rey. Sin embargo, a diferencia del ritual de vasallaje, en las entregas de encomiendas analizadas hasta ahora no registramos la *inmixtio manuum*, el gesto manual que sí aparece en las tomas de posesión de mercedes de tierras. Es decir, en la toma de posesión de la encomienda se sustanció el juramento de fidelidad, pero las manos de Villafañe no fueron envueltas entre las del alcalde; y, a la inversa, en las mercedes de tierras examinadas se practicó la imposición de manos, pero no el juramento de fidelidad.

A continuación, Villafañe le solicitó al alcalde tomar posesión de los indios; en respuesta, el funcionario hizo leer la merced concedida por el gobernador y luego le requirió a Villafañe que presentase indios a través de los cuales *darle* la posesión de la encomienda. Villafañe trajo un indio que, según el alguacil que ofició de intérprete, “dijo llamarse Miguel Turquinima natural del pueblo de Alongascut su padre y de Nogolma su madre”¹⁹. El alcalde confirmó que estaba comprendido en el título de encomienda y pasó a ejecutar las acciones acostumbradas:

cojí de la mano al dicho indio y se lo entregué al dicho don Isidro Villafañe diciendo en éste doy a vuestra merced la posesión de estos indios y pueblos en voz y en nombre de todos ellos el cual la recibió de mi mano que en nombre de su Majestad le dije le daba la dicha posesión y el susodicho en señal de ella mandó al dicho Miguel que fuese a su casa a le servir haciendo otros actos y señales de posesión y de cómo la aprehendía de día claro en presencia de testigos y en la plaza pública y en concurso de gente y sin contradicción de persona alguna.²⁰

El acto de tomar posesión de una encomienda de indios recuerda las acciones, los gestos y las palabras implicadas en las tomas de posesión de tierras. El alcalde fue comisionado por el gobernador y lo ejecutó en representación del rey. Se *toma* a un indio para, metonímicamente, indicar la toma de posesión sobre el conjunto de los *naturales* de dicha encomienda. Más aún, dirigirse al indio encomendado y darle una orden en “señal de posesión” manifestaba la nueva relación jerárquica de mando y obediencia que desde entonces quedaba instalada. Le Goff (1983 [1978]) refiere que en el ritual de entrada al vasallaje el desplazamiento del vasallo hacia el señor (hacia la iglesia o un castillo señorial donde tenía lugar el ritual) respondía a dos objetivos: situaba el ritual en un espacio que revestía un carácter simbólico y comenzaba a definir el vínculo jerárquico que se instituía entre el señor y su vasallo – destacando la deferencia que el vasallo, de status inferior, le debía al primero. Así como en las tomas de posesión de tierras el nuevo poseedor arrancaba hierbas o tiraba piedras, en este caso Villafañe enunciaba una orden que era inmediatamente cumplida por el indio. Ambas acciones, sea a través del gesto o de la palabra, develan su eficacia para instituir la posesión. La función performativa del lenguaje que se advierte en la toma de posesión de la encomienda refuerza la interpretación propuesta en el apartado anterior sobre la noción de *señales de posesión*, que señalaban pero que, al mismo tiempo, producían la posesión.

Con respecto al espacio en que tenía lugar la toma de posesión, mientras en el caso de los bienes inmuebles se hacía dentro de los límites de éstos, en el caso de las encomiendas se sustanciaba en la plaza pública de la ciudad lo que otorgaba un mayor alcance a la publicidad del evento. La claridad o luminosidad del día son aspectos que recurrentemente se destacan en el registro escrito de estos rituales de posesión, como si acaso esas propiedades se hubieran transferido por contagio al acto de intercambio que allí se estaba desarrollando, otorgando una mayor visibilidad (y pureza?) al mismo.

Finalmente, el auto se cierra con el escribano manifestando certificar y testimoniar

todo lo acontecido. Con la firma del alcalde se entendía que ese registro del pasado devenía en un documento dotado de eficacia jurídica que a futuro afirmaría la legítima autoridad de Villafañe como encomendero de ese repartimiento. Al analizar la toma de posesión de cargos ya apuntamos el carácter performativo de la producción de esta clase de documentos, a pesar de que el tipo de retórica y las categorías utilizadas terminan por ofrecer un texto que se erige en una descripción objetiva de lo que estaba aconteciendo.

Signos motivados, oralidad y escritura: sobre la mágica eficacia de tomar posesión

La toma de posesión se transformaba en un registro escrito al tiempo en que se estaba desarrollando. En realidad, si advertimos que los autos labrados en primera persona por los funcionarios de gobierno eran escritos en tiempo pasado (*cogí, se paseó, hizo señales de posesión* etc.), debiéramos decir que inmediatamente luego de su celebración se volcaba a modo de relato. El ritual implicaba entonces una acción presente en que se estaba instituyendo el dominio sobre un cargo, un territorio o una encomienda, pero en el instante en que se fijaba por escrito se constituía en una acción consumada, pasada y claramente efectiva. Asimismo, la perspectiva de permanencia de ese registro escrito que podría dislocarse, manipularse, guardarse y exhibirse suponía un horizonte futuro en que ese texto operaría como resguardo de la eficacia conseguida en el ritual pasado. Podría decirse que en este caso la eficacia del ritual se trasladaba al documento. Aunque, por otro lado, la distinción analítica que marcamos entre el ritual y el texto no debe hacernos pasar por alto que ese registro escrito y la misma acción de su fabricación fueron componentes de la toma de posesión. El auto constituye al mismo tiempo un *testimonio* de lo acontecido y la fase conclusiva de ese proceso ritual. Dicho de otra forma, el documento y las autoridades encargadas de su elaboración eran partícipes del referente de esa descripción escrita. Tal vez allí resida nuestra dificultad por intentar deslindar el valor referencial y el aspecto performativo en un texto que pareciera invisibilizar su capacidad creadora.

La relación entre oralidad y escritura en el caso de las tomas de posesión se visualiza más claramente al compararse con las solicitudes y autos de mercedes de tierras y encomiendas, y los contratos de compraventa. Los enunciados de estos textos están conjugados en un tiempo presente: “suplica a vuestra señoría se sirva de hacer merced”, “en real nombre

le hago merced”, “en efecto de la presente otorga que da, y vende realmente”, sólo por mencionar algunos ejemplos. Son escritos cuya primera función era performativa, es decir, el texto era productor de una realidad que al mismo tiempo describía, y ese efecto era lo que, a su vez, habilitaba la futura instancia ritual de la toma de posesión.

Como mostramos a lo largo del trabajo, en las tomas de posesión muchas de las relaciones entre signos y referentes estaban lejos de ser arbitrarias. Cuando al *tomar* a un indio se *toma de posesión* de la totalidad de la encomienda, cuando al mover piedras de un lugar a otro se *toma posesión* del territorio o cuando al *recibir* la vara se *toma posesión* de un cargo estamos frente a relaciones metonímicas convertidas en “relaciones de participación” (Tambiah, 1996). La noción de *señal* da cuenta de esa perspectiva en tanto se entendía que esas *señales* participaban de su propio referente; creaban el mundo al cual referían.

Las fórmulas mágicas de los trobriandeses y la idea de un lenguaje que opera de forma práctica en el mundo social no están tan alejadas de algunos modos en que los protagonistas del mundo hispano colonial legitimaban sus derechos de posesión sobre tierras, encomiendas y cargos. Y tampoco tan distantes de los rituales de toma de posesión a los que actualmente podemos asistir o ver y escuchar por televisión. Si bien es claro que advertir la existencia de prácticas similares en diferentes sociedades no nos habilita a extrapolar los sentidos o funciones que se realizan en cada contexto, la exploración de un caso puede contribuir a reflexionar o problematizar otros recortes etnográficos. La creencia en el poder de la palabra y de las acciones rituales para producir ciertos efectos en la realidad es condición para lograr la eficacia que el ritual pretende. El análisis aquí desarrollado sugiere que en las tomas de posesión hispano coloniales esa creencia descansaba a su vez en la identificación que se producía entre la palabra y el objeto representado, o entre el ritual y el mundo simbolizado. La indagación en tomas de posesión que no resultaran eficaces, que fueran puestas en discusión o que debieran ser llevadas a cabo nuevamente podría contribuir a iluminar esa compleja relación no siempre arbitraria entre signos y referentes.

Hay múltiples formas en que los hombres organizan y orientan sus experiencias, y los rituales – por el tipo de operaciones simbólicas a las cuales apelan – permiten visualizar y explorar una de estas alternativas (Tambiah, 1996). La distinción entre ritual y escritura que nordea este trabajo en un punto termina por opacarse al mostrarnos que los textos son partícipes de esa misma lógica. Incluso, en el caso de las tomas de posesión vimos que los documentos y la acción de escribir eran elementos constitutivos del ritual, necesarios para conseguir su eficacia. Cuando en la introducción señalamos que tratamos las fuentes como instrumento y

como objeto de investigación podría pensarse que es, en parte, consecuencia de estas múltiples orientaciones sobre el mundo que las mismas comportan. En tanto buscamos reconstruir un ritual pasado, por un lado, ellas son tratadas en su dimensión referencial, son el medio de que disponemos para aproximarnos a aspectos de una realidad que ya no está presente. Por otro lado, en tanto las fuentes participaron de las mismas situaciones que constituyen el objeto de sus relatos y comportaron modos de construir ese mundo social al que queremos acceder, es también necesario incorporarlas al análisis en términos de su performatividad.

Buscando trascender las clásicas dicotomías pensar/vivir, acción/creencia, forma/contenido, Tambiah apunta que las formas de comunicación a las que recurre el ritual son también producto de elecciones y definiciones provistas por la cultura. En ese sentido, la imbricación que los rituales muestran entre forma y contenido marca la necesidad de conjugar un análisis cultural y un enfoque formal. En sus palabras, “I hope to demonstrate that cultural considerations are integrally implicated in the form that ritual takes, and that a marriage of form and content is essential to ritual action’s *performance* character and efficacy” (1985: 129, énfasis en original). Estas ideas subyacen al abordaje que efectuamos sobre la toma de posesión como ritual y también al tratamiento de dimos a las fuentes, y nos permiten tender un puente con trabajos más recientes que discuten las características e implicancias de una aproximación etnográfica a los documentos. Al reflexionar sobre el uso dado a los archivos coloniales, Stoler critica que los investigadores se han centrado en el contenido de informes y comisiones de gobierno mientras que raramente se han detenido a indagar su forma y contexto particulares. Para compensar esa mirada “a contrapelo”, convoca una mirada guiada por la propia lógica de producción y circulación de esos documentos, y que repare en la “forma del archivo”: “We need to read for its regularities, for its logic of recall, for its densities and distributions, for its consistencies of misinformation, omission, and mistake – *along the archival grain*” (Stoler, 2002: 100). En el estudio de la burocracia y las instituciones de gobierno actuales, desde la antropología también se avanza sobre estas ideas al marcar la necesidad de abordar los documentos como elementos constitutivos de la producción de conocimiento, relaciones, subjetividades, prácticas, afectividades, reglas burocráticas etc., destacando que, para ello, es preciso atender no sólo a su contenido informativo, sino también a su carácter estético, formal y material (Hull, 2012; Lowenkron y Ferreira, 2014).

Al acercarnos a la tarea del historiador, estas aproximaciones aportan a reflexionar sobre cómo, en cuanto antropólogos, definimos y ejercitamos la mirada etnográfica en situaciones en las que el diálogo con un otro está mediado por el registro escrito. Tal vez, así como reconocemos

que la forma del ritual no es un mero canal de transmisión de mensajes sino parte del contenido cultural, una de las claves reside en profundizar la discusión sobre la idea del documento como un “medio” o una “fuente” y avanzar desde una mirada que contemple “el archivo como fuente” hacia otra noción, la del “archivo como sujeto” (Stoler, 2009).

No obstante, el hecho de que tratemos con archivos, documentos, papeles, en fin, con objetos, no debe hacernos olvidar que en realidad buscamos dialogar y aproximarnos a los modos de comprender el mundo de quienes produjeron, leyeron, manipularon o simplemente observaron esos escritos. Avanzar en un abordaje que contemple su función pragmática y que considere el contexto en que se utilizaron, se elaboraron y revistieron significado, y en el cual los sujetos les imprimieron intereses y motivaciones particulares, contribuye en esa dirección. La documentación de tipo institucional, como la que explora este trabajo, suele dejar poco margen para descubrir las huellas singulares de contextos y personas. La formalización de su estilo comprime una realidad que podemos suponer – como todas – más flexible, contradictoria y confusa. Pero entonces nuevamente se impone la pregunta por cómo ese mundo, al tiempo que se inscribe en un registro escrito, también se construye.

Notas

¹ Este trabajo es resultado del proyecto de investigación posdoctoral que, con apoyo del CNPq, llevé a cabo en el marco del PPGAS del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia entre 2013 y 2015. Una primera versión fue presentada en la 29ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal (RN), 3 al 6 de agosto de 2014. Agradezco a Mariza Peirano por su atenta lectura y valiosas sugerencias, y a los evaluadores anónimos de la *Revista* por sus pareceres.

² La institución de la encomienda implicaba la concesión de grupos de indios a los colonos españoles. Éstos tenían la obligación de evangelizarlos y cuidar de ellos y como contraprestación gozaban del derecho a percibir el tributo y el usufructo del trabajo indígena.

³ Hasta 1776, momento en que fue creado el Virreinato del Río de la Plata, la gobernación del Tucumán integraba el Virreinato del Perú, cuya capital era Lima, y estaba bajo la órbita judicial y administrativa de la Audiencia de Charcas (actual Sucre). Situada en el actual territorio argentino (parte del centro y el noroeste), la jurisdicción comprendía las ciudades de Jujuy, Salta, La Rioja, Catamarca, Santiago del Estero, Tucumán y Córdoba. La residencia del gobernador y la sede del episcopado se establecieron en Santiago del Estero, y en el siglo XVIII se trasladaron a Salta y Córdoba, respectivamente.

⁴ La condición de *vecino* constituía una distinción particular dentro del sector hispano-criollo, y suponía la posesión de una casa poblada en la ciudad, la jefatura de la familia y el consentimiento de sus pares *vecinos*. Además, era necesario contraer matrimonio con una mujer española, o con una mujer criolla en caso de ser extranjero.

⁵ *Actas Capitulares de Córdoba*. 1952. Libro x: 1650-1661. Archivo Municipal de Córdoba. p. 556.

⁶ *Actas Capitulares de Córdoba*. 1952. Libro x: 1650-1661. Archivo Municipal de Córdoba. p. 567.

⁷ Archivo Histórico Nacional, Madrid. 1753-1792. *Residencia de Juan Martínez de Tineo, gobernador de Tucumán*. Consejos, 20375, expediente 1, Pieza 8, f. 402v.

⁸ Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB), Sucre. Expedientes Coloniales (EC) 1672-15. *Expediente seguido por el señor fiscal sobre que se saque a un nuevo remate el oficio de Alcalde Provincial de la Ciudad de la Rioja en el Partido de Buenos Aires, por haber desamparo el que hizo Don Joseph Sanchez de Loria; y a posesión hecha por este*. f. 4v-5r.

⁹ Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ), Carpeta 29, orden 969. Sin título. F. 26r-26v.

¹⁰ ATJ, Carpeta 29, orden 969, f. 26v.

¹¹ ATJ, Carpeta 29, orden 969, f. 28r.

¹² El derecho romano, en lo que refiere a las cosas (*res*) del derecho privado, distingue entre las corporales – como un campo, un esclavo o dinero – y las incorporeales o *iura* – un usufructo o una servidumbre, por ejemplo (Levaggi, 1982).

¹³ En 1734 Bartolomé Domínguez *tomó posesión* de unas tierras que le habían sido legadas a su mujer en tanto viuda y heredera de Agustín de la Tijera (primer marido de la misma). El auto obrado por el alguacil testimonia que Domínguez “en señal de ella [de la *posesión*] se paseó por las dichas tierras e hizo otros actos de verdadera posesión y la aprendió quieta y pacíficamente sin contradicción de persona”. ATJ, Carpeta 27, orden 848, 1734, s/f.

¹⁴ Incluso, en términos jurídicos, el derecho romano postulaba que la *posesión* era una “representación viva de la propiedad”, la demostración de poseer era parte del hecho de posesión (Levaggi, 1982).

⁵ En la *visita* que el oidor Luján de Vargas realizó a los indios encomendados de la provincia del Tucumán en 1692-1694, frente a la pregunta de si éstos “tienen [...] tierras para sembrar”, manifestaba que los encomenderos no habían *señalado* a los indios dichas porciones de tierras. Otra manera de referir esta falta era apuntar que los indios no tenían *tierras señaladas*. Al dirigirse a uno de lo encomenderos, le ordenó que “dentro del segundo día señale tierras a los dichos indios con agua para que puedan sustentar y tener su reducción más cómodamente” (Boixadós y Zanolli, 2003: 78).

⁶ Los Villafañe constituyeron una de las familias más importantes de la élite riojana, que hacia comienzos del siglo XVIII lograron monopolizar, junto con los Bazán, los puestos en el gobierno local. Lázaro de Villafañe fue el fundador de dicho linaje (Boixadós, 2004).

⁷ Archivo General de Indias (AGI), Charcas, 102, N. 16, s/ f.

⁸ AGI, Charcas, 102, N. 16, s/ f.

⁹ AGI, Charcas, 102, N. 16, s/ f.

²⁰ AGI, Charcas, 102, N. 16, s/ f.

Fuentes editadas

Actas Capitulares de Córdoba. 1952. Libro x: 1650-1661. Archivo Municipal de Córdoba.

BOIXADÓS, Roxana y ZANOLLI, Carlos

2003 *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694)*. *Estudios preliminares y fuentes*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Fuentes inéditas

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla. Charcas, 102, n. 16.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid. 1753-1792. *Residencia de Juan Martínez de Tineo, gobernador de Tucumán*. Consejos, 20375, expediente 1.

Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB), Sucre. Expedientes Coloniales 1672-15.

Expediente seguido por el señor fiscal sobre que se saque a un nuevo remate el oficio de Alcalde Provincial de la Ciudad de la Rioja en el Partido de Buenos Aires, por haber desamparado el que hizo Don Joseph Sanchez de Loria; y a posesión hecha por este.

Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ). Carpeta 29, orden 969. Sin título.

Archivo de Tribunales de Jujuy (ATJ). Carpeta 27, orden 848, 1734. *Merced de zenta*

Referências bibliográficas

AGÜERO, Alejandro

2007 “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”. In LORENTE SARIÑENA, Marta (org.), *De justicia de jueces a justicia de leyes. Hacia la España de 1870. Cuadernos de Derecho Judicial* 6. Madrid, Consejo General del Poder Judicial, pp. 20-58

AUSTIN, John L.

1975 [1955] *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press.

BARTON, David e PAPEN, Uta

2010 "What is the Anthropology of Writing?". In _____. (orgs.), *The Anthropology of Writing: Understanding Textually Mediated Worlds*. Londres, Continuum International Publishing Group, pp. 3-32

BAYLE, Constantino

1952 *Los cabildos seculares en la América española*. Madrid, Sapiente S.A. Ediciones.

BECEIRO PITA, Isabel

1994 "El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales". *Studia Historica. Historia Medieval*. España, vol. 12: 53-82.

BOIXADÓS, Roxana

1994 "Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial". *Anuario Antropológico*, Brasilia, vol. 92: 145-178.

2004 "Asuntos de familia, cuestiones de poder: la 'concordia' en el Cabildo de La Rioja, Gobernación del Tucumán, 1708". *Colonial Latin American Historical Review*, Albuquerque, 13 (2): 147-171.

BRIDIKHINA, Eugenia

2007 *Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial*. Bolivia, Instituto Francés de Estudios Andinos / Plural Ediciones.

CAÑEQUE, Alejandro

2004 *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nova York, Routledge.

ELLIOT, John H.

1990 "La conquista española y las colonias de América". In BETHELL, L. (org.), *Historia de América Latina 1. América Latina Colonial: La América Precolombina y la conquista*. Barcelona, Editorial Crítica, pp. 125-169

FRAENKEL, Béatrice

2010 "Writing Acts: When Writing Is Doing". In BARTON, David e PAPEN, Uta (orgs.), *The Anthropology of Writing: Understanding Textually Mediated Worlds*. Londres, Continuum International Publishing Group, pp. 33-43

GIBSON, Charles

1990 "Las sociedades indias bajo el dominio español". In BETHELL, L. (org.), *Historia de América Latina 1. América Latina Colonial: La América Precolombina y la conquista*. Barcelona, Editorial Crítica, pp. 125-169

HULL, Matthew

2012 "Documents and Bureaucracy". *Annual Review of Anthropology*, 41: 251-267.

LE GOFF, Jacques

1983 [1978] *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, Taurus Ediciones.

LEVAGGI, Abelardo

1982 *Historia del derecho, de las obligaciones, contratos y cosas*. Buenos Aires, Editorial Perrot.

LOWENKRON, Laura e FERREIRA, Leticia

2014 "Anthropological Perspectives on Documents. Ethnographic Dialogues on the Trail of Police Papers". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2: 75-111.

MALINOWSKI, Bronislaw

1930 "The problem of meaning". In OGDEN, C.K. e RICHARDS, I.A. (orgs.), *The Meaning of Meaning*. Londres, Kegan Paul.

MARILUZ URQUIJO, José María

1978 *El régimen de la tierra en el derecho indiano*. Buenos Aires, Editorial Perrot.

MAUSS, Marcel

2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores.

MÖRNER, Magnus

1990 “Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica”. In BETHELL, L. (org.), *Historia de América Latina 3. América Latina Colonial: economía*. Barcelona, Editorial Crítica, pp. 122-147.

ORTEMBERG, Pablo

2014 *Rituales del poder en Lima (1735-1828). De la monarquía a la república*. Lima, Fondo Editorial PUCP.

OSORIO, Alejandra

2004 “The King in Lima: Simulacra, Ritual, and Rule in Seventeenth-Century Peru”. *Hispanic American Historical Review*, Durham, Duke University Press, 84 (3).

PEIRANO, Mariza

2001 “A análise antropológica de rituais”. In PEIRANO, M. (org.), *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 17-40.

PEIRCE, Charles

1955 “How To Make Our Ideas Clear”, “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, “The Principles of Phenomenology”. In BUCHLER, J. (org.), *Philosophical Writings of Peirce*. Nova York, Dover Publications, pp. 23-41, 98-119.

SEED, Patricia

1998 [1995] *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge, Cambridge University Press.

SILVERSTEIN, Michael

1997 [1963] “Language as Part of Culture”. In SOL, T. e FREEMAN, L. G. (orgs.), *Horizons of Anthropology* (2ª edição). Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 119-131.

STOLER, Ann Laura

2002 “Colonial Archives and the Arts of Governance”. *Archival Science*, 2: 87-109.

TAMBIAH, Stanley

1985 *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press.

1996 "Relations of Analogy and Identity. Toward Multiple Orientations to the World".

In OLSON, D. e TORRANCE, N. (orgs.), *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*. Cambridge, Cambridge University Press.

The motivated use of language: writing and orality in the rituals of *toma de posesión*. The case of colonial Latin America

ABSTRACT: The act of *toma de posesión* defines an instance of transformation in which verbal statements, rituals actions and written texts are combined to produce and legitimate the concession of a public charge or the transfer of a property. It establishes by these means a new status for the subject involved. This article proposes an ethnographic approach to the study of the performative dimension of language and the uses of orality and writing, for understanding where lies the efficacy of such practice. By exploring documentation elaborated by Latin America colonial government institutions, three different cases of *tomas de posesión* are examined: a possession of land, a public charge and an *encomienda de indios*. The approach to this problem includes a reflection about the capacity of written materials to describe and to create the social world we intend to understand.

KEYWORDS: *Toma de posesión*, Lenguaje, Writing, Ritual, Colonial Latin America.

Recebido em julho de 2015. Aceito em junho de 2016.

Entrevista

Uma ciência triste é aquela em que não se dança

Conversações com Isabelle Stengers

Jamille Pinheiro Dias

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

jamillepinheiro@gmail.com

Maria Borba

Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

mariaborba@gmail.com

Marina Vanzolini

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

marinavanzolini@gmail.com

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

sz.renato@gmail.com

Salvador Schavelzon

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Stelio Marras Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

smarras@usp.br

Jamille Pinheiro Dias

Tradução

Morgane Avery

Transcrição

Introdução: uma pensadora trickster

Da química à história da química e da física. Da historiografia à filosofia. Da filosofia à bruxaria e de volta às ciências e à política. Ou melhor, à cosmopolítica, caracterizada por nossa autora em sua obra cujo nome carrega esse neologismo, que se coloca como alternativa à ideia de um cosmopolitismo kantiano/habermasiano. Eis um resumo não autorizado de Isabelle Stengers, pensadora belga sediada na Universidade de Bruxelas e que figura entre as mais destacadas da intelectualidade contemporânea. E de tal monta que se tornou muito difícil não passar por ela quando se trata de enfrentar os problemas candentes da atualidade a partir das relações entre ciência, política e mercado industrial. Que o digam Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Vinciane Despret e tantos outros e outras. E que o diga também a antropologia. Ou pelo menos aquela interessada em despertar dos sonambulismos disciplinares-institucionais e deitar atenção sobre fenômenos de simbiose e amálgama entre domínios que mais e mais perdem suas antigas barreiras de proteção e isenção.

Como se mover em realidades que atravessam produções científicas, interesses políticos e desideratos mercadológicos? Como romper fronteiras ao mesmo tempo em que atendendo à “restrição leibniziana”, esposada pela autora, que afirma honrar a produção do conhecimento que não ofenda, sem mais, os “sentimentos estabelecidos”? Como fazer a crítica interna às ciências sem com isso atar-se à inconsequente clausura internalista do domínio científico? Como, enfim, trazer as ciências de suas torres de marfim e pô-las em presença de suas consequências? As ciências serão capazes de enfrentar as novas objeções e provações que vão emergindo, não raro violentamente, em domínios obsoletamente ditos não-científicos? Como fazer com que as “perguntas viajem” para além das interrogações oficiais de cada nicho ou ecologia de conhecimento? A antiga Razão saberá concatenar-se com as novas razões para fundar ou assumir as novas objetividades?

Que não se espere de Stengers uma solução normativa, geral e abstrata “de uma vez por todas”, mas sim sempre rente aos “acontecimentos” e “aventuras” que se singularizam “a cada vez”, para aqui retomarmos essa oposição – *de uma vez por todas versus a cada vez* – que ela e Prigogine tanto reiteram em *A nova aliança – metamorfose da ciência*, de 1979. Em todo caso, é a própria velocidade da produção científica (que vinha e segue acompanhando a velocidade autocentrada da lógica de mercado) que aí mesmo se vê afetada e desafiada. Mas desafio sistêmico, porque toca aos próprios hábitos de pensamento e prática constituídos pela modernidade que, nos termos de Latour, purificou-se entre ciência e política como condição

para acelerar, sem tabus, o trânsito entre ciência e política. Trânsito que se torna cada vez mais visível e transbordante de consequências ou já o suficiente para que o “acordo moderno” (ainda Latour) já não possa mais permanecer o mesmo. Sob a divisa de novos ou últimos tempos, é talvez a própria matriz civilizacional do Ocidente moderno que aí se acha em causa.

Espécie de personagem *trickster*, Stengers vale-se de sua expertise híbrida para, com as devidas hesitações, pisar ali onde *os anjos não ousam pisar* (expressão apropriada por Gregory Bateson e da qual ela gosta de lembrar). Ou, se quisermos, dançar nos salões onde a modernidade apagara suas luzes. Abrir os salões, arejar sua atmosfera, mas sem com isso destruí-los: a iconoclastia exige precisão e trato fino. Resistir às novas barbáries exige novos modos de resistir. Exige novas exigências e inclui resistir às resistências prontas e estabilizadas, despir-se das resistências *prêt-à-porter*. Em seu pensamento ventilam os sopros de Deleuze e Guattari, Whitehead e Serres, Galileu e Prigogine, Latour e Haraway, e tantos outros luminares que, aliados, não lhe proibam as sombras e as bruxas – ao contrário, abram-se a estas. E ao humor e à alegria. Pois o que é mesmo a seriedade científica? Ou como podemos assim apreendê-la hoje? Que efeitos produzirá a ciência que se sente e dança antes da que se faz e dorme? Dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídos, trata-se sempre de coconstruções.

Esta entrevista, esta conversação com Stengers, numa primavera quente de setembro de 2014, teve a região do Leme, no Rio de Janeiro, como palco. Era quando a filósofa havia proferido conferência no colóquio *Os Mil Nomes de Gaia*¹, ocorrido na Casa de Rui Barbosa. E quando, também, ministrávamos na Universidade de São Paulo um curso interdisciplinar de pós-graduação em torno do referido livro *A nova aliança – metamorfose da ciência*², cuja autoria Stengers divide com Ilya Prigogine. Aqui, o convite é experimentar essa dança e contradança stengeriana, feitas de passos e contrapassos plenos de surpresas em torno das alianças móveis e complexas entre ciência e política, naturalismos e construtivismos da coreografia da modernidade. São exigências ressurgentes de um velho mundo novo, inextricavelmente eivado de perigos e esperanças, utopias e distopias ao rés-do-chão. Coreografia maldita ou bendita, nem bem uma nem outra de modo abstrato, dela, contudo, já não nos é dado arredar pé. Tomemos parte, então, nessa dança aberta, a cosmopolíticas do possível!

O efeito Whitehead

Gostaríamos de ouvir sobre o seu percurso da Química e da Filosofia até hoje, pois nos parece que agora você está mais próxima de algo que vemos como...

Político?

Bastante.

Muito bem. Primeiramente, eu nasci... [risadas] Sou filha de dois historiadores que se conheceram na universidade. Minha mãe dava aulas no Ensino Médio; meu pai, de História Contemporânea na Universidade. Cresci “bebendo” História. Química foi minha primeira escolha. Eu, afinal, não sabia nada de ciência. Teria sido muito fácil seguir o caminho dos meus pais, mas eu preferia os romances históricos aos arquivos. Eu sentia que meu pai já tinha dedicado tempo suficiente aos arquivos, então não cheguei a me envolver. Na Química, tive dificuldades ao perceber que não tinha muita habilidade com as mãos. No terceiro ano, meu pai me disse: “Este livro é muito bem pensado. Você deveria lê-lo”. Era *Os sonâmbulos*, de Arthur Koestler³, que fala principalmente da história do Kepler e do tipo da ciência que ele fazia em comparação com o tipo de ciência que Galileu havia iniciado. Como o livro é muito bom, fiquei interessada. Como a vida é estranha, Koestler de repente cita [Alfred North] Whitehead. Ele diz que talvez, para Whitehead, a Mecânica Quântica tenha um epiciclo próprio – assim como Copérnico, antes de Kepler, produziu uma elipse simples – de modo que ela talvez estivesse à espera de seu próprio Kepler.

Isso teve um efeito desencadeador sobre mim. Em primeiro lugar, como eu tinha acabado de ter uma formação rigorosa em Mecânica Quântica e Química Quântica, não tinha percebido o problema que estava em questão. Eu tinha aprendido a resolver equações e tudo o mais... Foi então que pensei: “Se um Kepler de Mecânica Quântica estiver prestes a aparecer, não vou conseguir reconhecê-lo, já que nem sequer sei qual é o problema com que estamos lidando”. Esse foi o ponto de virada: entendi que me interessava pela ciência, mas decidi que não iria me tornar pesquisadora na ciência por causa de algo de particularmente atraente que havia naquela função, isto é, por uma percepção clara de um caminho óbvio que teria que ser seguido. Por isso, decidi parar de estudar Química e ingressei na Filosofia. E eu não sabia nada de Filosofia. Simplesmente percebi que ao seguir essa área, eu teria o tempo necessário e a oportunidade de formular minhas próprias questões.

A vida fora de equilíbrio

Um dos meus professores de Química era o [Ilya] Prigogine, e fui falar com ele quando chegou a hora de escolher um tema para a minha dissertação de Mestrado. Eu disse a ele com muita clareza, “Quero estudar o Problema da Medição na Física Quântica”, ao que ele respondeu, “Isso é complicado demais, demais, demais”, dizendo que eu seria esmagada por esse tema. Ele me disse para ler Jacques Monod, que tinha acabado de publicar *O Acaso e a Necessidade*⁴. Eu o li e vi que era um bom trabalho. Por meio dele, descobri também a história da Embriologia.

Naquela época, eu estava lendo Thomas Kuhn e escrevi um artigo sobre Biologia Molecular a respeito do primeiro *paradigma* – de acordo com o significado do termo em Kuhn – na Biologia. Também comeci a usar – com o propósito de situá-las – as ideias de Monod sobre o que é falar de um ser vivo considerando a possibilidade dos sistemas fora-do-equilíbrio, a respeito dos quais eu tinha estudado com o Prigogine. Foi então, após terminar esse trabalho, que o Prigogine me convidou a ser a sua “filósofa residente”. Isso foi por volta de 1970, 1971. Ao trabalhar com ele, aprendi a apreciar os cientistas por sua forma coletiva de inteligência. Posteriormente, essa ideia se tornou bastante política, mas naquela época não era. De fato, os cientistas não agem individualmente, com exceção de alguns poucos – Prigogine, por exemplo. Entre eles, uma pessoa se depara com as exigências das outras, e é dessa forma que se dá o trabalho coletivo. Ela é uma daquelas práticas modernas – das quais não há muitas – em que a inteligência das pessoas se faz por meio da relação com os colegas, isto é, por suas objeções. Hoje costumo vincular a noção de “objeto bem definido” à de objeção. Um objeto deve resistir às objeções [*risadas*].

Escrevi alguns artigos com Prigogine, e então em 1977 ele ganhou o Prêmio Nobel. E ele me disse, “Isabelle” – ele era de origem russa, mas falava uma língua que nós chamávamos de *prigoginês* –, “chegou a hora de escrevermos aquele livro do qual estávamos falando”.

E você já tinha escrito a sua tese?

Não. Boa parte do que escrevi sobre a História da Física para a minha tese acabou entrando no livro. Depois disso, levei mais alguns anos para redigi-la com materiais novos, porque eu não queria simplesmente fazer uma versão mais longa de detalhada do livro. Eu queria rever o assunto de uma forma nova, sem sair dele.

Ciências dançantes

Você falou de como pensar a ciência como forma coletiva de inteligência foi se tornando uma ideia política. Esse aspecto fica mais claro nos seus escritos mais recentes, mas percebemos que a política já aparecia nos trabalhos daquela época...

Sim, mas no sentido em que “política” significa “não confiar em qualquer visão do mundo que venha do viés físico”, isto é, contra a hierarquia das ciências e a hierarquia do conhecimento. Foi um primeiro passo no caminho da política. Naquela época, pediram que eu escrevesse um artigo sobre Epistemologia e Política. Mas eu ainda não estava pronta, porque não estava trabalhando explicitamente com política. Passei um bom tempo batendo a cabeça a respeito de como poderia apreendê-la. Entendi, então, que o que eu tinha lido no Kuhn indicava uma boa forma de encontrar uma ordem disciplinar, porque ao sair da Química eu achava, como tantos outros estudantes, que a ciência “se perderia” se fizéssemos perguntas fora das fronteiras disciplinares. É a figura do sonâmbulo. Se você acorda o sonâmbulo e ele, como de costume, está em cima de um telhado – como vocês sabem, o sonâmbulo fica sempre em cima de um telhado e como não enxerga nada, não tem medo nenhum de altura [risadas] – e então, “Bum!”, ele ou ela cai. É uma imagem muito poderosa.

À medida que essas questões “não disciplinares” mexiam comigo, fui me convencendo de que a ciência tinha “se perdido” em mim. Apenas alguns anos mais tarde fui perceber que *aquilo* era “política”. Aquela foi a minha primeira ideia de política: a ideia de que fazer muitas perguntas mata a criatividade, de modo que temos que protegê-la contra quaisquer perguntas que não sejam estritamente científicas, no sentido mais limitado do termo. Entendi que isso tem a ver com os cientistas tratarem aqueles que lhes fazem perguntas, talvez, como bem-intencionados, mas na verdade, objetivamente, como inimigos, como perigosos. E você percebe isso também na forma como eles se protegem. Este “sonâmbulo” que não deve ser despertado é uma lenda (embora, naturalmente, muitos cientistas fossem justamente assim) da segunda metade do século XIX, isto é, de quando a ciência se tornou “séria”. Mas ela é inculcada aos cientistas.

Você falou de como a ciência era discutida nos salões do século XVIII. Talvez seja uma boa ideia todos nós falarmos de ciência novamente. Talvez a ciência não deva ser só para os cientistas...

Ambos Jean-Marc Lévy Leblond e Bruno Latour insistem que a ciência precisa de “amadores” (“*amateurs*”). E, de fato, quando eu estava na equipe do Prigogine, eu era uma amadora, já que eu não sabia fazer os cálculos, mas era capaz de apreciar e compreender – como digo em *Cosmopolitiques*⁵ – os medos, os sonhos e as esperanças dos cientistas. Não para dizer a eles “você tem que fazer tal coisa”, mas para *sentir*. Acho que uma experiência assim pode ser chamada de antropológica.

Você e o Latour costumam pensar juntos...

Juntos, ainda que discordando...

De todo modo, vocês respondem um ao outro.

Só que de uma forma muito assimétrica. Ele nunca me responde de fato. Às vezes mando um e-mail para ele perguntando sobre algo que não entendi, e de repente ele dá um salto enorme (não que eu seja a causa desse salto, mas talvez eu ajude de alguma forma). Sinto, então, que valeu a pena esperar [*risadas*]. Por exemplo, uma vez eu disse a ele que um cientista não é simplesmente alguém que veste um jaleco branco e faz cálculos, ao que ele respondeu “bem, mas você está sendo muito categórica”. Eu insisti que esses cientistas não eram interessantes, que eram cientistas tristes, e ele não concordou. Agora ele até já se esqueceu de que achava isso. Ele é uma “máquina de esquecimento”. E isso é ótimo, porque o esquecimento é parte do modo de funcionar, isto é, é parte da dança do Latour.

Ele passou por várias fases. Por um tempo, ele fez um tipo de antropologia comparativa que não era exatamente simétrica. Eu o critiquei no *Cosmopolitiques* quando escrevi que a diferença entre as redes se dá em termos de natureza, e não de comprimento e estreitamento. Acho que hoje ele concordaria com isso, mas na fase específica da Teoria Ator-Rede, ele não via limitações nas redes. Conheço o Latour desde quando ele era – talvez possamos dizer – um tanto tecnofílico, a ponto de dizer “o que você tem contra tomates quadrados”? [*risadas*] Ele gostava de provocar, mas também era bastante sério. Ele mudou um pouco nesse sentido.

Em A Nova Aliança e nos seus outros livros, há uma espécie de crítica da epistemologia clássica. Você acha que essa experiência como cientista ajudou você a pensar desde um ponto de vista externo à Filosofia da Ciência, à Epistemologia?

Bem, quando li o Thomas Kuhn, pensei: “ele é o primeiro a descrever o que acontece conosco”. Só depois descobri que ele estava envolvido em uma discussão de grandes proporções na Epistemologia. No entanto, o trabalho dele era simplesmente, eu diria, uma descrição socioantropológica relevante, ao passo que todas essas teses de empirismo lógico não tinham absolutamente nada a ver com o que eu tinha aprendido. Dizer que os fatos podem estar impregnados pela teoria força uma porta que já está aberta. Obviamente, não existem fatos puros; o que existe são enquadramentos bastante inteligentes, e é por isso que temos medo dos artefatos, medo de sermos responsáveis por aquilo que achamos que mostramos. Fatos não são nem puros nem impuros, eles são o que Latour chama de *matters of concern*. Meu trabalho de fato na História da Ciência foi pensar sobre a primeira cena experimental, a experiência de Galileu com planos inclinados. Em seu famoso fólio 116v, esboçado em 1608, Galileu marca um lugar no chão em que a esfera, que rola em um plano inclinado, deveria cair, ou seja, em que ela “deveria”. “*Doveria*” é a palavra-chave daquele que realiza o experimento – “ela *deveria*, era ali que ela *deveria* cair”. Quando coloco a bola em movimento, ainda que aparentemente não haja nenhuma razão para que ela caia em um determinado lugar quando rolar – ela é livre para fazer o que fizer – se eu tiver razão, é nele que ela “deveria” cair. Esta é a palavra do suspense experimental: “*doveria*”. E é por isso que eu digo: “Sim, os cientistas dançam no laboratório quando arriscam um *doveria*”. Não encontrei uma epistemologia analítica como essa entre os químicos, mas encontrei quando tentei estender o meu interesse às ciências humanas. Foi dessa forma que descobri o que é uma ciência triste.

Triste?

Sim, triste! Uma ciência em que não se dança... [*risadas*]

A desaceleração da ciência

E hoje, o que você acha das ideias de Kuhn? Você acha que elas ainda estão vivas nos Science Studies?

Não. O interessante, eu acho, é que o Kuhn estava realmente buscando – eu vim a entender melhor isso depois – descrever as ciências paradigmáticas ignorando a relação simbiótica que

elas mantêm com a indústria. Acho que o que ele dizia era verdade com relação à imagem e a parte da prática dos cientistas. Era o que eu chamei de prática “da galinha dos ovos de ouro”, que afirma: “Bem, não quero saber das aplicações, elas não me interessam em nada. Não me façam perguntas que possam me despertar e me fazer perder a minha criatividade. Quero mesmo é ficar com os meus colegas”. É isso ou “vou me matar” como cientista, e perder meus ovos de ouro. Era esse tipo de prática que ele estava defendendo.

No entanto, como eu vim a escrever mais tarde, a galinha também pode se mostrar uma estrategista. Ela está interessada na aplicação, na criação de alianças, em levar suas conclusões para fora do laboratório. Mas é uma estrategista que não está interessada em pensar com as consequências, e este é um novo problema político. A forma como a ciência sai do laboratório é em nome do progresso e objeções são minimizadas ou silenciadas como obstáculo contra o progresso e a racionalidade. Por isso, acho que a Economia do Conhecimento destruiu o tipo kuhniano de ciência, porque agora os cientistas têm que estabelecer parcerias com os interesses privados. No final, o que eles temiam desde o final do século XIX acabou se tornando a sua simbiose direta com a indústria: a dominação sobre os cientistas de fato aconteceu. Assim, os cientistas kuhnianos estão desaparecendo.

No entanto – e essa é uma das posições que assumo – minha relação com esse desaparecimento não é nostálgica. Ele tem minado a prática científica, mas se fôssemos voltar para algum tipo de prática científica criativa, não seria a da galinha dos ovos de ouro. Não. Quando as possibilidades científicas saem do laboratório, elas têm de se deparar com todas as objeções relevantes. A capacidade daquilo que os cientistas criam no laboratório tem de resistir à objeção que constitui a própria racionalidade tão adorada por eles. Se eles quiserem expandir esse tipo de racionalidade, devem aceitar objeções de todas as pessoas afetadas pela a inovação que produzirem em laboratório.

Essa seria a nova objetividade...

Sim, seria o novo tipo de objetividade. Mas seria muito mais desafiadora porque a objeção não viria de colegas “gente boa”, interessados no mesmo tipo de dinâmicas que você. Isso seria o que eu chamo de “desaceleração da ciência”: cientistas interessados não simplesmente em tirar um tempo para pensar, eles próprios, sobre as consequências, mas sobretudo cientistas interessados no mundo onde essas consequências irão ocorrer.

Você acha que isso é possível hoje?

Bem, não tenho certeza, mas acredito que o valor dessa ideia reside na possibilidade de ajudar as pessoas a dizerem mais do que o habitual “a ciência é ruim”, ao que os cientistas apenas respondem “elas são irracionais, elas não nos entendem”, que é quando o encontro se torna frontal. Ainda que a desaceleração da ciência não produza uma compreensão mais ampla, ela pode vir a produzir uma crítica mais ativa aos cientistas, algo que possa impressioná-los mais, que talvez os divida. Em outras palavras, uma crítica à ciência que tenha a chance de estimular o pensamento sem produzir uma guerra, se sentir insultada e formar um bloco... Não! Eu prefiro que eles fiquem divididos entre si e pensem.

Na sua trajetória, você encontrou alianças nos laboratórios científicos? A sua reflexão tem interlocutores na ciência? Porque você tem um monte de amigos, vamos dizer, fora da ciência, mas e dentro dela?

Tenho amigos dentro da ciência. Mas o problema do trabalho dos cientistas é que eles nunca têm tempo...

Para questionar.

Talvez. Mas eu sei que quando digo que o que importa para os cientistas é a objeção, a objetividade e a realização, eles se convencem, isto é, eles sentem que isso é importante – ainda que nunca tenham pensado que fosse. Para mim, então, a questão é tentarmos – e Latour também tem usado esta expressão – “falar bem” da ciência e dos cientistas dos quais podemos falar bem.

O que nos faz lembrar de um momento de A invenção das ciências modernas⁶ em que você fala de Leibniz e diz que não devemos ferir os sentimentos estabelecidos...

Porque quem tem medo – sente-se insultado ou ferido – não pensa.

A alegria vinculante da ciência

Sobre o que você disse da obra de Galileu... Galileu, ao analisar o problema do plano inclinado, separava o sujeito do mundo, mas, ao mesmo tempo, ao fazer isso, criava a possibilidade de ir além da ciência. Em outras

palavras, ao mesmo tempo em que ele nos separou da natureza, ele nos permitiu, ao formular essa abstração, ir além, isto é, ver coisas que os nossos olhos não tinham como ver naquele momento...

Sim, houve uma explosão estética no século XVII por conta do telescópio e do microscópio, por exemplo. Tal explosão teve consequências não apenas científicas, mas também especulativo-filosóficas e estéticas. O que é interessante para mim nas ciências experimentais não é a oposição nem a divisão, mas o fato de que não se pode apagar a *distinção* entre o sujeito e o que pode se tornar um objeto, uma vez que a questão que realmente importa é “será que eu fiz a pergunta relevante?”. Todas as perguntas que fizermos sempre vão ter alguma resposta, mas o tipo de resposta obtida é o que a experimentação realmente realiza, o que também diz se a pergunta feita foi boa. Trata-se da criação do que em francês se chama “*rapport*” [“vínculo”], que é mais forte que uma relação [“*relation*”]. Pode-se dizer que tudo está relacionado, mas um vínculo é algo que se cria.

Uma relação que, de alguma forma, você controla.

O que eu quero dizer é que alguma coisa acontece por causa desse vínculo. Acontece algo novo no mundo. A relação só existe, enquanto o vínculo é algo que se cria. Eu diria, então, que mesmo se houver um sujeito e um objeto, o que se cria é um novo vínculo. É esse o papel da experimentação. Criar um vínculo é o que faz os cientistas dançarem. Até que eles param de dançar quando pensam em “possíveis interessados” e em “quem pode dar dinheiro” [risadas]. De todo modo, existe alegria na criação do vínculo, e é essa alegria que deve ser protegida.

Alegria?

Sim, alegria. Uma alegria que deve ser preservada. Essa alegria é um acontecimento, ou seja, ela não aparece todos os dias. Não é produto de um método. E ela é uma aventura, porque descobrir uma boa pergunta que possa levar a um vínculo não é algo frequente. Não é algo que possa ser generalizado. Não pode ser generalizado porque assim que você tenta lidar, como cientista, não apenas com seres humanos, mas também com animais, a questão de a pergunta ser ou não boa se torna muito mais complicada, porque você não é o único interessado nela.

Perguntas que viajem – exigências, obrigações e divergências

Ao falar das novas relações entre o homem e a natureza em A Nova Aliança, a questão do vínculo já era o que você tinha em mente?

Pensando retroativamente, sim. Nós estávamos falando de um diálogo muito especial, um diálogo poético, no qual o que importa é fabricar, elaborar as condições do diálogo. Não se tratava de um diálogo comum, mas de um diálogo de elaboração ativa. Desde o início, eu realmente quis que cada ciência encontrasse uma maneira própria de criar um diálogo com o qual todos quisessem aprender. Já estava claro que a ciência experimental não era o modelo a ser seguido. O objetivo é obter respostas relevantes, e não respostas forçadas, não em nome da ciência, nem de uma visão científica, mas por meio da criação de um vínculo.

Algo que descobri no modo como o Whitehead define natureza – e escrevi sobre isso em *Penser avec Whitehead*⁸ – foi que se dermos a *devida atenção* à natureza podemos aprender *mais*, descobrir mais, e não vamos aceitar descobrir menos. Mas o que seria “dar a devida atenção”? Cabe a cada ciência produzir a sua própria maneira de dar mais significado e de não se contentar com menos. Portanto, a natureza não é muda, ela não é uma espécie de caleidoscópio, não é algo que nós temos a liberdade de definir, não é Kant...

Como você compara, então, o tipo de vínculo que pode existir entre o que é criado em um laboratório e aquilo que alguns antropólogos – cujas obras acreditamos que você conhece – propõem levar a sério a partir dos povos com quem trabalham para descrever outras ontologias, isto é, outros mundos?

Acho que existem muitos tipos de vínculo. A questão é entendermos o que adquire importância, relevância, por meio desse vínculo. É por isso que eu gosto de Whitehead, para quem o valor da relação ou do vínculo que definiria a natureza é aprender *mais*. Eu diria que quando você vai a algum lugar para aprender *mais*, acaba se deparando com a natureza. Mas você pode estar entre estrangeiros não para aprender mais, mas para aprender, por exemplo, a se relacionar. O que não significa aprender *mais*. Aprender *mais* quer dizer que os sujeitos e os objetos permanecem. Quando eu aprendo *mais*, o sucesso vem do fato de eu aprender *mais* não tanto por causa de você, mas sobre você, isto é, por eu aprender algo sobre você que as pessoas não sabiam antes. E eu acho que, para os antropólogos, querer aprender *mais* ou aprender a se relacionar *melhor*, de forma mais relevante, é uma escolha. Existem muitos tipos de vínculo. Existem muitos tipos de coisas

que se vinculam, e a obtenção de conhecimento não é o único objetivo das práticas humanas. Você realmente aprende, mas você não aprende *mais*. Você ganha experiência, mas não se trata de dizer que você aprendeu *mais* sobre algo. Trata-se, sim, de uma transformação.

De que forma você acha que os diferentes tipos de práticas de conhecimento podem ajudar uns aos outros? Você veio da Química e, em seguida, foi para a Filosofia. Você acha que a Antropologia pode ajudar de alguma forma?

Isso para mim tem relação com as práticas, porque você pode se interessar por Química e nunca sair da Química. Pode ficar na Química como um mundo em si mesmo. Pensando na ideia de “prática genérica”, tento fazer uma pergunta que possa viajar. Peguei de empréstimo o adjetivo “genérico” dos matemáticos: “propriedade genérica” é uma propriedade que tem muitas formas que decorrem de uma situação, mas é bom nunca esquecer que existe uma propriedade genérica. E nos perguntarmos a respeito de uma “prática genérica” tem a ver com saber que por mais que eu desconheça uma determinada prática, posso tentar compreender as suas exigências e obrigações. Não se trata de uma questão de julgamento, mas de uma boa maneira de pensar alguém que exerce uma prática.

Acho que você sempre tem uma escolha, mas fazer uma pergunta que viaje tem a ver com uma forma de contraste positivo que eu chamo de *divergência*. Uma divergência não é uma discordância. Você diverge e ao mesmo tempo cria. Divergir é uma maneira de criar algo que tenha importância. Você cria a si mesmo e o que importa para você em processo divergente. Tentar entender a divergência e não descobrir a semelhança, nem generalizar: eis o ponto das questões genéricas, questões que devem suscitar divergências.

Tornar presente x Representar: o animismo à espreita

Você acha que talvez para os antropólogos e as pessoas que trabalham com outros mundos é mais difícil estabelecer um lugar comum para um diálogo? Pensamos no “parlamento” que você propõe em “La Proposition Cosmopolitique”, que poderia se dar a partir de alguns pontos em comum, mas quando diferenças extremas estão em jogo, a situação se torna mais próxima do “Eu preferiria não” do Barteby [de Barteby, o Escrivão, de Herman Melville], do “Não”, da decisão de não estabelecer o parlamento. Você pode falar a respeito de como isso se dá na discussão com os antropólogos?

Não sei. Aprendi há muitos anos que essa cena do “Eu preferiria não” pode produzir reações muito perigosas. Podemos nos transformar em monstros quando as nossas boas intenções não são correspondidas. Como sempre pensamos que existe algum tipo de contrato, ficamos sentindo que fomos enganados.

Quando escrevi sobre isso em *Cosmopolitiques*, disse que a possibilidade do “Eu preferiria não” viria depois da diplomacia, porque quando os diplomatas entram em ação, “pode ser uma guerra”, mas ao mesmo tempo se tem a chance de criar um vínculo. No entanto, em uma situação do tipo “Eu preferiria não”, o perigo é que se você não tiver nada para propor ou contribuir, pode ser que você encontre como resposta “não venha aqui se for para reclamar” [ela r]. Você tem que contribuir, ainda que haja uma guerra.

De alguma forma, tem de marcar presença. Ou não. Talvez nós precisemos não sair em defesa dos outros, pois eles não são acusados, mas sim ser um tipo de testemunha que os torne presentes, não para representá-los, mas precisamente para torná-los presentes. Foi com isso em mente que comecei a pensar a respeito dos artistas, embora seja muito difícil para mim ter ideias interessantes sobre arte. Tenho interesse no assunto, mas o mundo da arte é muito complicado para mim [ela r], ou seja, sendo fiel a mim mesma, tenho que dizer que acho que o modernismo me envenenou um pouco.

Você fez parte da exposição de arte “Animismo”, certo? [com curadoria de Anselm Frank, em Antuérpia, em 2010]

Sim, e foi um pouco difícil para mim, mas o curador estava interessado justamente em lidar com desafios. A proposta da ocasião foi falar da nossa relação com o animismo, e eu não cheguei a falar sobre arte. Mas talvez os artistas, alguns dos artistas, possam fazer com que se *sinta* a presença de outros que não desejem estar presentes. Talvez essa seja uma proposta interessante para a arte.

Quer dizer que você tem algo a dizer sobre a arte. Talvez a ciência seja um tipo de arte também.

Nessa cena, vejo artistas *produzindo uma presença* sem representar... Os cientistas não estão interessados na presença. Mesmo quando caçam fantasmas, eles o fazem por meio de instrumentos de detecção. Mas alguns cientistas hoje em dia fazem isso. Por exemplo, Deborah Bird Rose e Tom Van Dooren.

Nesse sentido, aprecio cada vez mais o trabalho da Donna Haraway. Acho muito interessante o que ela diz sobre escapar da questão inocência/culpa e aceitar a não inocência. A cosmopolítica não é um conto de fadas. Ela pode fazer vítimas, mas não podemos justificar as vítimas. Temos, portanto, de sentir e pensar na presença daqueles que talvez sejam vítimas, embora não possamos nunca apontar nem racionalizar o que merecem. É isso que os artistas nos fazem sentir.

As filhas infiéis

De que modo essa produção de presença tem a ver com a ideia de “fazer barulho” [“to make a fuss”] que aparece no livro que você escreveu com a Vinciane Despret¹⁰? Em outras palavras, de que modo a “fumaça das bruxas queimadas que ainda sentimos em nossas narinas”, como você lembra em “Reclaiming Animism”¹¹ a partir de Starhawk¹², nos leva a “fazer barulho”?

Entre os meus trabalhos, *Women Who Make A Fuss* é o que mais se aproxima do que posso chamar de um “livro de gênero”, principalmente porque muitas vezes me apresento como filósofa, o que significa praticar a Filosofia, sem esquecer que ela expulsou de bom grado expulsou as mulheres do pensamento [risadas]. Eu amo a Filosofia e me sinto viva ao ser atravessada por pessoas como Deleuze, Leibniz e Whitehead. Mas a Filosofia de fato é um pensamento não inocente. E Vinciane também é uma filósofa que muitas vezes se perguntou se era filósofa de verdade. Escapei disso porque tinha, digamos, certa “força” diante de outros filósofos por já ter trabalhado com cientistas (ainda que uma “força” não intencional e não merecida). Assim, mesmo que eles odiassem a ciência, isso me colocava em certa posição de superioridade.

Você estava falando a partir de outro lugar.

Eu “sabia alguma coisa”, ao contrário da Vinciane, que por não “saber alguma coisa”, ficava se perguntando “Será que eu sou uma filósofa de verdade, já que estou interessada em configurações estranhas, problemáticas?”. Mas somos amigas de longa data e ambas decidimos escrever esse livro como filósofas. Foi uma maneira de pensar *com* Vinciane e *com* Virginia Woolf, uma experiência colaborativa.

Pensamos *com* Virginia Woolf, mas como suas “filhas infiéis”. Nossa motivação veio do livro mais político que ela escreveu, *Três Guinéus*¹³. Nesse livro, ela responde a uma carta durante a Guerra da Espanha; enquanto a guerra seguinte já começava a eclodir, Virginia foi convidada a assinar um manifesto pela liberdade de pensamento e pela paz. E ela respondeu ao convite e a outras duas cartas, doando um guinéu [antiga moeda inglesa de ouro] para cada causa, mas não assinando coisa alguma. Ao fazê-lo, ela descreve todas as suas lembranças da época em que ninguém teria pensado em pedir que uma mulher assinasse um manifesto. Ela também diz não acreditar que as mulheres passariam a ter mais acesso à universidade, afirma que as universidades estavam transformando seus amados irmãos em seres monstruosos, e que eles continuariam sendo mais poderosos do que as mulheres.

Desse modo, ela propõe como fabulação uma sociedade de marginais à qual ninguém sequer saberia que pertence. A liberdade de pensamento pertence apenas aos marginais. E de uma maneira ou outra, a universidade é um lugar em que há prostituição do pensamento e simulação. Dizemos “filhas infiéis”, então, por estarmos trabalhando justamente onde a Virginia Woolf disse que não trabalharíamos.

Como filhas infiéis, vocês aprendem, mas também divergem.

Sim, aprendemos e divergimos porque entendemos o quanto a Virginia Woolf tinha razão, isto é, o quanto ela tinha razão no sentido de que as universidades, esmagadas pela Economia do Conhecimento e pela ideia de avaliação objetiva, não são mais lugares para nada de interessante... Coisas que a Virginia Woolf não previu. Ainda assim, ela nos nos ajudou a entender o quão certa ela estava. E agora é tarde demais: já estamos dentro dessa situação. O que podemos fazer, então? Acho que começamos a falar por muitas mulheres – e também por muitos homens – que se encontram em tal posição. Assim, tentamos não responder à Virginia Woolf, mas produzir algo que ela não teria achincalhado, ainda que não aceitasse totalmente. Como manter um vínculo com Virginia Woolf, ainda que ela tenha tido razão e nós não estivéssemos lá [*risadas*]?

Em que momento vocês escreveram o livro?

Foi há uns dois, três anos. Foi uma bela aventura para nós duas. Uma parte dele fala um pouco sobre Filosofia e divergência, mas nós também fizemos uma carta com uma pergunta

que faz alusão à Virginia Woolf e a outras mulheres que conhecemos, mulheres por quem o “como pensar” foi colocado em questão, isto é, para quem o importante é “*como* pensar”, não “*o que* pensar”.

Pertencer e pensar: bruxaria e permacultura

Que relação você tem com os estudos feministas?

Bem, o feminismo foi importante e transformador para mim nos anos 1970. Sempre digo aos americanos que se eu tivesse nascido nos Estados Unidos, teria me tornado não filósofa, mas feminista. Mas as coisas na Bélgica são diferentes [risadas]. As feministas na Bélgica eram derridianas ou lacanianas, muito sofisticadas, quer dizer...

Você passou a sua juventude nos anos 1960... Onde você estava em 1968? O que você estava fazendo? [risadas]

Em 1968 eu estava no segundo ano de Química, e na Química ninguém se importava com isso [risadas]. Tinha um movimento forte na minha universidade e eu participei dele, mas ia sozinha à *Assemblée Libre*, a assembleia livre, porque eu não conhecia ninguém. Acho que aprendi muito, mas não me tornei militante porque naquela época a militância era muito maoísta e eu tinha uma orientação bastante egoísta: quando eu pensava que pertencer a algo me faria parar de pensar, eu dizia não.

Você não conseguiu dar conta das obrigações [risadas].

Não era uma questão de obrigação, mas de um sacrifício que eu me exigia. Eu tinha algo a proteger: a minha capacidade de pensar. E no feminismo da época, essa era a pior parte. Mas bem que eu poderia ter me tornado uma bruxa neopagã [risadas].

Essa seria nossa próxima pergunta, sobre ser bruxa...

Ser bruxa é uma coisa coletiva. Não dá para ser bruxa sozinha. Ou até dá, mas aí já estamos falando de outra coisa. Tem quem diga “Eu sou bruxa”, mas existe uma diferença se não estamos falando em termos coletivos.

Como foram seus encontros com a Starhawk?

Nós nos encontramos duas vezes. Uma vez eu a convidei para uma reunião em Cerisy, que é um lugar bastante famoso na França. Foi ótimo encontrá-la em um lugar onde grandes intelectuais se reúnem. Fizemos um ritual muito estranho.

Foi na época em que você estava trabalhando em La Sorcellerie Capitaliste¹⁴?

Não, foi em 2000. A outra vez foi em Amsterdã, onde ela estava dando um curso.

Então você não chegou a fazer as oficinas de Ativismo pela Terra [Earth Activism] que ela dá...

Não cheguei a fazer, porque a maioria dessas oficinas acontece na Califórnia. Alguns amigos meus fizeram. Apesar de eu ter tomado conhecimento desse assunto pela Starhawk, a permacultura realmente se difundiu por todo o mundo, inclusive na Bélgica.

Sim, com as ecovilas e tudo mais...

Sim, e eu acho que mesmo que isso seja algo pequeno, é mais uma das coisas que estão mudando desde o início do século... Estou impressionada como cada vez mais pessoas têm se dedicado a hortas coletivas, e, com isso, há cada vez mais vínculos humanos-não-humanos. Digo humanos-não-humanos porque o ato de cultivar, na verdade, é humano-não-humano. É algo que implica grandes decisões políticas. As plantas crescem e temos que cuidar delas, ou seja, temos que desdobrar nossa temporalidade humana para a temporalidade das plantas. É uma ótima experiência de aprendizagem material e espiritual [*risadas*].

Você gosta de cuidar de hortas?

Bem, eu... Não! Eu não vou trapacear nessa resposta [*risadas*]. Mas alguns dos meus amigos gostam. Um dos meus melhores amigos, que era cineasta, começou a plantar. Visitei a vila em que ele tem produzido as suas hortas – as suas formas de inteligência coletiva – e de alguma forma me sinto parte disso. O interessante é que esse amigo meu tem um filho que um dia, quando tinha cerca de sete anos, estava assistindo a um programa de TV sobre o aquecimento

global (ele tem dezoito anos agora, então isso foi na virada do século) e perguntou ao pai, assustado, o que estava acontecendo (é assustador, afinal). Sentindo a resposta escorregar pela boca, meu amigo respondeu: “Sim [é isso mesmo que está acontecendo], mas vamos cuidar disso”. Foi a partir daí que ele assumiu um compromisso [risadas]. Esses lugares trazem alguma esperança para o futuro, e há cada vez mais deles no mundo. Ainda que muito silenciosamente, eles mostram que existe uma mudança em curso.

Conexões parciais

Houve um momento no evento Os Mil Nomes de Gaia, do qual você veio participar aqui no Rio, em que a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, ao comentar uma apresentação, contou que participa de um projeto governamental no Brasil que busca incorporar conhecimentos indígenas em projetos científicos sobre a mudança climática e meio-ambiente. Ao ouvi-la, fiquei pensando no lugar que a ciência ocupa. Esse lugar possibilita que a ciência apresente determinadas coisas ao nosso mundo, mas não implica necessariamente que ela venha a se misturar com outros tipos de práticas...

Não sei se isso é possível... A boa vontade dos cientistas...

Mas é aí que está. É o “mundo comum” de que falávamos. Será que podemos ter um mundo comum melhor por meio de um encontro de conhecimentos?

Acho que isso tem a ver com o modo como a Marilyn Strathern fala de “conexões parciais”¹⁵. Eu acho que estamos na época das conexões parciais. Algum tempo atrás, li um texto muito bonito sobre indígenas norte-americanos que estavam lutando contra a construção de uma rodovia. Eles explicaram como ela destruiria o lugar, os animais e as suas antigas formas de caça. A partir daí, surgiu uma bela aliança entre eles – os indígenas que resistiram à estrada – e os etólogos que foram a campo estudar os animais da região, cotraduzindo em conjunto um argumento que ganhou força suficiente para fazer oposição ao projeto da estrada. Dessa forma, os cientistas interessados no modo de vida dos animais e os indígenas que têm outros tipos de conhecimento sobre os animais puderam se encontrar – não no geral, mas em relação à estrada. Isso é uma conexão parcial.

Sim, é uma conexão parcial. E é o que o Mauro Almeida chama de encontro pragmático¹⁶.

Sim, exatamente. Um encontro pragmático – desde que ele aconteça com os dois lados em um plano de igualdade, e não com um enganando o outro – é possível e muito interessante. E “parcial” tem dois sentidos básicos em francês, o que para mim é um pouco surpreendente, até porque acho que o inglês, por exemplo, tem muito mais palavras do que o francês. Foi um inferno traduzir *The Spell of the Sensuous*¹⁷ [“O Feitiço do Sensual”], de David Abram, porque tem momentos em que ele usa cinco palavras em inglês que correspondem a uma única palavra em francês. Em francês, “parcial” pode significar algo que “não é completo”, mas também “tomar partido” no sentido de “não ser neutro, ser parcial nas minhas escolhas”. E no Whitehead, a ideia do “parcial” é muito importante. Eu adoro essa imagem: uma pedra cai de forma *imparcial*, ou seja, ela depende de seu ponto de partida e todos os lugares da Terra se equivalem nesse sentido. Porém, se eu acertar alguém com meu punho, sou muito parcial no efeito que quero alcançar [risadas]. *Parcial*, então, é positivo, como a diferença entre um ser humano com raiva, um tigre dando um pulo e uma pedra. Não há defeito nenhum em ser parcial, e todas as abstrações são parciais, já que elas fazem com que algo – mas não tudo – importe.

Assim, uma conexão parcial – e não apenas entre partes que se mantêm partes e nem se tornam um lado de um todo – se dá em torno de algo pragmático. Na verdade, acho que as conexões parciais são uma daquelas coisas sobre as quais se pode aprender *mais*. Você pode aprender *mais* sobre as conexões parciais, mas se tornar capaz de estabelecê-las é outra coisa. Os etólogos aprenderam *mais* sobre os animais, mas além disso se aliaram com os indígenas em torno do problema de uma rodovia.

Outro-que-humano: nós

Os problemas da “proposta cosmopolítica” têm a ver com humanos e não humanos, isto é, com não estarmos sozinhos. Eles alteram a questão da natureza-cultura... Falar dos não humanos é uma nova maneira de falar dos problemas que temos hoje...

Bem, “não humano” é uma expressão que o Latour tem usado. Eu sempre digo que “não humano” em si mesmo não tem significado positivo, pois inclui vírus, furacões e por aí vai.

Mas quando você parte do significado que o Latour dá ao termo, ele serve para dizer que os não humanos importam, e não apenas como objetos. Ele também chama atenção para como os cientistas, ao tratar dos não humanos, não sabem mais que os sujeitos que interrogam, e para como aprendem com eles.

Eu me interessei mais pelos diferentes problemas das ideias ligadas aos “mais-que-humanos”, que já partem do conhecimento distribuído, uma vez que não somos nada sem aquilo que tomamos como dado.

Quem são os seres mais-que-humanos para você? Para Donna Haraway, seria o Onco-Rato... Para o Latour, a tecnociência... Para os antropólogos, os espíritos... Para os Yanomami, os xapiripê...

“Mais-que-humano” significa que humano como tal não é uma boa unidade. É humano, mas sem ser dissociado de tudo aquilo que ele ou ela exige para ser humano, aquilo que ele ou ela tomam como dado sob a forma de um significado. O indivíduo isolado não é algo que tem um significado. É bom que saibamos disso se quisermos falar de Filosofia do Sujeito. Assim, a agência não pertence ao humano em si, mas sempre ao humano em um meio concreto.

No entanto, existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que-humano” (“*more-than-human*”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“*other-than-human*”), que é outra coisa. Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais... E é aí que eu diria que de certa forma *Cosmopolitiques* tem algo a dizer, porque essas obrigações se relacionam com razões para as guerras ou a destruição. Assim, “mais-que-humano” é uma configuração geral dos problemas que se opõem ao sujeito-isolado-mestre-de-suas-próprias-intenções e blábláblá [*risadas*], enquanto que “outro-que-humano” realmente aponta para pessoas que não achavam que eram humanas.

Falar em “não humano” é apenas dar o primeiro passo. Para o Latour, também teve a ver com a questão da mediação, isto é, os não humanos intervêm a fim de “tornar possível” ou fazer, como uma arma ou um cigarro, nos exemplos que ele cita. Mas ainda assim é uma categoria que difere de “mais-que-humano” e “outro-que-humano”. São três maneiras de dizer que “humano” não é uma categoria muito interessante.

A furiosa escrita das ideias

E você acha que essas categorias têm a ver com algo que não é propriamente racional, isto é, com algo que não tem simplesmente a ver com pensar de forma lógica?

Bem, não dou muita importância à lógica, isto é, a lógica é útil, mas apenas quando se briga usando palavras. De todo modo, no meu percurso da ciência experimental às ciências humanas, um dos meus passos mais importantes foi me interessar pela hipnose e encontrar alguém que praticava hipnose, o [Léon] Chertok¹⁸. O Chertok despertou meu interesse no assunto. Para responder a pergunta, não senti necessidade de experimentar a hipnose porque não sou boa nisso, mas ela me interessou por ter sido expulsa do âmbito do pensamento, ou seja, por ser considerada um objeto ruim para o pensamento. E eu percebi que eu poderia pensar *com* isso.

Uma das coisas que descobri foi que a hipnose é tratada como um caso do transe. E isso parece explicar tudo. De partida, o transe é usado para explicar todos os tipos de “poderes”. É uma categoria que viaja muito e encontra o mesmo em toda parte. Por isso, decidi resistir à explicação da hipnose como um caso do transe. Frente a esta explicação, na qual “já entendemos tudo, é só um transe ou um estado alterado de consciência”, minha reação foi dizer: “mas quando escrevo um texto, estou em transe”. Quando um matemático é assombrado por sua existência matemática, ele está em transe. E daí? O transe não é o que importa. O que importa é o ser que intervém no transe.

Naquela época, encontrei uma frase na qual eu não tinha prestado atenção até então no Whitehead, que falava de a alma, no sentido de Platão, ser a criatura das ideias. Trata-se de uma boa maneira de dizer que nós viemos a nos entender como seres humanos depois de Platão, isto é, nós somos o povo das ideias, aqueles que honram as ideias. E as ideias são aquilo que nos coloca em transe, mas isso não vale para os outros seres ou para a lógica de um argumento. Então, disse o Whitehead de forma bem breve (tudo é breve em Whitehead, de modo que algo pode nos passar batido e depois ser redescoberto), que é óbvio que Platão, depois de *O banquete*, no qual as ideias são o poder erótico que desperta a alma (que a coloca em transe), deveria ter escrito outro diálogo. O nome desse diálogo deveria ter sido *As fúrias*, e ele deveria ter tratado do desastre da má recepção das ideias. Os outros não humanos que têm ideias também são perigosos e se você não os recebe da forma que é exigida de você, acaba gerando fúrias.

Os outros-que-humanos também são perigosos, e se não os recebermos da maneira que demandam, pagamos por isso. Nós, que achamos que somos humanos, somos muito jovens. Não conhecemos a arte de receber os outros-que-humanos. Nossa história, portanto, é a história das fúrias. Ao me dar conta disso, pensei: “talvez seja esse o conto que eu possa contar com alguma possibilidade de despertar o interesse dos outros, ou seja, o conto desses seres muito perigosos que não sabemos receber”. E as ideias, de fato, nos deixam furiosos. Foi assim que vim a pensar que nós nos conectamos com um novo tipo de “outro-que-humano” ao qual chamamos de “ideias”, e que nos torna perigosos. Acho que isso tem a ver com a escrita. A escrita, como mostra o David Abram, é um tipo muito forte de animismo.

Como disse o Deleuze, a escrita é uma espécie de devir...

É uma magia muito forte. Não estamos preparados para ela.

É por isso que escrever é tão difícil. É muito difícil.

Ler também pode ser uma experiência poderosa.

Foi isso que você sentiu com o Whitehead em Austin?

Apesar de Austin ter sido a cidade em que esse encontro aconteceu, o mais importante foi a livraria em que eu descobri por acaso o livro que me fez compreender como ler Whitehead [risadas]. Eu tinha tentado antes, mas não tinha dado certo. Mas, de fato, foi lendo *Os sonâmbulos* que tomei a decisão de me tornar filósofa. Além disso, foi muito marcante ter tido dois professores, sendo um deles o Prigogine e outro, da Filosofia, o [Pierre] Verstraeten, que me disse para ler *Diferença e repetição*¹⁹ de Deleuze. Foram uma série de grandes encontros casuais e a única coisa que posso dizer a meu favor é que fiz com que eles importassem. A cada encontro, eu realmente escutava e experimentava com aquela forma de pensar. O meu caminho não existia por si só. Ele foi se fazendo com os encontros.

A arte da herança

Como você conheceu o Deleuze?

Eu li o Deleuze antes de fazer os cursos dele. Frequentei as aulas dele no último ano em que ele lecionou. Eu sabia que era o último ano e que as aulas seriam sobre Leibniz, então fiz bate-e-volta entre Bruxelas e Paris para assistir à maioria das sessões. Ele era um excelente professor. Transmitia simplicidade ao se expressar, mas se preparava muito. Trabalhava com um único livro a cada ano letivo. Minhas anotações das aulas dele tinham um *nota bene* atrás do outro, observações sobre ideias que iam surgindo. De vez em quando, ele apresentava uma proposição bastante abstrata e eu tinha a sensação física de que ela tocava bem no coração de todo mundo que estava ali ouvindo. Todo mundo ouvia uma mesma proposição abstrata e ela os tocava de uma forma bem pessoal. Ele era ótimo e muito modesto, diferente de Michel Serres, por exemplo, que tinha um jeito mais espetaculoso. Tinha muita gente que estava acompanhando os cursos do Deleuze há anos sem nunca ter lido nenhum dos livros dele. Muita gente achava os livros dele difíceis, mas entendia o que ele queria passar por causa do modo como ele se expressava.

Era uma espécie de transe coletivo?

Não exatamente, porque a cada proposição abstrata dele eu sentia que todos eram tocados, mas cada um do um jeito próprio. Era uma experiência mais pessoal que coletiva.

E o que aconteceu com você? Você se sentiu transformada por ele?

Eu já tinha sido transformada por ele quando li *Diferença e repetição* em Austin. Foi a mesma época em que eu descobri Whitehead. Escrevi para [Pierre] Verstraeten, já que ele tinha me dito para lê-lo: “Pronto, você conseguiu, não sou mais turista na Filosofia” [*risadas*]. O que não queria dizer que eu tinha me tornado filósofa, mas que eu tinha entendido o que aquilo tinha significado para eu tentar me tornar filósofa.

Em Cosmopolitiques, você faz referência ao texto “Os intercessores”²⁰, de Deleuze, ao falar de política e da maneira de conceber a esquerda. Ele parece ser muito importante para o seu modo de pensar a política, a relação entre ciência e política, a resistência, a mesopolítica²¹...

Ele é, mas não se pode ter o mesmo tipo de vínculo com filósofos diferentes. Se escrevi um livro chamado *Penser avec Whitehead*, isso significa que estive numa “cama de gato” com Whitehead. Com Deleuze, porém, eu jamais teria imaginado fazer isso.

Por que não?

Porque ele não gostaria. Ele era muito solitário. Era um homem reservado. Mas para além de uma questão psicológica, podemos dizer que era a sua maneira de trabalhar, de criar conceitos... Ele diz, em alguma das conversas com a Claire Parnet²², que a cada vez que aborda um assunto novo, a cada vez que escreve sobre um novo autor, uma nova questão, lança os dados novamente: esquece tudo que já tinha escrito e volta ao ponto de partida. Você não pode pensar com alguém que se diz que está jogando os dados novamente, a cada novo trabalho. E ele também dizia que temos que escrever de forma a não trazer tristeza àqueles sobre os quais escrevemos. Assim, segui outro dos desejos de Deleuze, o de não usar os conceitos dele “se não forem como uma ferramenta”, isto é, como uma ferramenta manejada pelas nossas próprias mãos. Não se trata de *pensar com*, mas mais de dizer “esse conceito me faz pensar não em referência ao Deleuze, mas nos meus próprios termos”.

Ao mesmo tempo, você diria que “pensou com” personagens conceituais com os quais Deleuze e Guattari também pensaram, como o Idiota (de Dostoiévski) e Bartleby (de Melville)?

O caso do Bartleby é diferente.²³ Eu me interesso pelo advogado, o chefe do Bartleby, porque ele vai se tornando monstruoso, e essa é a minha experiência: alguém que diria eu “preferiria não” e produz monstruosidade contra esse chefe. Não se trata de um Bartleby deleuziano, mas de um Bartleby da minha [própria] experiência. Não quero especular sobre Bartleby. Ele prefere que eu não especule [risadas]. Quem coloca todas as perguntas é o chefe.

Mas você não se sente meio Bartleby às vezes?

Meio Bartleby?

É... quem não se sente meio Bartleby às vezes?

Sim, quem não se sente meio Bartleby? Mas aqui eu não estou Bartleby. Acho que todo mundo tem uma parte de si que é Bartleby, mas nunca é só Bartleby. Bartleby é uma espécie de experiência do pensamento. É por isso que me interessa mais pelo chefe, que é o objeto do experimento.

A fumaça das bruxas queimadas

Interessante você dizer que ao mesmo tempo em que tem uma responsabilidade para com a fumaça das bruxas queimadas, os caçadores de bruxas também estão com você. Seriam eles os cientistas?

Eu sou produto dessa dupla tradição, e acho que essa é a minha maneira de ser mulher. Sou filha de uma mulher e de um homem. Não posso agir como se tivesse nascido apenas de uma mulher. Tenho que trabalhar nesse “entre”, um entre que tem a ver com ser mulher e ser filósofa. Além disso, por causa da história das bruxas e da maneira como as bruxas neopagãs a reativam, não posso ser herdeira de uma simples história inocente. Pensando no que Donna Haraway diz sobre responsabilidade, tenho que responder às bruxas, mas não tenho que segui-las, e elas, de todo modo, não me pedem que faça isso. Tenho que pensar na presença delas tentando não dizer nada contra elas ou que possa insultá-las.

Ser uma “filha infiel” tem a ver com isso?

Sim, tem a ver. E tem a ver, mais uma vez, com a imagem da “cama de gato”: não é uma questão de ser fiel, mas de herdar. Mas o que existe nesse “herdar” não é uma linha de herança. O que existe é recriação. E de que tipo de recriação eu sou capaz? Bem, por exemplo, quando eu falo da ciência como uma aventura para alguns cientistas, como uma prática aventureira, tento diferenciá-la do tipo de racionalidade objetiva segundo a qual as bruxas foram mulheres loucas que sofreram com o preconceito da época em que viveram... Mas eu não julgo os cientistas “culpados”. A ciência também pode ser uma prática aventureira que não achincalhe o mundo das bruxas. Nesse viés da ciência, embora possa haver divergências, não há contradição alguma. Na ciência racional e objetiva, por outro lado, existe contradição. Minha inimiga, então, é essa a imagem da ciência, e não as ciências.

Imagino que as bruxas têm contradições próprias.

Não sei. Não posso ser herdeira de todas as bruxas que existiram ao longo da história, pois elas são muitas. “Bruxa”, como categoria unificadora, veio apenas com os caçadores de bruxas. Portanto, não tenho como buscar a verdade das bruxas. O que é interessante para mim é recuperar as operações.

Você acha que existem bruxas entre nós? Ou será que o que persiste é apenas a fumaça das que foram queimadas? Quando você fala sobre a Starhawk e as bruxas, ficamos pensando se você se refere a algo do passado que faz parte de você ou a alguém com quem você tem uma interlocução hoje.

Fico impressionada com o que a aventura coletiva das bruxas neopagãs foi capaz de produzir, sobretudo a partir da Era Reagan. Existia uma tradição Wicca antes disso, mas elas realmente se tornaram parte de uma convergência poderosa com o anti-imperialismo, o antirracismo, o ativismo pela Terra e os feminismos daquela época. E elas continuaram seguindo e aprendendo até hoje. Para mim, o importante é a forma como essa força se alimentou dos rituais que elas inventaram. E apenas é possível falar em bruxas assim, no plural, em termos de uma força coletiva, porque elas aprendem juntas, umas *com* as outras, e *por causa* das outras. É um insulto falar em apenas “uma” bruxa, já que elas “são” coletivamente.

Eu me lembro de que após as manifestações de 1999 em Seattle, eu tinha acabado de descobrir a Starhawk, de ler *Dreaming the Dark*, e eu disse: “Tenho certeza que elas estão em Seattle”. Eu não sei como, porque eu não tinha nenhuma ligação com a Starhawk, mas recebi pela Internet um dos primeiros textos que ela escreveu após as manifestações contra a globalização. E ele era sobre como nós tínhamos impedido a reunião da OMC. Ao lê-lo, senti o que ela chamaria de magia: eu tive certeza de que tinha que traduzi-lo, de que tinha que transmiti-lo. E eu traduzi. E eu nunca faço isso, quero dizer, eu nunca traduzo os textos que recebo em inglês para compartilhá-los. Pelo menos mais quatro pessoas fizeram o mesmo, isto é, traduziram o texto da Starhawk para o francês. No final, publiquei a tradução para o francês em uma daquelas coletâneas de textos antiglobalização, e a maioria deles tinha sido traduzida por pessoas que os tinham descoberto na internet. Isto é mágico: quando você sente que *tem* que traduzir algo, você para tudo e traduz.

O diálogo como vínculo

A metamorfose da qual você e o [Ilya] Prigogine falam em A Nova Aliança tem a ver com a ciência deixar de ser ocidental, certo? Alguma coisa muda nesse sentido...

“Alguma coisa muda” quanto ao que o Prigogine chama de “diálogo”, que é o que eu chamo aqui de “vínculo”. Não é um diálogo do tipo que se dá entre dois interlocutores. Mas eu nunca quis dizer que a ciência se tornaria universal. Eu não traria a reboque as obsessões ocidentais, a ideia da verdade além das aparências e todas aquelas coisas platônicas.

O Prigogine não via grandeza em uma suposta parte negativa, polêmica da Física. Para ele, a grandeza da Física tinha a ver com dar sentido ao mundo, e o que importa é que ele trabalhou dessa forma como físico, ou seja, ele mostrou isso na condição de físico, isto é, sem necessariamente falar como filósofo. Ele trabalhou para mudar a Física a partir do interior da própria Física. É por esse motivo que os físicos nunca o perdoaram. Os verdadeiros físicos ficaram de luto no dia em que ele recebeu o Prêmio Nobel.

Tem um momento em A Nova Aliança em que vocês falam de como não se trata de descrever a Física como ela é, mas tal como ela poderia vir a ser. Talvez o Prigogine estivesse fazendo Química tal como ela poderia vir a ser.

Sim, uma maneira própria de dar continuidade a algo e ao mesmo tempo divergir, sem para isso negar as maneiras dos outros. Com o tempo, Prigogine mudou e eu conto a história dessa mudança no tomo mais técnico (o quinto livro) de *Cosmopolitiques*, que é sobre Prigogine e a flecha do tempo. Foi bom porque Prigogine tinha entendido, no momento em que redigi esse tomo – eu não estava mais trabalhando diretamente com ele – que eu queria contar a minha versão. Fiquei comovida quando publiquei o quarto livro, porque ele me disse: “Isabelle, acho que estou tranquilo quanto ao quinto”. Ele ficou então um pouco apreensivo quanto à maneira como eu havia começado, mas quando publiquei o quinto, comprou várias cópias e começou a dar de presente para os visitantes. Ele ficou feliz [risadas]. E eu fiquei *muito* feliz, já que foi a minha maneira de contar a aventura dele, e ele aceitou a minha versão.

As práticas

Você já estudou Astrologia?

Não. Eu me interesso pelas práticas, mas ainda não tive um encontro com um praticante da astrologia. Mas tive um encontro com uma grande taróloga e vidente, a Maud Kristen. Ela tem esse dom e ganhou bastante dinheiro com ele. Como ela estava muito intrigada com o significado desse dom, tentou até mesmo discuti-lo com cientistas. Quando eu a conheci, porém, eu disse a ela: “o tarô nunca vai se encaixar na ciência. São coisas diferentes. Mesmo que os cientistas se interessem pelo que você está fazendo, se você quiser entender esse dom, o melhor caminho é transmitir as suas práticas. Pense em quais são as boas palavras e os bons exercícios para fazer isso”. Ela pensou a respeito e começou a fazer um pouco disso, e eu acompanhei algumas leituras de tarô e iniciações que ela fez.

Foi ótimo que eu não tive necessidade alguma de acreditar em nenhum dom sobrenatural, mas como técnica de produção de uma configuração de caráter transformador, o tarô e as suas possibilidades se mostraram superiores a qualquer psicologia. As condições para que as cartas falem, todo o trabalho de produção de perguntas precisas, todo o trabalho de escolher as cartas “sem escolhê-las”, a disposição dos arranjos das cartas, as muitas variações de leitura: tudo isso compõe um caminho muito inventivo que se enfrenta uma série de restrições. É por tudo isso que tenho um imenso respeito pelo tarô como conjunto de práticas, ainda que não o pratique – o mesmo vale para a Física e a hipnose. Eu não preciso “virar nativa”, como dizem os antropólogos. Só preciso aprender a me expressar bem a respeito dessas práticas.

Ou seja, assim como as práticas da ciência, as práticas do tarô funcionam...

O tarô é ao mesmo tempo uma forma de magia e um ofício [*risadas*]. Um ofício de verdade. Um ofício bastante exigente.

Interstícios de respiro

O que você poderia nos contar sobre o grupo de estudos do qual você faz parte em Bruxelas, o Grupo de Estudos Construtivistas (GECO)?

É um grupo bem misturado. Ele começou com seminários de Filosofia e passou a ter não exatamente exercícios, mas algo que lembrava jogos. A ideia era testar coletivamente “regras” que ativam o pensar um com o outro, não discutir, mas gerar o tipo de pensamento que os filósofos costumam desenvolver de uma forma mais solitária. Assim, o grupo foi ficando cada vez mais misturado, tomando a forma que tem hoje, e a receber não filósofos, incluindo antropólogos e outros cientistas sociais. Ele é “construtivista”, e não desconstrutivista, no sentido “positivo” de “construtivista”. Eu adoro o GECO porque ele é formado por pessoas independentes que gostam de se reunir, pensar juntas e ter um espaço para respirar. É um espaço de respiro para pessoas que têm o seu próprio trabalho, mas que sentem necessidade de escapar dele.

Então você acha que hoje existem lugares em que é possível respirar dentro da universidade...

Sim. São lugares que chamo de *interstícios*. Mas temos que cuidar desses espaços. Como eu digo em *La Sorcellerie Capitaliste*, o que muda as coisas não é um único interstício, mas uma multiplicidade de interstícios. O GECO é apenas *um* interstício, mas que tem contribuído dando o seu mau exemplo [*risadas*]. O que é muito estranho é que mesmo com nosso grupo sendo tão pequeno, de alguma forma ele existe para as outras pessoas [*ela ri*]. É algo um pouco misterioso se pensado do lado de fora, o que sempre deixa uma questão no ar. Outras possibilidades se fazem presentes. Quem sabe o que pode acontecer a partir daí?

Notas

¹ Ver o site do evento, <https://osmilnomesdegaia.eco.br>.

² PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. (1979)1991. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Trad. Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília, Universidade de Brasília.

³ KOESTLER, Arthur. (1959)1961. *Os sonâmbulos: histórias das concepções do homem sobre o universo*. São Paulo, Ibrasa.

⁴ MONOD, Jacques. (1970)2006. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. Rio de Janeiro, Vozes.

⁵ STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques* (7 volumes): *La Guerre des sciences; L'Invention de la mécanique; Thermodynamique: la réalité physique en crise; Mécanique quantique: la fin du rêve; Au nom de la flèche de temps: le défi de Prigogine; La Vie et l'artifice: visages de l'émergence; Pour en finir avec la tolérance*. Paris, La Découverte, 1997.

⁶ STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. Trad. Max Altman. Rio de Janeiro, Editora 34.

⁷ N.T. Traduzimos “*rappor*”, termo de significados múltiplos em língua portuguesa, por “vínculo”. O objetivo é indicar uma relação que enfrenta restrições.

⁸ “A natureza é aquilo sobre que é possível produzir conhecimento relevante. Se prestarmos a devida atenção a ela, podemos aprender, discernir relações e multiplicar entidades e relações”. STENGERS, Isabelle. 2011. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Trad. Michael Chase. Cambridge, Harvard University Press, p.106. Ver também o original, 2002. *Penser avec Whitehead. Une Libre et sauvage création de concepts*. Paris, Seuil.

⁹ STENGERS, Isabelle. 2007. “La proposition cosmopolitique”. In LOLIVE, Jacques e SOUBEYRAN, Olivier (orgs.), *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, pp. 45-68.

¹⁰ STENGERS, Isabelle e DESPRET, Vinciane. 2014. *Women Who Make a Fuss, The Unfaithful Daughters of Virginia Woolf*. Trad. April Knutson. Minneapolis, University of Minnesota Press.

¹¹ STENGERS, Isabelle. 2011. “Reclaiming Animism”. In FRANKE, Anselm (Ed.), *Animism: Modernity through the Looking Glass*. Vienna, Generali Foundation. Disponível também em *E-flux journal*, vol. 36, julho de 2012: <http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>.

¹² STARHAWK. 1982. *Dreaming the Dark. Magic, Sex & Politics*. Boston, Beacon Press, p. 219.

¹³ WOOLF, Virginia. 1938. *Three Guineas*. Londres, Hogarth Press.

¹⁴ PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie capitaliste*. Paris, La Découverte.

¹⁵ STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Savage, Maryland, Rowman and Littlefield, 1991. Republicado pela AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2004.

¹⁶ ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u*, vol.5, n.1: 7-28.

¹⁷ ABRAM, David. 1997. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Nova York, Vintage Books.

¹⁸ CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. 1989. *Le Coeur et la raison. L'Hypnose en question de Lavoisier à Lacan*. Paris, Payot, 1989. Ver também STENGERS, Isabelle. 2002. *L'Hypnose entre magie et science*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

¹⁹ DELEUZE, Gilles. (1968)1988. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal.

²⁰ DELEUZE, Gilles. (1985)1992. “Os intercessores” (Entrevista a Antoine Duluare e Claire Parnet). In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Editora 34.

²¹ STENGERS, Isabelle. 2009. “Histoire du milieu: entre macro et mésopolitique”. *Inflexions: A Journal for ResearchCreation*, 13: 183-275. Disponível em <http://www.inflexions.org/n3>.

²² DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Abécédaire*, “C comme Culture”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VdboZNlm3Co>.

²³ MELVILLE, Herman. (1853)2005. *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. Trad. Irene Hirsch. São Paulo, Cosac Naify.

Resenha

COLLINS, John F. *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy*. Durham e Londres, Duke University Press, 2015, 463pp.

Os Santos Revoltados na Baía de Todos-os-Pecadores: das intempéries da identidade nacional brasileira e o ocaso da democracia racial

Núbia Bento Rodrigues

Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

nubia@ufba.br

Ruínas em cores quase pálidas, verde, amarelo, azul, em pátina, amordaçadas pelos tons de cinza do cimento e do tempo. Uma janela que nada barra e tudo encerra. Uma parede, um frontispício solto, sem teto, emolduram uma construção exposta às intempéries históricas e do clima. Em português “tempo” é “*weather*” e “*time*”, um ideograma para as variações atmosféricas matizadas pelas mudanças históricas que afetam um conjunto de casarões reconhecidos pela Unesco como Patrimônio Cultural da Humanidade. As chuvas torrenciais e os desabamentos são personagens coadjuvantes da fenomenologia e das fantasmagorias entranhadas num velho sobrado, que teima em sobreviver à foice dos séculos como uma carcaça, uma cicatriz do passado de uma nação. Uma ruína espalha uma sombra da morte, sequiosa por embotar a alegria dos que transitam pelo antigo quarteirão colonial da Capital Primaz do Brasil, restaurado para ser um complexo de turismo e lazer, pretensamente étnico; quem sabe histórico e excitantemente cultural. Uma caveira arquitetônica, que atíça a fantasia e melancolia dos vivos, é o melhor emblema das “ideologias semióticas” (:15) que se enredam nas 463 páginas de *The Revolt of the Saints*, primeiro livro de Collins. A obra foi germinada ao longo de duas décadas, desde quando o autor viveu na Bahia, como artesão, e ainda não sabia que era um antropólogo.

Os sete capítulos, acrescidos de Introdução e Conclusão, tem as feições mestiças de quem domina os cânones das escritas etnográfica e literária, com trânsito livre pelos arquivos, vivos e mortos, de todos os tipos de história. Talvez, por isso, os leitores “convencionais”, acadêmicos e disciplinados, terão um pouco de dificuldade em entender as inovações teóricas realizadas por Collins em sua etnografia, que deve ser lida em diferentes camadas de texto, de referenciais, de registros de imagens. O autor promove o encontro inusitado entre a semiótica de Peirce e a longa tradição dos estudos antropológicos sobre o Brasil. Por exemplo, na página 25, equaliza o conceito de significação ao modo pelo qual os residentes do Pelourinho foram afetados por e souberam tirar proveitos das políticas de patrimonialização que, ao longo de todo o século xx, fizeram de Salvador “*the cradle of Brazil*”. A fotografia na página 24 é um instantâneo desta semiótica: um homem negro, sem camisa, está em pé, sobre o umbral do que foi uma ampla janela, de um casarão em ruínas. Abaixo está um abismo, mas ele não se deixa intimidar. Ao contrário, de braços cruzados e olhar inquisidor, o homem encarna o santo revoltado que nomeia o livro.

Sofisticadas elucubrações teóricas flertam com a estilística de Jorge Amado, em *Tenda dos Milagres* (1969). Numa linguagem capaz de tratar de temas complexos a partir de palavras simples, tanto Amado quanto Collins falam sobre putas, trapaceiros, vigaristas, acadêmicos, bêbados, padres, pais-de-santo, capoeiristas, intelectuais baianos em diálogo com um norte-americano, enquanto perambulam rua acima, rua abaixo, explorando os saberes que brotam na “Universidade vasta e vária” do Pelourinho (Amado, 1969: 15).

Na ficção do escritor baiano e na etnografia do antropólogo norte-americano não existem protagonistas-heróis e antagonistas-vilões. Os livros são povoados por personagens em rede, envolvidos em tramas ambivalentes e avessas aos maniqueísmos acadêmico-políticos, religiosos, novelescos, de folhetim. Os liames das narrativas são o sexo fácil, barato, gostoso, também perigoso e grotesco; são as memórias doloridas e as esperanças de redenção; são as promessas não cumpridas e os milagres pintados em tons pasteis. Nas duas obras, a memória é a força que conduz os envolvidos aos seus futuros. Mas também é a força que os destrói num presente indeterminado. Os dois livros também se emparelham nas disputas em torno do polêmico conceito de Democracia Racial. Evidentemente, Gilberto Freyre é, por assim dizer, um “ancestral comum” para Amado e Collins.

Em Amado, através de Freyre, a miscigenação é exaltada como a singularidade da identidade racial do Brasil; é uma mediação problemática, porém necessária, para os conflitos de classe legados pela escravidão. A mestiçagem racial é o idioma cultural que permite a

convivência amigável entre os descendentes dos colonizadores e dos ex-escravizados, em distintas categorias de cor de pele. Em *Casa Grande & Senzala*, Freyre quis equilibrar os antagonismos das tensões raciais da nação, nos anos 1930, remontando aos tempos da Colônia, como se fosse possível apaziguar, por escrito, as dores de quem sofreu as atrocidades inerentes ao sistema de exploração servil. O fiel de sua balança era a sexualidade “ilícita”, não cristã, incestuosa, bastarda, violenta, híbrida porque excessiva, pederasta, enclausurada no Brasil “rural” dos engenhos de cana-de-açúcar.

Collins, por sua vez, numa direção contrária, apresenta a decadência desta ideologia teórico-racial a partir do ocaso tardio deste Brasil “Colônia”, violento, mas supostamente pacífico, aprisionado na fantasia luso-tropical delineada na obra do sociólogo pernambucano.

Em 1926, Freyre escreveu o poema “Baía de Todos-Os-Santos e quase todos os pecados”, um holograma que pode ser anacronicamente lido no título escolhido por Collins, para nomear seu livro. O poema de 1926 é uma vela acesa, amoldada num castiçal de prata depositado no altar dos Santos Revoltados, que dão vida à etnografia de 2015. O poema foi escrito quando os casarões do Pelourinho estavam se tornando a metonímia das pessoas arruinadas (prostitutas, trapaceiros, vigaristas, boêmios, marinheiros, jogadores, cafetões) que passaram a morar naquela freguesia. Neste período, intelectuais modernistas do centro-sul do Brasil tomaram para si a tarefa de compor a crônica cultural da identidade nacional de um país que começava a se industrializar. E encontraram na velha cidade da Baía o cenário ideal para projetar uma nova narrativa histórica, que pudesse abarcar a complexa e multifacetada geografia de gentes, ares e lugares, herdados do império português.

Em 1927, o poeta Manuel Bandeira escreveu uma carta para Mário de Andrade, noticiando seu encantamento pelo Pelourinho. Os dois modernistas enxergaram nos cortiços, e seus habitantes pobres e pretos, o futuro patrimonial da nação brasileira, carente de uma identidade cultural que a libertasse do passado colonial maculado pela escravidão. Setenta anos depois, em 1997, Collins desembarcou na Bahia como antropólogo, após ter vivido na cidade por quatro anos, no final dos anos 1980. Durante 36 meses, ele viu o Pelourinho voltar a ser o cenário para as disputas teóricas, políticas, ontológicas, epistemológicas, em torno dos conceitos de mestiçagem, democracia racial e identidade nacional. Desta vez, entretanto, o enredo da história era a intervenção realizada pelo Estado da Bahia, na arquitetura física e cultural do lugar. Em *The Revolt of the Saints*, ele narra como pessoas do povo, representantes do Estado, intelectuais da terra ou de além-mar, mais uma vez, se encontraram no Pelourinho para indagar, problematizar, rememorar, reformar, viver e canibalizar Salvador, cidade que

é o começo e o fim do Brasil Colonial, portanto, em qualquer narrativa, pedra angular da “identidade político-cultural” do país.

Com a malandragem e a sapiência de quem se sente muito à vontade entre etnógrafos e poetas; entre intelectuais e vagabundos; entre forasteiros e nascidos no lugar; entre prostitutas e madames; Collins mescla os sentidos aprendidos nos livros e textos, dos intelectuais e dos poetas, às artimanhas das experiências vividas em primeira mão ou testemunhadas nas ruas, nos arquivos, nos documentos que serviram de suporte para as políticas de “patrimonialização”.

Não quero estragar as surpresas do livro, cuja leitura pode ser realizada na ordem proposta pelo autor, ou embaralhada como as ruas da Bahia. Em todo caso, o leitor criará seu próprio mapa tridimensional, basta que se deixe envolver pelo conjunto da obra e seja seduzido pelo detalhe dos refinados argumentos. O feitiço de *Revolt of the Saints* abarca pessoas, lugares, contextos políticos, debates teóricos, porque Collins escreve antropologia como quem invade as cabeças e remexe as entranhas das pessoas envolvidas nas histórias e nas teorias. Desta forma, ele deixa seus personagens teóricos (por exemplo, Peirce, Derrida, o casal Comoroff), os poetas e ficcionistas (Mario de Andrade, Manuel Bandeira, Jorge Amado, Godofredo Filho) e etnográficos (Malaquias, Topa, Dona Valquíria) matutarem entre si. Assim, eles dizem em nome deles, exatamente o que o Collins quer dizer em seu próprio nome. O capítulo “*Prostitution Bureaucracy*” é o mais importante do livro, pois, o autor põe em contraste a ideia de patrimônio cultural, valorizado no escopo da nacionalidade, a partir da moral católica, num lugar cheio de igrejas e putas. Também trata dos modos pelos quais as instituições do Estado, as prostitutas, os cafetões e os intelectuais gingam entre os polos da moral e da sensualidade, promovendo mudanças de tempo e de clima, programadas ou repentinas, todas elas com potencial devastador para as políticas da memória do país.

Do meu ponto de vista, este livro vai enfeitiçar, basicamente, três tipos de leitor.

1) o leitor “comum”, que gosta de histórias muito bem contadas, mas não se interessa em retóricas analíticas e longas citações. Vai apreciar o estilo “ensaístico”, essa arte dialógica entre fontes teóricas e históricas sem precisar citá-las amiúde.

2) o leitor erudito vai reconhecer interlocutores na teoria e na epistemologia. Vai dialogar com as fontes (teóricas e etnográficas) através de texto. Vai ser o melhor “opositor” e “intérprete” do livro, porque vai escancarar as cortinas

que dão acesso aos seus bastidores. Para este leitor, o livro pode ser lido como um espetáculo encenado num palco italiano, frontal, acima da plateia, com pouca profundidade de campo, que obriga o espectador a tomar consciência imediata de que se trata de um teatro, de uma ficção. Mas também exige que o espectador se deixe levar pelo realismo da interpretação cênica/dramática se quiser apreciar a trama.

3) o leitor “anti-clímax”, cativo das normas consagradas pela escrita acadêmica, vai procurar promessas não cumpridas pelo autor, “milagres” não realizados, “ex-votos” não oferecidos em reconhecimento de uma graça alcançada. Não compreenderá facilmente que, nos meandros da escrita, o ato de prometer já é a realização da promessa. Para ele, leitura é “informação” e “explicação” e não desfrute, aventura, fruição, riscos e algumas formas de redenção. Ainda assim, este leitor vai gostar do livro porque é muito bem escrito por alguém que não apenas domina, como inova a arte da escrita etnográfica.

Apesar da inquestionável qualidade e do profundo detalhamento analítico oferecido por Collins, senti falta de uma comparação entre as políticas públicas, implementadas no Pelourinho, e outros locais igualmente importantes para a agenda do “turismo histórico-cultural” promovido pelas instituições do Estado. Penso, de imediato, no bairro da Barra, sítio de fundação da antiga colônia, que hospeda objetos tombados, amplamente retratados em cartões-postais. Localizado à borda da Baía de Todos-os-Santos, a Barra é visita obrigatória para quem quer conhecer a cidade, a partir de sua história e de seus prazeres. Além de abrigar a antiga elite “racial” e “financeira” da Bahia, a Barra atrai uma fauna humana muito parecida com a do Pelourinho. Turistas, cafetões, traficantes, prostitutas, ladrões, vendedores de souvenirs, usuários de drogas, moradores de rua, circulam pelo bairro durante o ano inteiro. No entanto, a escória que vive na Barra nunca foi objeto das intervenções do Estado, nos mesmos moldes daquela que habita ou foi expulsa do Pelourinho.

Collins é brilhante ao demonstrar o esforço do Estado por disciplinar os comportamentos dos moradores do Pelourinho, para que sejam considerados “patrimônio cultural da nação”. Por esta razão, ele deveria ter explicitado o caráter seletivo do poder pastoral exercido pelo Estado. Não se trata de disciplinar qualquer pobre, sacizeiro ou morador de rua. Trata-se de “demonizar” e intervir, para então patrimonializar os pobres, putas, sacizeiros, que habitam ou circulam no Pelourinho. Se saem do Centro Histórico, também saem da órbita de atuação dos gestores públicos. Deixam de ser “problema social”

que exige solução. Nas ruas da Barra, há uma comunidade razoável de moradores de rua e usuários de crack, no entanto, não se vê qualquer intervenção de assistência social, médica, estatal, não governamental ou religiosa, tentando “salvar”, “expulsar” ou “disciplinar” estas pessoas.

Por fim, nas filigranas, nas entrelinhas, o leitor reconhecerá neste livro a história do amor de Collins pelo Brasil. Amor que não nasceu exuberante, incandescente como um sol escaldante, no auge do verão tropical. Foi amor de passos lentos e cheio de dúvidas. Foi amor de sol menino de outono boreal. Foi amor de sol indeciso entre o calor e o frio. Não foi amor sem sobressaltos. Foi amor de picos e vales, cheio de caprichos, intrigas, malícias, alegrias, desesperos, revoltas. Foi amor humano e mundano, de fogo e de brasa. De brisa e de vendaval, de tormentas e calmarias.

Referências bibliográficas

AMADO, Jorge

1969 *Tenda dos Milagres*. São Paulo, Martins Editora.

Resenha

BOSSERT, Federico & VILLAR, Diego. *Hijos de la selva/Sons of the Forest. La fotografía etnográfica de Max Schmidt/The ethnographic photography of Max Schmidt*. Edición de Viggo Mortensen, versión bilingüe español/inglés, Santa Mónica/California, Perceval Press, 2013, 136 pp., 86 fotografías. 21 figs.

Rescate de un enfoque etnográfico velado en la Historia

María Cristina Dasso

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires, Argentina

mcdasso@fibertel.com.arr

En el libro que tratamos, el mapa de la expedición al Mato Grosso (1926-1928) abre con nosotros el camino hacia Max Schmidt, retratado en profundidad a través de su fotografía etnográfica y de los documentos que forman parte de su legado al Museo Etnográfico Andrés Barbero, en Asunción, Paraguay.

Bossert y Villar elaboran su introducción ampliando una noticia autobiográfica escueta que el propio Schmidt escribió poco antes de su muerte. Siguiendo su orden, analizan la formación adquirida en Alemania que, contrariando las teorías evolucionistas en boga, se halla orientada filosóficamente a reconocer en cada grupo humano un todo coherente, fruto de una historia particular que constituye su *alma*. Esta pugna por alcanzar la unidad de la especie humana a través de su diversidad se percibe en Schmidt en sus enfoques sobre la lengua y la relación con el ambiente. Allí recibe influencias de Karl von den Steinen y se contacta especialmente con Adolf Bastian, decidido impulsor del trabajo de campo como única forma válida de conocimiento que constituía, además, una etnografía de rescate. En este contexto, las evidencias empíricas de las culturas hallarían en las exhibiciones museográficas el espacio y centro de investigación apropiados a su perspectiva disciplinaria. Uno de estos centros, el Museo de Berlín, fue el paso inicial de célebres antropólogos, como Boas, Frobenius, Radin, además de Schmidt, quien en 1919 se hace cargo de la colección sudamericana. Pronto

realizaría solitarias investigaciones en el Mato Grosso, área preferencial del círculo de Bastian y *terra incognita* donde ya había realizado sus propias expediciones Karl von den Steinen.

Frente al indudable vínculo del Museo con el Estado y la política colonial, la fuga fuera del Reich en forma de investigaciones americanistas constituyó asimismo un signo distinto del círculo berlinés de Schmidt, próximo al humanismo alemán encarnado por Humboldt. El propio Bastian se mantuvo alejado de conjeturas teóricas propugnadas tanto por el evolucionismo como por el difusionismo – en especial, contrario a la escuela de los *Kulturkreise*, que llegaría, a la muerte de Bastian, a convertirse en el paradigma de la etnología alemana asentado en la academia. Schmidt continuó, empero, el camino del empirismo inductivo en la investigación americanista que lo condujo a cierta marginalidad compartida con von den Steinen y Koch-Grümbert.

El relato de los autores acerca de los viajes y las investigaciones de Schmidt sigue sus notas de campo y expone al hombre sereno, innovador y humilde en la convivencia con las gentes del Xingu (Bacairi, Nahucua, Aweti, sin llegar a los Kamayura), atravesando experiencias disímiles, gratas, extenuantes, la colección perdida, las fotografías insólitamente rescatadas. En 1901, se lleva a cabo el viaje al Alto Paraguay y los Guató. En 1910, a los Paresi-Kozarini. De allí su tesis doctoral sobre el problema de la difusión cultural Arawak resultó un pionero aporte integral al estudio comparativo de esta familia lingüística y sus sociedades. Evidencias de la lengua, la arqueología y la historia reunidas en profunda conexión trazaron su concepción de la “colonización Arawak”, tratada con una lógica que orientaba su análisis de economía y estratificación social.

En 1918 fue nombrado director de la sección latinoamericana del Museo de Etnología y luego profesor de Etnología en la Universidad de Berlín. En 1927 realiza su último viaje al Mato Grosso (Bacairi, Kaiabi, Paresi, Umotina – tras la inaccesibilidad Iranche). El panorama en el campo se agravaba, fuera por la cercanía de caucheros, las epidemias de gripe y las guerras internas que en no pocas ocasiones fueron motivo de frustración y registro. Recogió entonces grabados rupestres en el Alto Paraguay para retornar a Alemania en 1928, concluyendo su colaboración con el Museo de Berlín y estableciéndose en Brasil en 1929. Se alejaba en el preciso momento en que comenzaba el ascenso del nacional-socialismo y su asfixiante atmósfera de persecución y delación. Muy pronto, sin embargo, se hallaría nuevamente organizando las colecciones del futuro Museo de Historia Natural y Etnografía de Asunción a instancias de su médico, mecenas y amigo Andrés Barbero. Luego de la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay por el Chaco Boreal (1932-1935), Schmidt pudo visitar

campamentos de diversos grupos del Chaco (Wichí, Chanés, Ioseño, Chiriguano, Tapieté, Nivaklé, Chorote, Toba) aún afectados por aquella sangrienta etapa. Accedió entonces a palpar la fluidez lingüística e intercultural chaqueña que ejemplarmente apareció entre los Tapieté mientras pugnaba por coleccionar objetos para el Museo. Los procesos de aculturación y mestizaje ocuparon buena parte de sus reflexiones.

Su trabajo etnológico se caracteriza por un riguroso empirismo que sólo en ocasiones deja apreciar el empleo de algunos conceptos generalizadores habituales de su tiempo. El modo en que enfocó su propio trabajo de campo deja ver una innovadora actitud de larga estancia, convivencia, notas de campo, registro lingüístico y ergológico de gran detalle. Hasta su muerte en Asunción, acaecida en 1950, prosiguió con la dirección del Museo Etnográfico, las cátedras de Etnología y Etnografía de la Escuela Superior de Filosofía y la escritura de artículos académicos.

La obra que reseñamos reúne, en su virtuosa elaboración, varios motivos de reflexión. En primer lugar, aflora un tema que con frecuencia acecha al quehacer disciplinario de la Etnografía. Nos referimos a las luces y sombras que la historia de la disciplina y los avatares académicos disponen en relación con destacados etnógrafos. No se trata de un tema trivial, pues en ese destino la obra integral, escritos y marcos teóricos creativamente reformulados, son, cuanto menos, negligentemente relegados al olvido en la enseñanza y la investigación de consulta de las jóvenes generaciones. El olvido y el desconocimiento de quienes nos han precedido empobrecen la mirada y definitivamente condenan empresas que merecerían mejores perspectivas. En segundo lugar, hallamos que el trabajo fotográfico de Schmidt deja ver la vida, el alma y la humanidad de un pueblo y un investigador capaz de captar y plasmar esa dignidad peculiarísima en registros destinados a trascenderlos. Cuando se escribe tanto y a veces tan superficialmente sobre la fotografía etnográfica, el quehacer de Schmidt y su foco justo nos coloca frente a la autenticidad vital de la cultura y la sociedad, de manera irreductible. Esa densidad muda en la imagen es elocuente. En tercer lugar, hallamos un valor incontestable de rescate en la doblemente costosa tarea de producir el don de esas imágenes, proporcionándonos generosamente una oportunidad de aprendizaje integral conforme se miran, observan y estudian. El análisis profundo, ameno y reposado sobre Max Schmidt es el complemento necesario y suficiente para ver y comprender su etnografía implícita.

“Ahora sólo entiendo al hombre cuando estoy lejos de él y vivo en soledad” (Prefacio, vi). La cita de Hölderlin que abre la obra permanece con sus ecos en el espíritu del lector, pues queda en él la impresión de que Max Schmidt no logró alejarse de esos grupos

humanos, misteriosos de costumbre y ambiente, cuya vida fascinó su propia existencia. En efecto, la Etnografía, disciplina de desarraigo que supo cobrarse numerosos y más o menos desconocidos cultores, cuyo rescate debería resultarnos un deber y un derecho, podría hallar en este trabajo un ejemplo capaz de propiciar la renovación de enfoques, el incentivo personal y reforzar la vocación de *ver* que se requiere para seguir sondeando humanidades.

Resenha

RUI, Taniele. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo, Terceiro Nome, 2014, 397 pp.

Pedra, cimento, corpos e moralidades: sobre crack e enfrentamentos urbanos

Tiago Lemões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

tiagolemoes@gmail.com

(...) há que se reconhecer, o crack teve positividade, produziu política
(Rui, 2014:121).

É no cenário de produção de um *corpe*, uma separação e uma diferenciação dos *usuários de crack* enquanto uma população particular – sujeitos específicos de intervenções e alvo de políticas públicas direcionadas – que se localiza a densa e potente etnografia de Taniele Rui. Ao percorrer caminhos cruzados por sujeitos, práticas e moralidades ancorados analiticamente em uma trama social, corporal e territorial, a sensibilidade etnográfica da autora proporciona revelações desconcertantes sobre o enredamento dos *usuários* em relações com os espaços, os objetos, o mundo do tráfico, os agentes e as instituições estatais de assistência, cuidado e repressão.

Nas tramas do crack: etnografia da abjeção é resultado de uma imersão etnográfica que conjuga diferentes cenários de uso e comércio de *crack*, entre as cidades de Campinas e São Paulo, e a análise de materiais de imprensa publicados sobre o tema. Dividido em três partes e subdividido em seis capítulos, o livro não apresenta, como bem infere a autora, uma hipótese central ou a comprovação de uma série de hipóteses. Desperdiçar esforços é querer identificar uma teoria ou um autor que figure como espinha dorsal da discussão empreendida. Ao longo da narrativa, os autores são chamados a existir, sem exaustão, na medida em que contribuem para iluminar diferentes debates (como corporalidade, desigualdade social, violência, marginalidades urbanas, políticas públicas, pobreza, tráfico de drogas, segurança pública e sistema prisional) e para conceder amplitude a determinados argumentos, uma vez

que os autores e seus “textos só são relevantes quando nos fazem ver mais, não menos” (:24). Essa postura ousada e vigilante perpassa o diálogo da antropóloga com os autores ao longo dos capítulos, o que destarte permite repensar a relação que se estabelece com a produção acadêmica e privilegiar a potência das experiências etnográficas na implosão de determinados enquadramentos teóricos.

Na primeira parte, a etnografia tem como ponto de partida um duplo percurso histórico: o que se refere à “inserção” da antropóloga em campo, com ênfase nos processos de aproximação e negociação tramados na relação com agentes dos programas de redução de danos (PRDS); e a trajetória de constituição e transformação destes programas no Brasil, que culmina no contexto de produção de uma “questão de saúde pública”. O cruzamento entre territorialidade, sociabilidade e corporalidade abjeta integra o esforço empreendido na segunda parte do livro, a partir da descrição dos espaços de usos do *crack* e das fronteiras físicas e simbólicas que eles evocam. Por fim, é na terceira parte do trabalho que se conformam interpretações sobre a reflexividade dos usuários frente aos distintos arranjos de inscrições corporais agenciados no processo de aproximação/afastamento de rotulações e estigmas. Aqui as reflexões desdobram-se em um experimento analítico: ao seguir os cachimbos utilizados para o consumo do *crack*, a autora infere a relação pessoas/objetos à medida que estas categorias se misturam e pessoalizam os cachimbos, que se inscrevem em relações sociais e delineiam campos de ação estatal.

Interessada, inicialmente, em demonstrar as potencialidades do *crack* na produção e reformulação de políticas públicas, a antropóloga apresenta o contexto de surgimento, transformação e inscrição institucional dos PRDS. Este processo, relacionado à diminuição do consumo de drogas na forma injetável, explicita suas consequências na maneira pela qual a redução de danos passa a ser compreendida e dinamizada por políticas públicas e também pelo “novo” viés através do qual o Estado entra em contato com uma população historicamente capturada como problema legal e moral. Por isso, a maioria das cenas etnográficas tem como porta de entrada as interações decorrentes do trabalho de redução de danos conduzido pela ONG *É de Lei*, em São Paulo, e pelo *Centro de Referência Municipal de DST/Aids*, em Campinas.

Estes núcleos de intervenção emergiram nos anos 1990, dentro de um cenário de associação entre casos de contaminação por HIV e uso de drogas injetáveis, em continuidade à proliferação internacional de programas de trocas de seringas que, sob o efeito de iniciativas governamentais, da sociedade civil e de ativistas do campo da saúde pública, passam a conformar a base das práticas conduzidas nos atuais PRDS. Enquanto resposta à epidemia de

Aids, estes programas começaram a atuar sobre o consumo de outros tipos de drogas, outras doenças sexualmente transmissíveis, diversificando metodologias de trabalho e inserindo-se em campos de luta por espaços de legitimidade institucional, sobretudo, contra as lógicas de tratamento de dependência química calcadas na abstinência e na internação fechada, aos moldes das *comunidades terapêuticas*.

Ao traçar o processo de constituição destas políticas, Rui nos mostra que é neste cenário que o aumento do consumo de *crack*, e o pânico moral que o acompanha, passa a ser decisivo tanto na criação e efetivação de políticas públicas específicas aos *usuários* de drogas, quanto na contestação da origem dos recursos destinados aos novos serviços. Tal processo desemboca em uma atmosfera fragmentada, conflituosa e paradoxal na qual a formulação e a implementação de políticas públicas cambaleiam entre as retóricas oficiais que reconhecem o “atraso histórico” no posicionamento sobre a questão; as práticas e compreensões multiformes sobre a redução de danos; e as estratégias locais dos PRDs que, entre riscos de extinção ou necessidades de expansão, explicitam o descompasso no processo de composição do uso e abuso de drogas como uma “questão de saúde pública”. Essa produção da saúde pública envolve também a transformação de categorias e sujeitos e a constituição de novas arenas de intervenção, traduzindo-se na dramática e sempre inconclusa passagem do delinquente para o paciente, transpondo o desvio e a dependência para a lógica do risco sanitário.

A etnografia, no entanto, vai além. Discute e problematiza o múltiplo e conflituoso campo de consolidação institucional das políticas públicas para, então, percorrer caminhos na trilha dos agentes redutores de danos, por entre cenários urbanos de comércio e uso de drogas. É assim que as fronteiras, os espaços e os usos vão sendo articulados nas *tramas do crack*, desvelados pelas andanças entre becos, praças públicas, cantos de rua, buracos cavados na terra, viadutos, beira de córregos, construções abandonadas e mesmo espaços não tão anônimos, como a “cracolândia”: lugar de recorrentes intervenções estatais, imobiliárias, midiáticas. Nestes percursos, Rui experimenta lugares que, tal como os corpos, portam abjeção e propulsionam ambiguidades na medida em que neles a violência real é tanto sofrida quanto perpetrada, mas é nestas territorialidades que também se encontram, a um só tempo, proteção e perigo, ameaça e afeto. E são estas territorializações que estigmatizam segmentos urbanos, mas que constroem redes de sociabilidade na tensão das relações de poder inerentes à negociação de limites socioespaciais. Essa multiplicidade, que instiga a questionar como, com quem e de que modo as relações se estabelecem, é exatamente o que conduz o movimento reflexivo da autora, demarcado por três espaços de uso do *crack*: em

Campinas, a linha de trem do Paranapanema e o prédio da Vila Industrial; em São Paulo, o espaço público nacionalmente conhecido como “cracolândia”.

Mobilizada pela tentativa de interpretação destes espaços, Rui argumenta que é na produção destas territorialidades que são evocados limites em interações que permeiam escalas distintas de violência, gestão social e policial, segregação espacial e moral. É pelo engajamento nestas interações que os *usuários* se tornam abjetos de um tipo de relação – como fica claro nas descrições da “famosa boca do Paranapanema”, onde *usuários*, traficantes e outros personagens do circuito local mantêm vinculações assentadas em cuidados e proteções, mas também em conflitos e evitações. É impactante a maneira pela qual os arranjos de consumo são balizados pelas tensas relações entre traficantes e *usuários*, sobretudo quando estes se tornam foco de jocosidades, humilhações e violência física, que se acirram quanto maior o grau de proximidade com a figura do *nóia*. Essa categoria, de acusação e de assunção, refere-se aos que fazem uso extremado da substância e se tornam, assim, alvo de classificações sociais e morais que concedem contorno às formas de ocupar e transitar pelos espaços de consumo e venda de substâncias ilegais.

No entanto, a especificidade dos complexos morais que dramatizam estas relações reporta nossas atenções para mecanismos de gestão de espaços, usos e condutas elaborados em confluência com uma ética do uso de drogas, atrelada às ideias e valores do Primeiro Comando da Capital, o PCC. Em diálogo com outros trabalhos etnográficos sobre o tema, Rui expõe os principais eixos que guiam essa valoração moral: a necessidade de autovigilância para evitar a perda de respeito entre os pares; a vigilância constante sobre os que “perderam o respeito” e a possibilidade de circular e consumir livremente em determinados espaços; ou até mesmo a expulsão definitiva dos *usuários* que “se afastam” da ética vigente nestes locais. Assim, a correlação entre delimitação espacial e valoração moral se manifesta na redução dos espaços de trânsito e permanência dos *usuários* conforme a intensidade do cuidado que empregam sobre si. Isso ocorre pelo consenso de que o uso extremo da substância compromete o “grau de dignidade” mínimo para a negociação dos movimentos de fluidez e fixação daqueles sujeitos nos espaços de tráfico e consumo de drogas.

Mas, se na “boca do Paranapanema” o imperativo do autocontrole se coloca como parte de uma gestão moral e espacial propagada pelo PCC, é no prédio da Vila Industrial e na “cracolândia” que outros enfrentamentos urbanos entram em cena. Nestes cenários, o foco privilegiado de análise são justamente as formas “oficiais” de gestão e controle de populações por meio das faces múltiplas do Estado: assistência, repressão, cuidado e vigilância. Através

dos agentes e de suas ações, sejam elas públicas, performatizadas, midiaticizadas ou contínuas e cotidianas, as intervenções estatais escancaram os modos de sujeição dos usuários. O caso do prédio da Vila Industrial – que se tornou habitação coletiva de pessoas em situação de rua e usuários de *crack* –, deixa claro que o combate a estas populações é, sobretudo, um combate aos seus espaços de concentração. Além destes traços de enfrentamento urbano, as grandes operações lançadas contra aquela habitação coletiva especificam a multiplicidade de atores envolvidos na mediação, denúncia e rejeição de seus habitantes. Com um olhar mais próximo, uma cadeia complexa de tensões espaciais e sociais se desvela, dinamizada pela violência policial, pela hostilidade e clamor público da vizinhança, por programas municipais de gestão dos “indesejáveis” e pela visibilidade de sujeitos ávidos para a concorrência de cargos públicos – complexidade de atores, interesses políticos e práticas de visibilidade estatal potencializada pelos *usuários de crack*, os espaços que ocupam e os discursos ambíguos que mobilizam.

No entanto, se a gama de interesses em jogo se mostra apreensível nas midiaticizadas ações do poder público investidas em uma construção paralisada, são em locais como a “cracolândia” paulistana que a multiplicidade de associações e interações cotidianas parecem zombar de qualquer tentativa de entendimento sistemático. Essa famosa territorialidade de uso do *crack* é palco de uma tensa convivência envolvendo agentes da segurança pública, traficantes e *usuários* e um assédio cotidiano de profissionais da imprensa, pesquisadores, grupos religiosos, ativistas de direitos humanos e serviços de saúde e assistência. Agentes, instituições e práticas que circundam, assombram e constituem este “lugar que se deve evitar, lugar de perigo, lugar degradado. Também de degredo. E, por isso mesmo, em muitos aspectos, lugar de grande atração” (:223).

Sem pretender esgotar as reflexões sobre todos estes intercâmbios que concorrem para a constituição daquele espaço, a antropóloga debruça-se sobre as funções estatais de controle e cuidado e seus impactos na dinâmica de consumo local. Destaco que é justamente deste recorte analítico que uma constatação se depreende: definitivamente, o Estado não está ausente na “cracolândia”. Ao contrário, ele é parte constitutiva das práticas e dos significados que ali são negociados. As forças estatais estão lá em demasia, com suas faces assistenciais e repressivas, subjugando, punindo, ajudando e encaminhando. Com isso, na busca pelos modos de produção da cidade em condições precárias, a autora guia suas reflexões questionando-se *como* estas forças atuam naquele espaço, de que forma, na sua multiplicidade de intervenções, o Estado se faz presente na tentativa de fixar uma territorialidade que guarda fascínio e poder na dimensão plural e móvel que lhe constitui.

A meu ver, o mais instigante é que, dentre tantos esforços reflexivos erigidos por Rui ante a multiplicidade de interações com a qual se depara, a descrição etnográfica nos permite compreender a “cracolândia” não só como um espaço de intervenção estatal, mas também de produção do próprio Estado a partir da interação cotidiana entre diferentes agentes envolvidos. Se ações estandardizadas e mediatizadas mobilizam a materialização do poder estatal enquanto uma realidade compósita, coesa e centralista, os relacionamentos cotidianos, ainda que explicitem a complexidade dos sujeitos em interação, nunca são amistosos. E não o são pelo fato de o vínculo institucional ser utilizado no reforço de determinadas fronteiras entre grupos alvo de intervenções e os agentes estatais. Ao serem “flagrados” conversando com uma agente da guarda municipal, a etnógrafa e os redutores de danos foram advertidos por um *usuário* sobre a necessidade de “escolher um lado”: “nós é que somos seus amigos. De que lado vocês estão afinal?” (:232). O convite para ocupar uma posição entre a inapreensível efervescência de atores e instituições reitera os limites da interação com as instituições de caráter repressivo – ainda que aquela agente da guarda se destacasse por desenvolver oficinas de desenho com as crianças *usuárias de crack*. Aqui, nas suas *margens*, o Estado é “recomposto”. Posto novamente “no lugar” justamente quando uma pretensa centralidade se esvai na inconstância e complexidade de seus agentes.

Se até então as reflexões se concentraram, sobretudo, nas formas de gestão dos espaços e dos sujeitos que produzem as (e são produzidos por) territorialidades abjetas, a última parte do livro evoca a reflexividade dos *usuários* sobre os corpos, as vidas e as moralidades que atravessam a situação em que se encontram. Para tal, a discussão sobre *pessoas, substâncias, corpos e coisas*, localiza a reflexividade em uma trama de relações, de vínculos, de discursos sobre higiene, limpeza, degrado, vergonha e vontades declaradas de controle das alterações corporais. Ante os discursos que se acomodam nos corpos, os *usuários* passam a reivindicar o direito de cultivarem um corpo e um espaço limpos, o que possibilita, no limite, a manutenção de vínculos de afeto e ajuda – malgrado as possibilidades reduzidas de asseio corporal no universo das ruas. Assim como a sujeira, as marcas corporais são carregadas de valoração moral e criam tipos distintos de *usuários de crack*: as marcas nos dedos, nos dentes, a rouquidão da voz e a magreza dos corpos integram o tipo mais extremo deles, o *nóia*, do qual a maioria busca afastar-se discursivamente. O seu inverso positivo, apresentado, sobretudo, no ganho de peso, mobiliza vontades de controle do uso como forma de domínio do corpo – vontades que devem ser declaradas e reiteradas na medida em que se sabe que degrado corporal implica em “perda de dignidade”.

E ao falar em dignidade, os cachimbos entram em cena, no último capítulo, não como meros instrumentos de uso. Ao segui-los e traçar suas trajetórias, a autora percebe o trânsito entre objetos, agência e pessoas, em atenção à capacidade daqueles artefatos de incitar relações sociais com coisas, lugares, pessoas, instituições e ideias. É assim que, entre os *usuários*, os cachimbos atuam como demarcadores de um grau de humanidade e dignidade a que alguém pode chegar: ter o seu próprio cachimbo torna-se uma demonstração mínima de cuidado de si. Mas a potência agenciadora destes objetos não fica só por aqui. Entre os redutores de danos, os cachimbos agenciam formas de aproximação e preparam o terreno para a constituição de vínculos com os *usuários*. É a partir destes vínculos que condições materiais e emocionais são forjadas na intenção de incitá-los a refletir sobre a situação em que se encontram e perceber que possuem “direitos a ter direitos”. São, também, estes mesmos cachimbos que mobilizam a política de redução de danos, pois é em torno de seus modos de uso que os PRDS formulam e executam suas ações. Da mesma forma, estes objetos instigam classificações morais e justificam apreensões policiais, “em um processo metonímico para classificar seus portadores e justificar a ação dos órgãos de segurança pública” (:335). A revelação não poderia ser mais instigante: o cachimbo, por não ser (só) um cachimbo, conjuga e conecta políticas públicas, intervenção estatal, direitos e luta política.

Por todos os argumentos aqui expostos, fica claro que *Nas tramas do crack* traz inquietações potentes para o debate antropológico, sobretudo pela exposição dos mecanismos pelos quais o Estado produz zonas de degradação espacial e moral ao capturar, “recuperar”, assujeitar ou rejeitar determinadas “populações” que habitam as *margens* e questionam hegemônicos limites corporais, espaciais e morais. Ao acompanhar Taniele Rui nessa ousada imersão etnográfica, o leitor entra em contato com esses complexos dispositivos de produção e de gestão de um “problema social”. Mas não só. Ao nos depararmos com a complexidade e agência dos interlocutores, temos acesso à força corporal, moral e política com a qual estes mesmos sujeitos (categorizados como *usuários*) impulsionam e recriam aparatos e técnicas políticas que recaem sobre pessoas e territórios, criam alteridades extremadas e cultivam corpos abjetos que perturbam regras, valores e identidades. Não deixam, também, de conectar suas reflexões sobre vidas, corpos e territorialidades abjetas às suas avaliações sobre dignidade, direitos e cidadania. Em suma, é por ousar e impressionar tanto, que o livro se torna leitura obrigatória aos viciados em etnografias que desestabilizam e fazem pensar, e muito, sobre a violência prática e discursiva que atravessa a administração dos conflitos urbanos contemporâneos.

Resenha

LAGROU, Els e SEVERI, Carlo (orgs.). *Quimeras em diálogo – grafismo e figuração na arte indígena*.

Rio de Janeiro, Editora 7 Letras, 2013, 366 pp.

Percorrendo atos do olhar: novas perspectivas sobre a arte indígena

Luiza Serber

Universidade de Campinas, Campinas, SP, Brasil

luzaserber@yahoo.com.br

Gabriela Aguillar

Universidade de Campinas, Campinas, SP, Brasil

gabrielaaguillarleite@gmail.com

Propondo uma antropologia da percepção e preocupado com os atos do olhar, o livro *Quimeras em diálogo – grafismo e figuração na arte indígena*, organizado por Carlo Severi e Els Lagrou, explora a relação entre regimes de conhecimento particulares – sobretudo ameríndios – e a produção de imagens. Esta relação é concebida de forma inovadora através do conceito de *quimera*, introduzido por Severi em obras anteriores e ganhando notoriedade em *Le Principe de la chimère* (2007). Tal como explicado na introdução do livro, esta coletânea remonta sua origem a um simpósio realizado no Rio de Janeiro em 2011 que reuniu muitos dos autores presentes na obra. Nela, encontram-se artigos voltados à investigação de dois tipos de relação entre formas visuais: “a relação entre grafismo e a figuração (e/ou desfiguração) dos corpos, por um lado, e a relação entre cognição e percepção, por outro” (: 12). Guiados por estes eixos, reconhecemos uma busca por articular determinados universos ontológicos com suas respectivas convenções estéticas tornadas visíveis através de produções gráficas. Esta busca reflete ideias já presentes em estudos anteriores de Lagrou e de Severi. Segundo a própria autora, há algum tempo seu “tema de reflexão tem sido relacionar um estilo de ver e de mostrar com um estilo de pensar” (: 68). Severi, ao apresentar as imagens quiméricas como produtoras de certas relações lógicas (entre representação icônica e indicação indiciária), também já apontava para esta relação.

Esta coletânea propõe e realiza um importante deslocamento teórico que permite que processos criativos envolvidos na produção de imagens possam ser pensados para além da chave dicotômica que opõe procedimentos de convenção aos de invenção. Em seu lugar, estes procedimentos são entendidos como expressões interdependentes de uma simbolização por meio da qual contextos novos são agenciados a partir de universos referenciais familiares. Ademais, o livro realiza a significativa passagem analítica “de uma ênfase na arte enquanto sistema de comunicação para uma abordagem praxiológica onde se dá destaque à centralidade da agência da imagem” (: 11). Evidencia-se assim o diálogo que a presente obra estabelece com o livro *Grafismo indígena*, editado por Lux Vidal (1992) aproximadamente trinta anos antes.

Este destaque atribuído ao caráter agentivo das produções imagéticas é central na obra. De acordo com esta abordagem, os grafismos e as figurações atuam como índices materiais nas redes de interações sociais em que são concebidos e sobre as quais produzem efeitos. Essa concepção de agência é trazida por muitos autores através das elaborações de Alfred Gell (1998) que apontam para um novo modo de se pensar arte na antropologia. A partir das operações mentais que obras e objetos artísticos suscitam à cognição, estes podem ser pensadas enquanto nexos entre relações. Na medida em que possuem a qualidade de apontar/indicar as redes de intencionalidades conformadas em suas materialidades, atuam como pontos mediadores entre interações sociais.

É também fundamental na abordagem apresentada a consideração da qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, desenvolvida na obra de Eduardo Viveiros de Castro. Segundo ele, neste sistema ontológico, a distinção clássica entre as categorias *natureza* e *cultura* não opera da forma como convencionalmente a compreendemos. Em contextos ameríndios, natureza e cultura não assinalam regiões do ser, mas antes pontos de vista (1996: 116). A resistência do pensamento ameríndio a se “enquadrar” aos termos de nossos debates epistemológicos sugere a necessidade de suspeitarmos dos referentes conceituais mobilizados para se analisar a produção artística. O reconhecimento nesta coletânea do caráter perspectivista do pensamento ameríndio indica que tal suspeita foi levantada pelos autores, resultando em um reembaralhamento conceitual que incide sobre a análise das produções visuais. Reconhece-se que todo ponto de vista envolve determinadas formas de percepção e produção visual.

Abrindo a sequência de textos da coletânea, “O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar” de Carlo Severi, propõe-se a abordar as operações mentais implicadas nesses

atos. Ele considera que as relações entre percepção e projeção são definidoras da construção cultural de uma imagem, que se particulariza dentro de uma tradição gráfica e figurativa. Após se ater, em um primeiro momento, a convenções familiares ao nosso universo visual ocidental, Severi volta-se ao caso específico das representações quiméricas. Ele analisa – segundo parâmetros estéticos, morfológicos e lógicos – de que maneira esse tipo de representação opera a partir de seus efeitos visuais. A quimera grega e suas configurações em imagens duplas é contraposta à quimera que se funda a partir de referentes múltiplos. Uma representação deste segundo tipo, presente de modo exemplar na arte ameríndia, nos deixa à mostra fragmentos visuais que nos indicam um jogo de relações complexas e instáveis entre as partes visíveis e invisíveis da imagem. Apenas implícitas, essas partes invisíveis requerem um ato de projeção do olhar para que sejam apreendidas. A representação é aqui tratada como uma “rememoração” de uma imagem percebida e organizada a partir de uma experiência subjetiva, sempre apreendida a partir de um quadro referencial particular. Compreende-se, então, a observação da realidade como sendo mediada por um certo enquadramento do olhar, no lugar de se pensar a representação como uma apreensão não mediada do real.

No artigo “Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista”, Els Lagrou propõe que as imagens e os grafismos ameríndios sejam compreendidos como instrumentos perceptivos atuantes em uma ontologia caracterizada pela transformabilidade das formas e dos corpos. A autora parte de seus estudos entre os Kaxinawá¹ e sugere que os grafismos amazônicos possam “ser interpretados como técnicas perspectivistas [...] que permitem ao espectador mudar de ponto de vista graças a um enquadramento (*framing*) específico” (: 68). Lagrou tece ao longo do texto uma relação entre o perspectivismo ameríndio e o conceito de quimera resultando na noção de *quimera abstrata*. Segundo a autora, as produções visuais destas sociedades se caracterizam pela tendência de sugerir, mais que mostrar ou representar. Trata-se de um universo estético constituído pela tensão existente entre o visível e o invisível, e é através do desenho que se opera a passagem entre essas duas esferas. O olhar engaja-se ativamente no preenchimento de lacunas sugeridas pelos grafismos que se deixam ver, grafismos estes marcados pela “economia no uso da representação figurativa” (: 78). Ainda que abstrata, esta forma de arte possibilita a apreensão de imagens mentais que, apesar de ausentes nos desenhos, podem ser vislumbradas por aqueles preparados para visualizá-las. Esta visualização está condicionada a uma série de técnicas perceptivas mobilizadas particularmente em contextos rituais. O uso ritual dos grafismos evidencia seu caráter agentivo uma vez que eles próprios engendram

uma transformação da percepção e atuam sobre a pele dos corpos que recobrem. Uma vez aplicados nos corpos, os desenhos desempenham um papel fundamental em sua fabricação.

Em seguida, “Perspectiva xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica”, de Esther Jean Langdon, trata dos Siona² que realizam rituais de ingestão de *yagé* (ayahuasca) para suas experiências com o mundo dos espíritos. Partindo da compreensão desta arte como constituinte de um universo intertextual mais amplo, articulam-se cantos, narrativas e ritos com desenhos gráficos. A autora nos convida a olhar para uma relação conjunta entre a concepção dos desenhos e a prática xamânica, em que a experiência da memória subjetiva dos xamãs é responsável por tornar visíveis, a partir das figuras geométricas, relações com o mundo oculto. Conhecer o desenho envolve, segundo Langdon, a capacidade do xamã de contatar esta outra esfera e necessita, para tanto, desenvolver três capacidades interdependentes em suas performances: “cantar”, “ver” e “pensar”. Frutos de seleção e combinação, motivos gráficos semelhantes sempre apresentam diferenças no modo como têm seus elementos organizados, o que indica particularidades na própria relação estabelecida entre o xamã e os seres invisíveis do cosmos.

O artigo seguinte, “Homens, Guaribas, Mandiocas e artefatos” de Lúcia Hussak van Velthem, trata da cosmologia Wajana³. A autora apresenta o papel fundamental desempenhado pelas técnicas de transformação corporal a fim de conferir aos corpos o estatuto de humanidade ou de pessoa. Segundo van Velthem, a necessidade de aplicar sobre os corpos pinturas e grafismos decorre de sua necessária distinção dos demais componentes cosmológicos, como animais, artefatos e espíritos. Estas marcas cromáticas e iconográficas se configuram como um elemento diferenciador que permite que os Wajana afirmem sua humanidade. Neste contexto, tanto pessoas quanto coisas são tidas como corpos fabricados e, portanto, encontram-se estreitamente associados. A pele figura como um importante suporte de traços decorativos e também como elemento mediador entre diferentes domínios. Para a autora, nesta cosmologia, as cores constituem-se como um mecanismo classificatório, proporcionando “a mais fundamental das ordenações” (: 146) que encontra seu substrato nas narrativas míticas. Por conseguinte, a pintura revela-se entre os Wajana como a mais importante das técnicas transformativas.

Em “Arte gráfica Asuriní do Xingu: Corpo, mito e pensamento”, Regina Polo Müller nos oferece uma visão da arte deste povo⁴ e busca articular as relações existentes entre a figuração dos corpos, a mitologia, as categorias do pensamento e a performance ritual. Em particular, atenta-se para a correspondência entre o desempenho performático no ritual e a produção do corpo figurado através do uso de adornos específicos. A autora analisa a

pintura de desenhos geométricos sobre os corpos, que, segundo ela, enfatizam e realizam a condição humana. Outra situação, em contraste, constitui-se pela figuração do corpo quando inteiramente coberto por uma pintura preta, o que possibilita a incorporação de seres míticos que evidenciam uma situação de liminaridade perigosa. Mediante tais observações, a autora salienta o imbricamento existente entre o exercício expressivo da imagem e a constituição do ser, relação expressa particularmente pelo padrão *tayngava*. Têm-se então uma análise que propõe pensar conjuntamente pintura, superfície e ontologia.

Em seu artigo “O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu”, Barcelos Neto enfoca sua análise no caráter intersemiótico da cultura material e dos rituais Wauja⁵. Ele mostra como, neste universo, personagens míticos encontram-se diretamente relacionados aos trançados de palha e às expressões sonoras. Com referência aos estudos de Menezes Bastos, Barcelos Neto desenvolve a teoria da cadeia intersemiótica do ritual, segundo a qual o ritual seria o campo de realização de uma cadeia de transformações semióticas que conectam formas verbais, visuais e sonoras. Neste mundo transformacional, composto por múltiplas perspectivas, constata-se que uma rígida divisão entre visual e sonoro se mostra inconsistente. Segundo ele, “não se trata, portanto, de uma ideia de representação do sonoro pelo visual, mas de que o visual se torna, de fato, sonoro de acordo com o ponto de vista em questão” (: 184). Esta constituição conjunta de elementos sonoros e visuais encontra-se expressa também no domínio mitológico. O autor conclui que as três serpentes – Arakuni, Kamalu Hai e Pulpulu – tidas como metáforas transformacionais, são representantes de um *grande tema* das artes ameríndias. Segundo ele, nenhum outro personagem, nem mesmo a onça, recebeu traduções visuais tão impressionantes, o que “demonstra o extraordinário rendimento artístico das serpentes e a trama complexa que elas tecem entre sensibilidades estéticas e noções cosmológicas” (: 195).

Seguimos com o artigo de Luisa Elvira Belaunde, “Movimento e profundidade no kene shipibo-konibo da Amazônia Peruana”. Na discussão acerca deste povo⁶, Belaunde aborda os movimentos de percepção e leitura das imagens. Estes movimentos são engendrados pela forma como os desenhos são construídos, resultando em um efeito visual particular. Nas palavras de Belaunde, a composição dos desenhos “constituem técnicas de focalização do olhar cujo efeito sinestésico consiste em sugar o espectador para dentro do espaço gráfico” (: 199). A relação que o desenho estabelece com a superfície – a figura com o fundo – cria um jogo de movimento e profundidade que possibilita o trânsito entre camadas (ou entre pontos de vista) permitindo a passagem entre mundos perceptivos. A autora propõe que “antes de

pretender decifrar o suposto significado dos desenhos é necessário aprender a vê-los” (: 202). A agentividade dos grafismos é também aqui enfatizada, atuando diretamente sobre a pele que recobrem, ora aumentando sua permeabilidade para uma intervenção externa, ora fechando-os e protegendo-os desta exterioridade.

No artigo “Kempiro. A Arte gráfica dos traços fortes entre os Ashaninka do Oeste Amazônico”, Peter Beysen enfatiza o caráter minimalista desta arte e a relação existente entre beleza e perigo. Dado que os Ashaninka⁷ estão imersos em um mundo altamente transformacional, a fabricação de corpos através de pinturas que exprimem pontos de vista envolve uma série de riscos potenciais. Aquele que não executa bem o desenho da cobra *kekempiro*, por exemplo, corre o risco de sofrer uma vingança da serpente. Trata-se então de uma “estética de poder, uma admiração que é provocada, às vezes, pela beleza mais letal possível” (: 224), ideia que dialoga com a obra *O Belo é a Fera* de Van Velthem (2003) sobre a arte Wajana. O motivo ashaninka da teia de aranha evidencia o jogo cognitivo que se dá entre percepção e projeção no espaço visual, uma vez que o olhar é guiado para completar mentalmente as linhas invisíveis da teia.

André Demarchi, em “Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkrê (Kayapó)”, privilegia o caráter performático da pintura corporal e destaca sua agência na produção da pessoa. Entre os Mebêngôkrê⁸, a pintura corporal figura como um importante marcador social associado às diferentes etapas de produção do corpo realizadas ao longo da vida. A capacidade agentiva dos motivos gráficos é o que define seu uso em cada uma dessas etapas. Uma das formas de pintura tratada por Demarchi é uma espécie de “*dripping selvagem*”, cujo nome (*kran a menb'ôk*) se refere à performance envolvida em sua feitura. Esta pintura é realizada por homens e está ligada ao ritual de afirmação do caráter duro de seus corpos, o que os faz aptos a suportarem tamanha desorganização gráfica. Segundo Demarchi, este “antimotivo” difere radicalmente das outras formas de pintura corporal mebêngôkrê que são marcados por sua simetria e homogeneidade. A pintura mostra-se elemento essencial na constituição da pele, entendida como fronteira que envolve e dá forma aos corpos. Os grafismos, portanto, também atuam enquanto proteção, uma vez que são necessários à fabricação da pele, sem a qual o corpo seria demasiadamente fluído e sujeito à agência de seres externos.

Em “Tambor e espaço virtual no xamanismo cacasse”, Charles Stepanoff aborda a organização espacial das iconografias nos tambores de xamãs da Ásia setentrional. O autor dialoga com a questão da intertextualidade das linguagens dentro do campo da ação ritual. Sua preocupação está centrada nas relações para as quais apontam essas imagens através

de sua articulação com os cantos e o corpo do xamã. Revela-se, assim, uma aproximação entre a estruturação sequencial dos cantos e a organização espacial dos desenhos no tambor, que ajudam na memorização e garantem um bom desempenho ritual. Novamente nos é apresentada uma leitura praxiológica dos desenhos, na qual a atenção está voltada para a dimensão sinestésica da relação entre corpo e espaço. As imagens, antes de serem importantes por transmitirem mensagens para os xamãs, são as responsáveis por auxiliá-los, guiando seus olhares nas viagens realizadas durante os rituais: “O tambor supostamente servia de montaria para o xamã durante suas viagens através do universo e acontecia de ser cavalgado por ele” (: 279). Esta relação entre imagem e “guia” em contexto siberiano aparece de forma análoga ao que pode ser observado em contextos amazônicos.

Encerrando, “A máscara do animista: quimeras e bonecas russas na América indígena” de Carlos Fausto amarra a proposta de se compreender as potencialidades da noção de quimera ao olhar para as diferentes formas de arte indígena. O autor realiza esta reflexão através do desdobramento das relações entre humanos, animais e espíritos nas máscaras de povos indígenas americanos. Resgata-se no artigo um movimento, seguido por Severi e percorrido inversamente por Lagrou, de conciliação entre uma possível universalidade da resposta humana às imagens e a particularidade de ontologias e suas representações. Para pensar essa relação, o autor enuncia duas propriedades formais típicas das máscaras analisadas: o “encaixe recursivo” e a “referência múltipla”. Ele propõe que as máscaras podem ser mais bem pensadas em sua eficácia enquanto objetos rituais, devendo ser vestidas para produzir efeitos. A presença que a máscara sugere é mais profícua – e dialoga mais diretamente com a instabilidade cognitiva de seus arranjos formais – que a definição das identidades a que elas se referem. Isso porque essas identidades são turvas, múltiplas e marcadas pela capacidade transformativa própria de seus universos cognitivos.

Dentre o conjunto teórico que entrelaça arte e antropologia, esta obra destaca-se por reunir não apenas importantes autores, mas ideias e teorias fecundas neste encontro. A combinação de preocupações estéticas e cognitivas – elaborada no livro de maneira inovadora – constitui-se como eixo fundamental para reflexões acerca dos universos imagéticos que perpassam as mais diversas realidades ontológicas. As reflexões são ainda extremamente enriquecidas por uma edição repleta de fotografias, pinturas e desenhos que não desempenham um papel meramente ilustrativo, mas dão sentido aos atos do olhar.

Notas

¹ Habitantes da Amazônia brasileira ocidental e pertencentes à família pano (ISA. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt>>. Acesso em 10 de setembro de 2016).

² Habitantes da fronteira da Amazônia colombiana com o Equador e pertencentes à família tukano (Ibidem).

³ Habitantes do norte do Estado do Pará e pertencentes à família karib (Ibidem).

⁴ Habitante do estado do Pará e pertencente à família tupi-guarani (Ibidem).

⁵ Habitantes do Mato Grosso e pertencentes à família aruak (Ibidem).

⁶ Pertencente à família pano (Ibidem).

⁷ Pertencentes à família aruak (Ibidem).

⁸ Habitantes dos estados do Mato Grosso e Pará e pertencentes à família jê (Ibidem).

Referências bibliográficas

GELL, Alfred

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.

SEVERI, Carlo

2007 *Le Principe de la chimère, une anthropologie de la mémoire*. Paris, Ed. Rue d'Ulm-musée du quai Branly.

SEVERI, Carlo e LAGROU, Els (orgs.)

2013 *Quimeras em diálogo – grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

VELTHEM, Lucia Hussak van

2003 *O Belo é a Fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia.

VIDAL, Lux (org.)

1992 *Grafismo indígena*. São Paulo, Studio Nobel, Fapesp/Edusp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 “Os Pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2): 115-144.