

ANTROPOLOGIA

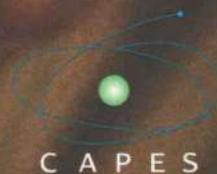
HOJE

Carlos Alberto Steil  
Isabel Cristina de Moura Carvalho  
organizadores

# CULTURA, PERCEÇÃO E AMBIENTE

Diálogos com Tim Ingold

— TERCEIRO NOME



# CULTURA, PERCEPÇÃO E AMBIENTE





# CULTURA, PERCEPÇÃO E AMBIENTE

Diálogos com Tim Ingold

Carlos Alberto Steil  
Isabel Cristina de Moura Carvalho  
organizadores

## Coleção Antropologia Hoje

<i>Conselho Editorial</i>	José Guilherme Cantor Magnani (diretor) – NAU/USP Luiz Henrique de Toledo – UFSCar Renata Menezes – MN/UFRJ Ronaldo de Almeida – Unicamp
<i>Direção</i>	Mary Lou Paris
<i>Edição</i>	Ana Lima Cecilio Estevão Azevedo
<i>Administração</i>	Dominique Ruprecht Scaravaglioni Guilherme Dias Garcia
<i>Vendas</i>	João Paulo Pinheiro Paiva Sandra Frota
<i>Preparação de texto</i>	Fábio Bonillo
<i>Projeto gráfico e capa</i>	Antonio Kehl
<i>Diagramação</i>	Bianca Mimiza

Este livro destina-se apenas à distribuição gratuita

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Cultura, percepção e ambiente : diálogo com Tim Ingold / Carlos Alberto Steil, Isabel Cristina de Moura Carvalho , organizadores. -- São Paulo : Editora Terceiro Nome, 2012. -- (Coleção antropologia hoje)

Bibliografia

ISBN 978-85-7816-090-6

1. Antropologia - Filosofia 2. Cultura 3. Ecologia humana - Filosofia  
4. Evolução social 5. Ingold, Tim 6. Psicologia I. Steil, Carlos Alberto.  
II. Carvalho, Isabel Cristina de Moura. III. Série.

12-06558

CDD-301.01

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia : Filosofia 301.01

Copyright © Carlos Alberto Steil e Isabel Cristina de Moura Carvalho (orgs.) 2012

Todos os direitos desta edição reservados à  
EDITORA TERCEIRO NOME  
Rua Belmiro Braga 70  
05432-020 – São Paulo – SP  
www.terceironome.com.br  
fone 55 11 3816 0333

## Sumário

- 7      Apresentação  
CARLOS ALBERTO STEIL E ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO
- 15     Caminhando com dragões: em direção  
ao lado selvagem  
TIM INGOLD
- 31     Diferentes aportes no âmbito da antropologia  
fenomenológica: diálogos com Tim Ingold  
CARLOS ALBERTO STEIL E ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO
- 49     A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão  
do conceito moderno de energia a partir da perspectiva  
do habitar  
JAVIER TAKS
- 69     Percepção, religião, tempo e nação, ou um  
parlamento de linhas  
ROLANDO SILLA
- 87     Como o Espírito Santo educa a atenção?  
CLARA MAFRA
- 103    Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros  
MIRIAM C. M. RABELO

- 121 Os antropólogos devem, sim, falar de biologia: a contribuição de Tim Ingold para uma reflexão sobre o darwinismo hoje  
GLÁUCIA SILVA
- 137 As guerras da carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos: novas e velhas configurações  
BERNARDO LEWGOY E CAETANO SORDI
- 153 Tornar-se nativo / a resistência do liso  
MARIA FERNANDA DE TORRES ÁLVAREZ
- 173 Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas  
ROSANE MANHÃES PRADO
- 191 Experiências locais e olhares globais: desafios para os moradores do Vale do Jequitinhonha (MG) no campo ambiental  
ANDRÉA ZHOURI E RAQUEL OLIVEIRA
- 211 Confiança, autonomia e dependência na política eleitoral no sertão de Pernambuco  
JORGE MATTAR VILLELA
- 227 Posfácio  
OTÁVIO VELHO
- 233 Sobre os autores

## Apresentação

CARLOS ALBERTO STEIL E ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO

Uma antropologia imersa na vida (Anthropology comes to life). É com esta chamada que Ingold abre seu último livro, *Being Alive* (2011). Nele, reúne ensaios escritos nos últimos dez anos de sua trajetória intelectual e condensa a década de estudos que se seguiu ao seu livro *The Perception of the Environment* (2000), no qual fizera a síntese para seus estudos da década de 1990. Para quem não o conhece, Tim Ingold (1948-) é antropólogo e conta com uma longa trajetória de pesquisa de campo junto aos povos caçadores e coletores do Círculo Polar Ártico. É professor na Universidade de Aberdeen, Escócia, desde 1999. Obteve seu doutorado em Cambridge (Reino Unido), lecionou na Universidade de Manchester antes de ir para Aberdeen e foi editor de importantes periódicos científicos, como o *Royal Anthropological Institute Journal* e de obras de referência, como a *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Routledge, 1994).

No cenário da antropologia contemporânea, Ingold destaca-se como um pensador original, com uma longa e consistente trajetória de estudos e publicações sobre o estatuto do humano, o conceito de cultura e as relações ambientais, sempre num diálogo tenso com a biologia evolutiva e a psicologia cognitiva. É relevante destacar que sua missão tem sido afirmar, ao longo das últimas décadas, a vocação da antropologia como um saber interessado nos fluxos e percursos da vida no mundo, ou, como ele prefere, na atmosfera (weather-world). Este interesse pela vida seria o objeto mesmo de uma antropologia

sem adjetivação que, como ele mesmo afirma, poderia ser denominada de “uma filosofia com gente dentro”, ou ainda, como sugere Otávio Velho no posfácio deste livro, de uma “teologia materialista”. Não por acaso, em seu livro *Being Alive*, revisita Marx e Engels para redimensionar o conceito de produção e radicaliza as ideias de ação, produtividade e criatividade como modos de ser, conhecer e fazer história dos seres humanos e não humanos no mundo.

A força da argumentação de Ingold reside na elaboração cuidadosa de um pensamento que reivindica o engajamento no mundo como condição para legitimidade e validade da ciência. Ao eleger a vida *tout court* como objeto da antropologia, ele acaba por conferir-lhe um lugar central e articulador no campo das ciências. Um de seus empreendimentos epistemológicos mais impactantes é o de desfazer as fronteiras estabelecidas na modernidade entre cultura e biologia, ciências humanas e naturais, ciências especulativas e empíricas. Um projeto que, pela sua amplitude e ousadia, está longe de se apresentar como uma obra acabada. Ou mesmo de restringir seu horizonte ao campo das ideias. Ao contrário, busca na experiência e no vivido a base sobre a qual edifica uma ciência que tem a vida como seu estatuto epistemológico.

Esta virada epistemológica comporta uma crítica contundente e radical aos modelos cognitivistas na psicologia e à teoria representacional nas ciências sociais. Contra a concepção de que as estruturas mentais são anteriores à ação, Ingold argumenta que tanto a produção do conhecimento quanto a sua transmissão são indissociáveis do engajamento dos sujeitos no mundo e da sua ação criativa no presente. O foco no presente e na atividade confere centralidade aos processos perceptivos como guias fundamentais da comunicação e da aprendizagem como qualidades comuns a todos os seres que habitam o mundo. Estes processos são comuns à experiência de todos seres humanos e não humanos que, atravessados pelas forças ativas no ambiente, criam suas formas de vida. Neste contexto, a educação da atenção torna-se fundamental para a identificação dos rastros, traços e linhas que estas formas de vida deixam no ambiente. O acesso e a compreensão deste movimento da vida exigem do pesquisador o engajamento pessoal e comprometido com o ambiente e a educação da atenção como a via privilegiada para o conhecimento e a produção científica.

Ao postular uma teoria do conhecimento que se funda sobre o engajamento e a simetria entre todos os seres que habitam o mundo, Ingold abala um dos pilares do humanismo científico ocidental, que estabelece o distanciamento e a externalidade do pesquisador em relação ao seu objeto como condição primeira para a produção de um conhecimento objetivo e universalmente válido. Esta posição, como se pode ver na leitura de seus escritos, tem profundas consequências epis-

temológicas e ontológicas. No entanto, se em *The Perception of the Environment* denomina este seu aporte como uma antropologia ecológica, em *Being Alive*, ele é categórico ao afirmar que o que ele faz é apenas antropologia, sem adjetivos.

Ainda que Tim Ingold situe-se no campo da antropologia, sua reflexão ultrapassa e transborda esta fronteira disciplinar. Sua crítica às formas de produção do conhecimento nas ciências ocidentais, excessivamente abstratas e desengajadas do mundo que habitamos, não se restringe à antropologia. Sua ênfase na atuação do ambiente e da vida na produção do pensamento e da cultura parece propor uma nova forma de se fazer ciência e uma refundação não apenas das ciências humanas, mas também das ciências naturais e biológicas. Sua crítica à divisão entre a história natural e a história cultural, que se impôs nas ciências modernas a partir da grande narrativa da evolução, aponta para a necessidade de novas bases de sustentação para o projeto científico que, na sua avaliação, tende a expulsar a vida de seu horizonte. A incomensurabilidade que se estabeleceu na modernidade entre natureza e cultura seria, segundo Ingold, o ponto de ancoragem de uma ideologia antropocêntrica que busca negar as condições materiais e o fluxo da vida que constituem todos os seres que habitam o mundo-ambiente.

Ao buscar as raízes do seu pensamento na tradição filosófica, as referências à fenomenologia, especialmente a Maurice Merleau-Ponty, aparecem como um veio constante que permeia o seu pensamento. Outros autores que aparecem como seus interlocutores privilegiados são James Gibson, no campo da psicologia ecológica, e Gregory Bateson e Irving Hallowell, no da antropologia psicológica. Em seu diálogo com estes autores, ao mesmo tempo que compartilha com eles as suas críticas às dicotomias entre percepção e representação, corpo e mente, mente e ambiente, indivíduo e sociedade, procura avançar na dissolução do caráter de “invólucro” que estes conceitos ainda manteriam. Uma antropologia que assume como sua missão primeira acompanhar os fluxos, as linhas e as configurações que a vida assume nas suas diversas formas materiais deveria, na perspectiva de Ingold, abandonar as concepções de corpo, mente e paisagem, que as toma como continentes identitários, que se constituem como sujeitos portadores da vida, com limites definidos, ainda que permeáveis e porosos. Sua proposta, portanto, é a de deslocar o foco dos sujeitos e de suas relações para a vida e seus fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que nos constituem a todos que fazemos parte do ambiente-mundo. Estabelece-se, assim, uma equivalência que atinge a todas as formas materiais de vida que interagem e se transformam na atmosfera, independentemente das formas orgânicas que assumam ou da qualidade da sua consciência.

A antropologia de Ingold parte de uma simetria que aproxima os seres humanos não apenas dos animais, mas também das pedras, dos mares, dos céus, dos ventos, da rugosidade dos solos, dos movimentos das marés. Ou seja, todos aqueles que partilham da mesma atmosfera ou que habitam o mesmo mundo-ambiente são transpassados e constituídos pela vida, que não pode ser apagada de nossa percepção no e do mundo nem da produção de nossas ideias e teorias. Neste sentido, é com certa perplexidade que ele critica o apagamento em nossa produção científica dos fluxos da vida que tornam possível nossa atividade intelectual. Assim, damos crédito e registramos em nossas referências os textos e os autores que lemos, ao mesmo tempo em que esquecemos da influência decisiva das condições vitais, dos materiais e da atmosfera que possibilitaram a nossa produção, como se tudo se passasse apenas no mundo das ideias. Como sabemos, os textos acadêmicos muito raramente citam as condições materiais em que eles foram produzidos, as companhias humanas e não humanas que partilharam o mesmo ambiente no período de sua escrita, as experiências auditivas, táteis, visuais que inspiraram ideias e insights. Na tentativa de restaurar esta dívida, Ingold usa o prólogo de *Being Alive* para descrever exaustiva e detalhadamente a atmosfera e o ambiente que propiciaram – no sentido do conceito de Gibson de *affordance* – a escrita desse livro. Estão lá, referenciadas, a aconchegante casa do lago Pielinen na Finlândia, a paisagem de verão, a presença de sua esposa Ana, de sua filha mais nova, Suzana, os rumores e silêncios do ambiente, seus humores e as condições materiais que permitiram retirar-se por alguns meses da universidade para reunir e escolher, dentre os ensaios produzidos nos últimos dez anos, aqueles que comporiam seu livro mais recente.

Em vários momentos do seminário, Ingold repetiu sua definição de antropologia como sendo “uma filosofia com gente dentro”. Um modo bem-humorado de reconhecer sua dívida para com a filosofia e, ao mesmo tempo, de se diferenciar de um plano das ideias que lhe parece demasiadamente desencarnado. Ao pôr “gente dentro” da filosofia, ele pretende retirar o intelectual da segurança do gabinete e conduzi-lo para o mundo outdoor. Sua proposição de uma filosofia que se produz fora do conforto do gabinete, no entanto, não se restringe a uma concepção clássica ou mecânica de trabalho de campo, mas vai mais longe, e reivindica o engajamento do pesquisador no ambiente-mundo, num exercício radical de participação no fluxo da vida, acompanhando seus traçados e linhas que nos aproxima quase de uma experiência mística. Assim, ao mesmo tempo em que ele se afasta da preocupação metodológica que tem seu foco na relação pesquisador-pesquisado, ele introduz a questão do acesso do pesquisador ao mundo dos outros seres que compartilham com o pesquisador a própria vida. Se a antropologia social desafiava o pesquisador a “ver o mundo desde o

ponto de vista do nativo”, tomado como um ser humano, partícipe de outra cultura, diferente da sua, a proposta de Ingold, de uma antropologia *tout court*, desafia-o a experimentar o mundo desde o lugar de cada um dos seres materiais que condensam e atualizam a vida em diferenciadas e múltiplas formas que compõem o ambiente físico, estético e sensorial que o envolve.

A dimensão ecológica no pensamento de Ingold possui um sentido muito mais profundo do que simplesmente a relação do ser humano com o ambiente, como se o primeiro pudesse se situar fora do mundo, como um ser autônomo e independente das forças da natureza. O lugar que ele atribui ao ser humano no ambiente-mundo é o de um ser imerso no fluxo da vida e dependente dos processos e movimentos dos materiais que constituem nossos corpos e nossas mentes, com os quais traçamos as linhas de nossa história natural e cultural sem solução de continuidade. Não se trata, portanto, da afirmação do lugar-comum de que precisamos preservar os recursos ambientais para garantir a sobrevivência do planeta e dos seres humanos que o habitam. Ingold está longe de certo ambientalismo ingênuo que situa o ser humano fora do mundo e que, a partir desta posição de externalidade, responsabiliza-o eticamente pelo seu destino. Ao contrário: ao levar a sério o pertencimento de todos os seres que habitam o mundo à trama da vida, ele retira o caráter de externalidade dos seres humanos em relação ao mundo, ao mesmo tempo em que o apresenta como um ser menos potente para controlar os destinos do planeta e mais partícipe das linhas de vida que o atravessam, constituem e ultrapassam.

Como o leitor poderá observar no diálogo que os autores deste livro procuram travar com Ingold, seu posicionamento a favor de uma ecologia que reivindica um mergulho profundo no mundo da vida abre um rico horizonte de possibilidades para se repensar ideias e teorias que se naturalizaram no campo das práticas e dos estudos ecológicos. Por outro lado, deixa em aberto um grande número de perguntas e inquietações sobre conflitos e agenciamentos políticos, no âmbito dos movimentos sociais e do Estado, que os antropólogos e ambientalistas na América Latina têm formulado e encaminhado respostas em termos práticos e teóricos. Esta diferença, que emergiu de uma forma bastante tranquila e ponderada durante o seminário, reafirma uma certa especificidade no modo de fazer antropologia no contexto latino-americano que o torna um interlocutor importante para a antropologia que é feita nos outros continentes. No diálogo com Ingold, fica evidente a importância de eventos como o que deu origem a este livro para nos darmos conta de que não se trata de buscar respostas a perguntas que não foram formuladas ou que não foram eleitas como geradoras de sua reflexão. Tampouco nos parece que resida nisto uma intenção despolitizadora ou um desinteresse pela política. Apenas este não é o foco de

suas preocupações teóricas e do nível conceitual em que predominantemente se movimenta na construção de seu pensamento.

Finalmente, é preciso dizer que este livro não seria possível sem a agradável convivência e a incansável disponibilidade do professor Ingold, que aceitou nosso convite para estar em Porto Alegre em outubro de 2011 e discutir, durante quatro intensas jornadas de trabalho, ao longo de dois dias, os trabalhos de cada um dos colegas que participaram das mesas redondas, provocados por seus questionamentos. Na mesma ocasião, ele nos brindou com uma quinta jornada de trabalho, quando realizou, para uma audiência de quatrocentas pessoas, no teatro da PUCRS, uma conferência de grande sensibilidade com a qual abrimos este livro.

Esta visita foi a sua segunda viagem ao Brasil e a primeira saída de longa duração depois de anos à frente do departamento de Antropologia da Universidade de Aberdeen, na Escócia. Sua vinda foi articulada por várias universidades, com quatro estações de trabalho: uma conferência proferida no encerramento da III Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, organizada pelo Departamento de Antropologia da UnB; um seminário organizado pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT/UFGM), em colaboração com os Programas de Pós-Graduação em Educação e Pós-Graduação em Antropologia da UFGM, em Belo Horizonte; o seminário e a conferência que deram origem a este livro, promovidos por uma parceria entre o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS e o Programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS em Porto Alegre; um seminário, em Montevidéu, organizado pela Universidad de la República del Uruguay.

Tivemos o privilégio de contar em Porto Alegre com a presença dos professores que estiveram à frente dos trabalhos tanto em Belo Horizonte, Ana Maria Gomes, quanto em Montevidéu, Javier Taks, o que tornou os debates ainda mais interessantes e criou um ambiente muito produtivo de diálogo com Ingold e entre os pesquisadores. Em Porto Alegre, nossa preocupação foi propiciar o intercâmbio entre pesquisadores brasileiros, uruguaios e argentinos sobre temas axiais da obra de Ingold, articulados pelo eixo cultura, percepção e ambiente. Nosso objetivo foi dialogar com Ingold, tendo como horizonte os trabalhos de pesquisadores que há muito têm sido seus leitores, como Otávio Velho. Foi por meio dele que tivemos contato com a obra de Ingold, nos anos 90. Outros foram seus orientandos de doutorado, como é o caso de Javier Taks (Udelar), ou contaram com sua supervisão em seus pós-doutorados, como Clara Mafra (UERJ), Rolando Silla (Conicet) e Miriam Rabelo (UFBA). Desta forma, o diálogo que se materializa neste livro resulta de um processo de pelo menos duas décadas de leitura e contato de antropólogos latino-americanos com Ingold.

Podemos dizer que nossas expectativas foram plenamente atendidas com a realização do seminário. Somos gratos pelo apoio que recebemos de nossos Programas de Pós-Graduação, em nossas respectivas universidades, bem como pela confiança das agências que nos financiaram, como Capes, CNPq e IPEA. Agradecemos, sobretudo, a convivência e os instigantes momentos que tivemos com os colegas pesquisadores e a gentileza e a inteligência do professor Ingold e sua simpática esposa Ana e a jovem Suzana, sua filha, que o acompanharam nesta visita ao Brasil e ao Uruguai e nos brindaram com uma semana muito prazerosa de encontros humanos e acadêmicos.

Cabe ainda dizer que os textos que aqui publicamos são resultado de um longo processo que ocupou todos nós por quase um ano, num processo de escrita que se iniciou com a elaboração, durante o primeiro semestre de 2011, de resumos expandidos em inglês, articulados pelos temas das mesas-redondas organizadas a partir dos conceitos fundamentais do livro *The Perception of the Environment*. Estes resumos expandidos foram enviados previamente ao professor Ingold, que os leu, para preparar sua arguição a cada um dos participantes das mesas-redondas. No seminário, em outubro, estes resumos foram a base da apresentação por seus autores nas mesas-redondas e comentados um a um, com grande cuidado, por Ingold, com direito à réplica e à tréplica entre os autores e Ingold. O debate foi estendido à audiência do seminário ao final de cada mesa redonda. Os autores, então, tiveram mais três meses para escrever seus textos, incorporando o diálogo com Ingold e o debate produzido no seminário.



## Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem\*

TIM INGOLD

No ano de 1620, o filósofo e homem de Estado inglês Francis Bacon definiu o plano do que seria um grande trabalho de ciência intitulado “A Grande Instauração”, dedicado ao rei James I, que recentemente havia nomeado Bacon como seu “Lord Chancellor”. Esse trabalho nunca foi concluído. No seu prólogo, entretanto, Bacon acusava as formas tradicionais de conhecimento que continuamente misturavam a realidade do mundo com suas configurações na mente dos homens. Se a mente fosse tão clara e uniforme como um espelho perfeito, então, dizia Bacon, ela “refletiria as formas autênticas das coisas”. Mas ela não é. Deformada pelas falhas tanto inatas quanto adquiridas pelo instinto e pelo doutrinamento, a mente distorce as imagens que vêm à tona pelos sentidos e não pode, por si só, fazer um relato verdadeiro das coisas como elas são. Existe, entretanto, uma forma de superar essa limitação, de acordo com Bacon, apelando-se aos fatos. “Os fatos”, escreveu, “têm como objetivo não a adivinhação, mas descobrir e conhecer, propõem não a formulação de imitações e mundos fabulosos. Para examinar e dissecar a natureza desse próprio mundo, temos que recorrer aos fatos para tudo”.

As palavras de Bacon têm, certamente, um sentido contemporâneo. A ciência de hoje continua a basear a sua legitimidade no recurso aos dados, que são repetidamente verificados e reavaliados, numa busca incessante pela verdade, por meio da eliminação do erro. E a maior parte das ciências da mente e da

---

\* Conferência realizada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC RS em 13 de outubro de 2011

cultura, tais como a psicologia e a antropologia, tem seguido as tendências desse mesmo empreendimento. Isto é, elas se ocupam da divisão entre o que Bacon chamou de mundo “em si”, a realidade da natureza que pode ser descoberta somente por meio da investigação científica sistemática, e os vários mundos imaginários que as pessoas de diferentes épocas e lugares invocam e que, na sua ignorância da ciência e de seus métodos, assumem como sendo a realidade.

Se os antropólogos se ocupam da análise comparada dos mundos imaginários, os psicólogos buscam o estudo dos mecanismos supostamente universais que governam essa construção. Todos concordam que os domínios da realidade e da imaginação não devem ser confundidos, pois a própria autoridade da ciência depende da sua promessa de revelar, por trás das ficções caseiras que a imaginação pinta aos nossos olhos, os fatos que realmente estão no mundo. Claro que podemos estudar a ficção assim como os fatos, para empregar aquilo que muitos antropólogos ainda chamam de relatos “êmicos” e não “éticos”, mas misturar os dois seria permitir que o nosso julgamento fosse manchado pelo erro e pela ilusão. “Deus nos perdoe”, como diz Bacon, “pois não devemos abrir mão, por um sonho da imaginação, de um padrão do mundo”.

Eu gostaria de argumentar nesta palestra que a injunção de Bacon, que a ciência moderna adotou como seu núcleo, teve consequências duradouras para a vida e o habitar humano, liberando a imaginação de suas amarras terrenas e fazendo-as flutuar como uma miragem sobre a estrada que trilhamos em nossa vida material. Com nossas esperanças e sonhos banhados no éter da ilusão, a vida parece diminuir. Reduzida a funções microbiológicas, ela não dá mais causa para o maravilhoso ou o surpreendente. Na verdade, para quem foi instruído em uma sociedade em que a autoridade do conhecimento científico reina de forma suprema, a divisão entre realidade e imaginação em dois domínios totalmente exclusivos é tão enraizada que se tornou autoevidente. O problema, de acordo com a nossa avaliação, tem sido como alcançar um ponto de acomodação para os dois domínios. Como podemos criar um espaço para a arte e a literatura, ou para a religião, ou para as crenças e práticas dos povos indígenas em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional? Ainda sofremos com a nossa imaginação que persiste em nossas mentes, ou toleramos a sua propensão à fantasia como um desejo compensatório pelo encantamento em um mundo que, de outra forma, parou de nos cativar? Mantemos isso como um sinal de criatividade, como um símbolo de civilização, como um respeito à diversidade cultural, ou meramente para nosso próprio entretenimento? Tais questões são endêmicas e, ainda assim, uma coisa que esquecemos quando as colocamos em debate é de como é difícil, de acordo com a nossa experiência, dividir a

realidade da nossa vida no mundo e do mundo onde vivemos das correntes meditativas da nossa imaginação. Na verdade, o problema é exatamente o oposto do que o consideramos: não se trata de como reconciliar os sonhos da nossa imaginação com os padrões do mundo, mas de como separá-los, antes de qualquer coisa.

Historicamente, essa reconciliação foi lenta e ocorreu a duras penas nos levantes religiosos da Reforma e dos começos turbulentos da ciência moderna em que Bacon, junto com seu contemporâneo Galileu, empenharam-se numa tarefa essencial. Mas o processo histórico é recapitulado atualmente na educação de qualquer criança em idade escolar que é ensinada, sob pena de fracassar nos seus exames, a desconfiar dos sentidos, a confiar mais no intelecto do que na intuição e a considerar a imaginação como uma fuga da vida real e não como seu impulso. Quase que por definição, me parece, o imaginário é irreal: é a nossa palavra para aquilo que não existe.

Nós, adultos, somos convencidos de que os dragões são criaturas da nossa imaginação. Ainda assim, nenhum de nós teria dificuldade em descrever um dragão. Já vimos dragões em figuras de livros que líamos quando éramos crianças e também naqueles que lemos para nossos filhos. Somos familiarizados com a sua aparência: corpos verdes e escamosos, rabos compridos e partidos, narinas dilatadas e bocas flamejantes. Esses monstros habitam o terreno virtual da literatura infantil junto com uma série de outras criaturas de uma província semelhante. Alguns deles, claro, têm alguns colegas zoológicos. Enquanto o cada vez mais popular *Tyrannosaurus rex*, talvez a coisa mais próxima de um dragão que já viveu, esteja convenientemente extinto, outros animais – de cobras, crocodilos, ursos a leões – ainda estão à nossa volta e ocasionalmente comprometem vidas humanas. Encontrados ao vivo e em cores, é bom que tenhamos medo deles.

Os seus primos ficcionais, no entanto, não nos dão nenhuma causa para alerta, porque as únicas pessoas que eles podem comer são tão imaginárias quanto eles próprios. Junto com a matéria de pesadelo, essas criaturas ficam sequestradas em uma zona de visões e aparições que é rigorosamente separada da vida real. Nós acalmamos uma pessoa que acorda no terror, a ponto de ser consumida por um monstro, com as palavras “não se preocupe, foi só um sonho”. Assim, a fronteira entre o fato e a fantasmagoria, que tinha sido colocada em dúvida no momento de acordar, é imediatamente restaurada. Então como deveríamos entender a seguinte história que vem de *A vida de São Benedito de Núrsia*, composta por Gregório, o Magno, no ano 594 a.C.? A história fala sobre um monge que encontrou um dragão. Esse monge era incansável: sua mente es-

tava divagando e ele estava louco para fugir do ambiente confinado da vida monástica. São Benedito, por sua vez, já cansado da lamúria do monge, ordenou que ele partisse. Assim que ele pisou fora do recinto do monastério, no entanto, o monge ficou horrorizado porque encontrou seu caminho bloqueado por um dragão com a boca aberta. Convencido de que o dragão iria devorá-lo e tremendo de medo, ele gritou e pediu ajuda aos seus irmãos. Eles vieram correndo. Nenhum deles, entretanto, podia ver nenhum dragão. Apesar disso, eles levaram o seu colega renegado – que ainda tremia com a experiência – de volta ao monastério e, a partir daquele dia, ele nunca mais se desviou ou pensou nisso. Foi graças às orações de São Benedito, conclui a história, que o monge viu no seu caminho o dragão que anteriormente o havia seguido sem que ele pudesse vê-lo.

Talvez o monge dessa história moralista estivesse meramente sofrendo de pesadelos. Os medievais, no entanto, não estariam tão prontamente tranquilizados quanto seus colegas modernos com a percepção de que, nos seus encontros com dragões e outros monstros, o que eles de fato viam era apenas um sonho. É claro que eles não seriam tão ingênuos de acreditar que os dragões existem, no sentido específico de existência invocado pelos modernos quando eles afirmam, ao contrário, que os dragões não existem. Não é como se o monge da nossa história estivesse cara a cara com alguma criatura que, com o benefício do retrospecto científico, nós modernos pudéssemos reconhecer como uma espécie de réptil. Lembrem que os irmãos que vieram correndo não viram nenhum dragão. Eles não viram absolutamente nada. O que eles viram, entretanto, como o relato de Gregório testemunha repetidamente, é que o monge estava tremendo. Com certeza, eles viram o olhar de terror marcado em sua face. E assim, quando o monge gritou para ser socorrido da boca do dragão, seus irmãos compreenderam que ele estava em apuros. Eles não reagiram ao seu surto – como psiquiatras modernos reagiriam aos delírios de um lunático que estivesse fugindo de um hospício – como idiossincrasia, possíveis alucinações induzidas por drogas, de uma mente febril e inquieta. Em vez disso, eles imediatamente reconheceram a visão do dragão na forma inarticulada do monge. O monge chegou ao ponto de ser consumido pelo medo e já sentia os sintomas que acompanham a desintegração pessoal. O dragão não era causa objetiva do medo, ele era a própria forma do medo.

Para os irmãos das comunidades monásticas, essa forma seria absolutamente convencional e conhecida por todos os submetidos a uma disciplina rigorosa da mente e do corpo. Neste treinamento, as histórias e figuras de dragões e de outros monstros igualmente horrorizantes eram usadas não como hoje para criar uma zona de conforto e de segurança, considerando tudo que poderia

ser assustador como parte do domínio da imaginação, mas sim para instaurar o medo nos noviços, para que eles pudessem reverenciar esse medo, reconhecer as suas manifestações e – por meio de um regime de exercícios mental e corporal – superá-lo. Como forma manifesta de um sentimento humano fundamental, o dragão é a configuração palpável do que significa “conhecer” o medo. Assim, na ontologia medieval, o dragão existe, assim como o medo existe. Não como um elemento do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência. Como tal, ele é tão real quanto a expressão facial de quem sofre e quanto a urgência da voz do monge, mas, diferentemente da voz, ele não pode ser ouvido nem visto, exceto por aquele que é acometido pelo medo. Por isso, quem foi buscar o monge não viu nenhum dragão. Provavelmente, eles estavam motivados pelo sentimento de compaixão, que, para eles, na expressão da época, chamou à sua mente a imagem de uma figura santa que irradiava luz. Tanto santos como dragões, na imaginação monástica, eram construídos a partir de fragmentos de textos e de figuras, mostradas aos noviços ao longo de sua instrução. E, nesse sentido, para adotar um termo apto da historiadora Mary Carruthers, eles eram “figment”, isto é, inventados ou ficcionais. Mas essas ficções da imaginação não ficavam num domínio separado da “vida real” e sim, para os pensadores medievais, eram formas externas da experiência humana incorporadas e vividas no espaço da ruptura entre o Céu e o Inferno.

O monge da história, é claro, estava dilacerado entre os dois domínios. Expulso do monastério por São Benedito, o diabo – na forma do dragão – estava esperando por ele lá fora. Socorrido na última hora, ele foi readmitido. Assim, a história se desenrola por um caminho de movimento de dentro para fora e de volta para dentro. Desde o início da história, como vimos, a mente do monge era suscetível a divagações. De fato, existe uma reviravolta misteriosa no final desse conto em que Gregório reconta que, por todo o tempo, o monge estava sendo seguido pelo dragão sem de fato vê-lo. O que aconteceu ao pisar fora do monastério foi uma perda total dos sentidos, um tipo de desorientação total que ocorre quando somos jogados em um ambiente totalmente desconhecido. Foi como se o solo tivesse sido tirado de debaixo de seus pés. Ele entrou em pânico e, nesse momento, o dragão surgiu diante dele, bloqueando seu caminho. E assim ele paralisou e não pôde mais continuar. A história conclui, na verdade, que São Benedito fez algo muito bom para o monge ao expulsá-lo, porque permitiu que o monge pudesse ver o dragão que o havia perseguido de forma invisível.

Para os escritores da tradição monástica, como a narrativa demonstra de forma clara, o saber dependia do ver, e ambos seguiam trajetórias de movimento. Para entender o que eles queriam dizer, temos que pensar na convenção, como

explica Carruthers, “em termos de caminhos”. O pensador medieval, resumindo, era um andarilho, alguém que caminhava e que viajava em sua mente de lugar para lugar, compondo pensamentos à medida que lia. Eu voltarei à questão dos caminhos, mas, antes disso, deixem-me apresentar outro exemplo.

Entre os Ojibwa, caçadores indígenas do norte canadense, dizem que existe um pássaro que emite um som à medida que voa pelo céu, que é o som do trovão. Poucos o viram e quem já viu atribuiu a ele poderes excepcionais de uma visão reveladora. Tal relato, de acordo com o etnógrafo Irving Hallowell, foi de um menino de mais ou menos 12 anos de idade. Durante uma tempestade com trovoadas, Hallowell conta que esse menino saiu da sua barraca e viu um pássaro estranho sobre as pedras. Ele correu de volta à barraca para chamar os seus pais, mas quando eles voltaram ao local o pássaro havia desaparecido. O menino tinha certeza de que havia sido o pinési, o Pássaro-Trovão, mas seus pais não estavam convencidos. Eles entraram em acordo e o relato do menino foi aceito, mas só depois que um homem que havia sonhado com o pássaro verificou a descrição do menino. Claramente, o pinési não é um pássaro comum, assim como o dragão não é nenhum réptil comum. Como o som do trovão, o Pássaro-Trovão faz sua presença ser sentida não como um objeto do mundo natural, mas como um fenômeno da experiência. Ele é a forma manifesta do som que reverbera pela atmosfera e assombra a consciência de todos que o ouvem.

Assim como os irmãos do monge, que, quando saíram do monastério, não viram o dragão, os pais do menino também não testemunharam o pinési. Mas eles estavam totalmente familiarizados com a forma convencional de vivenciar um trovão e, nesse sentido, conheciam essa experiência. O Pássaro-Trovão podia ser uma “ficção” da imaginação, mas de uma imaginação saturada com a totalidade da experiência fenomênica.

Lembremos que a observação do menino, nesse caso, foi confirmada por um sonho. Bacon ficaria horrorizado com isso. Para nós, modernos, é mais comum e, com certeza, mais aceitável que os sonhos sejam confirmados pela observação. Um caso bem conhecido, entretanto apócrifo, é a história de como o químico August Kekulé sonhou, numa noite de 1865, com uma serpente mordendo o rabo em um movimento de contorcionismo. Ele acordou com um conceito completamente formado na mente da estrutura da molécula de benzeno, composta por um anel de seis átomos de carbono. Trabalhos subsequentes de laboratório provaram que a conjectura induzida pelo sonho de Kekule era substancialmente correta e essa descoberta tornou-se um marco na química orgânica. É claro que o que Kekule realmente sentiu no momento em que acordou nós não podemos saber, mas temos certeza que depois que ele passou

a focar na química, a serpente de Kekulé já tinha se esvaziado de qualquer força afetiva ou experiencial que podia ter tido anteriormente. Naquele momento, já tinha se tornado uma serpente “boa para pensar”, uma figura abstrata do pensamento, particularmente apta para servir de recurso analógico para decifrar a estrutura de uma realidade dada. Assim, a serpente e o anel de benzeno caem em um dos lados da divisão ontológica impermeável entre imaginação e realidade. E é isso que permite que eu possa representar metaforicamente o outro. De fato, a congruência entre a serpente e os anéis reforça a divisão, em vez de causar a sua ruptura.

Para o povo Ojibwa, entretanto, seria diferente. Para eles, a verdade das coisas seria encontrada e testada pela experiência pessoal. É por isso que a observação do menino pôde ser corroborada pelo sonho desse homem mais velho. Na busca pelo conhecimento e pela experiência, os poderosos seres mais-que-humanos que habitam o cosmos Ojibwa, como o Pássaro-Trovão, não são recursos analógicos, mas interlocutores vitais. Esse cosmos é poliglota, um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diferentes, enunciam sua presença, são sentidos e fazem seu efeito. Para levar a vida como um Ojibwa, você tem que se sintonizar com essas vozes, ouvir e reagir ao que eles lhe dizem. Outra história de Pássaro-Trovão de Hallowell, contada por uma testemunha, como ele diz, ilustra perfeitamente a questão. A testemunha de Hallowell estava sentada em uma barraca com um senhor e sua esposa numa tarde em que havia muitas trovoadas. Em um momento, o homem virou para sua esposa. “Você ouviu o que disse o trovão?”, perguntou. “Não, não peguei bem”, foi a resposta. Ao comentar a conversa, Hallowell observou que o senhor “estava reagindo ao som do trovão da mesma forma que a um ser humano cujas palavras ele não tinha entendido”. Isso, entretanto, não foi como uma falha de tradução. Não foi como se o Pássaro-Trovão tivesse uma mensagem para o senhor, a qual ele não entendeu por ter um fraco domínio do idioma do pássaro. Hallowell observa que “os Ojibwa não estão sintonizados o tempo todo para receber as mensagens cada vez que uma trovoada ocorre”.

Esse homem especificamente havia conhecido o Pássaro-Trovão durante os seus sonhos na puberdade e desenvolveu uma relação próxima de tutela com o pinési. No contexto dessa relação, ouvir e responder ao trovão não são uma questão de tradução, mas de empatia, de se estabelecer uma relação de comunhão e afeto. Resumindo, em abrir-se para o ser de outro. É, acima de tudo, durante os sonhos, em que os limites entre a vida e o ser são apagados, que ocorre a abertura. Tal exposição, entretanto, não é algo com que um cientista sóbrio como Kekulé poderia imaginar. Para ele, o caminho para o verdadeiro conhecimento não estava na abertura de um diálogo com seres do mundo

mais-que-humano, mas de uma leitura exata e literal dos fatos já depositados lá. O objetivo, como diz Bacon, era escrever uma visão verdadeira dos passos do criador, marcados na obra da sua criação. Era uma questão de liberar os segredos da natureza. Para tal, você precisaria de uma chave, ou muitas chaves, para liberar e destravar portas depois de portas. A serpente de Kekulé ofereceu uma chave dessas, na forma de um anel. No seu livro *O ensaiador* (Il Saggiatore), de 1623, Galileu encontrou sua chave nos caracteres da matemática, nos triângulos, círculos e outras figuras geométricas que compõem a sua linguagem especial. “A filosofia é inscrita nesse grande livro, o universo”, escreveu Galileu, “que permanece continuamente aberto à nossa imaginação, mas que não pode ser entendido a menos que, primeiro, possamos aprender a linguagem e reconhecer as letras com as quais este mundo é composto”.

A ideia do livro do universo é consideravelmente antiga e era corrente entre os pesquisadores medievais, assim como, conseqüentemente, tornou-se corrente com a ascensão da ciência moderna. Ela dependia de uma identidade entre a obra de Deus, na criação do mundo natural, e da palavra de Deus, na composição das escrituras. Com isso podemos retornar aos monges da era medieval para quem, como já observei, a prática meditativa de leitura de textos litúrgicos era um processo de caminhada. Repetidamente, eles comparavam esses textos a um terreno pelo qual se passava como caçadores numa trilha, “puxando” coisas que encontravam ou eventos que eles testemunhavam ao longo dos caminhos. A palavra em latim para essa prática de se basear ou puxar do texto era “tractare”, de onde vem a palavra em inglês “treatise” e, em português, “tratado”, no sentido de uma composição escrita. Enquanto seguiam, as diferentes personagens que os monges encontravam em seu caminho (cujas histórias estavam escritas nas páginas) falavam a eles com palavras de sabedoria e orientação, as quais eles ouviam e com as quais eles aprendiam. Essas vozes eram conhecidas como *vocespaginarum*, as vozes das páginas. Na verdade, a própria leitura era uma prática vocal: tipicamente, as bibliotecas monásticas ressonavam com sons da leitura dos monges, murmurando as vozes das páginas pelas quais eles eram envolvidos, como se os autores estivessem presentes e audíveis. Ler, no seu sentido medieval original, era ser aconselhado por essas vozes, assim como o senhor Ojibwa teria sido orientado pela voz do seu mentor, o Pássaro-Trovão, se ele tivesse entendido o que o pássaro havia dito!

Envolto pelas vozes das páginas, assim como o caçador está envolto pelas vozes da terra, o leitor medieval era um seguidor da tradição. Na sua pesquisa enciclopédica sobre animais no mito, na lenda e na literatura, Boria Sax aponta que a palavra em inglês “tradition” vem de “trade” – em português “troca”, que, originalmente, significava “track”, ou “rastro”. “Estudar uma tradição”,

escreve Sax, “é rastrear uma criatura como se fôssemos um caçador de volta no tempo”. Cada criatura é sua história, sua tradição, de modo que seguiu-a é realizar um ato de lembrança e de continuidade com os valores do passado. Geralmente, o nome da criatura é sua história condensada, para que, no seu enunciado, a história seja continuada. Mas ela é continuada também nas vocalizações das próprias criaturas – se elas tinham alguma voz –, é na sua presença visível manifesta e na sua atividade. Como um nó num emaranhado de descrições, histórias, chamados, visões e outras observações interligadas, nenhuma ontologicamente superior às outras, ou em algum sentido mais “real” do que outras, qualquer criatura – poderíamos dizer – não é uma coisa viva, como a instância de certa forma de estar vivo, mas cada qual, para a mente medieval, abriria um caminho para a experiência de Deus. E, com as letras e figuras do manuscrito que, de acordo com Isidoro de Sevilha, que escrevia no século XVII, permitia que os leitores ouvissem mais uma vez e retivessem a memória das vozes que não estavam mais presentes de fato. Assim, o livro da natureza estava espelhado na natureza do livro: uma segunda natureza composta não de obras, mas de palavras.

Para Isidoro, a leitura devia ser feita silenciosamente, mas não totalmente no silêncio, já que dependia de gestos da garganta e da boca porque, na época, não havia espaço entre as palavras do manuscrito. A única forma de ler, então, era lendo em voz alta, seguindo as linhas das letras como seguimos as linhas de uma pauta musical, deixando que as letras se destaquem da própria performance. No século XVII e início do século XVIII, entretanto, houve uma transformação gradativa para uma leitura com os olhos apenas, não acompanhada pela voz ou gesto. O que tornou isso possível foi a divisão da linha do texto em segmentos no tamanho de palavras, cada uma das quais poderia ser lida isoladamente com espaços entre elas. O medievalista e paleontólogo Paul Saenger demonstrou que, com essa leitura visual, as vozes das páginas foram silenciadas. Enquanto toda uma biblioteca monástica lia em voz alta, o som da voz de um era suficiente para abafar as vozes dos outros. Mas todo aluno moderno sabe que, quando estamos tentando ler de forma silenciosa, o menor barulho pode ser uma fonte de distração. Foi assim que o silêncio passou a reinar no confinamento do monastério. No mundo fora do monastério, entretanto, na sociedade laica, a leitura oral continuou a predominar nos séculos XIV e XV. Como observou o historiador da cognição David Olson, foi a Reforma que anunciou a transição chave nas formas de leitura da leitura entre as linhas, ou seja, do sentido implícito, para a leitura nas linhas – ou da busca de revelações e epifanias para a descoberta de um sentido literal embutido no texto e disponível para qualquer um que dispusesse da chave necessária para extraí-lo.

No início do século XVI, Martinho Lutero convocou os leitores a abandonar os sonhos e fantasias que seus predecessores encontraram na sua sintonia com as vozes que eles acreditavam falar-lhes por meio das páginas dos manuscritos, estabelecendo uma separação entre as palavras e suas posteriores interpretações. E, a partir daí, foi um passo curto para estender esse mesmo raciocínio das palavras para as obras, isto é, para a leitura do livro da natureza. Assim, Bacon, um século depois, passou a insistir na distinção absoluta entre sonhos da imaginação e padrões do mundo. Eu gostaria de chamar a atenção de vocês, em particular, para três corolários dessa transição em relação à leitura do mundo natural. O primeiro tem a ver com a imaginação do que ainda está por vir. Lendo as vozes da natureza, do mundo mais-que-humano, as pessoas medievais era aconselhadas por elas e podiam encontrar nesses conselhos, paralelos às suas experiências, um caminho para o futuro. Com uma sensibilidade sintonizada por um engajamento perceptivo íntimo, eles podiam contar não só o que tinha se passado, mas também o que iria se passar. Mas tal evidência, como demonstra Olson, tem de ser claramente distinguida do tipo de previsão aspirada pela leitura científica do livro da natureza. A previsão não é a abertura de um caminho para o mundo, mas a fixação, de antemão, de um ponto final. À medida que a evidência é orientada por um diálogo com a natureza, a previsão extrapola os fatos observáveis. Com base nesses fatos, trata-se de especular sobre o futuro e não de ver o futuro.

O segundo corolário diz respeito à performance. Eu já tentei demonstrar como, para os leitores medievais, o sentido era gerado a partir da atividade vocal e gestual da leitura em voz alta. Fazer e conhecer, nesse caso, eram totalmente interligados, assim como a mastigação e a digestão – uma analogia explicitamente usada na antiga caracterização do pensamento como um processo de ruminação. Ruminar, podemos dizer, seria mastigar as coisas mais de uma vez – assim como o gado mastiga seu pasto regurgitado – e digerir seus sentidos. Assim, as pessoas medievais, como vimos, liam o livro da natureza da mesma forma, por meio de suas práticas de peregrinação. Dessa forma, o conhecimento da natureza era forjado no movimento, à medida que se caminhava. Esse conhecimento era performativo, no sentido específico de que esse era formado por meio das idas e vindas dos habitantes. A leitura como performance, resumindo, era a formação de palavras e a formação do mundo. Como o caso dos Ojibwa e do Pássaro-Trovão claramente demonstra, na forma do saber que é performativa, qualquer fronteira entre o eu e o outro ou entre a mente e o mundo é provisória e fundamentalmente insegura. Na ciência construída no espírito de Bacon, entretanto, conhecer não é mais juntar-se ao mundo na performance, mas ser informado pelo que já está no mundo. Em vez de buscar seguir as trilhas de um terreno familiar que se desdobra

continuamente, o cientista resolve mapear uma terra incógnita que já está pronta – isto é, descobrir por meio de algum processo de decodificação o que existe de fato. Trata-se da obtenção do conhecimento, não pela leitura em voz alta (*reading out*), mas pela leitura a partir das palavras (*reading off*). E, a partir do momento que a leitura em voz alta deu lugar a leituras das palavras, o mundo cessou de oferecer conselhos ou avisos e tornou-se um repositório de dados que, por si só, não prestam nenhuma orientação do que deveria ser feito com eles. Dessa forma, a sabedoria assumiu um lugar secundário diante da informação.

O terceiro corolário nos traz a ideia de que os animais e outros seres do mundo mais-que-humano eram conhecidos, na época medieval, por suas tradições, como um emaranhado de histórias, descrições e observações. Rastrear um animal no livro da natureza era como seguir uma linha de texto. Mas a partir da introdução da divisão do texto em palavras – no livro da natureza – as criaturas também começaram a aparecer como entidades discretas e não como linhas de transformação. A natureza, então, tornou-se passível para o projeto não de rastreamento, mas de classificação. As linhas foram quebradas, mas os objetos resultantes podiam ser organizados e dispostos com base nas suas semelhanças ou diferenças, nos compartimentos de uma taxonomia. Podia-se falar, pela primeira vez, nos blocos de construção da natureza em vez de sua tessitura e arquitetura. A natureza, resumindo, foi percebida como construída a partir de elementos e não tecida a partir de linhas. E as criaturas desse mundo natural não eram mais conhecidas como tradições, mas como espécies. Entretanto, aquelas criaturas que eram conhecidas apenas pelas suas tradições, e para as quais não havia nenhuma evidência que poderia ser encontrada nos fatos da natureza, foram desconsideradas. Não há dragões ou Pássaros-Trovão nas taxonomias científicas. A questão não é só que elas não existem no novo livro da natureza, mas que não podem existir, uma vez que sua constituição histórica ficcional não se encaixa nesse projeto de classificação. Os dragões, junto com outros seres que surgem, ou cuja presença é sentida no nosso mundo, podem ser contados, mas não categorizados. E é claro que também não podem ser localizados de forma precisa, como num mapa cartográfico. Assim como caíram nos vãos da taxonomia, eles também foram “empurrados para as periferias”, como colocou Michel de Certeau, de uma cartografia científica que não tem lugar para os movimentos e itinerários da vida. O mesmo, é claro, vale para a experiência do medo e para os sons do trovão. Eles também não podem ser classificados ou mapeados, mas isso não os torna nem um pouco menos reais para uma pessoa que sente o medo ou que entra no olho de uma tempestade.

Parece então que, à medida que as páginas perderam sua voz com o começo da era moderna, o livro da natureza foi também influenciado. Ele não mais nos

fala ou nos conta coisas. E, ainda assim, essa natureza supostamente silenciosa pode ser – e geralmente é – um lugar tão barulhento que chega a ser ensurdecedor. O filósofo Steven Vogel observa que o mundo da natureza é abundante de movimentos e de gestos, e muitos desses movimentos se manifestam como sons: pense numa trovoada, no sopro do vento, no gelo se quebrando, ou numa queda d'água, numa árvore com suas folhas se movendo ou no canto dos pássaros. Podemos admitir que, em um nível, a conversa humana pode ser entendida como um gesto vocal, sendo que a voz manifesta a presença humana no mundo, da mesma forma que o canto representa a presença do pássaro e a trovoada manifesta a presença do trovão. Nesse nível, a voz, o canto e a trovoada são ontologicamente equivalentes: a voz é o ser humano em sua manifestação sonora, o canto é o pássaro e a trovoada é o trovão. Ainda assim, nenhuma dessas coisas, sustenta Vogel, garante a conclusão de que as entidades naturais de fato conversam com os seres humanos e muito menos entre si. Isso por duas razões principais. Primeiramente, a conversação exige que os participantes falem e respondam um de cada vez. Os humanos, de fato, falam e respondem aos sons da natureza: eles ouvem o canto dos pássaros e têm sentimentos, inclusive de horror, pelo trovão. Mas a natureza, pergunta Vogel, responde a nós? “As entidades com quem falamos e a quem respondemos na natureza, elas nos dão a sua atenção total, elas se envolvem conosco, respondem aos nossos chamados?” A resposta, ele está convencido, é “não”. Os sons da natureza, ele sugere, são mais como comandos do monarca que é surdo para seus súditos, mas que exige obediência deles. Em segundo lugar, uma conversa, necessariamente, tem que ser sobre alguma coisa. Ela permite que seus participantes comparem as suas percepções do mundo, numa tarefa comum de descoberta de como o mundo é de fato. Os interlocutores humanos fazem isso, mas os pássaros, as árvores, os rios, o trovão e o vento não o fazem. Não é que eles sejam interlocutores irresponsáveis; na verdade, eles não são interlocutores.

Para Vogel, o silêncio da natureza significa que, não importa quanto barulho ela faça, ela não se envolve nas conversas que nós estabelecemos. É como se a natureza estivesse falando, mas ainda assim é uma ilusão. “Eu já escutei com cuidado”, escreve Vogel, “e eu não ouço nada”. Lembrem-se do senhor Ojibwa e do Pássaro-Trovão. Ele achou que o trovão estava falando com ele, mas não pôde compreender o que o trovão dizia. Isso foi uma falha de tradução, como Hallowell parece sugerir? Eu argumentei que, na verdade, foi uma falha de empatia. Para Vogel, entretanto, se o senhor tivesse compreendido a fala do trovão, ele não teria sucesso na tradução, nem na empatia com ele. Ele teria realizado um ato de ventriloquia. Enquanto o tradutor fala por outro no seu próprio idioma, o ventríloquo projeta suas próprias palavras em um objeto

mudo, ao mesmo tempo que cria a ilusão de que é um objeto que está falando para ele. Essa acusação de ventriloquia, claro, é a fundação para a repulsa científica do antropomorfismo entre aqueles que clamam a empatia com criaturas não humanas ou sabem o que eles estão sentindo; são acusados de meramente projetar seus próprios pensamentos e sentimentos sobre seus sujeitos mudos. É uma acusação, contudo, que passou muito tempo sem ser desafiada. Em um debate importante conduzido nas páginas da revista científica *Environmental Values*, Nicole Klenk entrou pela porta do lado. Ela defende que os não humanos podem e, sim, respondem à voz, gestos e presença humanas, de forma que faz sentido para eles e para nós.

É verdade que os não humanos podem não comparar as suas percepções do ambiente com os humanos num esforço colaborativo para estabelecer a verdade do que realmente existe. Mas insistir que as conversas só podem ser realizadas dessa forma, argumenta Klenk, é uma visão muito estreita da conversa, que excluiria boa parte daquilo que comumente chamamos de conversa no mundo humano. Para muitas pessoas, uma conversa, na maior parte do tempo, é uma questão de compreender o que os outros nos dizem – de “entender bem a história”, e não de verificar quão correta ela está. Os seres humanos colocam em palavras o que a natureza está dizendo e, nesse sentido, são de fato tradutores e não ventríloquos. Para Klenk, isso é precisamente o que acontece no trabalho científico. Se não fosse assim, ela conclui, as interpretações científicas seriam meras ficções criadas pelo diálogo entre humanos e não o resultado de uma interação cuidadosa com – e de uma observação de – os componentes do mundo natural. Nesse ponto, eu acredito que Klenk errou. Porque se o argumento da ciência é precisamente o de que se trata de uma prática de conhecimento especializado, portanto, ela procura verificar se a história está correta e não simplesmente se foi entendida. Desde a época de Bacon, a ciência tem insistido na descoberta da verdade literal do que está no mundo e, portanto, na separação rigorosa entre o fato e a interpretação. Lendo o que está nas linhas do livro da natureza e não entre as linhas, a única coisa que os cientistas não fazem é o que Klenk diz ser sua prioridade: “ouvir as vozes dos seres com os quais interagem”. De fato, poderíamos argumentar que os cientistas fazem de tudo para evitar ouvir, uma vez que isso interferiria ou comprometeria a objetividade dos seus resultados.

Então, eu digo, existe um paralelo real, na constituição moderna, entre o livro da natureza e a natureza do livro, como um trabalho completo cujo conteúdo pode ser lido por alguém com a experiência para decifrá-lo. O paralelo reside na ideia de que ambos devem ser lidos em silêncio: não como parte de uma conversa, mas como registro de resultados que, em suas formas objetivas e

objetificadas, viraram suas costas para nós, apresentando apenas suas superfícies externas e opacas para nossa história. Como cientistas, devemos ser produtores de conhecimento e, nesse empreendimento, o mundo fornece nossos materiais. Nós pesquisamos como exploradores e colhemos os frutos. E nessa colheita – que é subsequentemente processada e, como costumamos dizer, “analisada” – está a produção do conhecimento. Assim, o conhecimento é criado como um tipo de sobreposição sobre a parte externa do ser. Tendo silenciado o mundo, encontramos o conhecimento no silêncio do livro. De fato, o próprio conceito do humano, na sua encarnação moderna, expressa o dilema de uma criatura que só pode conhecer o mundo do qual ele faz parte existencialmente deixando esse mundo. Também na nossa experiência como habitantes que se deslocam pelo mundo e não vagam por sua superfície externa nosso conhecimento não é construído como um acréscimo externo, mas cresce e se desenrola a partir de dentro de nosso ser terreno. Nós crescemos no mundo à medida que o mundo cresce em nós.

Talvez esse aterramento do saber no ser resida no cerne de uma sensibilidade que podemos chamar de “religiosa”. Não foi também em nome da religião que os líderes da Reforma insistiram na transformação da relação entre o saber e o ser no seu contrário? No seu destaque da verdade literal das palavras e dos trabalhos, a religião dos reformistas foi ultrapassada pela própria ciência que eles afrouxaram. Porque na concorrência com os fatos a ciência certamente ganha e a religião perde, deixando o mistério de por que as pessoas – incluindo muitos cientistas, isso deve ser dito – aderem tenazmente às representações de realidade que são demonstravelmente falsas. Ainda assim, questões sobre o que pode melhor representar o mundo (se a religião ou se a ciência) estão mal colocadas, porque a real concorrência está em outro lugar. Trata-se da questão de se as nossas formas de saber e imaginar estão reverenciadas em um compromisso existencial com o mundo em que nos encontramos. Compararmos religião e ciência nos termos de suas respectivas parcelas de uma realidade da qual estamos totalmente desligados. Mas se elas não estiverem – se, como o antropólogo Stuart McLean argumenta, houvesse uma continuidade essencial entre os “atos humanos de imaginação” e “os processos de formação e transformação do universo material” – então precisamos nos perguntar, em vez disso: qual a natureza desses compromissos? Como podem o saber e a imaginação nos deixar ser, assim como as criaturas em torno de nós simplesmente serem?

Não existe nenhum dragão. Esse é o título de um dos grandes clássicos da literatura infantil, de autoria de Jack Kent. Ele conta a história de um menino, Billy Bixbee, que acorda numa manhã e encontra um dragão em seu quarto. Trata-se de um dragão bem pequeno, que sacode o rabinho de forma muito amigável.

Billy desce com o dragão para o café da manhã e apresenta-o a sua mãe. “Dragão não existe”, declara ela firmemente, e continua preparando suas panquecas. Billy senta-se à mesa de café da manhã; o dragão senta sobre ela. Sentar sobre a mesa não é algo permitido na casa de Bixbee, mas não havia nada a ser feito, uma vez que, se o dragão não existe, não há como pedir-lhe para descer da mesa. O dragão está com fome e come a maior parte das panquecas, mas Billy não se importa. Sua mãe continua a ignorar a nova chegada e o dragão começa a crescer. Ele cresce e cresce. Em breve, ele ocupa a maior parte do corredor e a mãe de Billy tem dificuldade para limpar a casa, já que ela só pode passar de um quarto ao outro pelas janelas. Todas as portas estão bloqueadas. O dragão cresce e cresce – agora ele tem o tamanho da casa. Então a casa é suspensa de seus alicerces e carregada pelas ruas nas costas do dragão. O pai de Billy, ao chegar do trabalho, fica surpreso ao ver que sua casa sumiu. Um vizinho aponta a direção por onde a casa foi. No final da história, a família é reunida mais uma vez e, nesse momento, a mãe de Billy relutantemente reconhece que talvez os dragões existam. Imediatamente, o dragão começa a encolher até que, mais uma vez, ele assume um tamanho gerenciável. “Tudo bem, eu não tenho problemas com dragões desse tamanho”, admite a Sra. Bixbee, enquanto senta em uma poltrona confortável e acaricia a cabeça do dragão.

A moral da história, claro, é que problemas inicialmente pequenos – se nós tivermos medo de reconhecê-los ou de falar o seu nome por medo de infringir as normas da conduta racional – podem crescer até o ponto em que a vida social ordinária não possa ser sustentada. Eu acho que, atualmente, existe um dragão em nosso meio, e ele está crescendo até o ponto em que se torna cada vez mais difícil levarmos vidas sustentáveis. Este dragão habita a ruptura que criamos entre o mundo e a imaginação que temos dele. Nós sabemos, com base na experiência, que a ruptura é insustentável e, ainda assim, somos relutantes em reconhecer sua existência, já que, se fizéssemos isso, confrontaríamos a racionalidade científica aceita. Eu acredito que tal reconhecimento já é devido há muito tempo. Nesta palestra sugeri, assim como os estudos do monasticismo medieval e das chamadas ontologias indígenas poderiam sugerir, formas alternativas de leitura e de escrita, que podem nos conduzir, mais uma vez, a nos aconselhar com as vozes das páginas e com o mundo ao nosso redor. Ouvir é sermos aconselhados pelo que eles nos contam e cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber. Essa cicatrização deve ser o primeiro passo rumo a uma forma mais aberta e sustentável de viver. Talvez, assim, o dragão encolha.



# Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica

Diálogos com Tim Ingold

CARLOS ALBERTO STEIL E ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO

Há mais de três décadas, a voz de Tim Ingold repercute no pensamento ocidental como uma crítica iconoclasta aos pressupostos clássicos das ciências modernas e seu método de investigação baseado no distanciamento do pesquisador em relação ao seu objeto e ao mundo vivido. Sua trajetória intelectual, expressa em seus escritos ensaísticos, deixa transparecer um pensador inquieto, atento à grande aventura de fazer parte de um tecido existencial que constitui os seres humanos e não humanos. A “cosmologia” de Ingold nos revela o mundo como linhas que se entretecem no horizonte de uma atmosfera (weather-world) que engloba a esfera terrestre e o firmamento. Seu interesse é compreender a experiência comum a todos os seres vivos de serem transpassados por materiais que os constituem como organismos que, por sua vez, não se fecham em invólucros corporais ou identidades específicas. Para Ingold, a experiência da vida não é vivida no interior de um corpo que se relaciona com outros corpos como um objeto entre outros, mas se dá no fluxo dos materiais (luz, som, vento, líquidos, texturas etc.) que os atravessam, diluindo os limites de seus corpos, de suas mentes e de suas superfícies. Sua compreensão da antropologia é a de “uma filosofia com gente dentro”, como ele mesmo definiu no decorrer do seminário que deu origem a este livro. O seu pensamento apresenta-se, assim, como uma filosofia afirmativa da vida, extensiva aos organismos que habitam o mundo.

A missão da antropologia torna-se, deste modo, a de seguir as trajetórias trilhadas pelos organismos ao longo de suas existências individuais, as quais integram o movimento mais abrangente, quase infinito, da vida que os atravessa. Como afirma Otávio Velho no posfácio deste livro, a antropologia de Tim Ingold “aproxima-se de uma filosofia de vida, se não mesmo de uma teologia materialista, por assim dizer. Apresentada, aliás, de modo literariamente impecável” (p. 228). A antropologia, desta perspectiva, define-se não como um conhecimento sobre o mundo e os povos que o habitam, mas como um engajamento no mundo e uma educação da percepção para as múltiplas possibilidades dos organismos humanos e não humanos de existir e de estar no mundo. A centralidade atribuída à vida como o interesse por excelência da antropologia, ao mesmo tempo em que aproxima Ingold da corrente fenomenológica, também o conduz a uma ruptura com outras formas adjetivadas de antropologia: social, cultural, interpretativa, estrutural.<sup>1</sup>

Em seu último livro, *Being Alive* (2011), Ingold faz uma revisão profunda de alguns conceitos que foram centrais em sua obra mais conhecida, *The Perception of the Environment* (2000), e apresenta um novo entendimento do que o ambiente significa para os seres que o habitam. Ou seja, já não se trata de situar os organismos numa paisagem que os envolve e engloba numa totalidade que inclui a natureza (landscape) e a cultura (taskscape), criando uma sinergia entre eles, mas de situá-los num horizonte aberto às forças vitais que os atravessam, constituindo-os ao mesmo tempo que suas trajetórias o constituem. Assim, o ambiente dá lugar ao movimento, de modo que o foco desloca-se do habitar (dwelling) para o fluxo da vida. Não se trata, portanto, apenas de habitar o mundo, mas de estar atento à vida como a dimensão fundante que atravessa todos os seres.

Esta breve apresentação de alguns pontos-chaves da posição de Ingold, muitos dos quais serão retomados ao longo deste capítulo, se impôs a partir da apresentação do nosso texto no seminário Cultura, percepção e ambiente (2011). Como leitores atentos de Ingold, vimos acompanhando os seus escritos há mais de dez anos; no entanto, quando escrevemos nosso artigo para o seminário, ainda não havíamos lido o seu último livro. Nossa apropriação do seu pensamento para nossos interesses de pesquisa estava referida sobretudo ao seu livro *The Perception of the Environment* (2000), que procuramos ler em diálogo com a perspectiva da corporeidade, proposta sobretudo por Thomas

<sup>1</sup> Seu livro *Being Alive* (2011) inicia com uma profissão de fé: “sou um antropólogo: não um antropólogo social ou cultural, não um antropólogo biológico ou um arqueólogo, apenas um antropólogo. E neste livro apresento um ponto de vista muito pessoal do que, para mim, é a antropologia” (p. xi).

Csordas (cf. Carvalho & Steil, 2008; Steil, Carvalho & Pastori, 2010; Steil & Toniol, 2011). Este diálogo foi iniciado no próprio texto dessa obra, onde o próprio Ingold, em pelo menos três passagens, faz referência ao paradigma da corporeidade nos escritos de Csordas. Ao mesmo tempo, ambos têm como horizonte filosófico de análise a fenomenologia, especialmente em sua vertente francesa formulada por Maurice Merleau-Ponty. Ainda que o diálogo entre eles mesmos não tenha se estendido, visto que Ingold não voltou a citar Csordas noutros escritos posteriores e Csordas nunca respondeu publicamente às críticas que Ingold lhe fez em *The Perception of the Environment*, temos procurado lê-los em paralelo, destacando tanto os pontos de vista comuns quanto as diferenças que estão presentes nas propostas epistemológicas destes dois antropólogos que elegeram a fenomenologia como um horizonte de compreensão da experiência de habitar o mundo como sujeitos e organismos humanos e não humanos.

Os comentários de Ingold à nossa apresentação no seminário, especialmente sua crítica aos conceitos que havíamos elegido como as pontes – corpo, carne e paisagem –, que colocariam em contato os aportes teóricos desenvolvidos no âmbito da antropologia fenomenológica –, nos fizeram repensar nossas estratégias argumentativas e reformular nosso texto. As linhas de continuidade que havíamos traçado, ancorados no solo comum da fenomenologia de Merleau-Ponty, referência central na formação dos aportes teóricos de Csordas e de Ingold, tiveram que ser revisitadas, visto que o próprio Ingold já não reconhecia o valor heurístico de alguns dos conceitos que orientaram seu pensamento ao longo dos anos de 1990. Nosso objetivo aqui será, portanto, o de incorporar a crítica de Ingold aos seus próprios conceitos, que havíamos utilizado em nossa apresentação, levando adiante o diálogo no horizonte da fenomenologia.

## Corpo, carne e paisagem: uma linha interrompida

### Corpo

No esforço de tradução da fenomenologia para o campo da antropologia, vamos buscar na noção de corporeidade (embodiment), desenvolvida por Thomas Csordas, a principal referência para introduzir a questão da cultura na relação entre o corpo humano e o que Merleau-Ponty (2007) chamou de “a carne do mundo”. Na perspectiva de Csordas, mais do que um conceito, a corporeidade é uma proposta paradigmática que visa colapsar dicotomias tais como indivíduo/

sociedade, mente/corpo, prática/estrutura, natureza/cultura, sem negar a tensão e a alteridade entre estes polos da experiência dos seres no mundo.

A corporeidade, na acepção de Csordas, funda-se especialmente na análise da percepção de Merleau-Ponty e na teoria da prática social formulada por Pierre Bourdieu. Seu projeto teórico, como ele mesmo afirma, “começa com um exame crítico dessas duas teorias: Maurice Merleau-Ponty (1962), que elabora a corporeidade na problemática da percepção, e Pierre Bourdieu, que situa a corporeidade num discurso antropológico da prática” (Csordas, 2008, p. 58). O propósito de Bourdieu é colapsar a dualidade signo-significação no conceito de “habitus”, articulando na análise do fato social a ação como *opus operatum* e como *modus operandi* da vida social. Assim, Bourdieu define “habitus” como um “sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações” (1977, p. 72). Esta definição é destacada por Csordas na teoria de Bourdieu porque, ao focalizar o conteúdo psicologicamente internalizado do ambiente comportamental (Hallowell, 1974), o habitus aparece como “o princípio gerador e unificador de todas as práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitiva e avaliativa que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social” (Bourdieu, 1977, p. 124). Na sequência de sua exposição sobre a contribuição de Bourdieu para a elaboração do paradigma da corporeidade, Csordas destaca que o locus do habitus é a conjunção entre as condições objetivas da vida e a totalidade das aspirações e das práticas compatíveis com tais condições. “Condições objetivas não causam práticas, tampouco práticas determinam condições objetivas” (Csordas, 2002, p. 110). É, por sua vez, “o habitus, enquanto mediação universalizante, que torna a prática de um agente individual, sem razão explícita ou propósito significativo, “sensata” e “razoável” apesar de tudo” (Bourdieu, 1977, p. 79). Assim, com o conceito de habitus, Bourdieu oferece uma análise da prática social enquanto necessidade transformada em virtude, de forma que as práticas obscuras aos olhos de seus próprios produtores ganham um ordenamento que as torna objetivamente ajustadas a outras práticas e às estruturas cujo princípio de produção é ele mesmo um produto.

Enfim, o esforço de Csordas para articular as contribuições metodológicas, aparentemente contraditórias da fenomenologia e da teoria da ação, foram fundamentais para a constituição do que ele chama de um paradigma da corporeidade. A singularidade de sua proposta teórica está em colapsar as dualidades na corporeidade por meio de uma concepção de “corpo não dualista, isto é, não distinto de – ou em interação com – um princípio antagônico da mente” (Csordas, 2002, p. 111). Ao tomar o corpo como um objeto entre

outros, Csordas acaba percebendo o ambiente como um conjunto de condições objetivas que existe independentemente e antes dos sujeitos. Está aqui a sua dívida a Bourdieu e ao conceito de *habitus*. A corporeidade é definida por Csordas como uma situação e não processo, e remete à imagem de um mundo preexistente no qual os corpos que chegam para habitá-lo precisam necessariamente se adaptar. O sentido é físico e psíquico simultaneamente. O ambiente compreende um mundo formado por um conjunto de objetos. A percepção culmina no objeto. Sem objetos, não haveria a possibilidade de se perceber. Sem objetos, o mundo seria inabitável e imperceptível.

Na esteira da fenomenologia existencial de Merleau-Ponty, Csordas argumenta a favor da experiência corporal como ponto de partida para a análise cultural, a qual encontra no nível pré-objetivo a base existencial para as elaborações linguísticas e interpretativas da experiência dos seres humanos no mundo. Segundo Csordas, no entanto, o pré-objetivo não significa um momento anterior à cultura, mas à maneira como os sujeitos se engajam espontaneamente no mundo e na vida cotidiana.<sup>2</sup> Assim, como o próprio Merleau-Ponty argumenta, os objetos culturais, não menos do que objetos naturais como pedras ou árvores, são os produtos finais de um processo de abstração de uma consciência perceptiva na qual o corpo humano senciente é uma abertura para um campo indeterminado, irrestrito e inesgotável: o mundo (Csordas, 2008).

Para Csordas, é essencial compreender que o corpo da pessoa não é de forma alguma o objeto, mas sempre o sujeito da percepção. A pessoa não percebe o próprio corpo; a pessoa é seu corpo e percebe com ele tanto no sentido de ser uma ferramenta perfeitamente familiar (Mauss, 1950) como no sentido de serem, *self* e corpo, perfeitamente coexistentes. Assim, perceber um corpo como um objeto é ter desenvolvido um processo de abstração a partir da experiência perceptiva. De certa maneira, cabe aos sujeitos sencientes atravessar os seus sentidos em direção ao mundo, ao invés de percebê-lo com eles; eles estão no caminho entre o sujeito e o mundo. O corpo surge então como “o solo existencial da cultura” (Csordas, 2008, p. 19), onde se articulam sujeito e objeto, conhecimento e autoconhecimento, subjetividade e alteridade. A corporeidade é a síntese desta encarnação da cultura que constitui os seres humanos historicamente situados e o locus privilegiado de articulação da dualidade sujeito e objeto e seus sucedâneos, tal como propõe a noção de círculo

<sup>2</sup> Como o próprio Csordas esclarece, “ao começar assim com o pré-objetivo, não estamos postulando um pré-cultural, mas um pré-abstrato. O conceito oferece à análise cultural o processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada nas situações de fato” (Csordas, 2008, p. 108).

hermenêutico. Nosso esforço, por sua vez, será o de estender esta noção de corpo para a paisagem, seguindo o mesmo movimento de Merleau-Ponty em direção ao corpo do mundo numa rearticulação com o conceito de *habitus* de Bourdieu, a caminho de um contexto em que os comportamentos e valores ecológicos vêm se impondo como uma condição objetiva para os indivíduos e grupos sociais na contemporaneidade.

### Carne

David Abram, num instigante artigo sobre Merleau-Ponty e a questão ambiental, argumenta em favor da contribuição da fenomenologia, particularmente no último trabalho de Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, como fundamento para uma filosofia da natureza que aponta para a possibilidade de superação dos impasses da ecologia, herdeira da tradição biológica mecanicista, na compreensão da relação sujeito humano e ambiente. Esta comunhão entre o corpo humano e o corpo do mundo, que engloba e transcende o corpo do indivíduo, é denominada nesta obra com o termo “carne” e se apresenta como o elo comum entre o humano senciente e o mundo sensível. Ou seja, na expressão de Merleau-Ponty, “a noção essencial desta filosofia é a carne, que não é o corpo objetivo nem o corpo pensado pela alma (Descartes), [mas] o qual é o sensível no sentido daquele que é sentido e daquele que sente” (2007, p. 259).

Com essa noção de carne, Merleau-Ponty radicaliza o que já apontava com a noção de corpo, no sentido agora de uma transcendência do sujeito no mundo do qual o corpo humano é uma expressão. Ao invés da posição cartesiana de um sujeito que pensa e, portanto, existe, ou ainda, que pensa o mundo com uma mente à parte do mundo, na perspectiva fenomenológica, o mundo pensa no sujeito que existe na relação de continuidade e distinção como uma das expressões da carne do mundo, cuja diferença está na forma de exercer a reflexividade. Como afirma Merleau-Ponty, “a carne do mundo não sente a si mesma como minha carne. Ela é sensível, mas não senciente. Eu chamo isto de carne, no entanto, para dizer que isto não é absolutamente apenas um objeto” (2007, p. 250). É importante observar que o conceito de carne em Merleau-Ponty contribui significativamente para a superação da posição antropocêntrica que transforma todo não humano em mero objeto. Diferentemente da crítica da ecologia profunda que, ao se posicionar a favor do biocentrismo contra o antropocentrismo, apenas muda de polo, sem alterar a relação de submissão entre humanos e não humanos, Merleau-Ponty chama a atenção para o entrelaçamento denso e extensivo entre estes polos como uma mesma carne, ao mesmo tempo que reconhece que o processo de autoconsciência em cada

um deles não é idêntico. Assim, a carne que pensa no ser humano não pensa do mesmo modo nos outros seres sencientes. Sua posição evita tanto a fusão ou dissolução da singularidade humana no bios do mundo quanto a arrogância humana que se posiciona fora do mundo. Pode-se concluir, portanto, que o conceito de carne de Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que estabelece uma continuidade entre o corpo humano e a carne do mundo, também mantém a alteridade entre estes polos como constitutiva da experiência que se revela tanto através da via ecológica do encontro do sujeito humano com a natureza quanto na própria intimidade do sujeito humano na vivência do sagrado.

## Paisagem

Mantendo-nos na trilha do paradigma da corporeidade em direção a uma epistemologia ecológica (Carvalho, 2007), podemos pensar o conceito de paisagem como correlato à corporeidade, enquanto campo de percepção definido pelo engajamento no mundo. Neste sentido, Csordas chama a atenção para a dialética entre o corpo enquanto unidade material da existência e a corporeidade enquanto condição projetada e objetificada reflexivamente da existência dos sujeitos no mundo. E conclui que, ao mesmo tempo que o corpo se apresenta como a condição material dos sujeitos no mundo, ele também é o locus da revelação do ser do mundo que, embora se expresse nos corpos individuais, não se esgota neles.

Acreditamos que seria possível reconhecer no âmbito do conceito de paisagem uma dialética semelhante a que Csordas atribui ao corpo, onde se poderia distinguir uma base material, a terra (*land*), e uma totalidade projetada e significada que transforma esta unidade física e material em uma paisagem (*scape*). Estabelece-se aí a tensão entre a experiência imediata e pré-objetiva no mundo (*immediacy*) e a sua objetificação na linguagem, num jogo de alteridade entre sujeito e objeto que se realiza dentro e fora de nós. Esta dialética implicada no conceito de paisagem como a forma de engajamento no mundo indica uma radical assunção da simetria e do pertencimento dos seres humanos e não humanos à terra, bem como de uma consequente atividade (*agency*) do ambiente no desvelamento do mundo em suas existências.

Esta acepção de paisagem permite, assim, enfatizar a dinâmica dos processos temporais e sociais que dão forma ao ambiente, ao mesmo tempo que constituem e modificam os lugares e os modos de habitar, permitindo distanciar-se de uma visão objetificadora que tende a atribuir um sentido de externalidade ao sujeito humano em relação ao mundo. Neste sentido, relacionando o conceito de paisagem com o de corporeidade (“carne do mundo”), propo-

mos tomar a paisagem como a expressão da “corporeidade da natureza”, de modo que a relação do sujeito com o mundo – seus lugares, seus modos de ser, suas memórias e crenças – são constitutivos do seu ambiente de vida. Esta dimensão relacional e simétrica entre os humanos e os não humanos no mundo converge nos intentos da antropologia fenomenológica para colapsar as dualidades natureza-cultura, mente-corpo, sujeito-objeto, interno-externo. Mas, agora, acrescentando um outro elemento de caráter ativo (agency) na relação da paisagem com os seres que a habitam juntamente com os elementos naturais. Como afirma Ingold, “assim como os corpos não são formas dadas anteriormente, independentes dos seres que os constituem geneticamente, as formas da paisagem não são preparadas anteriormente para as criaturas ocuparem” (2000, p. 198).

A paisagem aparece aqui como a unidade coerente do visível, o campo de percepção de todos aqueles que a habitam e a constituem e por ela são constituídos. A totalidade dentro da qual todos os seres sensíveis estão inseridos. Como afirma Abram, numa referência direta ao pensamento de Merleau-Ponty, “a paisagem não é a totalidade abstrata de um universo inteligível, mas a unidade experienciada deste continente que nos abriga na forma de um mundo local a que chamamos Terra” (Abram, 1996, p. 86).<sup>3</sup>

O esforço aqui empreendido vem sendo, portanto, o de pensar desde a condição humana imersa no mundo para apreender esta imersão não apenas em relação ao corpo individual, mas também ao da paisagem como corpo do mundo. Ou seja, a paisagem aparece aqui como um fenômeno complexo que abarca ao mesmo tempo o visível e o invisível e incorpora tanto o solo profundo que suporta nossos corpos quanto a atmosfera fluida na qual respiramos. Esta mediação exercida pela paisagem entre nós e o universo é muitas vezes esquecida pela humanidade, da mesma forma que a mediação do corpo é esquecida pelos indivíduos. Assim, enquanto no âmbito do indivíduo o apagamento da nossa condição de seres no mundo se realiza pela separação e autonomização da mente em relação ao corpo, no âmbito ambiental este apagamento se dá pelo descolamento e externalização da humanidade em relação à paisagem.

No debate ao nosso texto no seminário realizado em 2011, Ingold põe em questão os termos carne, corpo e paisagem. O seu problema é que estes conceitos remetem à noção de um invólucro que contém em si a matéria,

<sup>3</sup> Aqui Abram se refere à tradição fenomenológica principalmente desde Husserl e à noção de “Terra como o arco original” e Heidegger e sua visão da “Terra como elemento nunca revelado em contraposição ao céu” (Abram, 1996, p. 87).

aprisionando o fluxo da vida. Tal como destacamos anteriormente, em seu último trabalho, Ingold (2011) pensa a vida em termos de linhas e fluxos, nos quais a matéria, indistintamente biológica e cultural, pulsa sem contêntes. Assim, ele sustenta que as noções de corpo, carne e paisagem se aproximam de uma lógica fetichista, em que o objeto, em virtude de sua presença material, afetaria o curso dos acontecimentos. Uma qualidade que se situaria, segundo Pels, citado por Ingold, nas “propriedades ativas dos materiais, como um poder da materialidade dos objetos” (Pels, 1998, p. 4; Ingold, 2011, pp. 28-9).

Ingold também contrapõe sua perspectiva atual a uma concepção animista convencional, segundo a qual os objetos e os corpos seriam habitados por uma força que emanaria deles, como mana. O argumento de Ingold é que as coisas são vivas, e não que a vida está nas coisas. Um organismo para Ingold não é uma condensação de matéria ou um sistema unitário com um aceno de mentalidade ou agência que o mantém vivo. Como ele mesmo afirma, “a madeira está viva, respira, precisamente porque o fluxo dos materiais atravessa sua superfície” (2011, p. 28). Sua preferência pelo uso do termo organismo, em vez de corpo ou objeto, reforça sua crítica à apropriação que a antropologia tem feito do fetichismo ou do animismo para afirmar a agência dos objetos. Também não é algo que surge miraculosamente da estrutura que dá unidade ao sistema onde, parafraseando Durkheim, “o todo seria sempre maior do que a soma das partes”. Ao contrário, são os materiais que respiram e agem nos organismos.

O conceito de paisagem de Ingold em *The Perception of the Environment*, similar ao conceito de ambiente em Gibson, havia permitido romper com a separação entre os organismos e o ambiente, uma vez que, como fica demonstrado na teoria de Gibson, a superfície que conecta os organismos ao ambiente não conecta seres de naturezas diferentes – matéria e espírito, corpo e alma – mas apenas formas diversas da matéria. Se pensarmos em termos dos organismos que habitam o mundo, vamos nos dar conta de que aquilo que se apresenta como um sujeito, circunscrito pelos limites de sua pele, é matéria, da mesma forma que o ar que eles respiram, os caminhos que eles trilham, os objetos que eles produzem e as histórias que eles contam, imprimindo sua marca na paisagem que habitam. A paisagem, para o Ingold de *Being Alive* não é um palimpsesto para a inscrição da cultura. As formas da paisagem, assim como as identidades e capacidades de seus habitantes humanos e não humanos, não são impostas sobre um substrato material, mas emergem como condensações e cristalizações da atividade dentro de um campo relacional. Ao contrário, “as paisagens são tecidas dentro da vida

e as vidas são tecidas dentro da paisagem, num processo contínuo de fluxo e contrafluxos de materiais que nunca tem fim" (2011, p. 47).

## O mundo dos materiais

Ingold distingue o mundo material do mundo dos materiais e opta por pensar em termos do segundo. Seu argumento se constrói a partir da distinção entre propriedade e qualidade da matéria. Para ele, a matéria tem propriedades e não qualidades. A propriedade é uma potência dos próprios materiais – do vento que entra pela janela de nossa casa e nos penetra como frio ou calor, da luz que atravessa nossos olhos na forma de objetos, do som que nos coloca em contato com a porta que bate ou a música que vibra em nós – e não de uma matéria que transcende os organismos. A qualidade, ao contrário, pressupõe um sujeito que se constitui como um locus e morada de uma força que transcende os materiais que o constituem. Para Ingold, estaria nesta distinção a origem das dicotomias, reiteradas em múltiplas versões filosóficas e religiosas, entre mente e corpo, substância e contingência, essência e aparência, matéria e forma. É esta perspectiva que privilegia a propriedade em oposição à qualidade que estaria na base da crítica que Ingold faz à sua própria concepção de paisagem, apresentada em *The Perception of the Environment*, elaborada em grande medida a partir da contribuição de Gibson e de Heidegger.

Sua ênfase nos materiais e em suas propriedades desloca o seu foco da paisagem, vista anteriormente como o lugar por excelência da revelação do ser, para os organismos no ambiente, vistos aqui como ponto de convergência e de encontro dos componentes materiais. Ou seja, sua crítica se dirige sobretudo à compreensão do ambiente como uma totalidade que teria uma autonomia em si mesma, independente dos materiais. A uma antropologia funcionalista, que acaba subsumindo a parte num todo sistêmico constituído por relações entre objetos, corpos e sujeitos, ele contrapõe uma antropologia dos materiais, cujo foco está no fluxo e nas trajetórias dos materiais que pulsam e se entrelaçam nas formas que os organismos adquirem na atmosfera (weather-world).

Ao antropólogo cabe, portanto, acompanhar a história dos materiais e descrever suas propriedades, atentos a como elas se apresentam em diferentes arranjos, condensações e momentos particulares. Uma antropologia que retira seu foco das relações e o coloca nos fluxos e movimentos nos quais os organismos são constituídos. Objetos, corpos, sujeitos e ambientes já não se apresentam como unidades identitárias que se contrapõem num campo de relações e oposições, mas se entrelaçam no contínuo da vida que se realiza na corrente dos materiais

que criam e reproduzem seus contextos específicos. Assim, para Ingold, “os humanos figuram no contexto das pedras, assim como as pedras figuram no contexto dos humanos” (2011, p. 31). Estes contextos, no entanto, longe de repousarem sobre níveis diversos do ser, natural e social, respectivamente, são estabelecidos como regiões de um mesmo fluxo ou movimento que os recobrem. “As pedras”, afirma Ingold, “têm história, forjadas pelas linhas traçadas em suas trajetórias que se entrelaçam com as linhas de outros organismos, que podem incluir ou não os seres humanos” (Ibid.).

## A dissolução dos invólucros: Hallowell, Bateson e Ingold

Irving Hallowell, num visionário artigo intitulado “O self e seu ambiente”, publicado em 1954, afirma que não há nenhuma barreira física entre o mundo e a mente, de modo que “qualquer dicotomia dentro-fora, tendo a pele humana como limite, é psicologicamente irrelevante” (Hallowell, 1974, p. 88). O conceito de comportamento ambiental, elaborado por Hallowell, é de certa forma fundacional para a abordagem que estamos sugerindo.<sup>4</sup> Por meio deste conceito, ele chama a atenção para o entrelaçamento do sujeito com seu meio, produzindo um ambiente que é desde sempre relacional. Neste sentido, o ambiente não é externo ao organismo, mas o continente que o envolve e que dá sentido às ações humanas e não humanas. O seu conceito de comportamento ambiental leva em conta as propriedades e necessidades de adaptação do organismo na interação com o mundo externo enquanto constituinte do campo comportamental real, no qual as atividades de um ser humano ou não humano se tornariam mais inteligíveis.

Ao demarcar a ação como unidade generativa da relação entre o sujeito e seu meio, Hallowell aponta para a superação da dicotomia interno-externo e argumenta no sentido de que “considerar a pele humana como a fronteira entre indivíduo e o mundo é irrelevante para a psicologia” (1974, p. 87). A partir dessa premissa, propõe que “o organismo e seu meio sejam considerados juntos, como uma única criatura, fazendo com que a interação ambiental torne-se a unidade mínima que convém à psicologia” (Ibid, p. 88). Ao usar a expressão “meio ambiente comportamental culturalmente constituído”, em vez de dizer que habitamos um ambiente social ou cultural, Hallowell

<sup>4</sup> Csordas identifica uma aproximação entre a abordagem fenomenológica que embasa o paradigma da corporeidade (*embodiment*) e a relevância da prática orientada para o mundo presente no conceito de “comportamento ambiental” de Hallowell.

contrapõe-se ao que ele chama de objetivismo cultural, onde a dimensão experiencial dos sujeitos fica subsumida nas estruturas e instituições.

Quinze anos depois do artigo seminal de Hallowell, Gregory Bateson retomou o mesmo debate. A mente, insiste ele, não está confinada no interior dos corpos contra um mundo “fora”, mas é imanente ao sistema de relações organismo-ambiente como um todo, dentro do qual todos os seres humanos estão necessariamente contidos. “O mundo mental”, ele afirma, “não está limitado pela pele” (Bateson, 1972, p. 429). Ao contrário, ele se realiza no ambiente ao longo dos múltiplos caminhos sensoriais dos organismos humanos envolvidos no seu meio. O conceito de mente ecológica para Bateson, portanto, não é uma metáfora, mas a realidade mesma que constitui o indivíduo por meio do fluxo contínuo que o conecta ao mundo, inclusive aos outros sujeitos humanos.

Ingold, por sua vez, invoca o “mundo dos materiais” para compreender esta permeabilidade e interpenetração entre a mente e o mundo (2011, p. 236). Ou seja, os sujeitos humanos não se constituem “dentro de um sacrário mental interior, protegido das múltiplas esferas da vida prática, mas em um mundo real de pessoas, objetos e relacionamentos”. E, citando Andy Clark, ele conclui que “a mente é um “órgão incontinente” que não admite ficar confinado dentro do crânio, mas que se mistura despididamente com o corpo e o mundo no conduto de suas operações” (2010, p. 19). Assim, não é absorvendo representações mentais ou elaborando esquemas conceituais que nós aprendemos, mas sim desenvolvendo uma sintonia fina e uma sensibilização de todo o sistema perceptivo. Neste processo cognitivo atuam concomitantemente o cérebro, com suas conexões neurais, os órgãos corporais periféricos, com suas contrações musculares, e o ambiente, com os aspectos específicos que situam o sujeito no mundo.

Esta continuidade, transposta para o diálogo crítico com a psicologia, leva Ingold a negar também a distinção entre o aparato cerebral como inato e o conhecimento como adquirido. A partir deste ponto de vista, torna-se impróprio pensar em interfaces entre o cérebro e o ambiente, como áreas de contato entre dois campos exclusivos, visto que cada um está implicado no outro. As estruturas neurológicas, o conhecimento que adquirimos e as habilidades que desenvolvemos emergem juntas como momentos complementares de um processo único, ou seja, o processo da vida de todos aqueles que habitam o mundo. O conhecimento torna-se, assim, imanente à vida, à experiência e à consciência do sujeito, à medida que se processa no campo da prática. Nesta perspectiva, a cognição é um processo em tempo real. É neste sentido que

Ingold afirma que a contribuição das gerações passadas para as seguintes não se dá pela entrega de um conjunto de informações que adquiriu autonomia em relação ao mundo da vida e da experiência, mas pela criação, por meio de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as gerações presentes desenvolvem suas próprias habilidades (Ingold, 2010, p. 21).

## A cultura no contínuo humano e não humano

A divisão entre o ambiente humano e o contexto dos demais seres que habitam o mundo, estabelecida como um a priori da própria antropologia, se desfaz na perspectiva de Ingold. A concepção semiótica da cultura como um sistema simbólico e uma teia de significados, tecida pelos próprios humanos e que os mantém suspensos num espaço imaginário que paira sobre o mundo natural dos objetos e organismos biológicos, perde sua consistência e plausibilidade no horizonte de uma antropologia dos materiais. Esta definição de cultura como uma teia de significados, tão cara aos antropólogos interpretativistas, baseada em Max Weber e apresentada como epígrafe em mais de um dos livros de Clifford Geertz, é alvo de críticas demolidoras nos escritos de Ingold.<sup>5</sup>

A existência de um mundo que, na ausência dos humanos e fora da cultura, se constituiria sem sentido soa para Ingold como absurda. A sua crítica, por sua vez, dirige-se ao axioma de que o sentido é um produto exclusivo da cultura humana e avança em direção à possibilidade de se imaginar a produção de sentidos sem a mediação da cultura. O problema da semiótica estaria na premissa de que “o sentido se encontraria na correspondência entre o mundo externo e sua representação interior e não na conjugação imediata da percepção na ação” (Ingold, 2011, p. 77). E, tendo presente que a percepção e a ação são comuns a todos os organismos que habitam a atmosfera, devemos concluir que outras fontes de sentidos para além ou aquém da cultura são possíveis. Ou seja, não se trata de apropriar-se do ambiente pela mediação da cultura, incorporando-o na nossa teia de significados humanos, mas de reconhecer a singularidade das perspectivas dos diversos organismos no seu habitar o mundo. Numa crítica à fenomenologia de Heidegger, que estabelece uma diferença substantiva entre

<sup>5</sup> Dois livros centrais de Clifford Geertz, *Interpretação das culturas* (1989) e *Negara: O Estado Teatro do século XIX no Bali* (1991) trazem como epígrafe a frase: “Acreditando, tal como Max Weber, que o homem é um animal suspenso por teias de significação por ele próprio tecidas, vejo a cultura como sendo essas teias, e a análise dela não como uma ciência experimental em busca de leis, mas sim uma ciência interpretativa em busca de significados”. (Nota de apresentação, 1991, p. vii).

os não humanos e os humanos, Ingold vai postular uma simetria absoluta. Neste sentido, ele procura desconstruir a premissa de que os não humanos habitariam mundos fechados, enquanto os humanos estariam abertos ao mundo e, por isso, capazes de compreender e penetrar os mundos dos outros seres. Segundo Heidegger, “a pedra é sem mundo, o animal é pobre em mundo e o ser humano é formulador de mundos” (1995, p. 263). Contra esta visão, Ingold retorna a Merleau-Ponty e à metáfora da relação do pintor com o mundo. Para o filósofo francês, esta relação é de um “contínuo nascimento” em que a experiência que o pintor estabelece com as coisas e com o mundo que ele habita o constituem como pintor à medida que elas são retratadas na sua tela (Merleau-Ponty, 1984, apud Ingold, 2011, p. 69).

À pergunta se haveria algo de especificamente humano que nos distinguiria dos outros seres, a resposta de Ingold é não. A comparação entre os traços deixados pelas formigas na paisagem e os dos humanos, que ele retira de Hutchins, é bastante reveladora de sua posição. Hutchins compara o navegador humano à formiga, que deve sua habilidade aparentemente inata de localizar fontes de alimento aos rastros deixados no ambiente por seus predecessores. Apaguem os rastros, e a formiga está perdida. Assim também estariam os humanos no ambiente, sem cultura ou história. E, se a conclusão de Hutchins é que as habilidades das formigas para encontrar alimentos são constituídas dentro de um processo histórico e cultural, a de Ingold é que as habilidades culturais dos seres humanos são constituídas dentro de um processo natural e evolutivo (Ingold, 2010, p. 14).

Em seus escritos mais recentes, Ingold tem enfatizado a continuidade e a simetria entre a experiência humana e a dos demais seres que habitam o mundo. Distanciando-se das abordagens que procuram fundamentar a especificidade da ação humana na intenção e na capacidade de apartar-se do mundo e de representá-lo, Ingold chama a atenção para a equivalência entre a ação humana e a dos demais seres que habitam o mundo. A chave para se compreender sua posição está em tomar como foco a atividade em si mesma, independente de quem a realiza, humanos ou não humanos, que resulta em linhas, trilhas, tramas, traços que são incorporados na paisagem. Decorre daí a possibilidade de desfazer as fronteiras entre processos biológicos e culturais, ao mesmo tempo que aproxima os diferentes campos do conhecimento, estabelecendo uma linha de continuidade entre os conhecimentos científico, técnico e tradicional. Em todos eles a produção do conhecimento se dá pelo engajamento e pela imersão dos sujeitos no mundo imediato e material da experiência.

## Considerações finais

O horizonte compreensivo delineado por Ingold propõe uma alternativa ao distanciamento epistemológico com o qual opera a ciência na modernidade. Seu intento é ultrapassar a dicotomia dos domínios separados, buscando os traços de continuidade e simetria onde a modernidade postulou oposição e distinção. Na avaliação do antropólogo Otávio Velho, a obra de Ingold indica a emergência de um novo paradigma no interior das ciências sociais, algo tão forte e eficaz, capaz de realizar uma crítica da ciência ou pelo menos das imagens, poderosas, que se formam a seu respeito (2001). Mais do que nos pensar como observadores de um mundo de objetos fixos, devemos nos imaginar como participantes imersos com a totalidade de nosso ser nos cursos de um mundo em criação. Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é condição para ver, o som para ouvir e o tato para sentir. (Ingold, 2011, p. 129). Ao observador não está dado perceber coisas diferentes, mas perceber as mesmas coisas diferentemente. O mundo que nos é dado observar é um mundo em movimento, num contínuo devir. O observador não olha a partir de um corpo que se situa como uma totalidade independente em relação aos fluxos de luz, sons e texturas do ambiente, mas, ao contrário, ele é atravessado por estes fluxos, nos quais lhe é dada a possibilidade de descrever e compreender o mundo.

Ingold pensa os organismos como fluxos ou linhas e não como unidades circunscritas por um invólucro identitário. Cada indivíduo, humano ou não humano, constitui-se enquanto tal na confluência de um feixe de linhas (Deleuze & Guattari, 2004, apud Ingold, 2011, p. 83). Para estes autores, a linha não é definida pelos pontos que ela conecta, mas desliza pelos entremeios, corre transversalmente entre pontos distintos e contíguos. Os organismos são como os fios de um bordado de ponto cruz que percorrem o tecido, sobrepondo-se, preenchendo os espaços da tela sem que se dissolvam um no outro. Sempre é possível puxar a linha que mantém sua continuidade. A vida, como observou Weiss, “é processo, não substância” (1969, p. 8), e este é contínuo, sempre em expansão, no qual os seres de todas as espécies são gerados e situados.

Considerando os importantes deslocamentos que o pensamento de Ingold opera em relação à ciência normal, ao humanismo moderno e à antropologia cultural, podemos, sem excessos, dizer que estamos diante de uma nova cosmologia para pensar o mundo. Quer a denominemos uma epistemologia ecológica ou mesmo uma teologia da vida, como sugere Otávio Velho, o fato é que as propostas de Ingold requerem da antropologia reposicionamentos. Como ele mesmo afirma, uma formação em antropologia deve fazer mais do

que prover um conhecimento sobre o mundo, os povos e as sociedades. Ela deve antes educar nossa percepção do mundo e abrir nossos olhos e mentes para as possibilidades do ser (Ingold, 2011, p. 239). A sua perspectiva materialista, no entanto, deve menos a Marx do que a Espinosa. Não se trata de um materialismo no sentido da dialética marxista, mas muito mais de um materialismo que aposta na potência dos materiais e no vitalismo imanente ao mundo, pulsando desde a matéria. Outro ponto que o aproxima de Espinosa é o pensamento que tende à dissolução radical das antinomias e polaridades e à afirmação de um princípio único no cerne da matéria que imanta de vida todo o mundo, seja ele humano ou não humano.

Os desafios propostos por Ingold para se pensar a antropologia como estudo sobre as possibilidades da vida e a educação como mobilização da atenção põem em cheque as teorias sobre a transmissão da cultura e a formação humana baseada nas oposições mente e corpo, natureza e cultura. Estamos diante de uma perspectiva ecológica radical que pensa simetricamente o lugar e o status dos organismos e sua atividade no mundo. Seguir a trilha de Ingold nos leva a eleger o continuum entre os organismos e a experiência como o locus primordial da formação, da educação e da compreensão antropológica do estar no mundo.

## Bibliografia

- ABRAM, David. "Merleau-Ponty and the Voice of the Earth". In: MACAULEY, David. *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*. Nova York/ Londres: The Guildford Press, 1996, pp. 82-101.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Nova York: Ballantine Books, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- CARVALHO, Isabel C. M. "Beyond Civilization and its Discontents: Educating Perception and the Ecological Cure". In: *Working Papers*, CILAS/ UCSD, San Diego, 2007. Disponível em: <[http://cilas.ucsd.edu/research/publications/working\\_papers.html](http://cilas.ucsd.edu/research/publications/working_papers.html)>. Acesso em: 1.2.2012.
- CARVALHO, Isabel C. M. & STEIL, Carlos Alberto. "A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade". In: *Ambiente e Sociedade*, Campinas, v. 11, 2008, pp. 289-305.
- CSORDAS, Thomas J. "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". In: *Current Anthropology*, v. 45, n. 2, 2002, pp. 163-85.
- \_\_\_\_\_. *Corpo/ significado/ cura*. UFRGS, 2008.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Londres: Continuum, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989 [1973].
- \_\_\_\_\_. *Negara – O Estado Teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.
- HALLOWELL, Irving A. *Culture and Experience*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1974 [1955].

- HEIDEGGER, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- MAUSS, Marcel. "Les Techniques du corps". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. "Eye and Mind". In: EDIE, James M. *The Primacy of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology: The Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, pp. 159-90.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- PELS, Peter. "The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact and Fancy". In: SPYER, Patricia. *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. Londres: Routledge, 1998, pp. 91-121.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M. & PASTORI, Érica. "Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica". In: *Revista Educação*. Porto Alegre: PUCRS, v. 33, 2010, pp. 54-64.
- STEIL, Carlos Alberto & TONIOL, Rodrigo. "Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas". In: *Caderno CRH*. Salvador: UFBA, v. 24, 2011, pp. 29-49.
- WEISS, Paul. "The living system: determinism stratified". In: Koestler, Athur & Smythies, J.R. (orgs.). *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. Londres Hutchinson, 1969.



## A percepção do invisível: uma contribuição para a compreensão do conceito moderno de energia a partir da perspectiva do habitar

JAVIER TAKS

“A energia continua sendo invisível para as pessoas, salvo quando falta”, expressava um engenheiro especialista em energia eólica diante das dúvidas de por que os programas de eficiência energética e os planos de gestão energética não eram considerados no Uruguai como prioritários pelos governantes e, pior ainda, pela cidadania em geral. Obviamente, este profissional tem a convicção de que, se a energia fosse centro de atenção na consciência pessoal e coletiva, muitos dos problemas atuais que especialistas, alguns políticos e ativistas ambientais consideram transcendentais para o futuro da vida humana no planeta encontrariam melhores canais de resolução e haveria maiores ações tendentes à sua superação. Dito isto, qualquer observador que sair pelas ruas de qualquer cidade verá nos diferentes avisos publicitários da via pública que a palavra “energia” é ubíqua, sumamente visível, embora não necessariamente no contexto de preocupação de nosso informante: cartazes de bebidas “energizantes” para esportistas ou fãs das academias de ginástica, pubs e bares que oferecem energia junto com suas bebidas espirituosas, armazéns que oferecem iogurtes para levar uma vida saudável e com mais energia, cursos de yoga para controlar as energias corporais, empresas de petróleo que fornecem energia para movimentar um país, para mencionar somente mensagens urbanas escritas. Então, uma das primeiras motivações deste artigo é tentar explicar esta contradição sobre a invisibilidade/visibilidade da energia nos nossos ambientes no contexto da modernidade.

A atual transição energética mundial, derivada dos previsíveis problemas de escassez e aumento de custos dos combustíveis fósseis mais acessíveis (peak oil), bem como do papel que desempenha a queima destes fósseis no aquecimento global, aparece como um momento de realinhamento de diferentes agentes sociais à escala internacional e nacional. Mais ainda, a realidade ou temor de recessão nas economias dominantes, como Estados Unidos e Europa Ocidental, empurra os analistas e assessores a dizer que o investimento no setor da energia “verde”, embora sem excluir a continuação do acúmulo na indústria da energia convencional de origem fóssil, poderia ser uma saída possível para melhorar as taxas de lucro do capital financeiro e industrial que não encontra outros negócios frutíferos, enquanto se gerariam empregos também “verdes”. Nas ciências naturais e de engenharia, a discussão tem muita presença, bem como no debate sobre políticas públicas e economia da energia. As ciências sociais também não estão ausentes, embora não seja tão fácil encontrar, partindo da antropologia, novas aproximações ao assunto depois dos estudos ecológico-culturais nos anos 1970 (Nader, 2010, p. 85).

Nos últimos três anos, incorporei-me a equipes de ensino e pesquisa sobre matriz energética, eficiência energética e sustentabilidade, dividindo espaço com cientistas do clima e da atmosfera, engenheiros, arquitetos, economistas e historiadores que já vinham trabalhando assuntos relacionados à energia. Também participei na organização de uma série de oficinas para elaborar o primeiro plano estratégico de energia para Montevidéu, a capital e principal centro urbano do Uruguai. Mais ainda, como antropólogo consultor na área sociocultural e participação cidadã, participei de reuniões e entrevistas com governos locais da Região Leste para desenvolver uma estratégia regional de ordenamento territorial em que os assuntos energéticos surgiram entre os primeiros lugares de preocupação. As ideias deste artigo vieram à luz nestes contextos interdisciplinares, tentando identificar qual poderia ser a contribuição da antropologia para pensar e melhor agir no campo da ecologia política da energia. Em uma primeira instância, defendendo a opinião de que a antropologia deveria contribuir através de uma crítica às bases epistemológicas do conhecimento e atitudes dominantes com a energia, incluindo os técnicos, especialistas, cientistas e leigos, com suas práticas, seus discursos e suas atitudes, como parte do problema a ser analisado.

Este capítulo é sobre os conceitos de energia usados pelos especialistas em energia e leigos no Uruguai, e sobre como a “perspectiva do habitar” [dwelling perspective] enunciada por Tim Ingold<sup>1</sup> pode melhorar nossa compreensão de

---

<sup>1</sup> Tim Ingold inventou o termo “dwelling perspective” por volta dos anos 1990, como se expressa em sua obra *The Perception of the Environment* (Ingold, 2000). Em sua mais recente coleção de ensaios, *Being*

suas práticas de análise e intervenções nas políticas energéticas e na economia política da energia. O artigo mostra meus esforços para “traduzir toda a perspectiva teórica em um programa aplicável de pesquisa” (Ingold, 2000, p. 154), para não só entender o mundo onde vivemos, mas sim para tentar transformá-lo de acordo com os valores de justiça, equidade, liberdade e solidariedade entre as pessoas e o nosso meio.

Pretendo mostrar que nos atuais debates sobre os futuros energéticos surgem conflitos de novo tipo porque, entre outras coisas, os especialistas não levam seriamente em consideração a crítica que se faz à ciência positiva como instrumento do poder das corporações (privadas e estatais); uma crítica que abre espaço às ideias para disputar a forma em que a energia foi objetivada pela cultura hegemônica, ou seja, como uma entidade abstrata, alienada e a-histórica, para entender quase todos os fenômenos do mundo. Fazendo uma analogia com a análise de Tim Ingold (2000, p. 323 e ss.) sobre o conceito de tempo, em sua comparação entre a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização [commodity perspective] em contextos industriais, tento explorar quais são as formas de incrustar e desincrustar a “energia” na sociedade moderna, formas que convivem e muitas vezes se enfrentam. O predomínio de alguma poderá influenciar boa parte dos limites para o desenho de novas trajetórias vitais humanas e não humanas a médio e longo prazos.

Como exploração, proponho a ideia de que, no tratamento da problemática energética, predomina um processo de objetivação no marco da perspectiva mercantilizada que se dá através de três principais separações conceituais: a separação das energias humanas e animais da energia “extrassomática”, derivada dos efeitos da produção capital-maquinocêntrica; uma conseqüente separação das energias das próprias máquinas, e, portanto, dos lugares de sua instalação e localização; finalmente, a separação da energia do “poder social” (Adams, 2010) que acompanha a crescente mercantilização dos energéticos no intercâmbio comercial internacional. Quando os especialis-

---

Alive, este autor propõe abandonar o termo “dwelling” por “habitation”, enfatizando o movimento dos seres vivos mais que o estar em um lugar, como o fundamento da vida e da percepção do ambiente (Ingold, 2011, pp.10-12). Dito isso, neste texto manteremos a expressão “dwelling perspective”, que traduzimos por perspectiva do habitar, que se aproxima mais ainda da proposta em que o ser e perceber não somente se dão a partir do fato de se estar assentado em um lugar real, concreto, contra um espaço abstrato, mas este sentir implica num movimento contínuo do organismo-pessoa junto a outros organismos-pessoas, organismos-animais, plantas, vento, rochas, solo, montanhas, cada um perceptível em diferentes ritmos. A perspectiva do habitar implica uma abertura constante ao mundo herdado e ao mesmo tempo uma produção do novo mundo sobre a base dessa herança.

tas reclamam maior visibilidade da energia como passo necessário na busca de um uso racional ou eficiente, estão pensando em uma energia-objeto externa às pessoas e suas vidas; uma concepção deste tipo somente pode ser dada quando nos distanciamos do mundo, algo impossível de levar até suas últimas consequências sem gerar situações de insustentabilidade social, ambiental e, certamente, econômica.

## A desincrustação da energia

Uma das mais significativas contribuições da antropologia à teoria social foi o conceito da natureza imbricada ou incrustada dos fenômenos culturais, muitas vezes sintetizada na ideia de holismo. De uma suposta origem onde todos os aspectos da cultura se encontravam entrelaçados e não discriminados entre si, os antropólogos analisaram a economia, a natureza e a tecnologia como domínios crescentemente desincrustados, mas que não terminam nunca de tornar-se autônomos na vida social, salvo nas teorias acadêmicas. Este conceito de desincrustação ou desimbricação foi desenvolvido pela escola substantivista em antropologia econômica, representada por Karl Polanyi (1971) e seus seguidores, em seu ataque ao universalismo da proposta da corrente formalista de que as categorias e conceitos do modelo neoclássico em economia (homem racional, fatores econômicos, mercado autorregulado etc.) poderiam ser aplicados para explicar as “economias” pré-capitalistas (Narotsky, 1997). A posição dos substantivistas é que existe uma clara diferença entre as sociedades modernas e as pré-modernas. Nas primeiras, a economia está desincrustada e dominando com sua lógica outros âmbitos da realidade social; enquanto que nas segundas, a economia não existe como tal e a produção e circulação de bens e serviços está determinada por instituições não econômicas como o parentesco, a política e a religião, entre outras.

Nos atuais debates da antropologia ecológica, a imbricação/desimbricação da economia foi substituída pela mesma pergunta sobre a “natureza”. Assim sendo, realizou-se uma revisão dos usos eurocêntricos do conceito de natureza como é entendido nas sociedades ocidentais e é aplicado para entender a ecologia dos povos indígenas e seu vínculo com a “natureza externa”. Se nas sociedades pré-capitalistas a economia estava imbricada, total ou parcialmente, na rede de relações sociais, o mesmo parece ser verdade para as relações entre as pessoas e os demais componentes em seus ambientes. Pessoas, organismos não humanos, processos, superfícies também estão imbricados, é possível percebê-los, revelam-

-se e se constroem como significativos durante as práticas das pessoas. Por outro lado, as sociedades modernas não somente experimentaram a desincrustação da vida econômica como também a separação dos contextos específicos locais de algo que passou a chamar-se “natureza” (Descola & Pálsson, 1995). Focalizando no conceito de tecnologia, Ingold encontra outro exemplo do mesmo processo. Aponta que a maioria dos antropólogos viu a tecnologia como “um sistema objetivo de relações que descansam fora do domínio do social” (Ingold, 1997, p. 107) e que as diferenças tecnológicas entre as sociedades primitivas e modernas radicariam somente em uma questão de simplicidade ou complexidade. Ingold enfatiza que esta externalização da tecnologia “emergiu no Ocidente nos últimos séculos, de mãos dadas com o que poderia chamar de uma cosmologia “teórico-maquínista”” (Ibid.).

Ingold empreende desde os anos 1990 uma tarefa de reconstrução da unilateralidade dos processos modernos de objetivação. Assim, no capítulo “Work, Time and Industry” de sua compilação de ensaios *The Perception of the Environment* (2000, p. 326 e ss.), faz uma crítica à ideia marxista de que no desenvolvimento do capitalismo industrial, junto com a passagem da manufatura à maquinofatura, dá-se uma mudança unidirecional do “tempo social” (ou tempo de qualidade diversa, incrustado nas relações cotidianas das pessoas) ao “tempo relógio” (tempo abstrato, homogêneo); uma tendência, segundo o marxismo, derivada da imposição das relações sociais capitalistas de produção que, enquanto aliena o resultado do trabalho do operário em uma produção em massa, também aliena seu tempo de vida na fábrica ou jornada de trabalho, pois este tempo de vida se transforma em tempo de trabalho, o qual foi comprado de antemão pelo capitalista ao empregar o trabalhador. Enquanto Marx afirma que o trabalhador não é ele e não se sente em seu lar enquanto trabalha para o capitalista, Ingold responde dizendo que “o trabalhador não cessa de habitar no lugar de trabalho. Ele está ali “no lar”. Mas “o lar” é frequentemente um lugar profundamente desconfortável para se estar” (Ibid. p. 322). A primeira visão expressa por Marx, a do trabalhador alienado como apêndice das máquinas, como simples força de trabalho, é a perspectiva da mercantilização, a visão do capital, do dono ausente da fábrica. A outra visão, a do trabalhador continuamente desenvolvendo suas habilidades, reconhecendo outros colegas e objetos no ambiente fabril, gerando identidade pessoal e coletiva ao realizar suas tarefas, esta é a perspectiva do habitar, a visão do próprio trabalhador. Então, registrará Ingold, inclusive no contexto industrial onde rege o tempo de trabalho abstrato, “a orientação do processo do trabalho segundo tarefas [task-orientation] é indestrutível” (Ibid.) A partir destas conclusões, o autor sugere que a dinâmica da sociedade industrial

moderna não pode ser compreendida exclusivamente nem pela perspectiva do habitar nem pela perspectiva da mercantilização, e sim que “descansa na relação dialética entre estas duas perspectivas”. Apresenta, então, o seguinte esquema comparando as duas perspectivas epistemológicas e de práxis em quatro âmbitos da vida social:



Figura 1 - A oposição	
Tempo	Tempo orientado por tarefas (social)
Atividade	Tarefas (trabalho = vida)
Produção	Tekhne/Ars (arte = prática habilidosa)
Intercâmbio	Prestações (generalizadas)

Figura 1. A oposição entre a perspectiva do habitar (dwelling perspective) e a perspectiva da mercantilização (commodity perspective) nas esferas do tempo, atividade, produção e intercâmbio. Baseado na figura 17.1 de Ingold (2000, p. 329)

A coluna da esquerda representa a percepção das pessoas em sua vida cotidiana, em seu porvir diário como agentes submersos em contextos ecológicos cheios de objetos, pessoas, relações e processos. Uma percepção única para cada organismo-humano, mas ao mesmo tempo plausível de ser compartilhada, pois são compartilhados os contextos ecológicos. Sobre esta percepção cotidiana, fenomenológica (Kosík, 1976) ou perspectiva do habitar, sobrepõem-se histórica e geograficamente diversas formas de objetivar, de representar e de “deter” o fluxo constante da vida pessoal e coletiva. Assim como a perspectiva do habitar como ontologia produz conceitos de fluxo e ação, na modernidade se sobrepõe a ela, entre outras, a perspectiva da mercantilização (coluna da direita) que, para cada dimensão analisada, parece representar a realidade segundo pares opostos, que se excluem mutuamente e se valorizam também de forma diferente. A relação histórica entre a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização não é a de uma transição unilateral; não houve uma transição evolutiva desde as concepções e práticas da coluna da esquerda à coluna da direita como parte da passagem da tradição à modernização, mas que convivem, enfrentam-se, adaptam-se.

#### Segundo Ingold,

A perspectiva do habitar não foi substituída pela perspectiva da mercantilização. Na verdade, toda a essência do meu argumento é o contrário – ou seja, a orientação na tarefa, com suas relacionadas habilidades e apresentações socialmente situadas, é a condição primária de nosso estar no lar neste mundo. Como tal, constitui a linha de base de sociabilidade sobre a qual se construiu a ordem da modernidade, e desde a qual temos agora que adaptarmos a ele (2000, p. 333).

A antropologia, então, mostrou que a modernização das sociedades humanas, concomitantemente com a industrialização capitalista, significou uma tendência ao estranhamento da economia, da natureza e da tecnologia de outras relações sociais e da vida cotidiana das pessoas, embora não sem conflitos nem contratendências, pois, segundo o que foi dito anteriormente, viver de maneira moderna é resolver a tensão entre habitar e separar-se das condições de habitação, separação dada, entre outras razões, pela reificação que provoca a mercantilização como processo de objetivação.

E o que acontece com a energia? Podemos ver uma tendência similar de desincrustação, uma forma de objetivar o que chamamos “energia” como uma entidade reificada, independente das relações sociais e materiais? Suponhamos que sim, que a energia é uma criação conceitual no Ocidente que responde a um processo de desincrustação. Seria necessário, a partir disto, analisar como foi que aconteceu, quem e por que foi promovido durante séculos; mas, além

disso, analisar como este acúmulo de pensamento e práticas se tornou uma herança contemporânea para a tomada de decisões sobre a base de que as pessoas, todas, vivemos com a “energia” (ou como fôssemos chamá-la) muito incorporada em nossas atividades. Mais ainda, surge a pergunta de como a existência dos conceitos desincrustados de energia afeta a percepção e o conhecimento.

No que resta deste capítulo, tentarei responder aos seguintes questionamentos. Se a energia é um conceito abstrato, que evoluiu talvez a partir do campo da ciência, da tecnologia e da aplicação na indústria e sob as premissas da perspectiva da mercantilização, quais seriam os termos de sua dicotomia modernizadora e qual seria o conceito da perspectiva do habitar que se contrapõe à dita dicotomia? Pode-se descobrir uma homologia com a esfera do tempo? Como se expressa a tensão entre a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização da energia nas ideias e práticas de especialistas?

## Tempo e energia

A figura 2 apresenta as dimensões Tempo e Energia e suas respectivas categorias de pensamento e ação, neste marco de comparação entre perspectivas de compreensão e percepção da realidade. No já mencionado ensaio “Work, Time and Industry”, Ingold diz que o tempo orientado à tarefa ou tempo social é uma experiência temporal centrada na pessoa, “intrínseco à realização de uma atividade que requer habilidade”, enquanto o tempo de relógio é objetivo e impessoal, “extrínseco às relações sociais, e governado por leis de funcionamento mecânico que não têm preocupação com os sentimentos humanos” (Ingold, 2000, p. 328). Por contraste ao tempo relógio, em um contexto de mercantilização crescente da vida, experimenta-se ou se diz experimentar um tempo “livre” como “santuário” não regulado, resíduo do tempo relógio do trabalho privado, no qual se satisfazem as necessidades individuais hedônicas de forma autônoma, independente de um controle externo.

Homólogo ao tempo orientado em tarefas ou tempo social, proponho falar da energia como “movimento” ou “ação” das coisas, das pessoas, dos animais, da água e de tudo aquilo que entendemos como processos e eventos. A palavra energia se generaliza no mundo de língua espanhola no começo do século XVII, tendo origem do grego *enérghia*, “força em ação”, que por sua vez deriva de *érgon*, “obra” (Corominas, 2006, p.232). Significa algo envolvido em movimento, em uma mudança de situação, em uma tarefa levada adiante por pessoas ou outros agentes.



Figura 2. A oposição entre a perspectiva do habitar e a perspectiva da mercantilização nas esferas de tempo e energia.

TEMPO	Tempo orientado em tarefas (social)	"tempo livre" Vs. Tempo relógio (sideral)
ENERGIA	Movimento; ação	"Substância" dos seres vivos; vibração Vs. Abstração matemática (termodinâmica) e input para máquinas
	Perspectiva do habitar	Perspectiva da mercantilização

Nos estudos de educação para a ciência, é comum o reconhecimento (e muitas vezes a rejeição) dos conceitos "pré-científicos" de energia entre crianças e jovens na educação formal da física. Gilbert & Watts chamam a atenção para o fato de que as crianças com mais de seis anos e até os primeiros anos da educação secundária entendem que "(a) a energia tem a ver com coisas vivas e móveis, (b) a energia faz com que as coisas funcionem e (c) a energia muda de uma forma a outra." (Gilbert & Watts, 1983, apud Trumper, 1996, p. 2).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Esta última constatação sobre o entendimento da transformação da energia seria já um efeito do ensino formal da Física e em particular da primeira lei da termodinâmica; é considerada pelos educadores como "uma visão que vê a energia como viajando através de máquinas e cabos e mudando de aparência em diferentes pontos – o que Duit (1987) chama de uma concepção quase-material" (Trumper, 1996).

Por outro lado, analisando textos universitários sobre energia, Michinel & D'Alessandro (1994) dizem que um “erro frequente” entre estudantes e nos textos é confundir energia com trabalho, a partir da definição comumente usada – embora hoje em dia questionada pela Física – de que “energia é a capacidade para realizar trabalho” (Machado & D'Alessandro, 1994, p. 375). Mais que erros, afirmo, esta seria a expressão da experiência da energia sob um ponto de vista do habitar, algo que evoca o conceito de *vis viva* ou força viva, inventado pelo filósofo e matemático Leibniz para falar do que hoje se considera energia cinética.

Em um estudo realizado com estudantes de licenciatura em Física, Trumper (1996) enfatiza que, ao passar os anos de formação, as categorias “intuitivas” vão dando lugar a concepções abstratas de energia. No entanto, acrescenta, são muito poucos os que abandonam totalmente a percepção *naive*: apesar de reconhecer que há energia mesmo quando não há movimento (um objeto em repouso é energia, segundo a Física) ou que a energia não tem a ver somente com seres vivos e em especial com os humanos, a maioria dos futuros professores de Física afirmou que “a energia é uma entidade concreta” e explicou sua resposta com base nas sensações diretas vinculadas a sentir o calor de um radiador sem nem sequer tocá-lo ou “ver” como a energia acende uma lâmpada incandescente. Podemos dizer, então, que a perspectiva do habitar convive com a educação para a abstração. Segundo Solomon (1983, apud Doménech et al, 2003), os estudantes de Física não deveriam perder a capacidade de comunicar-se, devem continuar compreendendo expressões como “a lâ é quente” ou “estamos consumindo toda nossa energia”, as quais não seriam corretas para a ciência física, que nos ensina que a temperatura é o resultado da passagem entre dois corpos ou meios e que a energia não se consome, mas que apenas se transforma. E conclui: “O que estamos pedindo aos nossos alunos é que possam pensar em dois domínios de conhecimento diferentes e que sejam capazes de distinguir entre ambos” (Ibid., p. 298).

Seguindo nosso raciocínio, homólogo ao “tempo relógio”, deveríamos encontrar um conceito de energia que fosse objetivo, impessoal, não alterável por relações sociais e governado por leis de funcionamento mecânico. A energia entendida pela Física como abstração matemática parece cumprir com boa parte destas condições; a energia para a ciência não é um objeto, nem um líquido, nem uma força vital, e sim uma constante matemática quando se medem as mudanças que ocorrem nos sistemas da natureza. Esta abstração matemática deriva da lei de conservação da energia, enunciada por volta do século XIX por Lord Kelvin.

Porém, em um plano de menor abstração, gostaria de propor que o que equivale ao “tempo relógio” no contexto da modernidade e da industrialização é a energia necessária para o trabalho das máquinas ou máquina-energia, que ingressa nos sistemas produtivos como matéria auxiliar e se adquire crescentemente no mercado ou se gera nas mesmas empresas se o custo o justifica. Mais ainda, o aumento geral do uso da energia secundária como motor dos processos produtivos, em especial a eletricidade, cuja conversão se dá desde uma variada gama de fontes primárias, ajuda a provocar uma noção de energia mais quantitativa que qualitativa.

Como resíduo e opostamente a esta máquina-energia, homologando ao “tempo livre” no esquema comparativo das perspectivas do habitar e da mercantilização, deveríamos encontrar um conceito de energia que escapasse às leis da Física ou da Química e estivesse mais vinculado às ações individuais e privadas; uma noção de energia que se sinta própria e de alguma maneira inalienável, não negociável segundo regras do mercado. Poderíamos chamá-lo de energia humana,<sup>3</sup> que se evidencia com a motivação de agir que parece emanar de cada pessoa, embora seja, muitas vezes, descrita também para lugares, paisagens, grupos de pessoas ou entidades animadas. Por isso, parece mais preciso descrevê-la como substância dos seres vivos animados. Na linguagem coloquial, fala-se de muita ou pouca energia em um ambiente ou local, energia positiva ou negativa, e cada geração produz seus próprios nomes: “boa ou má energia”, “aqui há vibração” etc. Praticantes ou seguidores de filosofias New Age, Reiki ou Yoga pensam e trabalham com energias desse tipo. A substância dos seres animados (que se estende a seus lugares de atuação), energia incorporada ou interna, é a responsável por gerar “saúde” individual e, em alguns casos, coletiva. Enquanto, em geral, a energia extrassomática ou máquina-energia produz é “bem-estar” através da produção de bens materiais ou “conforto” através da provisão de serviços.

## A hierarquização da energia extrassomática

A partir deste marco teórico de compreensão das formas de energia em um contexto moderno, nas próximas seções tentarei descrever como se reproduzem

<sup>3</sup> Em uma recente análise sobre a campanha *Human Energy* da empresa Chevron, Sawyer (2009) mostra uma tática discursiva de unificar a máquina-energia (principal fonte de renda da empresa) com a energia de seus empregados (a criatividade). Esta tendência de “humanização” empresarial seria análoga ao “greenwashing” e ele a denomina “fleshwashing” (Ibid., p. 69). O mais importante é que a contra-campanha de uma ONG visou manter separados dois polos opostos.

no pensamento e práticas dos especialistas em energia no Uruguai estas noções de desincrustação e tensão entre maquina-energia (ou extrassomática) e a substância dos seres vivos animados. Começaremos por esta última oposição.

Como em outros lugares do mundo ocidental, no Uruguai, quando nós, pesquisadores e jornalistas, falamos da matriz energética nacional, nos referimos à energia para o trabalho das máquinas, mas não incluímos a energia que flui através de metabolismos vivos, tanto humanos como não humanos. No nosso contexto modernizador, a energia de uma pessoa realizando uma tarefa, por exemplo, trabalhando em uma fábrica ou andando de bicicleta não será incluída como parte dos fluxos que definem uma matriz energética.

De um ponto de vista físico, o alimento que ingerimos e os recursos que usamos para “alimentar” os aparelhos que nos rodeiam têm propriedades similares e podem ser quantificados como “inputs” calóricos, medidos em Joules, para obter certo resultado: viver e reproduzir como seres vivos. Não obstante, para nosso senso comum em sociedades modernas, a energia que flui através de nossos corpos (ou seja, energia basal, energia corporal, tração a sangue ou endoenergia) não será considerada “energia útil” pelos especialistas, pois este termo será reservado somente para aquela energia que permite que os sistemas tecnológicos trabalhem e se expandam para produzir “bens úteis”.

Como chegamos a essa classificação que depende do que a “alimentam”? Segundo White (1943), a energia de nossos corpos para realizar trabalho (“recursos internos”) é relativamente constante; então, podemos colocá-la de lado quando o que nos interessa é entender a evolução cultural ou social. Em outras palavras, a energia humana produzida pelo nosso metabolismo e contida nos nossos corpos é importante para entender como sobrevivemos individualmente. No entanto, se quisermos entender como e por que as sociedades evoluem, temos que olhar como as pessoas em sociedade controlam os fluxos energéticos da “terra”, uma fonte externa, durante “o processo de articulação-do-homem-com-a-terra” (White, 1943, p. 336).

Giddens (2009) apresenta uma explicação mais histórica, vinculada ao surgimento da revolução industrial e ao uso de carvão, que “marcou o começo do mundo onde habitamos”; desde uns 200 anos atrás, “a energia do cidadão individual ou trabalhador é de uma importância trivial se comparada com aquela produzida de recursos inanimados” (Giddens, 2009). Traz à tona a seguinte citação de Richard Heinberg:

Se fôssemos somar a energia de todas as máquinas alimentadas com petróleo das quais dependemos para iluminar e aquecer nossos lares, transportarmos e

manter o estilo de vida ao que fomos acostumados, e em seguida compararmos este total com a quantidade de energia que pode ser gerada pelo corpo humano, chegaríamos à conclusão de que cada norte-americano tem o equivalente de mais de 150 “escravos energéticos” trabalhando para nós 24 horas por dia (Giddens, 2009, p. 36).

Muitos autores descrevem uma mudança fundamental desde a revolução industrial. Se nos últimos 10.000 anos a energia “útil” fluiu através do metabolismo das pessoas, plantas e animais consumidos como alimento ou usados como tração animal, durante os últimos 250 anos de industrialismo emergiu um padrão energético que canaliza energia não para alimentar as pessoas e sim para alimentar máquinas, conformando uma “tecnomassa”. A tecnomassa é caracterizada por uma ordem de troca assimétrica com o ambiente para sua reprodução, a chamada neguentropia (Hornborg, 1992, p. 6). No caso da tecnomassa constituída por máquinas para produzir mercadorias, o sistema requer energia barata de alta qualidade em troca de produzir mercadorias mais caras (Ibid.). Esta primeira divisão dos conceitos modernos sobre a energia oculta as bases de nossos modelos de desenvolvimento econômico através do “fetichismo das máquinas” (Ibid., p. 12), onde os sistemas tecnológicos são descontextualizados e portanto separados das relações sociais de produção que lhes dão origem e os acompanham (Pfaffenberger, 1988).

## A descontextualização da geração de energia

Para aquela porção de energia extrassomática que alimenta a tecnomassa, os especialistas, em geral, realizamos outra separação: a alienação da energia de práticas situadas. Isso se expressa com o cálculo da energia total que ingressa e sai de um sistema sem considerar as máquinas e lugares concretos.

O Uruguai, como Estado-nação, encontra-se em um processo de transição energética para uma matriz energética de menor uso do petróleo, embora não necessariamente de menor uso de fontes fósseis (isto é, gás natural). Soberania, independência, economias financeiras e justiça social são somente alguns dos argumentos que as autoridades nacionais esgrimmem para justificar o novo plano energético 2005-2030, que significa mudanças nos sistemas tecnológicos, nas condutas de pessoas e empresas, no mapa econômico e político de atores poderosos e, não menos importante, nas relações internacionais. O que não parece mudar é uma tendência entre os sujeitos que trabalham com e sobre a energia, a reificá-la, a alienar crescentemente todas as formas de energia das relações materiais e sociais em que, de uma

perspectiva do habitar, se encontra entrelaçada. Portanto, apesar de um maior consenso na opinião pública sobre a necessidade de avançar em direção a um modo diferente de produção e consumo de energias, na prática, há evidentes disputas sobre o que Watts (2009) chama de o “paisagismo de futuros energéticos”.

Vejamos um exemplo em torno da geração de energia eólica. O vento está presente permanentemente no país. Sempre foi uma paisagem eólica – *windscape* (Dracklé & Krauss, 2011). Aerogeradores de origem australiana tiveram uma grande expansão no meio rural na segunda metade do século XX, seja para bombear água dos poços artesianos e armazená-la em tanques para o gado ou irrigação, ou mais recentemente para carregar baterias de diferentes eletrodomésticos, principalmente rádio e televisão. De acordo com o mapa eólico do Uruguai, todo o território nacional tem potencial para a instalação de parques eólicos de escala industrial. No entanto, por vários fatores além da natureza dos ventos, os primeiros aerogeradores conectados à rede elétrica nacional foram erguidos nas mais altas serras da região leste do país.

Os conflitos socioambientais surgiram quando donos de prédios agrícolas ou turístico-residenciais localizados nas mesmas serras ou no cone de visão rejeitaram a instalação dos novos e mais altos aerogeradores, porque sentiam que modificavam negativamente a paisagem. Mais que isso, os governos locais que têm planos de desenvolvimento turístico alternativos e em muitos casos defendem a produção de gado tradicional foram opostos a técnicos e empresários, pois suas instalações foram contra os planos de ordenamento territorial vigentes ou em vias de aprovação. Quando ouvimos as explicações de especialistas, constata-se que o conflito baseia-se em diferenças na imaginação de futuros energéticos e na definição dos ganhadores econômicos e sociais. O discurso oficial diz que toda a nação se beneficiará deste tipo de empreendimento. Mas os habitantes permanentes ou temporários, assim como alguns de seus porta-vozes políticos, têm outro entendimento de lugar, onde a produção de energia se incorpore a uma história paisagística e não provoque grandes mudanças na ordem estabelecida. Os moinhos australianos eram relativamente baixos, afastados e tinham uma finalidade sob controle dos donos dos prédios, ou seja, não alteravam a paisagem; já os aerogeradores da nova energia renovável são altos, em grupos cada vez maiores, e os habitantes locais não têm nem controle nem real conhecimento do uso final da energia produzida, enquanto não se usufrui diretamente do benefício de sua presença no seu ambiente (salvo quem recebe uma renda por localização do aerogerador); em outras palavras:

alteram a paisagem. A instalação de novos parques eólicos sem considerar estas e outras disrupções em localidades concretas (por exemplo, o impacto sobre sítios arqueológicos) é um exemplo deste processo de separação da energia de sua matriz, neste caso, socioterritorial.

## Energia sem poder

Outra instância de desincrustação da energia de suas relações materiais e sociais é sua liberação de obstáculos políticos. Este projeto é algumas vezes expressado como um imperativo evolutivo para o desenvolvimento cultural que leva à contínua descoberta de novas fontes de energia e seus correspondentes meios tecnológicos para usá-las. Nader (2004) lembra que, quando começou a analisar as práticas científicas entre especialistas da energia por volta dos anos 1970, encontrou em todos os argumentos o mesmo “modelo de crescimento [...] que dava por feito o aumento do consumo energético per capita” (p. 776), o qual não permitia examinar nenhum outro modelo não linear. Isto permanece assim.

Quando estávamos analisando o presente e futuro da matriz energética nacional junto com vários colegas universitários, assumimos quase sem discordância o aumento anual da demanda energética, cerca de 5%, como parte de uma tendência rumo ao desenvolvimento nacional. Em todo caso, a discussão era sobre a porcentagem mesma. Tanto foi que, durante uma reunião com o diretor de pesquisa da Universidade da República, um engenheiro de imagens encarregou-se de argumentar contra nossa premissa básica a partir de uma crítica dos limites da biosfera para sustentar um consumo energético ilimitado a nível planetário. Segundo sua opinião, os universitários deveriam desafiar a sociedade em seu pensamento normal de que o futuro da matriz energética descansa somente em recorrer à melhor fonte de energia para uma demanda sempre crescente. De alguma maneira, fez-se necessária a mesma pergunta que formulou Hornborg (2008) no contexto da mais recente crise pelo aumento dos preços do petróleo. Estamos considerando a demanda de quem? Este autor chama a atenção para o fato de que, nos últimos dois séculos e meio, uma minoria de pessoas ricas, localizadas principalmente nos chamados países desenvolvidos, tomou recursos de outras pessoas e lugares para manter seu estilo de vida. Esta assimetria de poder (tanto político como energético) é ocultada por um fetichismo da tecnologia centrada na máquina moderna, alimentada até pouco tempo quase que exclusivamente com combustíveis fósseis. E sugere:

A antropologia precisa realizar um esforço comum para ajudar a desmistificar as ideologias do crescimento, desenvolvimento e consumo como sistemas culturais dirigidos à reprodução de sistemas globais de distribuição de recursos grosseiramente desiguais. Apenas uma minúscula parcela da população mundial tem tudo para ganhar com guerras que assegurem o abastecimento das regiões do mundo ricas em petróleo, ou com discursos acadêmicos que servem para mistificar a lógica global do sistema (Hornborg, 2008, p. 5).

Aqui vem à mente o relato de White da “lei da evolução cultural”:

A cultura se desenvolve quando a quantidade de energia [não humana] usada pelo homem per capita por ano aumenta; ou quando a eficiência dos meios tecnológicos para pôr essa energia a trabalhar aumenta; ou quando ambos os fatores aumentam simultaneamente (1943, p. 338).

E acrescenta:

Quando o avanço cultural se detém, pode ser renovado somente mediante o aproveitamento de alguma nova fonte de energia e mediante seu aproveitamento em uma magnitude suficiente para fazer explodir em pedaços o sistema social que a sujeita. Assim liberada, a nova tecnologia formará um novo sistema social, compatível com seu crescimento, e a cultura novamente avançará, até que o sistema social a controle novamente. (Ibid.)

Em outras palavras, a clássica leitura de White mostra uma ideia comum entre muitos especialistas atuais, de que existe um imperativo evolutivo de captura de energia para que exista cultura, de mãos dadas com o desenvolvimento independente da tecnologia. A energia está certamente fora da sociedade, o que significa, no máximo, um obstáculo para sua melhor apropriação. A maioria dos autores hoje em dia concordaria com Smill (1994) em que não há uma relação mecânica entre a quantidade de energia consumida per capita e a qualidade de vida a nível do Estado-nação; também não existe uma correlação evolutiva entre fontes complexas de energia e criatividade cultural, que pode ser associado a diferentes fontes de energia com sistemas tecnológicos, organização social e hábitos particulares.

Laura Nader afirmou que, na maioria das análises das políticas energéticas entre especialistas nos Estados Unidos (e poderia acrescentar no Uruguai), “o fenômeno do poder, o poder das corporações e o governo, foi excluído” (Nader, 2004, p. 784), e assim se escondem os conflitos entre grupos sociais envolvidos. A causa que ela encontra é que “a pretensão de objetividade requer que não se incluam as discussões sobre o poder nacional” (Ibid.). Não foi casual, então, que, durante a elaboração de um mapa de atores e suas posições de

poder para influenciar na atual e futura matriz energética nacional, o quadro geral tenha ficado em um nível muito superficial, apenas descritivo (Bertoni et al, 2010), enquanto as conversas em cada reunião não deixavam de identificar pessoas, grupos e corporações econômicas e políticas, que determinam discursos e decisões concretas nas empresas públicas, nas licitações para a geração elétrica ou nos subsídios aos combustíveis, entre outros. Os aspectos técnicos são objetivos; as relações de poder, subjetivas. Uma expressão, no meu entender, da desimbricação da energia de sua matriz social, da tensão entre a perspectiva do habitar, que inclui obviamente as relações de poder e a perspectiva da mercantilização, que as oculta.

## Reflexões finais

Na minha tentativa de abordar os temas de energia, conhecimento especializado e conflitos sociais, remarcaria alguns pontos de importância derivados de pensar a realidade a partir da perspectiva do habitar, ainda em construção. Parece clara a coexistência de práticas alienadas e incrustadas com relação à energia; seus vínculos, suas contradições precisam de uma explicação histórica sobre como foram surgindo e como se representam. As ontologias ocidentais – e provavelmente as não ocidentais – não podem ser pensadas como imutáveis. Os antropólogos deveriam descobrir como novos híbridos surgem enquanto as pessoas estão submersas em mutantes sistemas de desenvolvimento material e social. No caso da energia, a cosmovisão ocidental ou perspectiva da mercantilização nos aproxima da “visibilidade” da máquina-energia, ao mesmo tempo que oculta as relações sociais que a produzem e reproduzem. Ou seja, o processo de desincrustamento é o que torna visível a energia, velando a consciência sobre as relações entre pessoas com as máquinas e com os lugares, assim como com o poder social (Adams, 2010).

A crítica epistemológica não resolve os conflitos, mas lança uma luz sobre o caráter situado do trabalho especializado. O cientista, como qualquer pessoa, vive no mundo, e suas ideias não são somente elementos para a pesquisa, mas também exerce o papel de componente do ambiente de outras pessoas. A energia é pensada como um objeto reificado e ao mesmo tempo vinculado a uma rede de significados hegemônicos que nós, acadêmicos e profissionais universitários, normalmente reproduzimos em nossa prática. Reproduzimos significados da energia em situações e em laboratórios de políticas públicas; alguns destes significados respondem à urgência de conjunturas ambientais, acadêmicas e políticas, enquanto outros têm uma prolongada história de constituição junto

com as civilizações energéticas modernas, baseadas em combustíveis fósseis (carvão, petróleo e gás natural) e em máquinas como móveis primários.

A crise energética é uma crise de hegemonia. Cada vez mais as pessoas questionam o estado atual das coisas. Será tempo de reincrustar conscientemente a “energia” na cotidianidade? Isso seria possível através de novas tecnologias ou relações sociais alternativas? Uma tecnocracia resolveria a questão ou essas decisões teriam que ser tomadas em consonância com as comunidades? É necessário passar por uma etapa de abstração e visibilidade promovida pela educação formal para a ciência? Além destas questões, a meta mais desafiadora do campo dos estudos e políticas energéticas no âmbito da perspectiva do habitar poderia ser o descobrimento da contribuição das pessoas-organismos aos fluxos, como geradores, condutores e usuários de muitos tipos da chamada “energia”, incluindo a vitalidade social.

A perspectiva do habitar não é um projeto intelectual simples; para realizar uma prática antropológica, é necessário exercitar uma dialética, por um lado, de compromisso no mundo, e por outro, de estranhamento. A primeira implicaria desenvolver relações com mais e mais componentes vivos e não vivos do ambiente, eventos, superfícies etc., com o objetivo de passar a ser um sujeito curioso e sensitivo sem fim; a segunda, em certo estranhamento, necessário para desenvolver uma “filosofia com as pessoas dentro”, como definiu Ingold a nossa disciplina quase duas décadas atrás (Ingold, 1992, p. 696).

## Bibliografia

- ADAMS, Richard. N. “Social Power and the Future”. In: NADER, Laura. (ed.). *The Energy Reader*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010 [1975].
- BERTONI, Reto. et al. *La matriz energética: una construcción social*. Montevideu: UdelaR/ CSIC, 2010.
- COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madri: Gredos, 2006 [1961].
- DESCOLA, Philippe. & PÁLSSON, Gisli. “Introduction”. In: DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and Society*. Londres: Routledge, 1996.
- DOMÉNECH, J. L. et al. “La enseñanza de la energía: una propuesta de debate para un replanteamiento global”. In: *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, v. 20, n. 3, 2003, pp. 285-311. Disponível em: <<http://journal.ufsc.br/index.php/fisica/article/view/6527/6024>>. Acesso em: 1.10.2011.
- DRAKCLÉ, Dorle. & KRAUSS, Werner. “Ethnographies of Wind and Power”. In: *Anthropology News*, maio 2011, p. 9.
- GIDDENS, Anthony. *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- HORNBERG, Alf. “Machine Fetishism, Value and the Image of Unlimited Good: Towards a Thermodynamics of Imperialism”. In: *Man (N.S.)*, v. 27, n. 1, 1992, pp. 1-18.

- \_\_\_\_\_. "Machine Fetishism and the Consumer's Burden". *Anthropology Today*, v. 24, n. 5, out. 2008.
- INGOLD, Tim. "Editorial". In: *Man (N.S.)*, v. 27, n. 4, 1992, pp. 693-96.
- \_\_\_\_\_. "Eight Themes in the Anthropology of Technology". In: *Social Analysis*, v. 41, n. 1, 1997, pp. 106-38.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays in Livelyhood. Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- KOSÍK, Karel. *Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World*. Dodrecht: D. Reidel, 1976.
- MICHINEL MACHADO, José. L. & D'ALESSANDRO, Antonio. "El concepto de energía en los libros de textos: de las concepciones previas a la propuesta de un nuevo sublenguaje". In: *Enseñanza de las ciencias*, v. 12, n. 3, 1994, pp. 369-80.
- NADER, Laura. "Social Thought & Commentary: The Harder Path: Shifting Gears". In: *Anthropological Quarterly*, v. 77, n. 4, 2004, pp. 771-91.
- \_\_\_\_\_. *The Energy Reader*. West Sussex: Willey-Blackwell, 2010.
- NAROTKY, S. *New Directions in Economic Anthropology*. Londres: Pluto Press, 1997.
- PFÄFFENBERGER, Brian. "Fetishized Objects and Humanized Nature: Towards an Anthropology of Technology". In: *Man (N.S.)*, v. 23, 1988, pp. 236-252.
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1971 [1944].
- SAWYER, Suzana. "Human Energy". In: *Dialectical Anthropology*, v. 34, 2010, pp. 67-75.
- SMILL, Vaclav. *Energy in World History*. Boulder: Westview, 1994.
- TRUMPER, Ricardo. "A Survey of Israeli Physics Students' Conceptions of Energy in Pre-Service Training for High School Teachers". In: *Research in Science & Technological Education*, v. 14, n. 2, nov. 1996, pp. 179-93.
- WATTS, Laura. "Orkney Lab. An archipelago experiment in futures". Centre for Science Studies Department of Sociology, Lancaster University UK, 2009. Disponível em: <[http://www.sand14.com/relocatinginnovation/download/watts\\_orkneylab\\_ingoldjanowski.pdf](http://www.sand14.com/relocatinginnovation/download/watts_orkneylab_ingoldjanowski.pdf)>. Acesso em: 8.9.2011.
- WHITE, Leslie. "Energy and the Evolution of Culture". In: *American Anthropologist*, v. 45, n. 3, 1943, pp. 335-56.



## Percepção, religião, tempo e nação, ou um parlamento de linhas

ROLANDO SILLA

É comum nas ciências sociais falar a respeito de política, Estado ou religião como instituições descarnadas, entidades com determinados propósitos, cumpridos com mais ou menos sucesso, porém sempre esquecendo que, se os mesmos têm alguma relevância para a teoria social e para as pessoas, então, de certa forma, fazem parte do cotidiano da vida. É comum esquecer que essas instituições funcionam, ganham legitimidade e realidade a partir de pessoas e de fatos que agem e fazem parte do mundo. A respeito da religião, nós, cientistas sociais, frequentemente defendemos uma versão não religiosa dos fatos que pesquisamos, talvez devido à nossa própria formação acadêmica. Acreditamos que, dessa forma, estamos sendo mais objetivos nas nossas afirmações. De fato, a teoria antropológica é ateia por si mesma. Nós não nos preocupamos em saber se Deus, os santos ou o diabo realmente existem. Embora isso tenha contribuído num avanço para o conhecimento da sociedade e da cultura de outros povos, levantou a questão de se, de uma forma ou outra, consideramos as crenças como simples elaborações da mente, de origem sempre subjetiva e sem validade ontológica (Shweder, 1989, p. 116).

No entanto, quando estamos frente a frente com os nossos informantes, e mais ainda se convivemos durante algum tempo com eles, percebemos as dimensões, que muitas vezes consideramos supérfluas, como o fato de que, para eles, a “religião”, a “crença” ou a “fé” são fatores de grande relevância nas suas vidas.

Então nos perguntamos por que, em muitas ocasiões, isso é esquecido. Também percebemos que, além das suas convicções pessoais, isso não pôde ter passado despercebido pelos agentes públicos que efetivaram a limitação dos Estados Nacionais. No caso concreto da instalação dos agentes do Estado argentino nos territórios patagônicos, conquistados a partir de 1880, sobre a qual falaremos aqui, não podemos descartar a possibilidade de que muitos funcionários tenham sido efetivamente ateus e, inclusive, anticlericais, mas também não podemos descartar o contrário, ou seja, que muitos deles tenham sido profundamente crentes.

A seguir, vamos analisar como o Estado e a nação necessitam da religião. O que nós pretendemos não é mostrar como um Estado (supostamente soberano de outras nações, autônomo da religião e com separação dos interesses políticos dos econômicos) se mistura ou se choca com outra instituição autônoma: a Igreja Católica (interessada na fé). Não queremos fazer referência ao contexto social e ao dos interesses de poder entre o Estado e a Igreja, mas sim às suas inter-relações e aos momentos específicos em que essas instituições se associam e cooperam ou se separam e entram em conflito; isso sem pressupor nem um ponto zero (em uma origem em que tais relações não existiam) nem um desvio daquilo que o Estado ou a Igreja deveriam ser e não são graças às suas misturas, confabulações ou interesses espúrios de ordem econômica ou política. Dessa forma, pretendo pensar a cultura, o Estado ou a religião como entidades discretas e as relações que existem entre as mesmas como sendo extrínsecas a essas unidades. Vamos então tomar as relações sociais como intrínsecas à existência humana (Strathern, apud Ingold, 1996, p. 66). Afirmarei que o Estado e a religião (pelo menos como a conhecemos atualmente) se constituem, reinventam e tomam características particulares em diferentes momentos e regiões em um processo de negociações contínuas. Assim, consideraremos que “cada coisa é um parlamento de linhas” (Ingold, 2007, p. 5). Mas quais são as características especiais que essas linhas possuem no nosso caso?

Em algum momento da década de 1940, um grupo de moradores da localidade argentina de Las Ovejas, no então Território Nacional de Neuquén, adquiriu e importou uma imagem de São Sebastião do povoado vizinho de Yumbel, no Chile. Embora alguns afirmem que o fato aconteceu no verão de 1946, não há documentos a respeito, e, conseqüentemente, a data exata do traslado, ou os responsáveis pela decisão, bem como as circunstâncias que motivaram a sua importação, não estão totalmente elucidadas. De qualquer forma, São Sebastião, um santo de devoção principalmente chilena, a partir daquele momento passou a ter uma sede oficial na Argentina. A relação Estado-Igreja e o caso concreto da importação de um santo em um momento de consolidação de uma fronteira internacional nos servirão para exemplificar os processos de invenção

cultural com relação a uma tradição, mostrando que, embora as pretensões dos governos sobre determinados territórios criem certos precedentes, as nações não preexistem, mas são “inventadas” a partir de uma série de ações concretas que acabam efetivando e tornando realidade os Estados Nacionais. Mas essa invenção não é sinônimo de falso, ilegítimo ou sem eficácia. Quando dizemos que é uma invenção, o fazemos no sentido proposto por Wagner (1981): como algo positivo e esperado na vida dos seres humanos. Como uma criação que parte daquilo que já existe e que, assimilando novos elementos provenientes do exterior ou não, cria algo original que, se tiver sucesso, começa a fazer parte da vida cotidiana e da própria tradição. Veremos também que, à medida que os acontecimentos foram se desenvolvendo, esta tradição de ter São Sebastião como protetor de determinada população e atividades não se propagou tanto como o que exatamente chamaríamos de uma tradição, mas que toma o aspecto do que Tim Ingold chama de “a way”,<sup>1</sup> não no sentido de um código prescrito de condutas sancionadas pela tradição, e sim como o de um caminho a ser seguido, ao longo do qual pode-se ir caminhando, mais que chegar a um final ou ser cativo de ciclos repetitivos” (2007, p. 90).<sup>2</sup>

O presente relato chama a atenção sobre a forma como as ordens religiosas e os seus missionários participaram no processo de homogeneização cultural desses contingentes, que finalmente foram integrados a uma “forma de ser argentina”. Transformação que implicou uma profunda reacomodação e reinvenção de novos centros e periferias, e no surgimento de novos atores sociais (como os contrabandistas), novas relações de força (exercida pelos agentes de fronteiras, Polícia Nacional) e novos sentidos sobre o que é legal e o que é ilegal (nas diferenças entre comércio e contrabando).

Assim, vamos analisar dois aspectos referentes ao culto e à história de São Sebastião em Las Ovejas, da forma como os coletei no meu trabalho de campo.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Significando simultaneamente várias de suas acepções em inglês, tais como caminho, direção, maneira, modo ou costume.

<sup>2</sup> Talvez isso fique claro quando na atualidade os habitantes fazem questão de que a celebração de São Sebastião em Las Ovejas nunca seja a mesma e que mude constantemente; e se em algum momento se apela para a tradição, é para marcar a sua profundidade histórica na devoção e celebração, mas não na preservação de práticas, valores ou costumes particulares, que todos reconhecem estar em permanente transformação. Nos dias seguintes à sua celebração, é comum debater como foi a festa. Esse debate se dá tanto entre os membros da comissão, a prefeitura e a população em geral quanto entre aqueles que não participam da festa, como os *forasteiros (los de afuera)* e os evangélicos. Esses debates servem para que no ano seguinte sejam acrescentados ou retirados elementos da festa, sempre com o intuito de melhorá-la.

<sup>3</sup> As informações apresentadas partem de observações realizadas em várias temporadas na região. Trabalhei na localidade de Las Ovejas em janeiro, fevereiro e outubro de 1999 e em janeiro e feve-

O primeiro aspecto se refere à forma como a imagem é visualmente percebida pela população. O segundo refere-se à maneira como a imagem chegou à localidade e às suas características particulares. Ambos os aspectos fazem referência a certos problemas relativos ao desenvolvimento e inter-relação das pessoas e das coisas.

## Sebastião, soldado romano ou pastor?

“A hegemonia da linha reta é um fenômeno da modernidade” (Ingold, 2007, p. 155). Talvez por essa razão um texto de tanta relevância sobre a nação e os nacionalismos, como “Comunidades imaginadas”, de Anderson (2000), postule que a nação começou a ser imaginada apenas quando, entre outras coisas, “transformou-se numa concepção de temporalidade, onde a cosmologia e a história não se diferenciavam, enquanto a origem do homem e do mundo era idêntica na sua essência” (p. 62). Tomando Walter Benjamin, Anderson distingue o “tempo messiânico” (uma simultaneidade do passado e do futuro em um presente instantâneo) versus o “tempo homogêneo” (no qual “a simultaneidade é transversal, o tempo cruzado, não marcada pela pré-configuração e a realização, mas pela coincidência temporal, medida pelo relógio e pelo calendário) (Ibid., p. 47). Um exemplo dessa diferenciação são as pinturas dos primeiros mestres italianos e flamencos, que representam os pastores que seguiram a estrela até o presépio onde nasceu Jesus com características dos camponeses da Burgúndia e não de pastores hebreus da época do Império Romano. Assim, por mais amplo que fosse o cristianismo, por mais ampla que fosse a crença, manifestava-se de forma diferente para as comunidades suabas ou andaluzas como reproduções de si mesmas. Anderson interpreta essas ações argumentando que o pensamento medieval europeu não tinha uma concepção da História como uma corrente interminável de causa e efeito ou de separações radicais entre o passado e o presente (Ibid., p. 44). Para Anderson, a ideia da simultaneidade é completamente alheia ao pensamento moderno e ocidental, e é significativo que ele não tenha interpretado de uma forma positiva esse

---

reiro de 2000. Em 2001, realizei um trabalho de campo durante seis meses em uma localidade ao norte de Las Ovejas, denominada La Matancilla. Em 2002 e 2003, continuei trabalhando em Las Ovejas, Varvarco, La Matancilla e, com menos ênfase, em outras localidades, como Colomechicó e uma região de *pastagens de verão* como Aguas Calientes e Ailincó. A pesquisa foi financiada, em uma primeira parte, pelo Conicet (Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas), Argentina, e depois pelo Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), Brasil, ambas de pós-graduação.

fenômeno da pintura renascentista como uma apropriação do texto bíblico oriental por parte dessas comunidades da Europa ocidental.

Em Las Ovejas, ocorre um fenômeno semelhante. O folclorista Gregorio Álvarez, ao presenciar e descrever a festa de celebração a São Sebastião em Las Ovejas no final da década de 1960, considerou que um dos aspectos pelo qual a devoção ao santo era significativa para a região se devia ao fato de que “a seus pés (da imagem) percebe-se um capacete romano, cujo ornato em relevo tem a aparência de um cordeiro deitado e as pessoas simples e pouco observadoras da nossa cordilheira assim o interpretam” (1968, p. 82). Essa interpretação nativa teria transformado esse soldado romano mártir dos primeiros cristãos e posterior protetor dos soldados espanhóis da conquista em um “santo camponês” e pastor, protetor do homem do campo e dos seus bens. Embora não tenhamos uma obra sacra própria desses povos (como no caso dos renascentistas italianos), temos uma inovação na percepção. Um capacete romano “é confundido”, conforme Álvarez, com um cordeiro deitado.

A população atualmente conhece a obra do folclorista e debate essa interpretação do autor. Por exemplo: em mais de uma ocasião, um informante manifestou o seu desagrado por interpretar que Álvarez dava a entender que a população era tão ignorante que confundia um capacete romano com um cordeiro. No entanto, essa transformação do soldado em pastor pode ter sido plausível, uma vez que em Las Ovejas não existiam escolas de ensino médio nem televisão, e é pouco provável que a maioria dos habitantes de cinquenta anos atrás soubesse como era um soldado romano. Hoje, a concordância entre a vida de São Sebastião e a população é de outro nível: refere-se ao sofrimento cotidiano e ao compromisso com uma causa até a morte. A transformação dessa relação tem a ver com uma série de modificações na própria instituição da Igreja Católica e nos hábitos da população, assunto que extrapola os limites deste trabalho. Porém, alguns habitantes ainda sustentam a ideia de que São Sebastião é um “santo camponês”. Alfredo, um destacado político de Las Ovejas, contou que, quando a população resolveu trazer uma imagem e a solicitou ao Chile, pediram que ao invés de um capacete tivesse um cordeiro, “uma vez que São Sebastião era um guerreiro romano” (esclareceu). Ele continuava pensando que a imagem de Las Ovejas tinha um cordeiro ao invés de um capacete.

Assim, um soldado romano, um elemento completamente alheio à atividade pastoril do norte de Neuquén, é percebido, recriado e reinventado como um pastor. Agora, vejamos: poderíamos considerar que, em vez de uma confusão, houve uma revelação? Ou seja, que essa imagem trazida do Chile é revelada como pastor, uma vez que entre em um novo nicho, em uma nova unidade

homem-meio ambiente. Se considerarmos que esse meio ambiente não está completo, mas em desenvolvimento, e se também consideramos que a população tem uma mente aberta para, além de recolher informação do mundo por meio de um processo de decodificação, perceber o mundo dentro de um processo de revelação (Ingold, 2002, p. 9), um São Sebastião como santo camponês que zela pelos rebanhos não seria fruto de uma confusão, mas sim de uma nova contribuição para o mundo e para as qualidades desse santo. Por isso, quando Álvarez fala de confusão, nós poderíamos entender revelação, e em vez de tradição, poderíamos dizer “way”, uma forma particular que os produtores do norte de Neuquén têm de se relacionar com essa imagem de gesso trazida do Chile.

Mas também temos que considerar que, se em um primeiro momento os produtores viram um cordeiro e um pastor em lugar de um capacete e um soldado, uma vez que “o erro” foi corrigido, como dizem os atuais habitantes da localidade, o santo não perdeu o seu poder protetor. Além disso, conforme constatei atualmente, São Sebastião é visto às vezes como um soldado e às vezes com um cordeiro aos seus pés. Dessa forma, o erro deu outra qualidade ao santo, que agora pode ser visto tanto como soldado quanto como camponês, sem que essas últimas qualidades, o seu poder e capacidade de agir sobre os destinos das pessoas, se percam. O santo, a imagem concreta de gesso que está no santuário de Las Ovejas “cresceu”, desenvolveu-se. Nesse processo de desenvolvimento, os produtores (que encomendaram a imagem, trouxeram o santo atravessando a cordilheira e construíram a capela) ocuparam um lugar importante junto aos missionários cristãos (que apoiaram o empreendimento e explicaram aos produtores que Sebastião não era um camponês, e sim um soldado) e à própria imagem do santo. Esses três elementos, e certamente muitos mais, fazem parte do desenvolvimento e do crescimento do próprio santo. Assim,

aquele que percebe é um participante ativo de um ambiente, e não um passivo receptor de estímulos externos; alguém cuja visão está penetrando no mundo mais do que sustentando um espelho diante do mesmo (Ingold, 2002, p. 105).

Dessa forma, e nesse sentido, os camponeses do Alto Neuquén viram em um soldado mártir do início do cristianismo um pastor de ovelhas. Retomando Anderson, concordo que isso implica numa concepção “não moderna” do tempo e, talvez um pouco, do espaço. Mas isso impediu que a fronteira internacional e que o sentimento de nacionalidade fosse constituído naquela época e região?

## Sebastião, santo protetor dos contrabandistas

Como dissemos anteriormente, a imagem de São Sebastião que se encontra no santuário de Las Ovejas foi trazida da localidade chilena de Yumbel na década de 1940. Há várias versões sobre como e por que foi trazida (ver Silla, 2003, p. 2011), mas aqui vamos nos concentrar na versão que diz que a imagem entrou em Las Ovejas, e conseqüentemente na Argentina, por contrabando. O estabelecimento da Polícia Nacional na década de 1940 na região impôs grandes limitações para atravessar a cordilheira, excetuando os postos habilitados e o pagamento dos impostos alfandegários correspondentes. Habilitações que não existiam na Região Norte.

A partir daquele momento, atividades corriqueiras se transformaram em ilegais, gerando um conflito de valores entre a população e a legislação pública. Mas, principalmente, levando a uma séria crise da economia regional. Jorge Fernández, arqueólogo que estudou diversos aspectos dessa região, assim a descreve na metade da década de 1960:

No contrabando com o Chile, os excedentes encontravam um mercado fácil, ou pelo menos factível; e, na realidade, é triste denominar essa prática como contrabando, comércio ilegal, quando não era mais do que um comércio perfeitamente harmonioso entre duas localidades que, embora separadas pela linha artificial do limite, complementavam tão bem as suas necessidades econômicas [...] Não existia a ambição de enriquecer, mas sim uma necessidade natural, quase obrigatória, pois o habitante do Alto Neuquén se viu obrigado a exportar por conta própria e assumir o risco do contrabando. Isso significava abastecer os seus campos de invernada excessivamente, sem condições de suportar um pastoreio excessivo; significava, finalmente, infinitas necessidades para ele e a sua família [...] O contrabando, esse comércio ilegal, foi eliminado por meio da repressão [...] Os resultados são evidentes: famílias inteiras de produtores perderam os seus bens, ganhos com trabalho e de forma honesta, por não poderem vender, por exceder a capacidade dos campos naturais de pastoreio (1965, p. 33).

Embora o relato pareça um pouco bucólico, uma vez que se refere “a um comércio perfeitamente harmonioso”, ou “tão bem complementado”, não deixa de descrever a realidade, uma vez que, para os habitantes daquela época, depois do fechamento da fronteira, o comércio com o Chile deixou de ser uma alternativa e, perante a falta de outras possibilidades na região, a sobrevivência dessas populações estava em risco. O fechamento da fronteira na metade da década de 1940, aliado à ausência de meios de comunicação que ligassem a região ao resto da Argentina, produziu graves efeitos na economia regional. Conseqüente-

mente, às famílias que não se arriscaram na atividade de contrabando só restou a opção de migrar. Esse processo se intensificou e foi estimulado na década de 1960, quando começaram as grandes obras de irrigação e de construção de estradas no centro da província, pelo aumento da demanda por mão de obra na atividade petroleira e pelo crescimento da fruticultura.

Os habitantes não cruzavam a cordilheira apenas para trocar bens, mas também para participar dos festejos de São Sebastião, na localidade de Yumbel. Uma vez que a polícia havia fechado a passagem, a população também foi impedida de comparecer à festa. Por isso, uma das versões a respeito do motivo pelo qual a imagem de São Sebastião foi importada do Chile pela Argentina faz referência a esse momento em que as relações entre ambos os lados da cordilheira foram interrompidas pelos agentes do Estado Nacional. Como era impossível atravessar a fronteira legalmente, a população solicitou a colaboração de um missioneiro salesiano que atuava na região para que trouxesse uma imagem de São Sebastião, uma vez que eles não podiam ir a Yumbel. Assim o relata Isidro Belver, um ex-sacerdote da região, para quem a imagem foi trazida como uma resposta ao fechamento da fronteira.

“No Chile, o lugar privilegiado de culto é no povoado de Yumbel, onde todos os dias 20 de janeiro iam os produtores do norte de Neuquén para “pagar promessas” e agradecer as graças concedidas. Aproximadamente em 1945, com o fechamento da fronteira e a rigorosa vigilância da polícia, aquilo que era um comércio habitual e um trânsito fluido passou a ser contrabando. O padre Gardín, com sabedoria, começou a construir uma humilde capela em LasOvejas, que logo se transformou no centro de peregrinação da região norte. Mas era necessário ter uma imagem do santo, “tínhamos que ter uma imagem sólida”. O mais apropriado era trazer a imagem do Chile, mas a polícia não deixava que ninguém atravessasse. O missioneiro pediu a um habitante que fizesse o impossível para trazer uma estátua do santo. Com grande risco, conseguiram fazê-lo de contrabando, mas, para dissimular, levaram a estátua para Chos Malal e um missioneiro a trouxe, dizendo que tinha sido enviada de Bahía Blanca. Ninguém acreditou nessa história, menos ainda a polícia que denunciou o missioneiro por contrabando e quis apreender o santo. Embora todos soubessem que São Sebastião tinha sido trazido do Chile – na viagem um dedo foi quebrado<sup>4</sup> –, ninguém pôde comprovar o contrabando e dizem que, desde então, o santo adquiriu a fama de ajudar de forma muito especial aos contrabandistas.”

---

<sup>4</sup> Não foi possível detectar esse defeito na imagem de Las Ovejas.

Segundo essa versão, ao passar por Pichachén, a imagem chegou primeiro à missão salesiana, em Chos Malal, e daí foi para Gardín, de onde pôde ser enviada a Las Ovejas sob o pretexto de ter sido comprada na Argentina.

Aqueles que afirmam que essa versão é verdadeira também acrescentam que, antes que a polícia se instalasse, não havia argentinos nem chilenos, mas sim habitantes que simplesmente transitavam de um lado ao outro da cordilheira. Consequentemente, também não existia a palavra contrabando, mas sim um trânsito comercial ou troca. Conforme Abraham, filho de um antigo comerciante local:

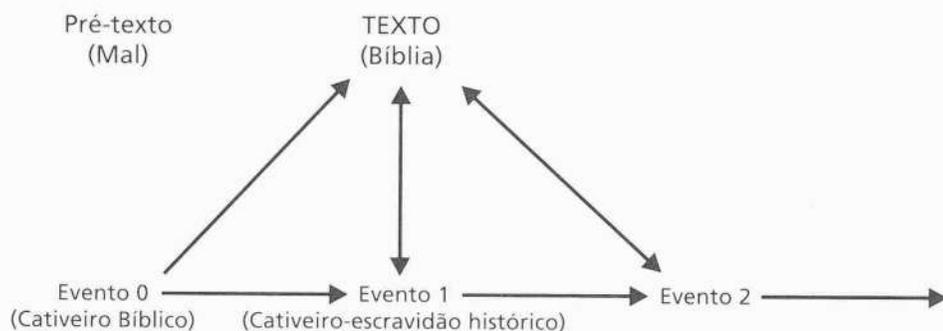
“Naquela época, não era contrabando, simplesmente as pessoas vendiam os seus produtos no Chile. Era um comércio, só que era proibido. Não existia o Mercosul, como agora; as pessoas, em momentos de crise, compravam gordura, sabão ou óleo do Chile. De repente, aparecia a polícia. As pessoas se escondiam e, naquele momento de desespero, a primeira coisa de que se lembravam era do santo, e faziam uma promessa. Aquele que se saía bem ia novamente e pagava a promessa ao santo, e, pelo jeito, muitos tinham sucesso, juntavam muito dinheiro em 20 de janeiro.”

A polícia não conseguiu evitar completamente o trânsito pela cordilheira. Quando a polícia perseguia os (agora) contrabandistas que atravessavam a cordilheira (agora ilegalmente), eles se encomendavam a São Sebastião de Las Ovejas quando pensavam que podiam ser capturados. As habilidades e conhecimentos da região e das passagens pela cordilheira (uma coisa que a polícia desconhecia, uma vez que não eram da região, pois se pretendia que os militares não tivessem relações de amizade ou parentesco com os habitantes do lugar) não era considerado suficiente pela população para fugir da polícia de fronteira. Assim, São Sebastião atuava como protetor contra a polícia, fazendo com que a circulação fosse possível, e isso implicava posteriores agradecimentos e oferendas (pagas em dinheiro ou animais) ao santuário de Las Ovejas. Pelo fato de os contrabandistas terem mais dinheiro, eram eles que ofereciam mais oferendas durante a festa. Assim, o fechamento da fronteira por parte da polícia levou à atividade de contrabando, da qual faz parte a própria imagem de São Sebastião. Por sua vez, e pela própria origem da imagem, essa atuava como protetora dos contrabandistas. Isso, por sua vez, gerava prosperidade na festa.

A versão que afirmava que São Sebastião entrou de contrabando é uma novidade, uma vez que essa era uma atividade recente, um pouco diferente e mais arriscada que o anterior “comércio” ou “troca”. Esse fato produziu um novo efeito sobre o santo. A partir de então, protegeria essa “profissão”: a de contrabandista. Poderíamos pensar nisso como “uma confusão” (assim como Álvarez se refere à mudança de percepção entre o capacete e o cordeiro), como uma

manifestação da cristandade por parte dos nequinos, como “representações de si mesmos” (como o interpretaria Anderson, em nossa opinião) ou como um erro da doutrina (como os clérigos o interpretariam). Eu vou trabalhar sobre outra hipótese.

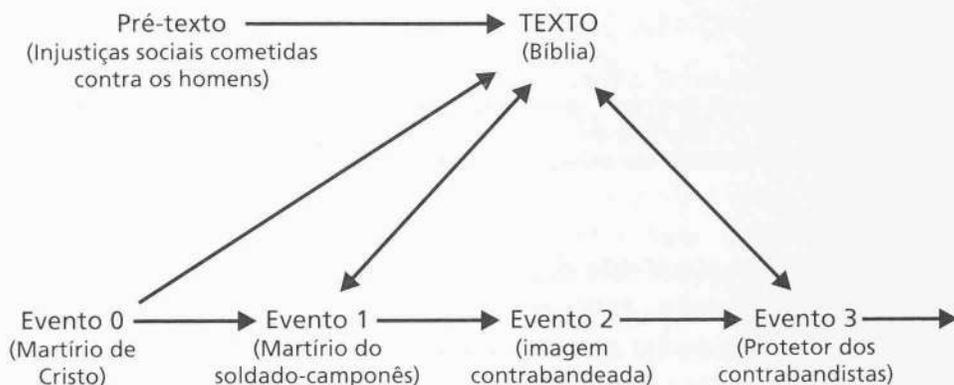
Quando Otávio Velho (1995) faz uma releitura das pesquisas anteriores nas frentes de expansões dos pequenos agricultores nordestinos da Amazônia oriental do Brasil, menciona duas categorias nativas: cativo e Besta Fera. Cativeiro é uma expressão registrada em contextos muito diferentes da região estudada, que se refere à ausência de liberdade, especialmente, como referência ao período da escravidão no Brasil. E cativeiro se refere aos pobres em geral. Velho critica os estudos que apenas veem nessas definições uma analogia com o Estado (o qual se constitui como uma interpretação bíblica clássica), a classe dominante, o dinheiro etc., pois descarta o mecanismo de reduzir significados a outros níveis da vida social supostamente mais conhecidos, tais como explicar as variáveis religiosas por fenômenos da política ou da economia. Como esquema explicativo desses fenômenos, Velho propõe o seguinte diagrama:



Uma ação importante desenvolve significados que podem ser reatualizados em situações diferentes das que ocorreram na ação. Assim, novos eventos são interpretados à luz do texto (neste caso, a Bíblia), que conduz a sua releitura e descobre outros sentidos diferentes e novos. Devemos esclarecer que o que é central não é “o que realmente” estaria escrito na Bíblia como texto, mas os sentidos ampliados das suas reinterpretações. O pré-texto encerra o círculo, pois faz referência a algum tipo de experiência ontológica (Velho, 1995, p. 39), como, por exemplo, o mal.

Com alterações, esse esquema pode ser aplicado à façanha de São Sebastião e ao seu papel ativo na proteção aos contrabandistas. Nesse caso, também nos encontraríamos com uma “cultura bíblica”: as histórias do texto bíblico serviriam

como referência para pensar as experiências vivenciadas atualmente (Ibid., p. 16). Em nossa opinião, para além do texto bíblico, o que serve como referência é aquilo que os missionários concretamente difundiram da Bíblia e das tradições católicas, que, inclusive, poderiam extrapolar o texto. Essa referência não é exclusivamente externa, pelo contrário, é uma simbologia plena de eficácia, na qual o mais importante não é a relação de sinonímia entre os termos apresentados, mas a relação de ambos os termos com aquilo que é simbolizado.

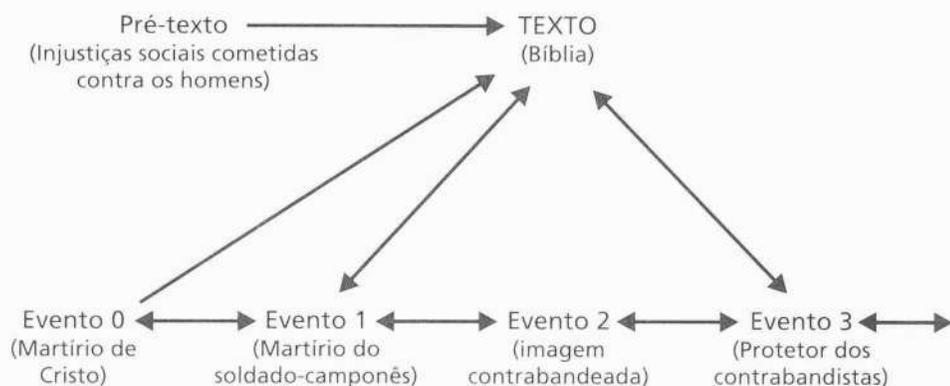


São Sebastião era considerado protetor. Mas um evento novo acrescentou a ele uma característica nova: a proteção aos contrabandistas. Se considerarmos todos os elementos em questão, poderíamos sugerir o seguinte esquema:

A Bíblia (ou, mais exatamente, os enunciados bíblicos desenvolvidos pelos missionários salesianos no Alto Neuquén) seria o texto disparador de símbolos e sentidos que permitem explicar acontecimentos posteriores no tempo e afastados geograficamente de onde foram escritos. O relato da Paixão e Morte de Jesus, assim como o martírio dos primeiros cristãos, teriam, dessa forma, uma “reserva de sentido” (Ibid., p. 42) não apenas pelos novos sentidos que esse relato foi adquirindo, mas pela possibilidade de aproximá-lo a outros eventos por meio do texto, ao ponto de sentir que é “uma reprodução” das suas próprias vidas. Isso não é apenas um exercício teórico, mas se dá de uma forma viva; e não como simples analogia, mas como algo que está mediado pelo próprio Texto e Pré-Texto.

Dessa forma, há relações que são, pelo menos, tão importantes quanto as partes envolvidas. Por isso, no caso que nos cabe analisar, poderíamos dizer que os eventos intermediários, como os relatos de São Sebastião, não cumprem uma ação passiva perante os eventos posteriores, mas que, pelo contrário, potencializam e, talvez,

dão um novo significado ao “evento 0” e permitem abrir ainda mais os sentidos dos novos eventos.<sup>5</sup> Por isso, poderíamos apresentar um esquema alternativo:



Cada evento novo acrescenta algo; e, como no relato de Borges, “o tempo, que despoja os castelos, enriquece os versos”<sup>6</sup> e os eventos. Outro ponto significativo é que certos eventos não estão diretamente relacionados ao texto bíblico, e, como o leitor deve ter percebido, não colocamos uma seta do evento 2 (imagem contrabandeada) para Texto (Bíblia). Definitivamente, não há uma relação direta entre “imagem contrabandeada – protetor dos contrabandistas” e os relatos bíblicos, pela qual os clérigos facilmente poderiam interpretá-lo como uma heresia.

A relação direta está com os poderes do santo, e cada novo evento parece dar ao santo uma nova qualidade, um novo poder; com o passar do tempo e dos

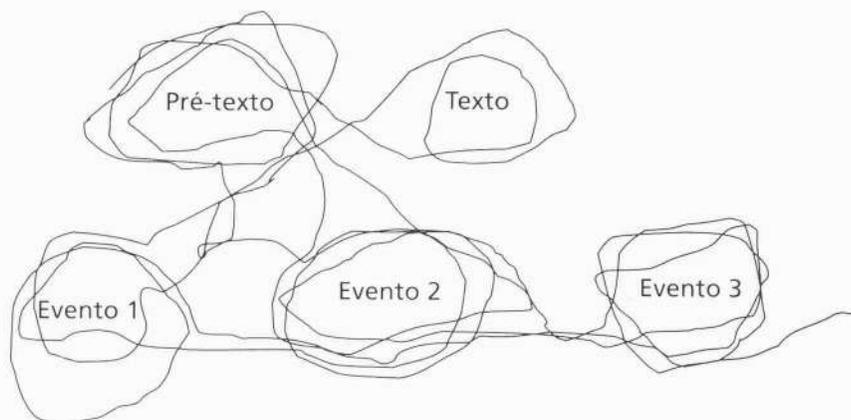
<sup>5</sup> O 0 é apenas para determinar um começo arbitrário, mas realmente poderiam ser encontrados eventos anteriores que implicaram na formação do evento que estou denominando de 0.

<sup>6</sup> Em “La busca de Averroes”, Jorge Luis Borges explica a sua posição de que os versos também “crescem”: “Abdalmálik [...] chamou de antiquados os poetas que em Damasco e Córdoba se aferravam a imagens pastoris e a um vocabulário beduíno. Disse que era absurdo que um homem perante cujos olhos se abria o Guadalquivir celebrara a água de um poço. Foi necessário renovar as antigas metáforas; disse que quando Zuhair comparou o destino a um camelo cego, essa figura surpreendeu as pessoas, mas que cinco séculos de admiração a tinham desgastado. Disse Averroes [...] Zuhair, na sua mohalaca, disse que no transcurso de oitenta anos de dor e glória, viu muitas vezes o destino ir de encontro aos homens, como um camelo cego. Abdalmálik entende que essa figura não pode mais ser admirada [...] se o final do poema fosse surpreendente, o seu tempo não seria medido por séculos, mas por dias, por horas e, talvez, por minutos [...] O tempo, que despoja os castelos, enriquece os versos. O de Zuhair, quando este o compôs na Arábia, serviu para confrontar duas imagens, a do velho camelo e a do destino: repetido agora, serve para lembrar-se de Zuhair e para confundir os nossos pesares com os daquele árabe morto. A figura tinha dois termos, hoje tem quatro. O tempo aumenta a abrangência dos versos...” (1986, pp. 586-7).

acontecimentos; em vez de desgastá-lo e enfraquecê-lo, fortalecem-no e lhe são outorgadas novas qualidades, “embora em cada viagem se possa cobrir o mesmo trajeto, cada movimento é original” (Ingold, 2007, p. 16). Nesse movimento, o santo, ou a sua imagem, liberta-se, adquire certa autonomia com relação à Igreja Católica e mais especificamente aos relatos bíblicos contados pelos missionários aos produtores. Esse movimento original confere novas qualidades; e, assim, a imagem concreta de gesso que está no santuário de Las Ovejas não é tanto uma representação da outra mais original que está no Chile ou do “verdadeiro santo” que, segundo a teologia católica, estaria no céu, mas a “real presença” (Ibid., p. 37) de uma coisa que produz coisas.

Quando nós esquematizamos esse fenômeno, usamos linhas retas que, embora representem flechas que em cada ponta assinalem uma ida e uma volta da experiência e das suas interpretações, os eventos não deixam de aparecer como lineares e formando uma rede. Se bem que eles têm ida e volta, cada evento parece seguro e único quando, na realidade, não foi assim. Em primeiro lugar, ninguém sabia de antemão nem o início nem o final de cada evento, e, apesar de certas condições que se devem à economia, à política e à Igreja Católica daquela época, ninguém poderia afirmar ou controlar até o mais mínimo detalhe o que estava acontecendo naquela região. Mas também porque, por outro lado, e como afirmei anteriormente, essa não é a única versão que no momento de realizar o meu trabalho de campo era relatada como sendo a verdadeira. Sem entrar em muitos detalhes, outras duas versões recém mencionadas, uma de que o santo tinha sido trazido do Chile, sem qualquer problema de passagem, pela exclusiva necessidade de os moradores terem uma capela própria com um santo protetor; e a outra versão que foi especificamente planejada pelos agentes de Estado argentinos, uma vez que, como a festa de celebração de São Sebastião era realizada no Chile, todo o dinheiro e demais bens ficavam no Chile, e não na Argentina. Nenhuma das versões necessariamente elimina a outra, cada uma delas dá visibilidade ou esconde algum acontecimento. Por isso, os fenômenos que estamos descrevendo não parecem fazer parte de uma “network”, ou seja, de uma série de pontos ligados entre si, mas sim de uma “trama de linhas entrelaçadas (meshwork)” (Ibid., p. 61). Como vimos, ao nos referirmos às diferentes percepções da imagem, cada evento não parece ser um ponto e as linhas conectoras, mas sim o fenômeno parece estar entrelaçado com múltiplas e contraditórias histórias. Assim, cada evento é um entrelaçamento que, embora tenha informação e experiências específicas, não é completamente puro, não tem uma informação clara e diferente das demais, e que, tendo certa especificidade, não é uma especificidade criada a partir da pureza e da unidade, mas sim da especificidade de determinadas combinações. Não são conectados

por linhas retas. Dessa forma, “cada lugar é um nó da trama (meshwork), e os fios que a formam são as linhas pelas quais os caminhantes passaram” (Ibid., p. 100), ou seja, de cada um dos atores que participaram da façanha”, de uma forma que mais ou menos poderíamos ilustrar assim:

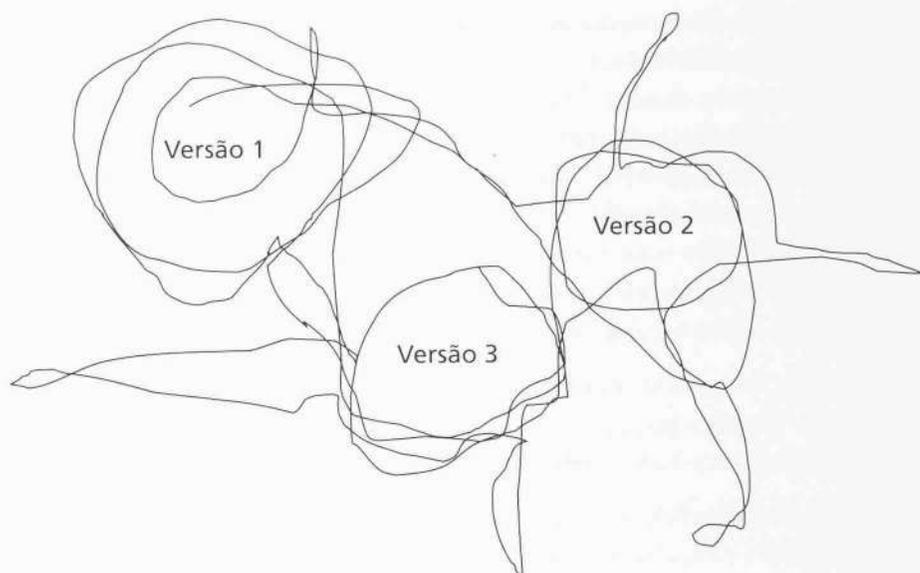


“As linhas da trama (meshwork) são os caminhos ao longo dos quais a vida é vivida”<sup>7</sup> (Ibid., p. 81), com nós que não contêm vida, mas que estão formados por linhas pelas quais a vida é vivida (p. 109). No entanto, parece importante destacar que, neste diagrama, também não liguei o evento 2 com o Texto, pois acredito que é necessário levar em consideração que as coisas nem sempre estão ligadas.

Às vezes, esta história, como um nó que contém vida, estaria no fluxo com outros nós que poderiam ser as outras duas versões que mencionei.

Voltando a Anderson, todo esse desenvolvimento nos faz ver que a ideia de tempo dessas populações estava mais ligada ao “tempo messiânico” do que ao tempo linear em direção ao futuro. Mas essa falta de linearidade, própria da modernidade, não impediu o fortalecimento da fronteira internacional e da

<sup>7</sup> Talvez para dar uma ideia mais ampla sobre a diferença entre *network* e *meshwork* seja interessante o “diálogo” que Ingold inventa entre uma formiga (“ant”, em referência, claro, a Latour) e uma aranha: “os fios da minha teia não se parecem em nada aos da sua rede. No seu mundo, só há fragmentos e peças de entidades de diferentes tipos que se unem ou que estão montados de forma que as coisas vão acontecendo. Cada ‘relação’ com a rede, então, é uma conexão entre uma entidade e a outra. Assim, a relação não tem uma presença material. A materialidade do mundo, desde o seu ponto de vista, está plenamente compreendida nas entidades conectadas. Pelo contrário, os fios da minha teia são eles próprios os fios dos materiais que saem do meu próprio corpo e que tecem em relação ao meu movimento. Inclusive poderíamos dizer que são uma extensão do meu ser [...]. São as linhas através das quais vivo e conduzem a minha percepção e a minha ação do mundo” (2008, p. 211).



identidade nacional; na verdade, a fortaleceu, uma vez que deixou claro para os moradores a forma como ambos os Estados delimitavam um território e paulatinamente foi criando certa consciência sobre a identidade argentina, um pouco diferente da identidade chilena. Para que isso acontecesse, os agentes policiais tentaram alterar ou impor uma linha de ocupação, parecida à que delimita ambos os territórios nacionais em um mapa, e diferente das linhas mais confusas e interrelacionadas que representam o ato de habitar (Ibid., p. 85) e criam uma “meshwork”. Isso nos leva a especular que, se talvez seja genuíno pensar que é necessário o surgimento de uma noção de tempo linear para que ideias como a de nação ou de fronteira – como uma linha imaginária no terreno – sejam pensadas, refletidas e codificadas pela consciência, não é necessário ter uma ideia linear de tempo para que a nação seja vivida e experimentada. Assim, podemos parafrasear Maurice Merleau-Ponty quando menciona a classe social ao dizer que a nação “é concretamente vivida antes de passar a ser objeto de uma vontade deliberada, (por isso) a nação ou a classe não são fatalidades que sujeitam o indivíduo desde o exterior, nem valores que ele apresenta desde o interior: são modos de coexistência que o exigem” (1997, p. 374). Pelo menos até que a nação não seja vivida, não faz parte da realidade da população, mas apenas um projeto que, neste caso, foi sendo criado a partir de certas práticas de violência por parte do Estado e certas negociações nas quais participaram a própria população, os agentes do Estado e os agentes da Igreja Católica.

Pensar na possibilidade de “viver tempos diferentes”, sem deixar de ser contemporâneos, nos liberta da questão apresentada por Johanes Fabian, de que

o Ocidente, além de espaço a ser ocupado, “exige o controle do tempo para adequá-lo em uma linha cronológica única e, dessa forma, referir-se a fenômenos de progresso, desenvolvimento ou modernidade e, ao mesmo tempo, gerar imagens negativas aos mesmos como estagnação, subdesenvolvimento, tradição etc.” (1983, p. 144). “Se não há razão intrínseca à própria linha para que esta deva ser reta” (Ingold, 2007, p. 154), e como já foi dito anteriormente, “a hegemonia da linha reta é um fenômeno da modernidade” (Ibid., p. 155), devemos considerar a própria metáfora de tempo linear como uma ferramenta para destruir o outro e colonizá-lo.

A rigor, a ideia de tempo messiânico como circular também é inaceitável. Já vimos de que forma a população se remete ao passado, mas isso não significa que o repitam. Bruno Latour afirmou que:

A ideia de uma repetição idêntica do passado (tempo messiânico), tanto quanto a de uma ruptura radical com todos os passados (tempo linear), são dois resultados simétricos de uma mesma concepção do tempo (pois) nunca vamos avançar se regredimos, mas sim o faremos sempre que selecionemos ativamente elementos em tempos diferentes (1997, p. 75).

Tanto “os modernos e iluministas” quanto os associados ao “tradicional e ao atraso” reconhecem um passado, ou melhor, certa seleção (de ideias, processos históricos considerados gloriosos ou trágicos, personalidades etc.) de elementos que unem o passado ao presente. Por isso, quando negamos as nossas próprias tradições e colocamos outros grupos na ordem do tradicional, estamos criando uma oposição entre os civilizados e os bárbaros.

Aceitar a possibilidade de um tempo não linear como útil à nação nos permite voltar a pensar a questão das relações. A vantagem de um tempo linear é que ele consegue conectar e criar proximidade entre fatos históricos aparentemente distantes, fazendo com que esse “anacronismo” seja produtivo (Velho, 2003). Assim, o paradoxo apresentado por Anderson – “como e por que nações novas se imaginaram antigas” (2000, p. 15) – pode encontrar uma resposta justamente no fato de que a concepção de um tempo não linear poderia chegar a ser mais apta para estabelecer conexões que uma definição “moderna” de um tempo impossível de repetir e inevitavelmente direcionado ao futuro.

## Conclusões. A imagem de São Sebastião é um agente?

As diferentes formas de percepção, bem como as novas características que vão sendo concedidas a uma imagem de gesso, considerada poderosa, evidenciam

que as relações sociais e as associações não são exclusivas das relações entre os seres humanos, mas que as pessoas, os animais e as coisas fazem parte integrante do curso da existência. Nesse sentido, considero que a imagem de gesso de São Sebastião é um “material” tal como definido por Ingold (2010, p. 94); ou seja, a imagem não é um agente, ela está possuída pela ação e, como qualquer objeto, está imersa nas diferentes correntes geradoras da vida. Então, entre o santo (a imagem) e os seus fiéis há uma associação. Se São Sebastião tem algum poder, é porque faz parte dessa “meshwork”, desse entrelaçamento entre diferentes variáveis. É algo que produz coisas e que faz acontecer.

O meu objetivo, a partir do meu próprio trabalho de campo e da experiência dos produtores do Alto Neuquén, foi estabelecer um diálogo entre a obra de Jorge Luis Borges, Otávio Velho e Tim Ingold. Acredito que, com as suas variantes, para os três, os versos, a Besta Fera ou as linhas não são ou não deveriam ser considerados objetos mortos, mas sim algo em permanente processo de mudança, que se desenvolvem e crescem à medida que são inseridos em novos contextos e ocasiões, diferentes daqueles em que foram criados. Penso que, dessa forma, devolvemos as coisas ao fluxo da vida (Ingold, 2010, p. 97), a um mundo-vida que sempre tem um final aberto, e que sempre tem um *plus* para seguir adiante (Ibid., p. 98).

## Bibliografia

- ÁLVAREZ, Gregorio. *El tronco de oro*. Buenos Aires: Pehuén, 1968.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BORGES, Jorge Luis. “La busca de Averroes”. In: *El Aleph*. Obras Completas, v. 1. Barcelona: Emece, 1997 [1949], pp. 586-87.
- INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Lines: A Brief History*. Londres: Routledge, 2007.
- \_\_\_\_\_. “When ANT meets SPIDER: Social Theory for Arthropods”. In: KNAPPETT, Carl. & MALAFOURIS, Lambros. (eds.). *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*. [s. l.]: Springer Science Business Media, 2008.
- \_\_\_\_\_. “The Textility of Making”. In: *Cambridge Journal of Economics*, v. 34, 2010, pp. 91-102.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- FERNÁNDEZ, Jorge. “Contribución al conocimiento geográfico de la región del Alto Neuquén”. In: *IDIA*, Buenos Aires, n. 207, 1965.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [2009]. (Coleção Trans).

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1997 [1945].
- SILLA, Rolando. "Santos e contrabandistas: a nacionalização de São Sebastião e a fronteira austral argentino-chilena". In: *Mana. Estudos de antropologia social*, v. 9, n. 2. Rio de Janeiro: Contracapa, 2003, pp. 153-81.
- \_\_\_\_\_. *Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén*. Buenos Aires: Antropofagia, 2011.
- SHWEDER, Richard. "Post-Nietzschlian Anthropology: The Idea of Multiple Objective Worlds". In: KRAUSZ, Michael (ed.). *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.
- VELHO, Otávio. *Besta Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. "A persistência do cristianismo e a dos antropólogos". *V Reunião de Antropologia do Mercosul*, Florianópolis, 2003.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

## Como o Espírito Santo educa a atenção?

CLARA MAFRA

Na última década, com a retomada internacional dos estudos do cristianismo (Cannell, 2006; Lehmann, 1996; Robbins, 2004b e 2007; Freston, 2005), alguns autores se dispuseram a rever o quanto tínhamos percorrido nos estudos de pentecostalismo (Scott, 2005; Bialecki et al, 2008; Oro, 2010; Robbins, 2011). Entre outras razões, o interesse renovado no assunto se deve a sua importância sociológica: avalia-se que, mundialmente, o cristianismo tem mantido sua margem de 30% de adesão, especialmente em função do grande apelo do pentecostalismo. Marcadamente, este movimento cristão, com seu afã proselitista, inverteu a geografia da presença do cristianismo no mundo contemporâneo, agora mais presente no sul do globo (com 60%) do que no norte (30%) (fonte: PewResearch 2010).

Segundo uma narrativa amplamente difundida, em uma igreja instalada na rua Azusa Street, em Los Angeles, em 1906, o Espírito Santo deixou de ser uma entidade espiritual distante. Nos rituais daquela igreja, o Espírito Santo tornou-se uma presença cotidiana, ruidosa e festiva, distribuindo dons “de línguas” e de cura entre homens e mulheres. Posteriormente, o leque de dons se abriu e se diversificou. Temos atualmente um conjunto amplo de etnografias e reflexões acadêmicas sobre o pentecostalismo que fazem considerações bastante diversas: esta religiosidade vem para valorizar as estruturas gerontocráticas (Chesnut, 1997; Austin-Bross, 1997); para estabelecer disputa e negociação com as tradições (Meyer, 1999; Mafra, 2002); para difundir práticas ascéticas

(Robbins, 2004a; Mariz, 1999); valorizar os direitos individuais da mulher (Machado & Mariz, 1997; Machado, 2005); rejeitar os ideais da liberdade sexual (Kamp, 2011; Duarte et al, 2009); conduzir à busca da prosperidade material (Mariano, 1999; Coleman, 2000; Freston, 2005). Ainda assim, alguns atores afirmam que o pentecostalismo, mesmo operando diferentemente e tendo diferentes significados em diferentes lugares, segue mundialmente singular por repor-se no interior de um dualismo encompassador, da luta entre o divino e o demoníaco (Barker, 1992; Robbins, 2004b).

Segundo uma interpretação que já se tornou clássica, enquanto nos últimos séculos os cristianismos, influenciados pelos movimentos da Reforma, Contra-Reforma e desenvolvimentos da ciência, têm realizado suas lutas contra os “povos pagãos” a partir de um veio de desconstrução racional secular e relativizante, os pentecostais combatem os deuses das outras religiões, reconhecendo seu status ontológico. Contudo, segundo essa interpretação, o reconhecimento ontológico é, ainda que residualmente, estratégico, pois ao longo da batalha aquela entidade espiritual divinizada no mundo do outro, se revela apenas um resíduo cultural demoníaco, algo que deve ser combatido com agressividade (Soares, 1993; Meyer, 1999a; Mariz, 1999; Robbins, 2004b e 2007). Assim, nesse seu dualismo, o pentecostalismo consegue simultaneamente preservar as ontologias e as preocupações sociais locais e se perpetuar como uma religião distinta (Mariz, 1999; Robbins, 2004b; Marshall, 2010).

Na busca de melhor compreensão do dualismo pentecostal, ainda que de modo lateral, associa-se os eventos de hoje como dualismo do cristianismo de Idade Média, quando, em nome da luta contra o demônio, cometeu-se atrocidades descomunais (Souza, 1986; Thomas, 1991). Mas será que o dualismo da batalha espiritual pentecostal contemporâneo opera reclamando para si uma noção similar à de “mal absoluto e universal” tal como faz o Inquisidor? Será que os ganhos meta-históricos, de desencantamento do mundo por reduzir o universo sobrenatural a praticamente Deus e o(s) diabo(s) e pelo avanço de uma ética universal – o critério moral é mais importante que a eficácia mágica –, são suficientemente esclarecedores do fenômeno? Enfim, será que estamos diante de um reconhecimento estratégico da ontologia espiritual da alteridade por parte dos pentecostais, ou subsiste uma inadequação na abordagem analítica por parte dos pesquisadores? Na minha busca de respostas para estas perguntas, pareceu-me que tínhamos sido conduzidos a uma inversão analítica sistemática.

Como vimos, na visão clássica do pentecostalismo está suposto que o processo de conversão envolve uma recategorização da cosmologia de pertencimento

anterior: o que inicialmente era uma entidade divina torna-se, pelo trabalho de conversão, numa entidade demoníaca. Isto significa que a operação da conversão envolve o aprendizado de uma nova classificação e novo mapeamento de mundo, algo que normalmente será transmitido pelo trabalho missionário – isto é, pelo ideólogo engajado na tarefa proselitista. Apreendida a nova decodificação de mundo, os deuses que o neófito conhece serão realocados na nova grade classificatória como demônios, e então recusados. Um processo de conversão bem sucedido envolve, nesta interpretação, substituição de taxinomias e um afastamento radical do modo anterior de apreensão de mundo – se bem que esta última parte da sentença tem sido colocada em suspenso, na valorização de processos de mútua fertilização e hibridização. De qualquer modo, supõe-se que o grande ganho do pentecostalismo está não necessariamente na recodificação de mundo, mas no fato de que a nova taxinomia permite uma integração mais fácil e ágil entre ordem local e ordem global, uma vez que o mundo neoliberal foi originalmente constituído a partir de um projeto de redenção cristão. Em poucas palavras, o grande ganho da conversão estaria, nesta interpretação, em uma integração sistêmica entre as gramáticas culturais locais e transnacionais.

O que vou argumentar ao longo do artigo é que esta visão clássica inverte o sentido do dualismo pentecostal e carismático. Apoiada nas reflexões de Tim Ingold, vou propor que o dualismo pentecostal não é do tipo classificatório, mas processual. Em outras palavras, o dualismo pentecostal e carismático não vem para produzir um conhecimento que categoriza e mapeia o mundo, revelando sua verdade supostamente essencial em uma solução de poder/saber do tipo foucaultiano. Esse dualismo vem para dar continuidade ao compartilhamento de histórias entre pessoas e povos que se convertem (Mafra, 2002). Em outras palavras, o que o Espírito Santo ensina é algo tão básico na experiência de habitação de mundo que nem sequer pode ser formalizado como conhecimento socialmente transmissível – seja como conhecimento extático, seja como conhecimento sistêmico tensionado para o universal. O Espírito Santo “sopra onde quer” e é acessível para todas as pessoas porque valoriza o que é imanente à experiência de viver: a habitação do mundo articulando, com comprometimento ético, conhecimento e imaginação.

## As escolas de ensino bíblico “livres” e confessionais

Esta questão – como o Espírito Santo educa a atenção? – me acompanha há alguns anos, mas não conseguia persegui-la etnograficamente em função de uma postura evasiva dos meus informantes pentecostais. Mais recentemente

te, diante da notícia de que estavam se multiplicando as escolas de ensino bíblico e de teologia nas periferias das cidades brasileiras, tive a chance de retomá-la. Até a década de 1980, era usual ouvir comentários depreciativos de teólogos de outras denominações, afirmando que os pentecostais podiam fazer muito barulho mas que, na verdade, não tinham nada para ensinar. A melhor evidência deste vazio, prosseguiam, era a falta de escolas bíblicas pentecostais. Porém, ao longo da década de 1980 e 1990, algo mudou nas periferias das metrópoles brasileiras.

Em agosto de 2010, Claudia, Bruna, Bernardo e eu, uma equipe de pesquisadores da UERJ, resolvemos conhecer melhor os cursos bíblicos, de introdução à teologia, de exegese, sobre música cristã que passaram a se multiplicar nas periferias das metrópoles brasileiras.<sup>1</sup> Decidimos fazer um levantamento, ainda que preliminar, via internet, de cursos registrados nesta plataforma e que estivessem, de alguma maneira, relacionados às religiões, reconhecidos pelo MEC (Ministério de Educação e Cultura) ou não. Por questões de viabilidade, decidimos contemplar apenas três denominações – Igreja Luterana, Assembleia de Deus e Batista. Já nas primeiras semanas, fomos surpreendidos: o universo era enorme. Ao fim de três meses, tínhamos catalogado 140 instituições, várias delas oferecendo “curso livre” de teologia, de música, de pedagogia, de psicologia, de administração.

Tabela 1. Levantamento preliminar de escolas e seminários denominacionais no Brasil

Região	Igreja Batista	Igreja Assembleia de Deus	Igreja Luterana	TOTAL
Sudeste	36	40	1	77
Sul	5	5	7	17
Centro-Oeste	5	4	0	9
Nordeste	15	12	0	27
Norte	6	4	0	10
TOTAL	67	65	8	140

Logo no início do levantamento, percebemos que um termo chave neste universo era “curso livre”. Esta expressão possui uma etimologia fortemente

<sup>1</sup> Trata-se de uma equipe que tem sido financiada a partir do projeto guarda-chuva “Memória Dissidente”, sob minha coordenação. Cada pesquisador recebe bolsa de modalidade e provedor diferente (Clara Mafra, Prociência, Produtividade CNPq; Claudia Swatowiski, bolsa de Pós-Doutorado Faperj; Bruna Lassé, bolsa de Iniciação CNPq; Bernardo Guerra, bolsa de iniciação PIBIC-UERJ).

marcada pela história da educação dos trabalhadores no país. Não se trata de curso de educação básica, ensino médio, nem de um curso de formação superior, como graduação ou pós-graduação (ainda que várias das instituições de nosso levantamento também oferecessem cursos de graduação e pós-graduação). Os primeiros cursos livres foram criados no Brasil nos anos 1950, no avanço de um projeto de modernização fordista, diante da falta de mão de obra qualificada (Weinstein, 2000). Estes se disseminaram principalmente via escolas do Senai (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial) e SESC (Serviço Social do Comércio), oferecendo uma profissionalização “rápida” nas áreas de informática, secretariado, hotelaria, webdesign. “Livres” aqui é sinônimo de não homogêneo e não sistemático – estes cursos podem ter carga horária variada, podem receber um público com formação diversa, desde que ele tenha cumprido o nível fundamental. Em outras palavras, estes cursos são “livres” porque eles não apresentam vínculo com o MEC/Capes.

Saliento que o significado de “curso livre” migrou: voltado para formar com rapidez trabalhadores que atendessem às urgências do mercado de trabalho, no nosso levantamento, passaram a ser usados para se referir ao atendimento das urgências do “trabalho para o Senhor”. A noção básica é que se trata de uma educação pouco regulamentada e que atende a um público de origem trabalhadora.

Outra característica importante dos cursos livres do levantamento é sua confessionalidade. Se isto poderia ser intuído pelo mero sistema de nomeação das escolas, tivemos certeza quando Bruna, uma das pesquisadoras da nossa equipe, tentou se inscrever no curso de “Formação Bíblica” no IBED (Instituto Bíblico Estrela de Davi). Imediatamente, a secretária solicitou a “carta de apresentação do pastor”. Esta carta deveria indicar claramente o rito do batismo da candidata e seu vínculo como membro de igreja. Ao longo da pesquisa, descobrimos que a exigência da carta pastoral era algo usual e, dependendo da escola, as exigências podiam ser ainda maiores, com formulários solicitando informações pormenorizadas sobre a vida moral do candidato, fornecidas ora pelo próprio, ora pelo seu pastor, ora pela comunidade de pertencimento.

O curso que Bruna seguiu estava completamente centrado em torno do estudo da Bíblia, apoiava-se em uma literatura americanizada e, aparentemente, para o pastor e professor Antônio, conhecer era memorizar, guardar a informação “de cor”. Ao longo dos três meses, Bruna teve que memorizar todos os livros da Bíblia; todos os períodos da história judaico-cristã; os diferentes sistemas de escrita em que os manuscritos foram originalmente compostos e outras listas. Com estas exigências educacionais, Bruna, mesmo com seu

curso universitário e com seu histórico de excelente estudante, não se saiu bem na prova do curso livre.

Enfim, neste circuito cristão, pode-se falar pelas laterais, suspirar sobre as excelências do Espírito Santo, e inclusive, como fez o pastor Antônio em sala de aula, brincar jocosamente sobre a diferença do recebimento do Espírito Santo pelo profeta Joel e por Chico Xavier – o mais famoso médium kardecista do Brasil. Porém, a etnografia indica que estas escolas não abordam diretamente temas como a educação do Espírito Santo ou o dualismo do mundo.

De modo esquemático, posso afirmar que os modelos de ensino usuais entre as religiões no Brasil são rejeitados no circuito pentecostal. Por um lado, mesmo que o Espírito Santo seja reconhecido como uma das pontas mais mundanas desta trindade – os pentecostais costumam citar I Coríntios 3:16: “Não sabeis que sois santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” – e seja reconhecido como a divindade cristã que pode se manifestar como “loucura aos olhos dos homens” – daí a exuberância dos rituais pentecostais como a glossolalia, o dormir no Espírito, o cair no Espírito, escutar em línguas, caminhar sobre o fogo, dançar com as cobras etc. – nas escolas do levantamento, os pentecostais não sistematizavam o conhecimento do Espírito Santo como uma prática extática (Baptista, 1989; Pereira, 2009).

Porém, diferentemente das demais religiões mediúnicas presentes no cenário religioso brasileiro, nas escolas pentecostais que pesquisamos não havia uma sistematização do conhecimento promovido pelo Espírito Santo no transe e na possessão, seja como conhecimento de técnica corporal, seja como “segredo incorporado” guardado por um mestre em posição superior (Bastide, 2000; Birman, 2005; Castillo, 2008; Dantas, 1988; Frigerio, 2005; Goldman, 2007; Hayes, 2005; Van de Port, 2005). Também não havia uma valorização institucional da relação mestre-aprendiz como prática usual de transmissão do conhecimento, algo fundamental nas religiões de carisma (Barth, 2000; Weber, 1992). O que ficou patente na pesquisa etnográfica foi o modo como os crentes relatam a experiência com o Espírito Santo, algo como “uma experiência maravilhosa”.

Por outro lado, como observei anteriormente, nas escolas pesquisadas, encontramos uma falta de conhecimento sistematizado sobre o “trabalho do Espírito Santo”. No lugar disto, notamos uma ênfase na continuidade dos vínculos entre redes de igreja carismáticas e pentecostais e suas escolas (o que supõe experiências pregressas e compartilhadas com o Espírito Santo). Conjuga-se a isto uma valorização dos exercícios de memorização da Bíblia. Se seguirmos Carruthers (2006) em seu estudo sobre a memória e a leitura entre monges

da Idade Média, a pessoa que aprende os versos bíblicos com “o coração” realiza uma apreensão singularizada e dialógica da escrita, em um caminho de interlocução imaginativa dificilmente replicável.

Foi assim, por meio de um caminho tortuoso em uma etnografia que parecia não trazer nenhuma evidência direta sobre a educação do Espírito Santo, que retomamos os dados indiretos e concluímos que o conhecimento valorizado pelos pentecostais envolve uma conversa aberta com os outros habitantes do mundo, sejam eles naturais ou sobrenaturais. Estes diálogos realizados nos rituais extáticos das igrejas ou nos exercícios de interiorização da escrita dos alunos não são submetidos a um exame, corte e sistematização com tendência universalizante por parte do clero. Contudo, são pressupostos e silenciosamente desdobrados no interior da vida espiritual individual e coletiva dos crentes.

## As narrativas

Se nestas escolas pentecostais se valoriza a conversa com as outras pessoas do mundo (naturais e sobrenaturais) como uma condição de conhecimento marcadamente interlocutório, não podemos concordar com a visão clássica do pentecostalismo de que o reconhecimento ontológico das entidades não cristãs é parte de um exercício estratégico de pensamento. A dificuldade que se coloca, na sequência, é sobre como é possível combinar uma comunicação aberta com seres humanos e sobrehumanos e, ao mesmo tempo, seguirem caminho de apenas duas vias. Para enfrentar esta dificuldade, vou lembrar três histórias que ouvi de pentecostais brasileiros. Estas narrativas, penso, nos ajudarão a reconhecer de que modo o conhecimento processual pentecostal elabora, para ir adiante, fenômenos existenciais.

A primeira narrativa é do pastor Ademar,<sup>2</sup> fundador da Assembleia de Deus da Lagoa, em Magé, Rio de Janeiro (Mafra, 2007). Missionário, durante muitos anos viveu com a família e os dois filhos sem parada certa, mudando de cidade para cidade. Morou no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia. De volta para o Rio no início dos anos 1980, certo dia sua esposa chegou em casa contando que tinha visto uma oferta muito boa de terreno ao lado da casa da mãe. Como Angela, a esposa, coincidentemente encontrou o proprietário do terreno, combinou de Ademar ir visitá-lo. Naquela época, comenta o pastor Ademar, o valor do terreno era absolutamente desproporcional ao que recebia.

<sup>2</sup> Com exceção da segunda narrativa – onde constam José Gualiato e Paulo Leivas Macalão –, os nomes dos participantes são fictícios.

“Era como se eu quisesse comprar um Renault, mas tivesse apenas dinheiro para uma bicicleta.” Ele conta e ri. Mas a esposa o empurrava para o negócio, e o missionário reconhecia que os filhos precisavam de um lugar para morar. Por três vezes, Ademar foi conversar com o proprietário; por três vezes, não tinha nada para oferecer. Mesmo assim, o Espírito Santo falava com Ademar nas orações, pedindo que ele persistisse. Pastor Ademar ia, conversava, e as coisas ficavam na mesma. O proprietário não vendia o terreno, Ademar não comprava. Assim os meses foram passando. Neste intervalo, os cultos realizados na casa da sogra começaram a se encher de gente. Com um público maior, pastor Ademar resolveu fazer um “puxadinho”, ampliando os quartos da casa da sogra para acomodar melhor os irmãos nas suas reuniões. Foi então que o dono do terreno chamou pastor Ademar e anunciou que aquele terreno já estava reservado para ele. Que ele não se preocupasse com o pagamento, pois poderia ser parcelado em muitas vezes. Mais adiante, pastor Ademar conseguiu um emprego com carteira assinada e pôde honrar a dívida do terreno integralmente.

A segunda narrativa é do senhor José Gualiato, diácono e artesão, responsável pelo desenho e instalação dos vitrais da catedral da Assembleia de Deus de Madureira, Rio de Janeiro (Mafra, 2006). Nos anos 1940, seu José migrou de Bananal para o Rio de Janeiro. Com ambições artísticas, fez o périplo dos artistas neófitos da época, chegando a se apresentar, depois de aguentar muita fila e muita recusa, nos programas de Ary Barroso e de Chacrinha. Sem conquistar a fama, ainda jovem, ouviu falar de Jesus Cristo e se converteu. Na sua carreira de cristão, foi fundamental o encontro com o pastor Paulo Leivas Macalão que, igualmente jovem e ambicioso, dispôs-se a construir a primeira catedral assembleiana da cidade do Rio de Janeiro. A obra que o pastor Macalão via em sonhos, mesmo sendo no subúrbio da cidade, tinha a grandiosidade do Deus reverenciado pelos crentes. Nisto, Seu José Gualiato, com seu veio artístico e amor pelas belas formas e cores, se sentiu convocado.

Segundo conta, no ano de 1953 a obra da catedral já tinha andado bastante, mas seguia sem os vitrais que o pastor Macalão pretendia instalar. Este avaliava que a matéria-prima e os técnicos deveriam vir do exterior, pois o país não tinha o material adequado nem os profissionais qualificados. Por esta razão, os cultos eram realizados em uma construção em andamento, com as aberturas todas vazadas, o vento e a chuva invadindo o ambiente. Incomodado com a situação, um dia Seu Gualiato se dirigiu ao pastor Macalão e perguntou se “tinha alguém para colocar os vidros”. O pastor informou que estava aguardando um especialista que viria da França. Em seguida, percebendo a disposição de Seu Gualiato, acrescentou: “Você entende do assunto?”. A resposta de Gualiato foi positiva. Pastor Macalão seguiu a conversa desconversando:

“Infelizmente, a igreja não tem condições no momento”, o que queria dizer que a congregação não pagaria pelo serviço. Seu Gualiato não recuou. Apenas pediu que pastor Macalão, sua esposa e o irmão Lacerda orassem juntos, indagando a Deus se Ele queria ou não que Seu Gualiato assumisse a tarefa. Na oração, o Espírito Santo confirmou.

Na época, o comprometimento com a tarefa era de uma ousadia monumental, pois Seu Gualiato não conhecia nada de vidraçaria ou serralheria e não tinha recurso algum para comprar os materiais. Mesmo assim, com a confirmação divina, buscou trabalho como aprendiz em uma serralheria da região. Como o dono da serralheria não tinha recursos para contratar um auxiliar, Seu Gualiato aprendeu o ofício nas horas de folga de seu outro trabalho. O dono e mestre, senhor Rossi, sensibilizado com a boa intenção e persistência de Seu Gualiato, resolveu doar o material – o ferro e os vidros. Na última semana de seu trabalho, com a tarefa atrasada, Seu Gualiato ainda teve o prazer de contar com o auxílio surpreendente dos faróis de uma locomotiva que iluminava as madrugadas. Graças a mais esta ajuda inesperada, ele pôde terminar a obra a tempo da inauguração. A igreja foi inaugurada com um conjunto monumental de vitrais, banda e fanfarra, no dia primeiro de março de 1953.

A terceira história é do missionário Lindomar. Oitavo filho de uma família de migrantes do Paraná, Lindomar passou a infância no meio da floresta amazônica, em Rondônia. Como outros pequenos proprietários rurais que migraram do sudeste, a família lutou muito para descobrir como fazer a vida tirando a sobrevivência da terra tendo como experiência anterior a lida no urbano. Enquanto os outros irmãos recusaram a escola, preferindo o trabalho na roça, Lindomar desde pequeno tomou gosto pela leitura. O primeiro livro que leu foi o Novo Testamento, em um encarte distribuído por missionários que passaram pela região. Quando terminou a leitura, decidiu ir ao culto que se realizava em uma casa vizinha, distante oito quilômetros da chácara da família. O pai reclamou, a mãe acompanhou. Em menos de três meses, a família toda passou a frequentar as reuniões. A vocação de missionário se manifestou alguns anos depois. A mãe o chamou para orar por um vizinho que andava adoentado. Lindomar resistiu mas acabou indo. Quando chegou diante da cama do vizinho, soube exatamente o que ele tinha e como deveria orar. Lindomar surpreendeu-se com sua clarividência, mas deu pouca importância para o evento. Seguiu a vida. Em outra ocasião, estava na venda observando o “movimento” quando alguém pediu uma oração forte para abrandar a agonia de um moribundo. Lindomar foi até a casa do moribundo, orou e, para sua própria surpresa, o doente se recuperou. Desde então, a fama de Lindomar cresceu. Pouco tempo depois, o pastor da igreja o “levantou” para o trabalho missionário e assim ele permaneceu por outros bons anos.

Porém, como nenhuma história é uma linha reta, mais adiante Lindomar conheceu a esposa, Rosa, com quem teve dois filhos. Com a esposa e os filhos, surgiram novos desejos e necessidades, o que o levou a tentar mudar o rumo de sua história. Passou a trabalhar como muambeiro, atravessando mercadorias industrializadas na fronteira com a Bolívia. Aquele trabalho deu tão certo que em pouco tempo ele comprou um terreno na cidade de Cacoal, construiu e mobiliou a casa e até mesmo – um luxo para o padrão familiar – comprou um carro.

Foi então que seu filho adoeceu. Doença grave, que quase matou o menino. Orando, Rosa e Lindomar chegaram à conclusão que a doença era uma mensagem. Era o Espírito Santo indicando que Lindomar deveria voltar a trabalhar como missionário. Foi o que ele fez. Atualmente, auxiliado pela esposa e acompanhado pelos dois filhos, ele é o pastor presidente de uma das Assembleias de Deus mais conceituadas de Cacoal.

Chamo atenção para três características comuns destas narrativas. Em primeiro lugar, elas não estão ordenadas segundo nenhuma fórmula ou conhecimento objetivável, algo que evidencie o modo de educar a atenção por parte do Espírito Santo. No entanto, em cada uma delas é fundamental uma abertura dialógica das pessoas para as mensagens enviadas por entidades sobrenaturais, outras pessoas e oportunidades materiais do entorno, isto simplesmente para que a vida continue sendo vivida adequadamente. Noto que isto não seria possível se Ademar, Gualiato ou Lindomar interrogassem a sequência de eventos a partir de uma posição analítica exterior, em um fechamento prescritivo diante da sequência dos eventos. É a partir do interior de seu engajamento de vida que eles conseguem propor-se desafios que conduzem a sua própria autoconstituição. Seu Ademar não oferece um teto para a mulher e os filhos, mas realiza isto em um processo de continuo diálogo com a esposa, o proprietário do terreno, a sogra, os irmãos da fé. Seu Gualiato deixa uma marca artística na catedral justamente porque se engaja na profecia de pastor Macalão, e, abençoado por sua oração, mobiliza habilidades, conhecidos e materiais diversos, produzindo vitrais que testemunham sua vocação artística. Pastor Lindomar hesita diante da carreira aberta por um dom, mas não recusa a mensagem mais forte enviada pelo Espírito Santo diante da doença do seu filho. Tal como um músico de jazz, cada um destes narradores, para deixar a vida correr, se envolveu em uma improvisação criativa.

Em segundo lugar, atento para que no meio pentecostal há uma obrigatoriedade ritual de compartilhamento de histórias como estas. As “graças concedidas pelo Espírito Santo devem ser testemunhadas”, sob o risco de perdê-las. Isto demanda que os crentes estejam constantemente inventando novos modos de separar pontos no tempo, de tal forma que a alteridade de referência possa

reconhecer que houve mudança. Por um lado, estes testemunhos não criam programas de como as “coisas devem mudar” para o processo seguir adiante, mas formam relatos sobre como as pessoas estão “crescendo no Espírito”. Por outro, no meio pentecostal se cultiva a inquietude humana, algo que demanda exercícios frequentes de avaliação e reavaliação de si diante do que é convencional localmente (Marshall, 2010).

Em poucas palavras, parece que os crentes precisam se perceber exercendo sua escolha sobre “como nós fazemos as coisas”, num exercício interminável de afirmação e retificação do modo de narrar sobre seu ganho de desteridade na habitação do mundo.

Em terceiro lugar, neste mundo em constante fluxo, o dualismo entre o bem e o mal não é um dualismo de conteúdo ou de posição, mas é um indício vago e nebuloso daquilo que pode ser buscado ou evitado. O mal, nesta abordagem, não representa um mundo falsamente estruturado em categorias indexadas em conteúdos determinados, mas é o prenúncio de uma possibilidade de desintegração da própria pessoa. Em outras palavras, o diabo não deveria ser apreendido como categoria analítica, mas como um fenômeno existencial mobilizador. Como todo fenômeno da experiência, está submetido ao movimento e à transformação (Ingold, 2011, p. 269).

Segue, como corolário, que o diabólico de hoje não necessariamente o será amanhã. O ponto pode ser facilmente demonstrado etnograficamente. Na década de 1980, a igreja de o pastor Ademar proibia que os homens usassem bigode. Hoje, ter ou não ter bigode não faz a menor diferença. A igreja do pastor Macalão, nos anos 1950, exigia que as senhoras vestissem saias oito dedos abaixo do joelho. Instituiu inclusive a figura da medidora de saias. Hoje, isto é irrelevante. Ritmos musicais controversos nas igrejas nas décadas de 1960 e 1970, como o rock e o samba, são hoje aceitos e pentecostalizados (Paula, 2009). A calça jeans já foi demonizada para depois ser abençoada em Gana (Meyer, 1999). Em 1994, o bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, acusou abertamente o candidato presidencial Lula de ser o “diabo em pessoa”. Na campanha presidencial bem sucedida de 2002, Edir Macedo foi um dos mais importantes aliados do candidato Lula.

Enfim, o que temos neste dualismo processual é a oferta de um instrumento de conhecimento dual bastante genérico, mas que, por isto mesmo, ajuda a conceituar um caminho de vida que se desdobra em experiências de maravilhamento e deslumbre e, no outro extremo, de desintegração e desespero. Quando o que era índice de medo e ameaça se revela uma trama de pessoas, objetos e meios agora familiares e manejáveis, já não mais serão

demoníacos. Transformaram-se em filamentos de interlocuções de narrativas que seguem adiante. Em outras palavras, podemos afirmar, junto com Ingold, que estamos diante de um processo de conhecimento relacionado com o seu engajamento: se a pessoa cresce no mundo, o mundo cresce dentro dela (Ingold, 2010).

## Considerações finais

Ao longo do artigo, argumentei que a interpretação clássica do pentecostalismo, que identifica essa religião “como repositora de um dualismo encantado, que serve estrategicamente para capturar cosmologias tradicionais e as atacar, alterando profundamente o modo como estas são compreendidas” (Robbins, 2004b, tradução livre), é resultado de uma inversão interpretativa com resultados danosos. Neste tipo de interpretação, se pressupõe que é possível e desejável a separação entre mundo vivido e mundo imaginado, e que uma classificação mais realista, distanciada e desencantada, seria mais eficiente em termos de representação. Nesta perspectiva, o mundo só é conhecido à medida que a pessoa se desengaja dele.

Neste paradigma, em decorrência da crença na possibilidade de uma separação entre vivido e imaginado, se afirma que: 1. A visão encantada do pentecostalismo é resultado de uma estratégia proselitista. Enquanto os novos convertidos creem efetivamente no mundo encantado, haveria uma elite missionária engajada em um projeto proselitista e de concorrência religiosa que divulgaria a mensagem encantada com olhos desencantados. Em outras versões, sem a tutela de uma elite, postula-se que a história é governada por uma intencionalidade que tão somente os intelectuais, mais criteriosos e sistemáticos, conseguem capturar a partir de uma perspectiva externa. 2. Além disso, entre os falsos ganhos do dualismo pentecostal, supõe-se que há um ganho mais relevante que se relaciona com a maior proximidade da gramática cosmológica dualista de um mundo menos encantado: em vez de inúmeros deuses e demônios, os pentecostais e carismáticos centram a atenção em apenas duas entidades, investindo em exercícios de oposição e contraste próximo do modo mais básico de operação da cognição e da linguagem, portanto, da comunicação humana. 3. Por fim, o dualismo classificatório, ao encaminhar as populações para percepções éticas mais estruturadas e universais, promoveria uma integração vertical entre as pessoas e os povos do mundo.

Essa interpretação clássica tem sistematicidade e é aparentemente coerente, assim, não por acaso, tem se afirmado como paradigma. Porém, se “nossa

experiência como habitantes do mundo é de um movimento através e não de transporte pela superfície, do mesmo modo que nosso conhecimento não é constituído como uma protuberância externa, mas cresce e se desdobra do interior do nosso ser na terra” (Ingold, 2011, neste livro em tradução livre), não é possível concordar que o projeto de separação entre mundo vivido e imaginado, que está no cerne da interpretação clássica, tenha precedência sobre um projeto de reconciliação entre vivido e imaginado, algo que podemos reconhecer no modo de habitar o mundo dos pentecostais.

Assim, ao longo do artigo, retomei esses três pontos a partir de outra perspectiva: 1. Argumentei que o dualismo pentecostal não é classificatório e estratégico, mas processual e comprometido com um olhar projetado a partir do interior da habitação do mundo. Certamente, levo em conta que há diferenças na experimentação do dualismo entre divino e diabólico, por exemplo, de Seu José Gualiato e do pastor Macalão, mas isto porque o modo como eles se relacionam com as tramas de mundo pouco familiares, sedutores e/ou ameaçadores que se encontram nas vizinhanças são distintos. Em outro trabalho, descrevi como os pentecostais do Rio de Janeiro atribuem aos irmãos mais espiritualizados uma capacidade mais ampla de navegação social na cidade e região. As guerras espirituais longe de onde se mora muitas vezes são perigosas demais para serem travadas por crentes espiritualmente vulneráveis (Mafra, 2009). Sobretudo no presente artigo, argumentei que não há um jogo de ocultação entre clero e leigos em torno do engajamento em um mundo encantado, mas o reconhecimento de habilidades mais restritas ou mais desenvolvidas de estabelecimento de continuidade entre os atos imaginados e os processos de formação e transformação do universo material. 2. Sugeri também que a tese da facilidade de expansão do dualismo pentecostal em função de sua relação com um dualismo cognitivo mais básico, inerente ao pensamento humano, carrega em si uma aposta ideológica – qual seja, a existência de uma interioridade que está pré-formada e que guia geneticamente o comportamento humano – e faz pouco caso de uma condição sociológica eloquente – que o neoliberalismo tem conduzido à formação e reprodução, em diferentes regiões do planeta, de modos de habitação de mundo extremamente desiguais. Ou seja, se existem referentes anteriores subsidiando o dualismo entre Deus e o Diabo, não precisamos supor a existência de processos de difícil observação relacionados com a produção de químicos inusitados que rompem cadeias de proteínas estabilizadas e que são transmitidas entre gerações, pois nosso conhecimento aparentemente banal, de ir e vir de casa para o trabalho, de circulação entre bairros, de estadias entre cidades, já é capaz de nos prover com referentes dualistas.

Isto nos conduz ao terceiro ponto, que trata da tendência de ampliação ética com o pentecostalismo, uma vez que essa religião “encantada” seria mais estruturada

e universal que as tradicionais que substituí. Se escutarmos com cuidado as narrativas do pastor Ademar, Seu Gualiato e pastor Lindomar, observaremos que são muitos os valores pertinentes ao longo de seu desenvolvimento espiritual e estes não necessariamente são confirmados reciprocamente nos vários nódulos de socialidade crente. A dedicação de Seu Gualiato à obra da igreja parece contradizer os ideais de masculinidade de pastor Ademar e Lindomar, estes últimos estreitamente vinculados à noção de provedor do lar. Mais apropriado e cauteloso seria afirmar que as narrativas pentecostais têm o tratamento ético relativo à escuta que encontram. Como esta escuta se faz na circulação das narrativas entre membros de igrejas de cidades, de regiões e de países diferentes, a abordagem ética avança na mesma proporção, ou seja, na horizontal. Vale notar que, nesta tradição religiosa, a Bíblia não pode ser tomada como uma elaboração externa e classificatória dos seres espirituais, mas se apresenta como uma narrativa entre narrativas que se alimentam de uma interlocução ampliada com seres humanos e sobre-humanos, a partir de um modo particular de engajamento na topografia do mundo. Estas narrativas que dialogam com o entorno, em geral, se chocam com os discursos científicos e laicos, pois estes efetivamente se desenvolvem tensionados por uma busca de universalidade.

Enfim, a interpretação do pentecostalismo como religião de dualismo processual responde a algumas questões e abre outras. Sobretudo, está no centro da educação do Espírito Santo em busca de um compromisso ético – e não separação – entre atos de imaginação e atos de conhecimento. Esta busca, sem mapas e listas, tem grandes chances de ser tortuosa e inusitada e, como bem documenta a literatura, muitas vezes o é (Marshall, 2010; Oro, 2010; Mafra, 2011).

## Bibliografia

- AUSTIN-BROSS, Diane. *Jamaica Genesis – Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- BAPTISTA, Selma. *Glossolalia: o sentido da desordem. A simbologia do som na constituição do discurso pentecostal*. Campinas, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), IFCH, Unicamp.
- BARKER, John. "Christianity in Western Melanesian Ethnography". In: CARRIER, James G. (ed.). *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- BARTH, Fredrik. "O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1958].
- BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi & ROBBINS, Joel. "The Anthropology of Christianity". In: *Religion Compass*, v. 2, n. 6, 2008, pp. 139-158.
- BIRMAN, Patricia. "Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo". In: *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, 2005, pp. 403-14.

- CANNELL, Fenella. "The Anthropology of Christianity". In: CANNELL, Fenella (ed.). *The Anthropology of Christianity*. Durham/ Londres: Duke University Press, 2006.
- CARRUTHERS, Mary. *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- CASTILLO, Lisa L. E.. *Entre a oralidade e a escrita – a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CHESNUT, Andrew. *Born Again in Brazil. The Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. Londres: Rutgers University Press, 1997.
- COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DANTAS, Beatriz. *Vovó Nagô e Papai Branco – Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DUARTE, Luiz F. D. et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil – A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Faperj/Garamond, 2009.
- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FRIGERIO, Alejandro. "Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial". In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, pp. 136-60.
- GOLDMAN, Marcio. "How to learn in an Afro-Brazilian Spirit Possession Religion: Ontology and Multiplicity in Candomblé". In: BERLINDER, David & SARRÓ, Ramon. *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Nova York/ Oxford: Berfhan Books, 2007.
- HAYES, Keely. "Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão da Pomba Gira". In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, pp. 82-101.
- INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Jornada ao longo de um caminho de vida". In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 1, 2005, pp. 76-111.
- KAMP, Linda Van de. *Violent Conversion. Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. Amsterdã, 2011. Tese (PhD em Antropologia Cultural), VU University.
- KEANE, Webb. "'Sincerity', 'Modernity' and the 'Protestants'". In: *Cultural Anthropology*, v. 17, n. 1, 2002, pp. 65-92.
- LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- LEWGOY, Bernardo. "Etnografia da leitura num grupo de estudos espíritas". In: *Horizontes Antropológicos*, v. 10, n. 22, 2004, pp. 255-82.
- MACHADO, Maria. "Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais". In: *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, maio-ago 2005, p. 256.
- MACHADO, M. & MARIZ, C. "Mulheres e práticas religiosas: um estudo comparativo das CEBs, comunidades carismáticas e pentecostais. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 34, p. 71-87, 1997.
- MACHADO & SILVA, Regina Ci. "A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos?". In: *Horizontes Antropológicos*, v. 35, 2011, pp. 357-92.
- MAFRA, Clara. "Saintliness and Sincerity in the Formation of the Christian Person". In: *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 76, v. 4, 2011, pp. 448-68.

- \_\_\_\_\_. "Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal". In: MAFRA, C. & ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades – Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Casa dos homens, casa de Deus". In: *Análise Social*, v. XVII, n. 182, 2007, pp. 145-61.
- \_\_\_\_\_. "A catedral do subúrbio". In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, v. 22, 2006, pp. 113-32.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília L. "A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia". In: *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 47, n. 1, 1999, pp. 33-47.
- \_\_\_\_\_. "Mulheres e práticas religiosas – Um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 34, 1997, pp. 71-87.
- MARSHALL, Ruth. "The Sovereignty of Miracles: Pentecostal Political Theology in Nigeria". In: *Constellations*, v. 17, n. 2, 2010, pp. 197-223.
- MEYER, Birgit. "Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana". In: MEYER, B. & GESCHIERE, Peter. *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Londres: Blackwell Publishing, 1999a, pp. 151-76.
- \_\_\_\_\_. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edimburg: Edimburg University Press for the International African Institute, 1999b.
- ORO, Ari P. "Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil". In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 149, 2010, pp. 151-68.
- PAULA, Robson de. *Audiência do Espírito Santo: música evangélica, indústria fonográfica e formação de celebridades*. Tese (Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ), 2008.
- PEREIRA, Edilson. "O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus". In: *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2, 2009, pp. 58-81.
- RAMALHO, Jether P. *Prática educativa e sociedade – Um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- ROBBINS, Joel. "Transcendência e antropologia do cristianismo: mudança, linguagem e individualismo". In: *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, 2011, pp. 11-31.
- \_\_\_\_\_. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity". In: *Current Anthropology*, v. 48, n. 1, 2007, pp. 5-3.
- \_\_\_\_\_. *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley/Los Angeles/ Londres: University of California Press, 2004a.
- \_\_\_\_\_. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". In: *Annual Review of Anthropology*, v. 33, 2004b, pp. 117-43.
- SCOTT, Michael W. "'I Was Like Abraham': Notes on the Anthropology of Christianity from the Solomon Islands". In: *Ethnos*, v. 70, n. 1, 2005, pp. 101-25.
- SOARES, Luiz Eduardo. "A guerra dos pentecostais contra os afro-brasileiros: a dimensão democrática do conflito religioso no Brasil". In: *Comunicações do ISER*, v. 44, 1993, pp. 43-50.
- SOUZA, Laura de M. e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- THOMAS, Keith. *A religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VAN de PORT, Matjjs. "Sacerdotes midiáticos. O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana". In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, pp. 32-61.
- VELHO, Otávio. "A religião é um modo de conhecimento?". In: *PLURA*, v. 1, n. 1, 2010, pp. 3-37.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WEINSTEIN, Barbara. *(Re)formação da classe trabalhadora no Brasil (1920-1964)*. São Paulo: Cortez, 2000.

## Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros<sup>1</sup>

MIRIAM C. M. RABELO

Neste capítulo, pretendo tratar de alguns aspectos relativos à construção e manutenção cotidiana das relações entre filhos de santo, mãe de santo e orixás no candomblé. Orientarei a discussão a partir da apresentação de alguns eventos. As descrições compõem-se de observações de primeira mão e porções de relatos que me foram feitos pelos atores envolvidos<sup>2</sup> – lideranças e membros de terreiros de candomblé de Salvador. Início com dois eventos do mesmo tipo que ocorreram em períodos muito próximos.

Lázaro e Graça foram feitos em um terreiro de porte médio de Salvador, ele consagrado a Obaluaê e ela a Iansã. Depois de aproximadamente três anos, um desentendimento com Jandira, a mãe de santo, fez com que ambos se afastassem do terreiro. Muito se comentou sobre o caso – a ingratidão dos iaôs,<sup>3</sup> a mágoa da mãe de santo, o que deveria ter sido feito e não foi. Não demorou muito, Lázaro pediu licença para ir buscar o assentamento do seu santo. Mãe Jandira consentiu. “Não tem problema, meu filho, venha.” Foi ela quem lhe

---

<sup>1</sup> Uma versão inicial deste texto foi apresentada na 26ª Reunião Anual da ABA (junho de 2008) em mesa-redonda coordenada por Carlos Steil. Gostaria de agradecer aos integrantes da mesa: Carlos Steil, Otávio Velho e Clara Mafra, bem como aos participantes do evento, pelos comentários.

<sup>2</sup> Todos os nomes foram trocados.

<sup>3</sup> Palavra iorubá (literalmente, esposa mais nova) que designa todos aqueles iniciados no candomblé que ainda não completaram obrigação ritual de sete anos.

entregou o balaio, coberto com uma faixa branca (ojá), em que o assento fora disposto, cuidadosamente arrumado, em meio a folhas. No terreiro, Lázaro agradeceu à mãe de santo e reiterou seu afeto por ela. Mas, tendo em vista o acontecido, precisava levar o santo. “Você está levando os ibás,<sup>4</sup> que o santo permanece aqui”, respondeu Jandira, pondo a mão no peito” que eu sempre cuidei dele com muito amor, e ele não vai embora”. Nesse momento, segundo o relato que me foi feito por Mãe Jandira, Lázaro virou no santo: Obaluaê veio para tomar a bênção da mãe de santo.

Mais um tempo se passou até que Lázaro ligou pedindo à Mãe Jandira que o recebesse de volta. Chorou muito quando se encontraram no terreiro, implorando perdão. Logo, ele foi tomado por Obaluaê, que deitou no chão aos pés da mãe de santo. Esta respondeu ao gesto do orixá que a saudava e assim selou a volta de Lázaro ao terreiro.

O retorno de Graça demorou mais um pouco e, embora não muito diferente, foi mais dramático. Sem aviso prévio, não foi Graça, mas Iansã mesma quem entrou no terreiro, passando pelo portão, acompanhada por duas amigas da moça. O grito forte de Iansã chamou logo a atenção de Mãe Jandira, que saiu à porta. No curto trajeto até a pequena concentração que se formou em torno do orixá de Graça, Mãe Jandira foi tomada por sua própria Iansã, de modo que foi esta última quem deu a bênção a Iansã prostrada ao chão e que depois com ela se juntou num abraço.

Estes eventos, relativamente comuns na vida de um terreiro, trazem à baila o lugar importante ocupado pelos orixás na dinâmica relacional da casa. Mais que presenças espetaculares celebradas nas festas públicas, eles atuam diretamente na construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro. Como os casos narrados bem o demonstram, sua intervenção produz efeitos, deslocamentos importantes no curso da história de uma casa de candomblé. A chegada do Obaluaê de Lázaro, que se faz anunciar pelo seu grito ou ilá, transforma uma situação inicial de reparação (pedido de desculpas e reingresso no terreiro) em que se defrontam filho culposos e mãe, em um pedido do orixá mesmo, que a um só tempo reforça o sentido da submissão (Obaluaê colocando-se aos pés da ialorixá) e a obrigatoriedade do perdão (afinal, como o termo antigo ressalta, uma mãe de santo é antes de tudo zeladora do santo – o zelo ou cuidado com o orixá define sua responsabilidade primeira). A chegada da Iansã de Jandira em resposta ao ilá da Iansã de Graça produz ainda outra transformação:

<sup>4</sup> Ibá (igbá) é palavra iorubá que significa cuia, cabaça. Jandira está se referindo ao material (vasilha, pratos) que compõe o assentamento do santo, conforme veremos abaixo.

o perdão é dado não pela mãe de santo, mas pelo seu orixá, cuja vontade deve sempre prevalecer. Em outras palavras, a mãe de santo, autoridade máxima da casa, também ela se submete ao orixá que a possui e é dono de sua cabeça.

Não é preciso dizer que a presença – esperada ou não – dos orixás nestas cenas também transforma seu conteúdo emocional ou o seu tom. A vinda de um orixá ao terreiro é sempre cercada por uma aura de formalidade. Demanda reverência. Aqui, a distância imposta pelos deuses nas cerimônias públicas é matizada pela intimidade do encontro, mas não é de todo apagada. Os ilás preenchem o espaço da interação, redefinindo a cena. Substituem as palavras – a negociação verbal do perdão e do reingresso dá lugar à sequência gestual típica do pedido de bênção e abraço.

Analisando-se estes dois casos, é possível sugerir que a vinda do orixá – que toma conta do corpo da adepta e temporariamente a substitui enquanto agente – permite resolver o conflito de forma menos dolorosa e sem dúvida mais fácil para ambas as partes: a mãe de santo não se rebaixa ao filho que a abandonou (e desobedeceu), seu gesto é dirigido ao orixá; o filho de santo é poupado da difícil tarefa de pedir perdão e, pior que isso, de enfrentar a possibilidade de ter este perdão negado; tem um aliado poderoso para fazer isso por ele. Não estou sugerindo aqui que a mediação realizada pelo orixá é sempre vantajosa para as partes envolvidas em um conflito, ou que a sua vinda em situações problemáticas seja uma estratégia arquitetada para aparar arestas e garantir a tranquilidade da casa. O fato de Mãe Jandira poder justificar sua atitude de receber de volta os filhos afastados como deferência aos orixás (e não a Lázaro e Graça) e, no caso específico de Graça, como um gesto que partiu de sua Iansã, não torna necessariamente mais fácil ou vantajosa a convivência com eles no terreiro, embora possa atenuar as insatisfações daqueles a quem as falhas cometidas não deveriam ser perdoadas.

O que me interessa ressaltar neste momento é algo bastante óbvio: os orixás são mediadores plenos na trama relacional – sua ação produz diferença no desenrolar dos eventos ou no sentido que neles circula. Estou aqui me apoiando em uma distinção proposta por Latour (2005) entre mediadores e intermediários: enquanto estes últimos são veículos através dos quais certos conteúdos são transportados (mas que em nada alteram esses conteúdos), os mediadores são entidades que participam elas mesmas da construção dos conteúdos que transportam, produzindo deslocamentos, traduções e transformações ao longo do percurso. Para Latour, descrever circuitos de ação é produzir relatos em que mediadores fazem outros mediadores fazer coisas – quanto mais a descrição for capaz de substituir intermediários por mediadores, melhor.

No estudo da possessão, alguns autores têm proposto que os deuses, espíritos ou entidades que se apossam dos corpos de seus médiuns humanos sejam considerados plenamente como agentes (mediadores) – e não apenas como representações ou imagens de desejos e inclinações dos seus médiuns humanos (Lambek, 1993; Keller, 2002; Birman, 2005). Em trabalho sobre a possessão espiritual entre os habitantes da ilha de Mayotte, Lambek (1993) mostrou como os espíritos medeiam as relações dos seus médiuns com outros significativos, introduzindo uma perspectiva nova e autorizada, a partir da qual é possível abordar e direcionar essas relações. Podemos observar uma dinâmica semelhante nos casos aqui relatados: os orixás instalam-se como “terceiros” na interação entre filho e mãe de santo; seu efeito é menos o de fortalecer a posição de cada um do que reposicionar as partes envolvidas na interação, agora levadas a negociar em termos condizentes com a presença dos deuses, forçados a considerar ainda outra constelação de interesses. Em outras palavras, não estão simplesmente transportando ou conduzindo os interesses dos seus médiuns a uma plena realização; integram os circuitos pelos quais diferentes interesses são expressos, ajustados e possivelmente reorientados até que um acordo entre eles possa ser selado.

Na análise até agora produzida, acrescentamos um mediador na cadeia da ação: além dos humanos, os orixás são agentes e não simples sombras ou projeções da vontade dos seus filhos. Conceder ao orixá que toma o corpo de sua filha e assume controle sobre ela o status de mediador exige seguir a intuição dos atores e acompanhar – registrar, descrever – os eventos em que estes se fazem presentes e impõem sua vontade. Mas se seguirmos o curso dos eventos na tentativa de dar conta de todos mediadores aí envolvidos – no esforço de substituir, ao máximo, intermediários por mediadores –, vamos encontrar não apenas o orixá que possui dramaticamente o corpo na possessão, mas também o orixá que repousa ou reside silenciosa e reservadamente em um conjunto de objetos, os assentamentos. O assentamento do orixá em objetos materiais não é sem consequências para a dinâmica relacional do terreiro: pede certas práticas, aciona atitudes e afetos, força certos percursos, que se fazem particularmente visíveis em situações críticas. Em artigo recente, Sansi-Roca (2006) observa que no candomblé os assentamentos são dotados de agência e analisa os modos como esta agência se atualiza. Seguindo a direção apontada por este autor, gostaria de tratar mais detidamente destes objetos – e sua participação nos circuitos de interação dos terreiros.

## Os orixás e seus filhos humanos

Sabemos que no candomblé cada um dos adeptos tem um orixá como pai ou mãe – este é seu orixá de frente. Na iniciação, o orixá é fixado em sua cabeça; o orixá enquanto energia ou princípio geral “nasce” enquanto orixá daquela pessoa (variante único e individual de um modelo mítico geral), que também nasce enquanto filha do orixá. A iniciação “faz” tanto a pessoa quanto o orixá, ou melhor, faz cada um na relação única com o outro: o orixá assentado na cabeça é fruto deste mesmo processo de feitura (Goldman, 1987). Ao longo de uma sequência de rituais – as obrigações – que marcam o tempo após a iniciação, outros orixás vêm a ser assentados na cabeça e no terreiro, colocados (feitos) em relação única com a pessoa, e vindo a compor seu carregamento de santo. Assim, a pessoa se forma, passo a passo, pelo adensamento dos laços com as entidades.

A feitura do orixá na cabeça é acompanhada – às vezes, precedida – pelo assentamento do orixá no terreiro. O orixá individual é fixado numa pedra – o otá –, que é guardada no interior de uma vasilha (ibá), de louça ou barro, a depender do orixá. Pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostas no ibá que é colocado no centro de uma bacia rodeada por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra (quartinhão) comprida.<sup>5</sup> Em muitos terreiros, uma faixa de pano ou ojá é amarrada com um grande laço em volta da jarra. Os assentamentos são guardados usualmente em aposentos de acesso restrito no terreiro – os quartos de santo – sob os cuidados da mãe de santo. Quando completam a obrigação de sete anos – ganhando o status de ebômis –, os iniciados podem, caso desejem, levar seus assentamentos do terreiro. A maioria deixa-os onde foram feitos, com exceção, é claro, daqueles que pretendem se estabelecer como pais ou mães em seus próprios terreiros.

Voltemos à história de ruptura, reparação e reingresso de Lázaro no terreiro de Jandira. Um fato ainda não comentado desta história envolve a negociação em torno do assentamento de Lázaro. Embora Mãe Jandira não se negue a entregar o santo ao rapaz, não trata o caso como assunto sem importância, como a devolução de algo que naturalmente pertence a Lázaro. Afinal, foi ela quem fez ou raspou a cabeça de Lázaro, quem fez ou assentou o orixá e quem dele zelou em sua casa. Por isso, pode dizer que Lázaro leva os ibás, mas o santo permanece com ela.

<sup>5</sup> Há variações na disposição destes elementos que obedecem tanto ao caráter particular do orixá em questão quanto ao costume do terreiro.

Recentemente, na casa de Mãe Jandira, acompanhei um caso semelhante, só que com uma perspectiva diferente – desta vez, era alguém que ingressava em seu terreiro, vindo de outra casa, e que, portanto, deveria trazer de lá o assentamento. Desde que se desentendera com Pai Almir e se afastara do terreiro a que pertencia, Jorginho nunca mais tinha incorporado seu orixá, embora frequentasse outras casas de candomblé. Em uma festa na casa de Mãe Jandira (irmã de santo de Almir, mas também de relações rompidas com ele), Oxaguiã finalmente baixou em Jorginho. A vinda de Oxaguiã foi celebrada por todos que conheciam Jorginho e logo entendida como expressão da vontade do santo em ficar no terreiro de Jandira. Para selar o vínculo, só faltava trazer o assentamento. Muita conversa polida e muita espera paciente resultaram em uma decisão favorável de Almir. Jorginho foi, então, buscar o assentamento. Voltou apenas com o otá do santo – a louça e ferramentas ficaram. Por um tempo ainda, o otá foi mantido em uma vasilha de vidro comum, no quarto de Oxalá, até que Jorginho pudesse adquirir a louça para recompor o conjunto.

Situações deste tipo, como já foi dito, não são incomuns na história de uma casa de candomblé. Algumas vezes, têm desdobramentos maiores, configurando verdadeiros dramas, não inteiramente despidos de traços cômicos. Foi assim no caso de Iracema, filha de santo de Zé Carlos, líder num terreiro localizado em um dos bairros populares mais populosos de Salvador. O caso começou com uma fofoca. Certa ocasião, Iracema fizera, brincando, uma pergunta inocente a uma irmã de santo: se ela desse obrigação em outra casa, a amiga continuava sendo sua irmã? A outra lhe dissera que sim e o assunto foi encerrado. A conversa das duas, entretanto, foi parar nos ouvidos de Zé Carlos como assunto sério – disseram ao pai de santo que Iracema estava decidida a deixar seu terreiro. Pai Zé então mandou chamá-la. Quando ela chegou, encontrou o assentamento de sua Iansã no meio do barracão com uma coroa de velas (Zé o havia retirado do quarto de santo para colocá-lo à vista de todos). “Aí ele começou a falar, falar, falar, que, se eu queria sair, eu falasse, que é um santo que ele gostava tanto, que ele criou, e um bocado de coisa.” Iracema não disse nada na hora, mas depois enviou um bilhete a Zé Carlos em que se explicava: tinha falado de sair só por brincadeira, mas, se ele quisesse que ela saísse, então ela viria buscar o santo.

“Aí eu peguei mesmo meu santo, coloquei na cabeça e fui... aí, já, eu fiquei pensando, levo pra casa ou não, aí, daí eu levei ele pra casa de uma irmã de santo da gente, dona Maria, que ela é, ela é de Oxalá. Aí ficou lá. Aí foi quando eu fui pra casa de dona Creuza, lá em cima [...] aí ela aceitou o santo lá, porém desmontou o santo todo, que ele era grandão, tinha nove pratos, tinha porcelana, bacia, dentro,

tinha os negócios todos que Zé Carlos tinha colocado. Ela desmontou ele todo. Mas, mesmo assim, eu fiz a minha obrigação de um ano lá.”

Quando Ritinha, sua amiga e filha de santo de Zé, foi recolhida para obrigação de um ano, Iracema resolveu visitá-la no terreiro. Queria conversar com Soldadinho, erê<sup>6</sup> de Ritinha, muito conhecido e querido no bairro. Segundo Iracema, Soldadinho convenceu seu erê, Açucena, a buscar o assentamento do santo na casa de dona Creuza e trazê-lo de volta para o terreiro de Zé Carlos. “Aí lá foi Açucena, arrombou a casa da mulher, pegou o santo, botou na cabeça e veio embora.” Quando se deu conta do arrombamento do seu terreiro, dona Creuza deu queixa na delegacia. “Aí a gente foi parar todo mundo na sétima (delegacia): Zé, Ritinha, eu mais meu marido, a mãe de santo e até o santo também foi parar na sétima.” Resultado: Iracema trouxe o santo para casa, mas “só metade”, pois Creuza ficou com a louça.

Quem é de candomblé sabe bem que estas são situações delicadas, requerem diplomacia e boa dose de paciência. Sabe também que não há garantia de que a negociação seja favorável à pessoa para quem o santo foi feito.<sup>7</sup> Afinal, ao abdicar do assentamento, o pai ou mãe de santo liberta o filho dos laços com seu terreiro, deixando-o livre para firmar laços com outra casa.

Algumas vezes, o líder religioso deseja justamente isso: mandar embora o seu filho. Neste caso, a entrega do assentamento é punição grave, definitiva – o filho desobediente que cuide ele mesmo do seu orixá. Outras vezes, ainda, o adepto abandona não só o terreiro, mas o candomblé. Então, já não se preocupa com o destino do assentamento. Cabe, então, à mãe ou ao pai de santo decidir o que fazer com ele. Dona Joana, mãe de um pequeno terreiro de Salvador, diz muito claramente que termina sendo forçada a se desfazer dos santos dos filhos irresponsáveis: “desarma” o assento, conversa com o santo e despacha no mato:

“Pra você ver, fico eu com esses assentamentos todos aqui para eu ficar alimentando, zelando, cuidando, e os donos dos assentamentos nem aí pros santos deles, aí fico eu com esses santos todos aqui em casa, tendo que zelar de todos eles. E com que condições eu vou cuidar destes santos todos? [...] Aí, fica eu botando vela, botando água na quartinha, pra esses santos todos. Mas aí tem alguns que eu acabo me desfazendo mesmo, até porque os donos dos santos não merecem que a pessoa

<sup>6</sup> Erês são entidades infantis que acompanham os orixás. No candomblé, cada filho de santo tem um erê, diretamente relacionado ao seu orixá de frente.

<sup>7</sup> Um desfecho possível é a recusa explícita do pai ou mãe de santo em entregar o assentamento ao filho(a) que abandona seu terreiro. Ouvi falar de um pai de santo que tem por princípio jamais ceder neste ponto – segundo insiste, os assentamentos feitos em seu terreiro pertencem a ele (até, é claro, que o adepto ganhe o direito de levar o santo consigo).

fique acabando de cuidar e eles aí no mundo sem procurar saber a mínima sobre a pessoa que cuida do santo dela e sem dar a mínima pro santo.”

A decisão de se desfazer do santo, entretanto, não envolve apenas uma avaliação do merecimento do filho. Como frisa Mãe Joana, passa também pela relação pessoal, afetiva com o próprio santo:

“Mas tem assentamento mesmo que eu não consigo me desfazer. Eu tenho mesmo um filho de Obaluaê que não vale o pão que come, mas eu gosto muito desse assentamento e desse santo, então eu não me desfiz do assentamento. Eu sou louca por esse santo, sou louca por Obaluaê, aí, desse filho de santo, eu não me desfiz, não.”

Perguntei certa vez à Mãe Jandira o que ela faz com os assentamentos dos filhos que se afastaram definitivamente do terreiro. Conforme me explicou, manda recado para que venham buscar, mas, se não respondem ao pedido, então ela mesma toma as providências. Arruma tudo em um balaio e despacha no mato ou nas águas. Mas não costuma se desfazer dos otás, porque, afinal, o santo não tem culpa das faltas do seu filho.

Todos os casos aqui contados envolvem uma questão em torno do direito de dispor dos assentamentos. Três posições estão implicadas: a do adepto, para quem o orixá foi feito; a posição da mãe ou pai de santo, que faz e zela do assento; e a posição do orixá mesmo que pode, através de sua presença, escolher o terreiro onde quer ficar.

Os embates, negociações e alianças entre estas posições atestam o papel especial que uma certa classe de objetos desempenha na vida de um terreiro, papel este que se torna mais claro em situações de ruptura ou crise, situações que fazem aparecer os mediadores. Mas, se prestarmos atenção, veremos que as interações descritas acima não estão apenas mostrando ou testemunhando o fato de que os assentamentos são “objetos animados”, dotados de poder. Estão também colocando em questão a natureza mesma do poder que anima estes objetos, ou melhor, o papel que cada um interpreta na conformação deste poder. A questão parece fácil para qualquer um que tenha familiaridade com o candomblé: no assentamento, reside o orixá, é dele que emana o poder dos objetos. O cuidado que se tem com os assentamentos em um terreiro é literalmente cuidado com o santo. Mas também no assentamento está a presença do filho de santo em relação a quem este orixá se constitui como único e singular, assim como a presença da mãe ou pai de santo que fez a ambos no terreiro e que continuamente se faz no zelo que tem por eles. Longe de ser uma entidade fechada e acabada, o assentamento parece ser antes um campo aberto de referências; é ou institui lugar em que se encontram (e se fazem)

orixá, filho e mãe de santo. Efetua mediação importante: mobiliza afetos, “pede” certos percursos, organiza relações.

Mas entender plenamente a mediação que os assentamentos efetuam na dinâmica relacional do terreiro exige, em um âmbito teórico mais geral, uma abordagem aos objetos que recupere os nexos entre materialidade e sentido – o que implica uma crítica à maneira com que cada um destes termos é usualmente definido nas ciências sociais. Os eventos descritos acima parecem justamente colocar em questão o status não problemático que usualmente atribuímos aos objetos quando os tratamos quer como símbolos que portam ou carregam significados sociais, quer como meios, limites ou condicionantes da ação humana. Vejamos.

No primeiro caso – em que o objeto vale enquanto símbolo, ou suporte de significado –, sua materialidade é ignorada em favor do significado social que ele porta. O objeto pode ter sido escolhido como veículo por alguma afinidade percebida entre sua forma sensível e o conteúdo ideal de que é feito portador, mas suas propriedades sensíveis nada têm a ver com a produção ou transformação do sentido. Neste modelo de análise, o objeto dificilmente vai aparecer como mediador: é expressão material, objetivada, seja de concepções abstratas da cosmologia religiosa, seja de relações sociais vigentes no espaço religioso (como as relações de poder entre a mãe de santo e seus filhos-adeptos). Figura apenas como intermediário através do qual o significado (religioso, social, ou sócio-político) transita, mas não faz nenhuma diferença em termos do significado mesmo – nenhum deslocamento ou transformação advém do fato de que o significado circula ou é encarnado nele.

No modelo analítico oposto, é ressaltada a pressão que os objetos impõem à ação humana em virtude de sua materialidade. A intervenção dos objetos no mundo social independe dos processos de significação e pode ser explicada em termos puramente mecânicos (relações exteriores de causa e efeito). Se, no primeiro caso, os objetos duplicam a voz da cultura, aqui eles agem surdamente sobre o tecido social. O importante a enfatizar com relação a esta formulação não são as suas vantagens analíticas (certamente pequenas quando estamos tentando entender objetos culturais como os assentamentos), mas o fato de que sua fragilidade serve para fortalecer a primeira abordagem – já que aparece como a única alternativa que lhe faz frente.

O que estas duas posições têm em comum é seu empenho em manter separados os domínios da materialidade e do sentido. Contrariamente a esta divisão de campos, quero sugerir que o sentido dos assentamentos no candomblé advém do engajamento que as pessoas mantêm com eles; só existe e se mantém nesse

engajamento. Consequentemente, não é independente de sua materialidade ou de suas qualidades sensíveis, é tecida através delas, na relação entre os corpos dos adeptos e sua presença material, sensível, localizada, no terreno.

## Materialidade e sentido: considerações sobre a “coisa”

Acima, critiquei o caráter não problemático que usualmente atribuímos aos objetos em nossas análises. Em linhas gerais, o que estou chamando de uma abordagem não problemática dos objetos envolve três pressupostos chaves: 1) os objetos estão aí – o mundo material é uma somatória de objetos; 2) os significados das coisas são aderidos ou justapostos a sua materialidade; 3) aceder a estes significados requer penetrar naquilo que se esconde por trás da materialidade, ou melhor, consiste em levantar o véu do sensível.

Podemos encontrar uma poderosa crítica a esses três pressupostos na tradição fenomenológica – particularmente nas reflexões de Heidegger e Merleau-Ponty – e nos trabalhos de alguns cientistas sociais influenciados (ou parcialmente influenciados) por essa tradição. A crítica heideggeriana está articulada em torno da noção de habitar. Antes que o mundo se apresente a um sujeito como uma coleção de coisas ou como o espaço objetivo que as contém, já é um lugar ao qual estamos ligados por uma relação de pertencimento e envolvimento – uma relação de habitar. Nesta perspectiva, as coisas não são entidades simplesmente dadas no espaço às quais o espírito humano atribui significado, são aquilo junto a que habitamos. Integram redes de relações: são antes instrumentos que remetem a outros instrumentos e pessoas, que se destacam a partir de contextos de prática. Pertencem aos lugares e remetem às regiões que abrigam os lugares, em uma série indeterminada de horizontes móveis (Heidegger, 1997; também Casey, 1993 e 1996). Habitar, escreve Ingold (2006), é estar enredado em teias de relações, teias densas e profusas que se estendem e ramificam a ponto de tornar inoperante a separação entre interior e exterior, organismo e ambiente.

Na perspectiva de Heidegger, o lugar – enquanto campo de prática – tem prioridade sobre as coisas individuais e o espaço objetivo de puras posições. Mas se as coisas são sempre partes do lugar, algumas podem fazer surgir lugares ao instaurar em relação a si mesmas um conjunto de posições e trajetos. Heidegger ressalta este caráter instituinte das coisas em uma reflexão preciosa sobre a ponte:

A ponte pende “com leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria de uma frente à outra.

Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraídas em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do rio. [...] [Assim] o lugar não está simplesmente dado antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, através da ponte. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar. (2002, pp. 131-3)

Os assentamentos são “coisas” deste tipo. Instituem o lugar em que o adepto encontra e reverencia o orixá de quem é filho, em que a mãe de santo preside aos cuidados do orixá de seu filho, em que mãe e filho de santo se encontram pela mediação do orixá. A localização dos assentamentos em quartos de acesso restrito no terreiro define o caráter íntimo e vital deste encontro. Reúne os adeptos que têm santo assentado, expondo a arquitetura de seus laços, ao mesmo tempo em que os separa daqueles que ainda não pertencem plenamente ao grupo. Assentamentos e quartos de santo posicionam os integrantes do terreiro – assim como a ponte posiciona e põe em relação o rio e suas margens –, organizam suas relações e, de modo importante, condensam suas histórias no terreiro.

É possível interpretar o poder de coisas como a ponte e o assentamento enquanto poder que emana das ideias que elas expressam de forma tão evocativa. As coisas se erguem de sua materialidade quando são colocadas para funcionar enquanto símbolos, feitas portadoras de conteúdos coletivos (concepções gerais, valores e normas), intermediárias de forças sociais. Curiosamente, após a passagem citada acima, Heidegger insere a seguinte observação:

Supõe-se, certamente, que em sentido próprio a ponte é apenas ponte. Posterior e circunstancialmente, ela pode também exprimir outras coisas. Enquanto expressão, a ponte pode tornar-se, por exemplo, símbolo para tudo aquilo que mencionamos anteriormente. Se for autêntica, a ponte nunca é primeiro apenas ponte e depois um símbolo. A ponte tampouco é, de antemão, um símbolo, no sentido de exprimir algo que, em sentido rigoroso, a ela não pertence. Tomada em sentido rigoroso a ponte nunca se mostra como expressão. A ponte é uma coisa e somente isso (Ibid., p. 133).

A ponte nunca é apenas matéria, mas tampouco é fundamentalmente um símbolo. O sentido que a alma não lhe é acrescentado de fora, não é separável de sua materialidade. Diz respeito ao seu poder de diferenciar margens, instalar

posições e trajetões, de reunir na proximidade e criar distância, direcionando o olhar para um horizonte possível, de solicitar travessia. Poderíamos dizer que seu sentido é sua capacidade de agenciamento e que esta capacidade está intimamente ligada à teia de relações de que ela participa e que põe em movimento.

Voltemos aos assentamentos. Quando entra no quarto de santo para saudar seu orixá, a filha de santo já se desfez de seus vínculos com a rua, está de branco e descalça. Deita-se em frente aos assentos – se o seu orixá for masculino, deita tocando a testa no chão; se for feminino, vira o corpo deitado de um lado para o outro. Nesta posição, pode ser chamada pela mãe de santo a bater o paó, série de palmas em reverência ao santo. Depois, pode ainda acender uma vela ao lado do assento, arriar uma pequena oferenda ou mesmo depositar em meio à louça um bilhete em que registrou seu pedido. Então conversa calma e privadamente com sua mãe ou seu pai.

Ao longo do tempo, é instruída nos cuidados a serem dispensados ao assento, que deve ser regularmente alimentado e limpo. Aprende também que cuidar envolve estar atenta contra feitiços: é sempre possível que um irmão de santo queira prejudicá-la, colocando secretamente no assento de seu orixá substâncias que este rejeita (como azeite de dendê em um assento de Oxalá). É na rotina de cuidados que o santo se torna íntimo, que nasce e se desenvolve o afeto que a filha nutre por ele. Dona Joana ressalta bem a centralidade do cuidado com o assento na construção da relação afetiva com o orixá. “Eu gosto dos meus santos, ela diz, “como se fossem uma criança pequena que a gente cuida de tão frágil que é.”

“Então, mesmo que eu não seja uma pessoa hoje, que sobreviva do candomblé, eu continuo fazendo tudo que eu aprendi desde o meu primeiro dia que eu fiz o meu santo, continuo zelando e cumprindo com a minha obrigação da mesma maneira como eu aprendi e continuarei a zelar pelos meus santos até o dia em que eu morrer. Então, todos os dias, eu acendo a minha vela para os meus santos, converso com os meus santos, agradeço a eles todos os dias por estar com saúde, pela saúde de minha mãe de meus filhos, agradeço pela saúde de minha família. Faço a limpeza no quarto do santo, deixando as coisas bem arrumadas e limpas, converso com eles, explico a eles que não faço mais é por falta de dinheiro e que eles me compreendam, converso com eles como converso com você neste exato momento, da mesma maneira que converso com você.”

Os assentamentos são foco importante de toda uma série de operações. Em torno deles, comida, velas, bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado no terreiro. O cheiro da comida já azedando ou o perfume ainda discernível da infusão de folhas (amaci) e da colônia com que foram lavados, o estado da

vela e dos bilhetes indicam o tempo transcorrido desde estes últimos cuidados e atenções, marcam uma sequência de pedidos e trocas entre o adepto e seu orixá. Traem aqueles que esquecem. A riqueza de alguns assentos contrasta com a simplicidade de outros, exibindo diferenças internas no terreiro e, com o tempo, mudanças sutis nesta configuração. No quarto dos santos, uma história é tecida, invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa (ver Sansi-Roca, 2006, para uma discussão mais detalhada deste ponto). História de relações entre o adepto e seu orixá, entre ele e seus irmãos de santo, entre todos – deuses e humanos – e a ialorixá da casa.

A construção desta história está intimamente ligada à maneira como o assentamento mobiliza o corpo, solicitando cuidados (“como criança pequena”), pedindo certos gestos e posturas, convidando à ação ou à contemplação silenciosa. É a relação entre essas duas materialidades que passo agora a examinar.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1994) observa que a coisa é o correlativo do corpo. Cada um se constitui na relação com outro. Por um lado, a coisa “é uma estrutura acessível à inspeção do corpo”, que se constitui no poder que o corpo tem sobre ela; por outro, é ela que permite que o corpo possa ser aprendido como uma unidade (Ibid., p. 431). A percepção – lugar de seu encontro – é tanto uma exploração das coisas (pela visão, pelo tato, pelo movimento do corpo) quanto uma resposta às suas solicitações, a maneira como elas apelam aos sentidos demanda certos modos de engajamento corporal (como relaxamento ou atividade), dirige o movimento do olhar, a qualidade do toque, o ritmo da experiência. Percebo uma qualidade, escreve o autor, quando meu corpo adota a atitude ou comportamento que ela propõe.

Merleau-Ponty descreve a percepção como uma comunhão com as coisas. Como comunhão, a percepção pressupõe a nossa (minha e das coisas) inserção comum no lugar (voltamos aqui à reflexão heideggeriana) e gradativamente revela o lugar como a arena significativa de nosso encontro. “Mas, na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera.” (Ibid., p. 430) Antes de percebermos as coisas como entidades discretas e isoladas, discernirmos nelas um estilo, uma tonalidade ou atmosfera que solicita nossa atenção. “Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo.” (Ibid., p. 378) Compreender este sentido latente é situar-se nele, retomar, via o comportamento, o estilo proposto pelas coisas. Nas palavras do autor: “compreendemos a coisa como

compreendemos um comportamento novo, quer dizer, não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós" (Ibid., p. 428).

Sentido, portanto, não é primeiro e principalmente representação, uma ideia que coordena os aspectos sensíveis da coisa e que é acessível à cognição apenas. Enquanto estilo, o sentido habita a "coisa como a alma habita o corpo; não está atrás das aparências" (Ibid.). Esta concepção de sentido recebe nova formulação no conceito de ideias carnis – ideias que não se opõem ao sensível, mas que lhe são inerentes:

A literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível são, tanto quanto a ciência de Lavoisier e de Ampère – a exploração de um invisível, consistindo ambas no desvendamento de um universo de ideias. Simplesmente aquele invisível, aquelas ideias não se deixam separar, como as dos cientistas, das aparências sensíveis [...] Essas verdades não estão apenas escondidas como uma realidade física que não soubemos descobrir, invisível de fato, que poderemos um dia chegar a ver face a face, e que outros, melhor colocados, poderiam ver já agora, desde que se retire o anteparo que o dissimula. Aqui, pelo contrário, não há visão sem anteparo: as ideias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis [...] só nos poderiam ser dadas como ideias através de uma experiência carnal. Não se trata apenas do fato de que aí encontremos ocasião para pensá-las; é que sua autoridade, seu poder fascinante e indestrutível advém precisamente de estarem elas em transparência, através do sensível ou em seu âmago (Merleau-Ponty, 1992, pp. 144-5).

Aqui, como em Heidegger, encontramos novamente uma recusa à alternativa de tomar a coisa quer como simples matéria quer como símbolo. Para Merleau-Ponty, a relação entre o sensível e o cultural, o material e o ideal, não pode ser tratada como uma relação entre diferentes camadas de experiência. A metáfora das camadas só pode conceber o sentido como uma adição à matéria, e mostra-se incapaz de dar conta do que o autor chama de ideias carnis – ideias que não podem ser desconectadas do mundo sensível sob pena de que seu sentido seja perdido ou simplesmente substituído por uma versão derivada. O material não é suporte dessas ideias – ocasião para pensá-las – nem o véu que deve ser removido para que possam ser apreendidas – é prenhe de sentido, sustentado por uma idealidade que adere a ele, e que apenas por um tipo de derivação pode ser descolada dele.

Em outras palavras, se as coisas são carregadas de predicados antropológicos, não é porque simbolizam conteúdos mentais inconscientes ou valores e normas culturais abstratos (duplicando ou representando ideias que existem

independentemente delas). O sentido que as anima não é separável de sua materialidade, de sua inerência ao lugar e de sua existência prática para aqueles que são por elas movidos.

É como proposta de um estilo difuso e convite à ação – solicitação de cuidados constantes – que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material enquanto coisa composta e passível de ser “desmontada” – pedra, vasilha, pratos – incluindo aí as propriedades de tamanho, forma, peso, cor – não é simplesmente acessória na construção desta experiência – da intimidade e afeto com o orixá, por exemplo. Passo a dois exemplos para melhor esclarecer este ponto: situações em que o assentamento torna-se (ou tornou-se) objeto de contato e manipulação direta.

O primeiro é o rito de lavagem do santo, chamado *ossé*, regularmente realizado em toda casa de *candomblé*. No *ossé*, o assentamento é removido do lugar em que repousa, separado em suas partes constituintes, cada qual – pratos, *ibá*, *quartinha*, *búzios*, ferramentas e *otá* – cuidadosamente lavada, primeiro com água e sabão de coco, depois com *amaci*, infusão de folhas frescas, de cheiro doce e agradável, que a filha de santo mesma preparou, esfregando as folhas umas contra as outras na água. O *otá* é ainda untado com azeite doce, feito deslizar por entre suas mãos, em um gesto de contato íntimo com o orixá. Depois, é novamente oculto no *ibá*, o conjunto refeito e devolvido a seu lugar.

O segundo exemplo não se refere a situações rituais e obrigatórias, mas a casos: a história de Jorginho, já narrada aqui, e o depoimento de Jandira sobre os assentamentos daqueles que deixam definitivamente o terreiro. Quando Jorginho recuperou o assentamento de seu santo e Jandira se desfaz dos assentamentos dos filhos que partem – o assentamento foi/é também sujeito a manipulações que separam suas partes constituintes. Nos dois casos, é reduzido a sua forma essencial, mínima – o *otá*. É assim que volta às mãos de Jorginho e que permanece com Jandira depois do afastamento definitivo das pessoas para quem foram feitos (e que foram feitas com eles). Almir devolve o *otá* e mantém – talvez por birra, talvez porque pretenda dar-lhes novo uso – a louça que compunha o conjunto. Jandira se desfaz da louça e mantém os *otás* – apaga, pelo menos em parte, a memória dos filhos que deixaram o terreiro, mas não dos santos que tem como dever cuidar. Jorginho recebe de volta, como que para um novo começo, o *otá* de seu Oxaguiã.

Observando estes dois exemplos, parece-me acertado dizer que os laços entre os filhos de santo e seus orixás não são expressos, representados ou materializados nos assentamentos: se fazem e se mantêm nos cuidados que estes demandam e que seus filhos lhes dispensam. A relação entre os corpos dos adeptos e

as qualidades sensíveis dos assentamentos não é secundária ou acessória na construção destes laços: a pedra que, redonda, desliza por entre as mãos da filha de santo, perfumada com amaci e untada com azeite, é o orixá que se faz íntimo no cuidado tátil e olfativo. No caso de Jorginho e Jandira, é o orixá que, despido do adorno e proteção do ibá, se mostra em uma cumplicidade fundamental com seu filho e com a zeladora; é também o orixá, que nesta forma condensada, elementar, abre um novo ciclo de relações no terreiro.

Mas se os assentamentos são fundamentais na construção da intimidade com o orixá, também o são na manutenção do poder da mãe de santo, na construção da sujeição dos seus filhos. O assentamento do orixá na cabeça e no otá é parte do processo de construção da pessoa no candomblé. Contribui para sua individualização, na medida em que a faz como nexó único de relações (Bastide, 1973). Mas, no candomblé, este processo só se dá através da mediação do lugar – e neste sentido a individualização é ao mesmo tempo submissão – não só ao orixá, mas ao terreiro e à mãe de santo: afinal, é no terreiro e através da intervenção direta da ialorixá que o santo é feito e cuidado. Conforme já observei, o assentamento é, ou melhor, cria lugar onde se encontram deuses e humanos através de uma série aberta de entrecruzamentos e referências mútuas. O poder da mãe de santo no terreiro dificilmente pode ser abstraído da dinâmica que fixa/assenta o orixá no otá e localiza/fixa o assento no terreiro.

Se levarmos a sério a noção de sentidos carnis proposta por Merleau-Ponty, devemos, então, pensar na dinâmica de poder interna ao terreiro não como sentidos (políticos, sociais, econômicos) que transitam através dos corpos dos participantes – de gestos, posturas, formas de vestir – ou que são representados em pedras, vasos e quartinhas, mas como sentido aderido aos corpos e coisas, formando com eles um contexto total de experiência. Estamos aqui próximos da noção foucaultiana de poder como difuso e concreto, presente nas micro-articulações entre pessoas e coisas.

## Conclusão

Os assentamentos são coisas animadas. Os casos aqui tratados dão farto exemplo disso. Mas também nos ajudam a pensar, ou repensar, a natureza deste caráter animado. Recorro a Ingold, na busca de uma definição mais adequada:

O “ser animado” (animacy) [...] não é uma propriedade que as pessoas imaginativamente projetam sobre as coisas que elas percebem em sua volta. Ao invés... é um potencial dinâmico, transformativo do campo total de relações em que seres de todos os tipos, mais ou menos como pessoas ou como coisas, contínua e recípro-

camente, se fazem existir. O caráter animado do mundo da vida, em suma, não é o resultado da infusão de espírito na substância, de agência na materialidade, mas é ontologicamente anterior a sua diferenciação (2006, p. 10).

As palavras de Ingold se aplicam bem ao candomblé. Cada um dos seres que aí se faz presente está enredado no destino de outros. Contribui para este destino ao mesmo tempo em que se nutre dele. Compreender o otá como ser animado não equivale a buscar o significado que representa. Requer antes descrever o campo de envoltimentos de que participa e pelo qual se faz e transforma junto com outros (incluindo-se aí a filha e a mãe de santo).

## Bibliografia

- BASTIDE, Roger. "Le Principe d'individuation (contribution a une philosophie africaine)". In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Éditions du CNRS, n. 544, 1973.
- BIRMAN, Patricia. "Transas e transes: sexo, gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo". In: *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, 2005, pp. 403-13.
- CASEY, Edward. *Getting Back into Place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- CASEY, Edward. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time." In: Steven Feld e Keith Basso (orgs.). *Senses of Place*. Santa Fé: School of America Research Press, 1996.
- GOLDMAN, Marcio. "a construção ritual da pessoa: A possessão no Candomblé". In: MARCONDES DE MOURA, Carlos E. (org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. "Construir, habitar, pensar". In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- INGOLD, Tim. "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought". In: *Ethnos*, v. 71, n. 1, 2006, pp. 9-20.
- KELLER, Maria. *The Hammer and the Flute: Women, Power and Spirit Possession*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- LAMBEK, Michael. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- SANSI-ROCA, Roger. "The Hidden Life of Stones. Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects". In: *Journal of Material Culture*, v. 10, n. 2, 2006, pp. 139-56.



## Os antropólogos devem, sim, falar de biologia

A contribuição de Tim Ingold para uma reflexão sobre o darwinismo hoje

GLÁUCIA SILVA

Neste capítulo, faço uma reflexão sobre a díade natureza/cultura que, tendo presidido o surgimento da disciplina antropológica, ao contrário de mostrar evidências de fadiga ou superação, se multiplica em uma miríade de novas questões. O foco recai sobre o darwinismo, assunto pelo qual me interessei mesmo antes do feliz encontro com um texto extremamente motivador e inovador de Ingold (2006), que é importante referência nas três primeiras seções. Nelas, proponho uma leitura de *A origem do Homem e a seleção sexual* (Darwin, 2004b) (1) sustentando haver no pensamento de Darwin uma tensão entre aproximação e afastamento do darwinismo social; (2) argumentando ser o antropocentrismo uma marcante característica da antropologia de Darwin; (3) e questionando o papel explicativo do princípio de seleção natural na transformação dos seres vivos, graças ao reducionismo nele implícito. Na quarta seção, apresento algumas das inúmeras ideias que Tim Ingold vem desenvolvendo sobre a teoria biológica hegemônica, frutíferas e inspiradoras, sobretudo, para antropólogo sensibilizado pelo tema inaugural da disciplina.

### O amor ao próximo e a luta pela sobrevivência

Os naturalistas evolucionistas do século XIX buscaram explicações sobre o mecanismo pelo qual os seres vivos se modificam e originam novas formas orgânicas. Os escritos de Darwin, como ele próprio previu, alcançaram cres-

cente reconhecimento ao longo do século subsequente. O seu brilhantismo é perceptível desde a leitura das primeiras páginas daquela obra que se tornou marco da biologia,<sup>1</sup> intitulada *A origem das espécies* (Darwin, 2004a). Não é diferente a impressão do leitor que depara com *A origem do Homem e a seleção sexual* (Darwin, 2004b). É um autor rico e rigoroso na sua forma de argumentar. As consequências de ideias como sobrevivência dos mais aptos ou luta pela existência, quando aplicadas à sociedade, obrigaram filósofos, cientistas e historiadores a tomarem a defesa do naturalista, muitas vezes acusado de racismo, outras de heresia, e muitas vezes identificado com o “darwinismo social”.

Embora o presente trabalho não tenha qualquer intenção de esclarecer o que Darwin “realmente” disse, exercício fadado, até certo ponto, ao descrédito, já que as diversas apropriações e interpretações são inevitáveis, considero generosas as interpretações que defendem o autor das acusações de “racismo” ou “eugenia”. Todavia, por mais que essas tendências apareçam, não são centrais em sua obra. É bem nítida, entretanto, a tensão, em *A origem do Homem e a seleção sexual*, entre uma postura contrária ao que conhecemos sob o epíteto de darwinismo social, tal como formulado por Herbert Spencer, e outra, que leva o naturalista a indagar sobre uma incompreensível falha da seleção natural por não ter agido com mais eficiência e, assim, eliminado populações humanas por ele consideradas “primitivas”; lamenta que “a luta pela existência não tenha sido severa o bastante para forçar o homem a alcançar seu padrão mais elevado, já que ainda muitos selvagens ocupam vastas e férteis áreas que, caindo em mãos certas, poderiam sustentar numerosos lares felizes” (Darwin, 2004b, p. 122).

Com relação a outras formas de aplicação do darwinismo à sociedade, distintas da proposta de Spencer, tais como a sociobiologia e a psicologia evolutiva, por exemplo, não há dúvida de que seguem com inequívoca fidelidade a proposição central do naturalista, segundo a qual as sociedades humanas devem ser entendidas à luz da evolução biológica. Porém, dele se afastam num detalhe: Darwin tinha a percepção que uma escala gradual ligaria, como numa árvore genealógica, todos os seres naturais, e que apenas no mais alto estágio evolutivo, o “homem civilizado”, não operaria a lei da “luta pela existência”. A sociobiologia e a psicologia evolutiva estendem o poder explicativo da seleção natural às “sociedades civilizadas”.

---

<sup>1</sup> Tim Ingold aceita a consideração de Ernest Mayr segundo a qual a obra de Charles Darwin seria o marco do surgimento da biologia como ciência moderna, tendo o naturalista integrado campos díspares de pesquisa preexistentes (Ingold, 1990, p. 212).

A questão central para Darwin era mostrar como os seres vivos descendiam de um ancestral comum, sendo o homem o ápice desse processo. Não que esse engendramento de formas tivesse como objetivo último o ser humano, mas percebia o processo natural como um movimento de constante aperfeiçoamento. Os seres vivos mais simples apresentariam novidades orgânicas que, se aptas à sobrevivência, incorporavam-se ao ser que ganhava, pouco a pouco, complexidade.

É sabido que Darwin (2004a; 2004b) teve que fazer um grande esforço para enfrentar a ideia de criação especial e mostrar que a espécie humana descende de outras preexistentes, inserindo-a assim numa série evolutiva natural. Seu intento era evidenciar que a distância entre a humanidade e a animalidade era de grau. Entretanto, essa distância, como lemos em *A origem do Homem e a seleção sexual*, se reveste de especificidades que acabam transformando a diferença evolutiva em diferença ontológica, como argumenta Ingold (2006).

A percepção de Darwin de que uma escala gradual ligaria todos os seres num continuum era condizente com a ideia da Grande Cadeia de Seres, paradigma que vigorou, como analisa Lovejoy (1968, p. 59), na Idade Média e também no século XVIII, entre filósofos e homens de ciência. Postulou a existência dessa continuidade entre o “ancestral simiesco” e o “homem civilizado”, proporcionada, sobretudo, pela seleção natural, mas considerou que esta não operaria em estágios evolutivos avançados porque na “civilização” já haveria suficiente aperfeiçoamento da moralidade e de instintos sociais, tais como laços de família, que incluem amor e solidariedade. Nas palavras do naturalista:

A natureza moral do homem atingiu nos últimos tempos seu padrão mais elevado, em parte através do aumento da capacidade de raciocínio, e conseqüentemente de uma opinião pública mais justa, mas especialmente do fato de se ter difundido amplamente a solidariedade, ao mesmo tempo que se tornou mais terna, devido ao efeito do hábito, dos exemplos, da instrução e da reflexão. Não é improvável que as tendências virtuosas do homem possam tornar-se hereditárias após longamente praticadas. No caso das raças mais civilizadas, a convicção da existência de uma divindade que tudo vê tem sido poderosa influência sobre o avanço da moralidade (Darwin, 2004b, p. 540).

Assim, o tipo especial de seleção natural que passa a agir na humanidade, no final de seu caminho da “selvageria” para a “civilização”, tem a propriedade de não mais se basear na sobrevivência dos mais aptos, mas na cooperação entre os homens, baseados em premissas morais e capacidades intelectuais que, ao mesmo tempo que são fruto de instintos sociais (amor à família, solidariedade), devem ser cultivadas e transmitidas na vida em sociedade, como lemos abaixo:

Parece pouco possível (tendo em mente que não estamos tratando aqui da vitória de uma tribo sobre outra) que o número de homens dotados de tais virtudes, ou que o padrão de excelência do caráter individual, possa ser aumentado através da seleção natural, ou seja, como resultado da sobrevivência dos mais aptos. [...] [o homem] poderá adquirir o hábito de ajudar seus companheiros e de executar ações generosas, o que por certo haverá de reforçar seu sentimento de solidariedade, aquele que confere o primeiro impulso às nobres ações. Ademais, quando os hábitos são seguidos durante muitas gerações tendem a tornar-se hereditários. [...] Mas há um outro estímulo que concorre ainda mais ponderavelmente para o desenvolvimento das virtudes sociais: o louvor ou a censura do próximo. [...] Embora a civilização reprima de muitas maneiras a ação da seleção natural, ela aparentemente favorece, por meio de alimentação melhor e da pequena frequência de adversidades ocasionais, o desenvolvimento do corpo. Leva-nos a essa conclusão o fato de os civilizados serem fisicamente mais fortes do que os selvagens (Darwin, 2004b, p. 116).

A seleção natural explicaria o surgimento dos instintos sociais, mas não seu refinamento: “Nas nações civilizadas, dotadas de um elevado padrão de moralidade e de um grande número de homens de bem, a seleção natural aparentemente pouco realiza, muito embora tenha sido ela a responsável pelo surgimento dos instintos sociais fundamentais” (Ibid., p. 117). Graças a um regime de funcionamento excepcional do mecanismo natural de seleção, a continuidade postulada por Darwin entre o homem moderno e o ancestral simiesco fica perturbada pela duplicidade segundo a qual a porção biológica se explicaria pela lógica da seleção natural, ao passo que a convivência na sociedade do homem civilizado, onde reinariam o progresso, a moral e a razão, seria explicada pelo exercício do livre-arbítrio. Mas como estava certo de que a seleção natural não faltaria aos estágios anteriores ao da civilização, Darwin afirmou que, “no futuro, as raças civilizadas do homem irão certamente exterminar e substituir as raças selvagens” (Ibid., p. 135), comentando que os nativos da Nova Zelândia tinham consciência disso, pois eles mesmos “comparam seu futuro ao do rato neozelandês, [na época] quase dizimado pelo rato europeu” (Ibid., p. 160).

## O antropocentrismo de Darwin e a singularidade humana

É evidente o lugar especial ocupado tanto pela acuidade reconhecida como inteligência quanto pela capacidade simbólica do homem nos escritos dos pensadores do século XIX. Por exemplo, Darwin, enfatizando o desenvolvimento de instintos sociais, e Durkheim, teorizando sobre quadros rígidos de pensamento,

em campos e caminhos teóricos diferentes, consideravam que essas qualidades surgiram do convívio social, ao mesmo tempo que reproduziam e fomentaram a separação de mundos estanques: a natureza e a cultura.

Para Ingold, o darwinismo, no tocante à evolução do Homem, abriga um paradoxo: há uma teoria para explicar como parte dos primatas se tornou humana e outra, propriamente histórica, para explicar como (certos) humanos se tornaram cientistas, isto é, senhores de uma forma de “racionalidade supostamente superior” (Ingold, 2006). Por isso, Ingold afirma que, para Darwin e seus seguidores, “a evolução da nossa espécie na natureza é também uma evolução fora dela” (2004, p. 210), na medida em que progressivamente, segundo o ideário darwinista, a mente teria se libertado de constrangimentos impostos por “disposições inatas”. Ainda segundo Ingold, em *Sobre a distinção entre evolução e história*, enfatizar a singularidade da condição humana – a razão humana – não é por si só uma postura antropocêntrica. É a radicalidade da distinção que manifesta um viés antropocêntrico, e não a distinção em si:

Essa teoria implica, todavia, que num certo ponto, sem precedente na evolução da vida sobre esse planeta, a humanidade transpôs a barreira da natureza [...] Um ponto de origem [da humanidade] marcaria nada menos que a “revolução humana” [...] Creio que a explicação [para a crença nessa revolução] existe no caráter da própria ciência. O projeto da ciência e sua pretensão de dar conta de maneira definitiva do modo de funcionamento real da natureza estão fundados sobre a crença na supremacia da razão humana. Ora, os cientistas contemporâneos, como seus predecessores do século XVIII, estão ligados à ideia de unidade psíquica do gênero humano (ou, natureza humana) (Ingold, 2006, p. 19).

O filósofo francês Patrick Tort não considera essa duplicidade – homem biológico e homem moral – uma contradição lógica interna ao darwinismo (e ao evolucionismo social) e lança mão da imagem da fita de Moebius, que une seus dois lados opostos por uma torção, para exemplificar uma passagem entre estados diferentes (os dois lados da fita) com “efeito” de ruptura, sem que haja ruptura real (Tort, 2008, p. 96). Da mesma forma, a suposta passagem do “homem primitivo” para o “civilizado”, segundo Darwin, não teria acontecido através de um corte, mas de um processo em que a seleção natural foi sendo gradualmente substituída pelos valores elevados da civilização, tais como “capacidade de raciocínio, solidariedade e desenvolvimento de uma opinião pública justa” (Darwin, 2004b, p. 540). Trata-se, como quer Tort, da inscrição biológica da moral:

O fato de a moral kantiana fixar na obediência ao dever um horizonte universal é um sintoma de um fato evolutivo da mesma ordem daquele que Darwin descreve, ao

estender a consciência humana do reconhecimento do valor do outro ao respeito a todo ser sensível. Mas enquanto Kant exprime assim uma exigência filosófica universalmente desejável e absoluta, Darwin descreve uma tendência evolutiva objetivamente analisável, isto é, a moral inscrita na história natural (Tort, 2008, pp. 106-7).

O pensamento antropológico de Darwin,<sup>2</sup> defendido pelo mencionado filósofo francês, exhibe, como já foi referido, por um lado, certa tensão para com o darwinismo social, e, por outro mostra sua óbvia proximidade com o evolucionismo social do século XIX, atestada pelas frequentes citações em *A origem do Homem e a seleção sexual* dos trabalhos de Sir Henry Maine, Mac Lennan, John Lubbock, E. B. Tylor, além de, pelo menos, um pé de página dedicado a Lewis Henry Morgan, autores que consideravam a civilização um estágio afastado da condição natural atribuível ao homem primitivo.

Stocking Jr. (1968) argumentou que o evolucionismo social foi uma fonte para Darwin e não uma decorrência de sua obra, o que é perceptível através da leitura do próprio naturalista, cuja antropologia é claramente ancorada, como acaba de ser dito, nos reconhecidos “pais fundadores” da ciência antropológica moderna. Darwin refuta, sendo monogenista e evolucionista, com base naqueles autores – e também Herbert Spencer –, explicações difusionistas que tendiam a obscurecer a ideia de uma origem comum para a humanidade, incluindo as raças – ou subespécies, como preferia – humanas.

A postura antropocêntrica, encontrada em Darwin, também está paradoxalmente presente entre biólogos que são, muitas vezes, considerados biocêntricos. Seu antropocentrismo não se deve ao fato de advogarem pelo direito de comunidades ou indivíduos da espécie humana, mas por que advogam em nome de uma razão – humana – inquestionável.<sup>3</sup> Embora o darwinismo possa ser frequentemente considerado uma teoria que agiu no sentido de cercar o “narcisismo humano”, ela se assenta sobre a premissa da superioridade da “razão humana” que, por caminho distinto de se conceber “o homem à imagem de Deus”, recoloca o mesmo homem no centro da evolução natural, um coroamento do processo de seleção. Nas palavras de Ingold: “Mas o que é a seleção natural senão a imagem da razão humana reenviada ao cientista observador, uma vez que ele (ou ela) olha fixamente no espelho da natureza?” (Ingold, 2006, p. 34).

<sup>2</sup> Expresso nos capítulos V, VI e VII de *A origem do Homem...* (Darwin, 2004b, pp. 108-166).

<sup>3</sup> Uma variação dessa ideia também está expressa em Ferry (cf. 1994); e, para uma boa etnografia sobre a troca de acusações entre biólogos e cientistas sociais e seus respectivos “centrismos”, ver Prado & Catão (2010).

Atento observador e estudioso da ecologia das plantas e do comportamento animal, Darwin utiliza a análise comparada em embriologia, anatomia e fisiologia para argumentar em favor da existência de uma continuidade evolutiva entre os seres vivos e ressaltar, assim, que a diferença mental entre o homem e os animais superiores é de grau, e não de tipo, como já foi dito anteriormente. Chama a atenção para ações de “animais inferiores” nas quais já estariam presentes características que geralmente são consideradas tipicamente humanas, como a inteligência, por exemplo.

A distinção do homem do restante do reino animal – e aí a referência diz claramente respeito ao homem civilizado e educado – é o desenvolvimento do senso moral. Por isso, segundo Darwin, a ideia de Deus só teria ocorrido entre as “raças civilizadas”, uma vez que essa noção estaria, para ele, completamente associada ao aperfeiçoamento da moralidade. E, por isso também, para o naturalista, o tamanho do cérebro era menos importante para a taxonomia do que estruturas corporais mais antigas, testemunhas da ancestralidade partilhada com os primatas.

A visão de Darwin a respeito dos selvagens, sobretudo os fueguinos, que conheceu de perto em sua viagem a bordo do *Beagle*, não poderia deixar de ser etnocêntrica. Com mais facilidade enxergava inteligência e habilidade nos chamados primitivos do que algum senso moral. O que mais desgostava Darwin a propósito desses “homens em transição”, cujas “superstições” e “crenças irracionais” escapam à explicação pela seleção natural, e que também eram partilhadas por trabalhadores braçais em sua própria sociedade, é, sobretudo, a ausência de temperança, de castidade e da capacidade de autocontrole.

Se o darwinismo é considerado um antídoto contra o antropocentrismo é graças a um certo desdém da parte de Darwin pelo tamanho do cérebro e da percepção de que as faculdades mentais seriam produto de uma obra divina, já que, com gradações, as mesmas poderiam ser encontradas em outros animais. Mas essa postura antiantropocêntrica fica enfraquecida à medida que a ideia da existência de um Deus foi substituída pela civilização. Não havia possibilidade de Darwin ser um relativista *avant la lettre*, e isso fica evidente na colocação: “De minha parte, prefiro antes descender daquele heroico macaquinho [...] do que ter como antepassado um selvagem” (Darwin, 2004b, p. 547).

Os escritos de Darwin conjugam então naturalismo biocêntrico e antropologia antropocêntrica (e etnocêntrica), como se vê a seguir: “Embora o homem possa sentir orgulho de se ter alçado, mesmo sem mérito próprio, ao topo da escala orgânica”, e mesmo sendo portador de um “intelecto quase divino”, traz em seu corpo “a indelével marca de sua origem plebeia” (Ibid.). Assim, é possível

concluir que o golpe que Darwin desfecharia contra o “narcisismo ocidental” antropocêntrico visa o “selvagem pouco solidário” mas não o “civilizado piedoso”; pode atingir o plebeu, mas não o nobre.

## O reducionismo da seleção

Darwin concebia a evolução como produto da mutação ao acaso (ocasionando variabilidade individual), bem como do resultado de duas conhecidas “leis” lamarquistas – “uso e desuso” e “herança dos caracteres adquiridos”. Para ele, o principal móvel da evolução era a atuação da seleção natural sobre a variação individual surgida aleatoriamente, mas não desprezava o “auxílio” do desenvolvimento de hábitos (que, segundo ele, poderiam, inclusive, tornarem-se “instintivos”) adquiridos pelo uso ou perdidos pelo desuso. A combinação dessas duas formas de mudança, uma aleatória e outra induzida, para o processo evolutivo, explicaria, então, para Darwin, embora com pesos diferentes, a transformação das espécies.

Assim, a variabilidade tem uma importância central em sua teoria; é ela que faz de um espécime um indivíduo singular, capaz de proporcionar à sua espécie a incorporação de uma característica vantajosa para a adaptação ao meio. As causas da variabilidade eram desconhecidas por Darwin. Ele considerava que as condições ambientais poderiam favorecer a variabilidade, mas não desenvolveu o tema. Também era uma incógnita para ele como e por que muitas características neutras, que não teriam contribuído nem para a sobrevivência nem para o fracasso dos seres, perduram ao longo do lento e contínuo processo de seleção natural. Mas questões sem resposta não diminuem a importância da ideia de variabilidade individual dentro de seu quadro conceitual. Surgidas ao acaso, podendo mostrar-se negativas ou positivas em termos adaptativos, as diferenças individuais são, para ele, a matéria-prima sobre a qual age a seleção natural.

Darwin idealizou este modelo explicativo a partir da prática hoje conhecida por “seleção artificial”, realizada ativamente pelas sociedades humanas ao alterarem, intencionalmente, a constituição de plantas e animais com suas práticas de jardinagem, cultivo e criação. Enquanto nessas atividades os homens escolhem os seres segundo sua conveniência, no processo de seleção natural seria o meio ambiente que selecionaria as espécies vivas, à medida que apresentem alterações orgânicas que se provem favoráveis à sua sobrevivência e ao aumento de número de descendentes. Tal como ainda hoje concebido, é um processo em que o meio ambiente desempenha um papel ativo e as espécies selecionadas, um papel passivo, já que suas características adaptativas se originariam ao acaso. Se

surgirem evidências de que há formas “intencionais” de mutação empreendidas por organismos em busca de sua sobrevivência, a seleção natural, tal como foi pensada até então, perde seu aspecto central, da aleatoriedade, e também às espécies selecionadas passa a ser atribuído um papel ativo.

Mas sendo o paradigma atual baseado na aleatoriedade da mudança, cabe então a pergunta sobre o motivo de uma linguagem teleológica surgir com frequência em manuais didáticos e de difusão, para ilustrar uma teoria que vem sendo apresentada, dentro do contexto da teoria sintética (ou neodarwinismo), justamente como tendo sido responsável por liberar de finalismos e teleologias a explicação do surgimento da evolução das espécies vivas.

Pode-se imaginar que essa linguagem teleológica vem de uma dificuldade de contar uma história – a dos seres vivos – a partir de um pressuposto estocástico quando ela possivelmente não se adapta a esse pressuposto. Essa forma de explicar os fenômenos biológicos não é um mero didatismo ou retórica inócua; ela pode decorrer do fato de a explicação darwinista, via seleção natural, não dar conta dos mecanismos biológicos que pretende descrever: admitir que a evolução dos seres vivos se dá a partir de bases aleatórias é acreditar que um desperdício básico orienta a variedade biológica.

A linguagem teleológica está na maneira pela qual mudanças biológicas, a princípio surgidas ao acaso, passam a ser explicadas como se tivessem sido provocadas, como se fossem produto de algum tipo de esforço ou intenção por parte dos seres adaptados. A linguagem teleológica não pretende contradizer a teoria que ela explica, surge apenas como uma metáfora. Por exemplo, a teoria sintética pode aceitar que, em dado momento, um pelo do focinho de um mamífero, graças a uma mutação aleatória, ou a uma série delas, se transforme em uma estrutura mais complexa, dotada de função tátil. Mas esse processo é explicado para fins didáticos, num manual de divulgação científica (ver Jablonka & Lamb, 2010), através da referida linguagem teleológica da seguinte forma: “Os ‘bigodes’ do focinho dos mamíferos são pelos que evoluíram para se tornarem muito sensíveis ao toque”. A expressão “para se tornarem” passa para o leitor a ideia de que houve um sentido ou um fim no mecanismo de mudança de estruturas mais simples – os pelos – para estruturas mais complexas – órgãos táteis.

Uma outra maneira de se lançar mão da metáfora é estender a capacidade de volição, intenção ou resolução a estruturas celulares ou organismos simples, como, por exemplo, lemos na passagem: “A “decisão” sobre qual polipeptídio será formado depende de condições ambientais e de desenvolvimento, bem como de outros genes do genoma”. A colocação das aspas

na palavra “decisão” assegura ao leitor que se trata de uma metáfora usada conscientemente para melhor dar conta do fenômeno.

Sociobiólogos e psicólogos evolutivos conseguem explicar, nem sempre de forma muito convincente, como a seleção natural (ou sobrevivência dos mais aptos) origina o surgimento de comportamentos complexos. A união de uma visão que sustenta uma teleologia imediata (todo ser vivo orienta suas ações para a própria sobrevivência) com a aceitação de que as mutações são aleatórias é, para eles, bastante satisfatória.<sup>4</sup> A possibilidade de mudança por seleção natural, entretanto, enseja mais conjecturas do que experimentos. Isso também concorre para a utilização das metáforas didáticas. Não é fácil demonstrar experimentalmente que o pelo do focinho de um animal se transformou por acaso em órgão tátil por representar uma vantagem adaptativa na sua luta pela existência, não só para uma espécie, mas para quase a totalidade de uma classe (no caso, a dos mamíferos). A conjectura é menos convincente do que a linguagem teleológica.

Darwin também lança mão da linguagem teleológica, mas não o faz por didatismo. Como já foi dito, ele não descarta a importância do que denomina “hereditariedade” para o mecanismo de transformação das espécies, isto é, a máxima lamarquista segundo a qual caracteres adquiridos pelo uso são passados à descendência. A aceitação da “hereditariedade” – no sentido que Darwin atribui ao termo – como mecanismo de adaptação ao meio explica por que são encontradas tantas passagens em *A origem do Homem...* nas quais a linguagem aqui chamada de teleológica não tem a intenção de metáfora, mas de “descrição objetiva”. Atualmente, se a linguagem teleológica não fosse apenas uma metáfora e se apresentasse como uma “descrição objetiva”, ela estaria em choque com a teoria em vigor, já que todo o lamarquismo foi abandonado.

Do ponto de vista das ciências, não só internamente ao campo da biologia, o princípio da seleção natural encontra grande consenso. As críticas ao conceito de seleção natural, dentre as quais chama a atenção aquela feita por Popper, que afirmou se tratar de um conceito “quase tautológico” (Popper, 1978, p. 344), nunca foram objeto de preocupação dos cientistas naturais, como observa o biólogo brasileiro Fernando Gewandsznajder:

<sup>4</sup> O termo “luta pela existência” expressa que sobreviver é um fim para o qual todos os seres vivos se orientam. Esse nível de teleologia só encontra discordância entre os sociobiólogos quando discutem a essência moral (egoísta ou altruísta?) de um ato ou comportamento, ou a unidade sobre a qual a seleção natural age (indivíduos ou grupos?).

O princípio de seleção natural ocupa uma posição central dentro da moderna teoria da evolução. No entanto, há uma acusação – quase tão antiga quanto a própria teoria – que persiste até hoje: esse princípio seria uma mera tautologia, sem conteúdo empírico, incapaz de ser refutado experimentalmente e destituído de valor explicativo ou preditivo. Se verdadeira, esta crítica compromete a cientificidade da teoria da evolução e suas aplicações na Biologia, nas Ciências Sociais (através da interação da Sociobiologia com a Antropologia e a Psicologia) e na Filosofia (através da Epistemologia Evolucionista). Poucos biólogos se preocupam em rebater este ataque. (1988, p. 1.)

A aceitação unânime do princípio da “seleção natural” entre os biólogos não é abalada nem pelo recente movimento de reabilitação de Lamarck (ver Jablonka & Lamb, 2010). Não causaria estranheza um resgate de Lamarck por biólogos darwinistas, já que os escritos de Darwin endossam as ideias do naturalista francês, se ambos não tivessem sido apresentados, por mais de um século, como defensores de ideias incompatíveis. Tal resgate tem a ver com experimentos que abrem novas possibilidades interpretativas sobre como os seres vivos se modificam, mas nada tem a ver com os experimentos que levaram Lamarck a afirmar a herança dos caracteres adquiridos. Assim como o darwinismo é, como se verá a seguir, um composto da obra de Darwin com teorias que surgiram independentemente, o lamarquismo pode também passar a ser uma referência utilizada retrospectivamente graças à mesma prática. Como já foi diversas vezes mencionado, para a biologia contemporânea, o traço marcante do darwinismo tem sido a seleção natural a partir de mutações aleatórias; o traço distintivo de Lamarck tem sido a herança dos caracteres adquiridos. Quando surge a possibilidade de as mutações apresentarem um caráter dirigido, o lamarquismo é chamado a compor o darwinismo.

O processo de transformação dos seres vivos, tal como admitido hoje pelos biólogos, é um mecanismo seletor que pressupõe a separação entre duas entidades distintas: de um lado, o meio ambiente que seleciona e de outro, o indivíduo que, selecionado, dá origem à transformação de sua própria espécie, sem a possibilidade de este indivíduo modificar-se para adaptar-se. A união do lamarquismo ao darwinismo questiona os moldes da seleção a partir de mudanças aleatórias, propiciando o *para*, mas não vai de encontro ao produto final do processo, que é a sobrevivência dos mais aptos. Como serão aptos somente aqueles que sobreviveram (Gewandsznajder, 1988), o resultado do processo é sempre o mesmo, independente de ele ter seguido seu curso intencional ou aleatoriamente. Os biólogos preferem então reunir Darwin a Lamarck a abrirem mão do ideário de seleção natural, cujo poder de sedução parece inesgotável, permanecendo como um dos mais importantes pilares científicos produzidos pela “cultura ocidental”.

Embora o evolucionismo social tenha gozado de muita legitimidade na Antropologia Social ou Cultural em seu primeiro século de existência, a partir dos anos 1960 começou a sofrer muito mais críticas do que obter crédito. Proeminentes antropólogos, como Lévi-Strauss (1976), Geertz (1978) e Sahlins (1980), e socioantropólogos, como Gras (2007), mesmo rejeitando completamente a aplicação do evolucionismo à sociedade, defenderam o evolucionismo darwinista aplicado à natureza. Então, ao sustentarem o ponto de vista segundo o qual o evolucionismo explica a natureza, mas não a cultura, os antropólogos ficam mais próximos de Darwin – que, como vimos, separou a porção biológica do homem de sua porção social – do que seus próprios seguidores diretos, tais como sociobiólogos e psicólogos evolutivos, que estendem à sociedade os pressupostos darwinistas no intuito de explicá-la.

A aceitação do darwinismo pelos antropólogos pode ser ilustrada pela distinção feita por Lévi-Strauss entre o falso evolucionismo, fundado, segundo o autor, por Tylor e Spencer (Lévi-Strauss, 1976, p. 337), e o verdadeiro. Outro exemplo é a solução sugerida por Geertz para contradizer o que denominou de “visão estratigráfica do homem” (1978, p. 49), concepção segundo a qual o ser humano seria produto de reunião de porções distintas superpostas – a biológica, a psicológica e a social. Criticando a noção bastante difundida de que o arcabouço físico do homem denominado moderno já estaria pronto quando a capacidade humana para desenvolver cultura surgiu, no processo de hominização, Geertz trabalhou uma ideia que, de certa forma, também pode ser lida em Darwin (2004). Para ele, a cultura teria exercido pressão seletiva sobre o cérebro do australopiteco, de tal forma que o homem social (e simbólico) não teria sucedido ao homem biológico, mas, ao contrário, se formado concomitantemente. Assim, não teria havido um processo biológico finalizado antes do momento em que a espécie humana exibiu seus primeiros sinais de capacidade simbólica. Mas, ao mesmo tempo em que os antropólogos culturais/sociais, incluindo o próprio Geertz, concordam que os homens são produto da dialética entre natureza e cultura, passam a submeter a primeira à última, até fazerem desaparecer todo vestígio biológico dos seres humanos, como que por encanto, sob a pena do relativismo cultural (Latour, 1994, pp. 91-128).

Ingold concorda que as dimensões denominadas biológica, psicológica e social são uma só, não podendo ser dissociadas. Mas argumenta que tratar fenômenos e habilidades sociais negando seu aspecto biológico não resolve o atomismo embutido na fórmula estratigráfica. A busca por uma visão monista deve

presidir os estudos históricos sobre as origens da espécie humana, e também as investigações contemporâneas que analisam, testemunham e inscrevem as diferenças culturais. Enquanto os biólogos procuram uma natureza humana universal e dirigida pela bagagem genética, na antropologia a ideia de uma natureza humana – aparentemente superada – permanece sob o aspecto da plasticidade cultural (Ingold, 1990, p. 209). Assim, o determinismo cultural não supera a “visão stratigráfica”, apenas se desfaz de alguns estratos. Bem ao contrário de intentar o estabelecimento de algum tipo de matriz universal biologizante, a preocupação de Ingold é não desmerecer o fato de os seres humanos serem organismos.

Nos anos 1980, Tim Ingold iniciou a produção de boa quantidade de textos críticos sobre o darwinismo (ver, por exemplo, Ingold, 1986) e sobre o modo pelo qual o pensamento ocidental separa a humanidade da natureza, ao mesmo tempo que concebe as outras espécies vivas como pertencentes ao já referido continuum da Grande Cadeia de Seres. Vem propondo, tendo por referência a filosofia de Alfred Whitehead e a psicologia de James Gibson, uma teoria alternativa àquela em vigor hoje na biologia, sobre o organismo.

Para Ingold, o darwinismo falha não só quando explica a evolução hominídea, mas também ao tentar explicar o próprio processo da vida. Ingold resume muito bem a crítica ao reducionismo biológico recapitulando as ideias centrais da teoria biológica aceita hoje, também conhecida por Síntese Moderna ou neodarwinismo. A primeira delas é a existência de “fatores”, postulada por Mendel no século XIX, hoje conhecidos por genes, que guardam as informações responsáveis pela formação de um ser vivo. A segunda ideia, igualmente surgida naquele século, mas que também não chegou ao conhecimento de Darwin, foi elaborada por Weismann; este afirmava a existência de um “plasma germinativo” (identificado hoje com o genótipo) que induziria mudanças no “plasma somático” (hoje associado à ideia de fenótipo), não sendo possível entretanto o processo inverso, isto é, o plasma somático induzir mudanças no germinativo. Essa premissa encerrou ao longo de mais de um século qualquer chance de a herança dos caracteres adquiridos, sugerida por Lamarck, ser considerada válida pela ciência, que reluta hoje em questionar a barreira (entre genótipo e fenótipo) de Weismann. Assim, uma característica marcante do neodarwinismo para a qual Ingold nos chama a atenção é seu mecanicismo.

Uma segunda fonte de crítica é o reducionismo que essa teoria admite ao conceber o ser vivo como a expressão de sua bagagem genética. Tal concepção é um equívoco, pois cria uma equivalência entre informação e mensagem; em outros termos, o genótipo, conjunto de informações genéticas, passa a

ter papel de reduto de mensagens. Ingold lembra que a teoria da informação, desenvolvida nos anos 1940 por Norbert Wiener, John von Neumann e Claude Shannon não associa a ideia de informação a um conteúdo semântico específico (Ingold, 2004, p. 214). Para ele, essa perspectiva foi deixada de lado por biólogos moleculares que, tendo se dado conta que a molécula do DNA poderia ser entendida como um tipo de informação digital, se apressaram em concluir que ela poderia ser tratada como um código com conteúdo semântico a ser decifrado (Ibid.). Nas palavras do autor:

Os biólogos procuraram para cada uma das características uma especificação em abstrato, independente do contexto. Essa abstração é “lida” no genótipo – como se ela tivesse uma presença concreta lá – de tal forma que o desenvolvimento ontogenético pode ser considerado como “uma leitura de” algo sob condições ambientais particulares, a partir de uma especificação pré-existente. A circularidade desse argumento não precisa de maiores considerações e é por isso que ele é tão difícil de ser refutado (Ibid., p. 215).

Os pilares do neodarwinismo são, por um lado, a possibilidade de expressão dos genes e por outro, a investida seletora do meio. Os seres vivos passam então a constituir o produto momentâneo de um processo: são eventos. O neodarwinismo concebe a evolução biológica em termos de mudança na distribuição e frequência de genes nas populações, mas não sabe responder o que faz uma célula-ovo se transformar num indivíduo. Ingold não reclama, entretanto, da falta de uma teoria do organismo apenas por isso. Ele pergunta também por que o neodarwinismo desmerece a existência de uma capacidade de agência que, presente nos seres vivos, permite a compreensão do processo ontogenético como algo além da expressão da informação contida no genótipo e entende o fenótipo como algo além de caracteres adaptativos (Ingold, 1990).

O processo da vida é entendido pelos biólogos, segundo Ingold, como uma sucessão de eventos num cenário formado por peças independentes já que seu foco é como as populações evoluem e não como um organismo se desenvolve. Isto quer dizer que os biólogos darwinistas abrem mão de uma visão que poderíamos chamar “holista” na medida em que veem cada ser vivo como uma expressão de algo que se manifesta em uma única direção (a do genótipo para o fenótipo), destituído de qualquer possibilidade de agência. Para o neodarwinismo, o que evolui são os organismos e não a relação entre organismos e meio (1990, p. 214).

Alternativamente a esta visão, hoje hegemônica, Ingold se remete à noção de “Umwelt” (mundo circundante), do biólogo Jakob von Uexküll (Ingold, 2007 e 2011). Segundo este cientista alemão, os animais, longe de se adaptarem a

um nicho, adaptam o mundo a si mesmos. Ingold, indo nessa mesma direção, argumenta que os seres vivos são “principalmente atores desempenhando um papel na transformação do mundo por ele mesmo” (Ingold, 2006, p. 20). Para Ingold, uma vez que a vida não é algo separado que impregna a matéria inerte, a visão da vida como processo é mais adequada do que a que a vê como sucessão de eventos. Para ele, o indivíduo biológico é a encarnação de um processo composto também pelas relações que este estabelece com seu meio; a vida como fenômeno ultrapassa a fronteira entre organismo e ambiente. Para Ingold, vida é uma capacidade gerativa de seres específicos que emergem e assumem formas específicas na inter-relação com outros, e a antropologia é o estudo das condições e potenciais da vida humana. Nas palavras do autor: “Vida, em resumo, é um movimento de abertura, não de fechamento. Assim, ela deve estar no coração da antropologia” (Ingold, 2011, p. 4).

## Considerações finais

Explicações de cunho darwinista são frequentemente atribuídas à sociedade, garantindo à ideia de seleção natural uma força explicativa que talvez não tenha nem quando aplicada à transformação das espécies. Assim, a reflexão e a crítica a propósito do darwinismo ainda são tarefas a serem enfrentadas por cientistas, filósofos e historiadores. Pensar se e onde o antropocentrismo está presente em nossas concepções científicas tem importância atual porque essa postura enseja uma crítica dirigida pelos cientistas naturais aos antropólogos e sociólogos, como se o biocentrismo fosse garantia de equidade entre as espécies vivas. Foi objetivo desse trabalho evidenciar que biocentrismo e antropocentrismo convivem nas formulações de cientistas naturais, no rastro de Darwin, através da pressuposição da existência de uma razão humana transcendente. As formulações que visam superar tais centrismos, dicotomias e atomismos podem ser excepcionalmente beneficiadas com a remissão à obra de Tim Ingold. Crítico de reducionismos, ele traz, sem sombra de dúvida, uma lufada de ar fresco para as artérias da antropologia, ao retomar de forma inovadora o projeto inicial da disciplina, desrespeitando criativamente as fronteiras com a biologia e a filosofia.

## Bibliografia

- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. São Paulo: Martin Claret, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004b.
- FERRY, Luc. *A nova ordem ecológica. A árvore, o animal, o homem*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- GEWANDSZNAJDER, Fernando. *A cientificidade do conceito de seleção natural*. Rio de Janeiro, 1888. Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-Rio.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRAS, Alain. *Le Choix du feu. Aux origines de la crise climatique*. Paris: Fayard, 2007.
- INGOLD, Tim. *Evolution and Social Life*. Nova York: Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. "An Anthropologist Looks at Biology". In: *Man* (N. S.), v. 25, n. 2, jun. 1990, pp. 208-09.
- \_\_\_\_\_. "Introduction". In: "What is an animal?". Londres: Routledge, 1994. [Ed. bras.: "Introdução" de "Que é um animal?". In: *Revista Antropolítica*, n. 22. Niterói: EDUFF, 2007.]
- \_\_\_\_\_. "Beyond Biology and Culture. The Meaning of Evolution in a Relational World". *Social Anthropology*, n. 12, v. 2, 2004, pp. 209-21.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a distinção entre evolução e história". In: *Revista Antropolítica*, v. 20, Niterói, EDUFF, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- JABLONKA, Eva & LAMB, Marion. *Evolução em quatro dimensões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. (Coleção Trans).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e história". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LOVEJOY, Arthur. *The great chain of being. A study of the history of an idea*. Cambridge/ Massachusetts/ Londres: Harvard University Press, 1964 [1936]
- POPPER, Karl. "Natural Selection and the Emergence of Mind". In: *Dialectica International Journal of Philosophy*, European Society of Analytic Philosophy, v. 32, n. 3-4, 1978, pp. 338-55.
- PRADO, Rosane M. & CATÃO, Helena. "Fronteiras do manejo: embates entre concepções num universo de unidade de conservação". In: *Ambiente e Sociedade*, v. XIII, n. 1, Campinas, jan.-jun. 2010, pp. 83-93.
- SAHLINS, Marshall. *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*. Paris: Gallimard, 1980.
- SILVA, Gláucia. *O que é sociobiologia*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Coleção Primeiros Passos).
- \_\_\_\_\_. "A sociobiologia e a crítica dos antropólogos". In: *Com Ciência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, v. 80, 2006, p. 3.
- \_\_\_\_\_. "Évolution et désadaptation de la société des plus forts: réflexions à propos du légat de Darwin". Anais do colóquio *Comment peut-on être socio-anthropologue aujourd'hui? Autour d'Alain Gras*. Grenoble, 2011. In: GAUTEZ, Florent (org.). Paris: L'Harmattan, 2012 (no prelo).
- STOCKING JR., Georges. *Race, Culture and Evolution*. Nova York: The Free Press, 1968.
- TORT, Patrick. *L'Effet Darwin*. Paris: Éditions du Seuil, 2008. (Coleção Science Ouverte).

# As guerras da carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos

Novas e velhas configurações

BERNARDO LEWGOY E CAETANO SORDI

Em 2006, a FAO (órgão das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação) publicou um polêmico relatório, intitulado *Livestock's Long Shadow*, sobre a contribuição da pecuária no agravamento da crise ecológica global. A criação principalmente de bovinos, além de ocupar 70% das terras agriculturáveis, consumiria 8% da água disponível no planeta e despejaria um enorme volume de gás metano (CH<sub>4</sub>) na atmosfera, constituindo-se, juntamente com a indústria pesada e o setor automobilístico, como um dos principais responsáveis pelo aquecimento da Terra. Amalgamando estas consternações ambientais com a questão do crescimento demográfico, a mesma FAO passou a aventar a possibilidade de substituição da carne por “insetos comestíveis” [edible insects] em larga escala, incentivando pesquisas e iniciativas a respeito.<sup>1</sup>

A ideia de substituir bifes por gafanhotos e besouros – ainda que bastante lógica do ponto de vista de uma equação entre necessidades proteicas das populações, de um lado, e custos ambientais, de outro –, para ser aplicada, teria de enfrentar a vigorosa resistência dos tabus alimentares, sobretudo nas sociedades ocidentais. Estas sociedades, embora acostumadas a avaliar seus alimentos a partir dos nutrientes contidos neles, possuem ideias muito arraigadas sobre o

---

<sup>1</sup> Cf. em <<http://www.fao.org/forestry/65429/en/>>, consultado em 28.11.2011.

comível e o comestível (Fischler, 2001) – sobretudo quando este “comível” e este “comestível” são (ou provêm de) um animal.

As previsíveis reações de asco à introdução de determinados insetos na dieta, por exemplo, dos brasileiros, revelam que a questão do consumo de carne nunca foi e jamais será uma questão culturalmente neutra. O consumo de carne não suscita somente questões médico-nutricionais. Ele comporta uma “teia de valores metafísicos e morais” (Lestel, 2011, p. 16) inscrita e engendrada, em grande parte, pelos seus métodos de obtenção e produção. Lévi-Strauss (2009), em interessante artigo sobre a crise da “vaca louca” dos anos 1990 na Europa, argumenta que o ato de matar seres vivos para se alimentar propõe a todas as sociedades humanas uma séria questão filosófica.

Durante a Idade Média e os primórdios da Idade Moderna, a caça e o abate doméstico na Europa eram frequentemente acompanhados de rituais expiatórios (Thomas, 1988; Dalla Bernardina, 1991). A etnografia de sociedades dedicadas à caça e ao pastoreio, em diversas partes do mundo, revela a existência de procedimentos análogos em grupos humanos não ocidentais (Descola, 1998, 2005; Ingold, 2000; Sutton & Anderson, 2000; Viveiros de Castro, 2011).

Seguindo a perspectiva ecológica de Ingold (2000), é possível compreender o consumo de carne através de duas modalidades de engajamento. Estas modalidades, evidentemente, encontram-se correlacionadas. Em primeiro lugar, poderíamos pensar a carne a partir do engajamento das sociedades humanas com as espécies animais por elas mobilizadas para fins alimentares. Em segundo lugar, poderíamos pensar a carne a partir do engajamento das sociedades e seus animais com os ambientes nos quais se encontram, e nos quais a atividade caçadora ou pastoril se realiza. Delavigne (1999), em seu trabalho sobre o consumo de carne na Dinamarca, defende que toda relação com a carne é também uma relação com o animal fornecedor da mesma, para a qual vale considerar “todo o trajeto de transformação do animal em carne” (p. 3). Da mesma maneira, a autora reconhece que as polêmicas atualmente engendradas no espaço público a respeito do consumo carnívoro tangenciam não somente um “modelo alimentar, mas também um sistema agrícola” (Ibid.).

Ao pensar o caso brasileiro contemporâneo, nos vemos forçados a refletir, num primeiro nível, sobre o engajamento de uma parcela específica da sociedade com o gado bovino; e deste, em um segundo nível, com os biomas do pampa, do cerrado e da Amazônia, por uma série de questões a serem posteriormente elencadas. Antes de tudo, no entanto, retornemos brevemente à questão dos insetos; e de como é recebida, por uma parte da sociedade nacional, a heterodoxa proposta da FAO. Lê-se no site da ABIEC (Associação Brasileira das

Indústrias Exportadoras de Carne), entidade que representa os interesses da pecuária bovina no Brasil:

desde que o ambientalismo e a onda politicamente correta transformaram o ato de comer carne em sinônimo de peso na consciência, o veganismo virou a dieta sustentável por excelência, e seus praticantes [...] arvoram-se em seres moralmente superiores ao resto dos mortais. A FAO diz que, em várias regiões do planeta, insetos são culturalmente aceitos como alimento. É preciso dizer que, nessas regiões, insetos passaram a ser consumidos por absoluta necessidade. Hoje, com o crescimento econômico, principalmente nos países em desenvolvimento, milhões de pessoas no mundo tiveram a oportunidade de começar a consumir carne ou de aumentar seu consumo. E agora dizem: ah, mas comer carne não é sustentável... vocês deveriam comer insetos...<sup>2</sup>

O tom irônico e combativo deste excerto, longe de ser uma idiosincrasia do seu autor, faz parte de um movimento retórico mais abrangente que hoje vem ditando, em grande medida, as relações do agronegócio brasileiro com a sociedade em geral.

Como salienta Almeida (2011), as “agroestratégias” contemporâneas no Brasil têm sido marcadas por uma “visão triunfalista dos agronegócios” (p. 37), para a qual a (re)primarização da economia nacional tem sido o grande motor do crescimento econômico e os interesses do agronegócio são apresentados como interesse de toda a sociedade. A recente iniciativa multissetorial “Sou Agro” – que tem como objetivo “contar a realidade do agro, mostrando os benefícios sociais, econômicos e ambientais que o setor gera para toda a sociedade” em “um processo fundamental para pautar o futuro do Brasil com base no desenvolvimento sustentável”<sup>3</sup> – é denotativa desta nova dinâmica. Em larga medida, o surgimento do agro como tropo retórico no jogo político está intimamente relacionado à crise do “rural” como categoria de pensamento (Carneiro, 2008), bem como ao amalgamento cada vez maior dos antigos universos do “campo” e da “cidade”, do “agrário” e do “industrial”, numa mesma rede sociotécnica (Latour, 2001, 2004, 2009) agroindustrial (Bruno, 2009).

No contexto de (re)primarização da economia brasileira, a produção de carne bovina tem papel fundamental. O Brasil é o segundo maior produtor de carne bovina atrás dos Estados Unidos, sendo simultaneamente o maior exportador mundial deste produto. A última Pesquisa da Pecuária Municipal (PPM) do

<sup>2</sup> Cf. Sampaio, Fernando. “Uma modesta proposta”. In: *Revista Nacional da Carne*, maio de 2011.

<sup>3</sup> Ver em <<http://www.souagro.com.br/sou-agro/movimento>>, consultado em 28.11.2011.

IBGE (2009) acusa um efetivo de mais de 200 milhões de bovinos no Brasil, o que supera a população humana.

Ainda refletindo sobre a questão da carne no Brasil, é interessante notar que o termo geral “carne” – aplicável, a princípio, na língua portuguesa, a todo e qualquer tecido animal – é utilizado como sinônimo de carne bovina. O fato da Associação Brasileira das Indústrias Exportadoras de Carne representar a carne bovina brasileira é denotativo deste englobamento semântico. Também na língua inglesa a ideia é polissêmica, pois pode ser declinada como “meat” (carne que se come) e “flesh” (tecido humano ou animal). Em língua francesa, ocorre algo parecido, na medida em que há a declinação do que chamamos “carne” entre os vocábulos “chair” e “viande”. Entre os dinamarqueses, apresentados por Delavigne (1999) como os maiores consumidores de carne da Europa, não há diferença entre a carne que se come e a carne da qual somos feitos, ambas sendo referidas pelo termo “kød”. A dicotomia “meat/flesh” é mobilizada politicamente por militantes animalistas como Singer (2010), segundo o qual o termo “meat” é uma espécie de velamento da verdade “flesh” subjacente à carne apresentada no prato.

Movimentos de defesa dos direitos dos animais argumentam que vigoram relações éticas ilegítimas na produção e no consumo de carne. Surgem, a partir da década de 1970, racionalidades como a “libertação animal” e o “vegetarianismo ético”, para os quais um modo de vida sem exploração animal consistiria no último capítulo da “Era dos Direitos”, tal como propugnada por Bobbio (2004). No Brasil, grupos de libertação animal, ainda que pouco numerosos, vêm ganhando crescente espaço midiático, além de engrossarem as fileiras de adeptos e simpatizantes do veganismo entre indivíduos de classe média urbana e escolarizada (Sordi, 2011).<sup>4</sup>

O trabalho de agências internacionais como a FAO e o Greenpeace – sem contar as centenas de pequenas organizações que realizam trabalho análogo – sobre os efeitos da atividade pecuária no meio ambiente também contribuem para o reforço de uma agenda anticarnívora na esfera pública. Em um detalhado documento sobre o impacto da pecuária em Mato Grosso, o Greenpeace recomenda “adotar um estilo de vida visando reduzir suas próprias emissões de carbono. Isto pode incluir a redução na quantidade de carne consumida” (Greenpeace, 2009, p. 15).

<sup>4</sup> “No fim do ano passado, uma pesquisa da Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo contabilizou 4% de vegetarianos entre jovens de São Paulo e Rio, das classes A, B e C.” (Mussarra, Fabiola. “A carne é fraca”. In: *Planeta*, agosto de 2011). Infelizmente, não há até o presente momento grandes mapeamentos quantitativos a respeito no Brasil.

Em nossa pesquisa, temos acompanhado as reações do sistema-carne brasileiro e seus protagonistas aos discursos críticos ao consumo e à produção de carne. Estes atores argumentam que a carne brasileira sofre um intenso processo desmoralizador em âmbito internacional, pois tende a ser relacionada, “graças às ONGs”, à predação do ambiente natural e à vigência do trabalho escravo. Nas comunicações do setor, sobretudo as produzidas pela ABIEC, a carne nacional é retratada como um produto difamado, que deve ser defendido aguerridamente através de um processo de “conscientização”. Seria necessário vencer “mitos e preconceitos”, e demonstrar, através de “argumentos” e “dados”, a falência do discurso crítico. Encontramos duas instâncias empíricas particularmente interessantes.

(1) O SIC (Sistema de Informação sobre a Carne), fundado em 2001, é uma espécie de *bureau* que congrega especialistas de diversas áreas (medicina, nutrição, agronomia). Tem como missão “informar ao consumidor as qualidades da carne bovina” e “desvendar mitos e preconceitos a respeito da pecuária”.<sup>5</sup> Com seus parceiros, o SIC realiza iniciativas como o “Caminho do Boi”, em que visitantes de feiras agropecuárias são convidados a percorrer o caminho das reses, do pasto ao abate, num circuito simulado. Entre seus sócios, figura uma agência estatal (a Embrapa) e megaconglomerados do setor de alimentos (JBS Friboi, Marfrig).

(2) O Projeto Pecuária do Brasil (em inglês, Brazilian Beef), cujo lema é “o Brasil evolui com a pecuária, a pecuária evolui com o Brasil”, é diretamente gerido pela ABIEC. Visa, nos próprios termos, “constituir uma nova narrativa, simples e poderosa, capaz de valorizar o setor, os produtores e a carne brasileira, no Brasil e no mundo”. Entre as iniciativas previstas, projetam-se campanhas publicitárias nacionais e internacionais, bem como a confecção de um livro

<sup>5</sup> O SIC foi fundado em 2001, a partir da experiência do preexistente CIV (*Centre d'Information des Viandes*), criado na França em 1987. Sua fundação partiu da “convicção de que era preciso criar um Serviço de Informações a respeito da carne bovina no Brasil”, o que é expresso em sua missão: “Informar ao consumidor as características, as qualidades e os benefícios da carne bovina” e “esclarecer mitos e preconceitos sobre a carne bovina”. Participam do SIC, como sócios contribuintes, a Associação Brasileira das Indústrias Exportadoras de Carne (ABIEC), as associações brasileiras de criadores de inúmeras variedades de gado bovino (Angus, Zebu, Nelore, Brahman; respectivamente Angus, ABCZ, ACNB, ACBB), grupos empresariais distintos e o Fórum Nacional Permanente da Pecuária de Corte, vinculado à CNA (Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil). A Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), órgão estatal, figura como sócio benemérito. Além dos sócios, o organismo conta com vários apoiadores e parceiros, que vão de outras associações de criadores de raça a cabanhas, frigoríficos e bancos genético-reprodutivos. Fonte: <www.sic.org.br>, consultado em 28.11.2011.

(em forma de pesquisa) sobre a história da criação de gado no Brasil a partir de trajetórias individuais.<sup>6</sup>

Em palestra sobre o “marketing da carne” na última Expointer,<sup>7</sup> o diretor executivo da ABIEC manifestou incredulidade e descontentamento pelo fato de o vaqueiro, nos Estados Unidos, ser considerado um “pioneiro”, e aqui, um “assassino destruidor da Amazônia e do cerrado”. Reverter a imagem predatória do agropastoralismo brasileiro é um dos principais objetivos da ABIEC para os próximos anos, e o investimento na figura do pecuarista brasileiro como trilhador de “uma história de sucesso” é o caminho a ser seguido.

A dialética entre o “pioneiro” e o “predador” evidencia uma tensão constituinte do engajamento ambiental do pastoralismo bovino na América do Sul. Desde a época da dominação portuguesa, o gado tem sido parte importante da “biota portátil”<sup>8</sup> (Crosby, 2011) de colonização no Brasil. O gado bovino, na vanguarda da expansão territorial, permitiu e facilitou a ocupação luso-brasileira do interior sul-americano, através do modelo de “grande propriedade pastoril” (Werneck Sodré, 1941). De acordo com Velho (1982, p. 29), “os limites geográficos do Brasil atual foram estabelecidos graças aos movimentos de expansão que se deram a partir do século XVI do litoral do Atlântico em direção ao interior”. Nestas “frentes de expansão” (Idem), o gado bovino teve papel crucial.

As estratégias de promoção da pecuária a símbolo de identidade nacional representa um ponto de inflexão face a antigos símbolos e repertórios sobre o Brasil como nação e povo. Para a repisada narrativa modernista de identidade nacional, o Brasil seria formado pelo encontro humano estático de três raças na continuação da natureza (também uma grande personagem) cuja fusão produziria a essência nacional. Como as raças de bois crioulo ou bagual, a fusão de raças humanas promoveria esse encontro por uma espécie de desdomesticação incentivada por um exótico e sensual ambiente, cujo precedente é o português, espécie de povo-raça adaptável ao trópico (como o gado nelore ou zebu, que aportou no Brasil, desde a Índia, em meados do século XX). Nessa narrativa mítica e a-histórica de segunda ordem, os vaqueiros, sertanejos e gaúchos figurariam no máximo como tipos regionais sem expressão nacional.

<sup>6</sup> Ver em <<http://www.brazilianbeef.org.br/>>, consultado em 28.11.2011.

<sup>7</sup> Feira agropecuária de grande destaque nacional e internacional, realizada anualmente no Parque de Exposições Assis Brasil, na cidade de Esteio (RS).

<sup>8</sup> De acordo com o autor, “uma designação coletiva para os europeus e todos os organismos que eles carregam consigo” (2011, p. 280) nos processos de colonização.

A reprimarização da economia brasileira e a integração do sistema-carne através da rede política e sociotécnica do agronegócio vem promovendo uma intenção de identificar a pecuária não apenas com o Brasil profundo, mas elevando-a a uma ideia hegemônica de nação moderna e agroindustrial (Bruno, 2009). Em um editorial sugestivamente intitulado “Ceres” (a deusa romana dos grãos e do amor maternal), o então ministro da agricultura, Roberto Rodrigues (2003-2007), assim escreveu para a *Folha de São Paulo*:

Fazia um pouco de frio: junho estava muito mais para inverno que para outono. Ela vestiu suas calças jeans de algodão do Paraná e suas longas belas pernas ficaram protegidas. Sobre uma blusinha branca de seda, desenhada com dalias vermelhas, vestiu um casaquinho de gaúcha lã de ovelha, cor de rosa, combinando com as meinhas da mesma cor que sumiram na elegante bota de couro de gado do Mato Grosso. [...] Examinou os pneus de borracha rondoniense do seu carro, entrou, fechou a porta e foi abastecer com um pouco do etanol da cana-de-açúcar do Brasil. [...] Pensou então na extraordinária comunhão da natureza com o homem, na dura faina cotidiana da agricultura. Em como a terra solidária, cultivada, fertilizada e corrigida com carinho pelo agricultor, produzia todos os fatores essenciais para a vida: tudo! Não só os alimentos, mas o vestuário, o combustível, a moda, plantas aromáticas e medicinais; e em como o trabalho do homem compunha uma sublime relação com o ambiente. [...] Por fim, a linda Ceres chegou ao escritório e mergulhou no trabalho: serviços de planejamento agropecuário, crédito, seguro, apoio à comercialização, tudo para agricultura. Era o mínimo, pensou, o mínimo que podia fazer para honrar aqueles que garantiam sua vida, seu bem-estar e sua tranquilidade. Era o mínimo que podia fazer para homenagear estes heróis que, dia após dia, ano após ano, enfrentando a concorrência desleal dos subsídios dos países ricos, fazem do Brasil um grande exportador de alimentos e fibras, gerando empregos e riquezas para todos.<sup>9</sup>

Nesse sentido, pode-se dizer que a pretensão de promover a pecuária a símbolo da nação, juntamente com outras commodities agrárias, como a cana-de-açúcar (em sua ressignificação como etanol) e a soja, ocupa parcialmente o lugar dos discursos desenvolvimentistas da segunda metade do século XX, para o qual a pressuposição de uma natureza-recurso desambientalizada correspondia à expansão do mundo urbano em detrimento do rural.

A respeito do estado da pecuária em sua mais recente frente de expansão (Centro-Oeste e Norte), trata-se de um modelo compreendido por Costa (2011) como uma “trajetória (sócio)tecnológica” de cunho patronal, marcada

<sup>9</sup> Rodrigues, Roberto. “Ceres”. In: *Folha de S. Paulo*, 21.07.2007.

pelo uso extensivo do solo, pela homogeneização da paisagem (com alto impacto para a biodiversidade) e pela formação intensa de dejetos. Refletindo sobre o contexto amazônico, o autor registra que 11,3 milhões de hectares de floresta foram transformados em terras aptas à “trajetória” da pecuária de corte entre 1995 e 2006.<sup>10</sup>

A pecuária não é a única forma de engajamento com o ambiente natural nestes contextos frágeis, pois convive com modalidades extrativistas e camponesas, de um lado, e demais modalidades patronais de alto impacto sobre o ambiente, de outro (Costa, 2011). Entre estes outros engajamentos patronais com o ambiente do Brasil central e setentrional, destaca-se fortemente a cultura da soja, que atualmente também é alçada, na esfera pública, à condição de vilania socioambiental. Entretanto, como salienta Almeida (2011), ambas as trajetórias (soja e pecuária) não devem ser entendidas de maneira separada: se hoje os grãos são o principal fator de ocupação e transformação do centro-norte do Brasil, isso só se deu porque, ao longo das décadas anteriores, coube à pecuária extensiva a abertura destas novas fronteiras agrícolas (p. 52).

Dado que o seu engajamento com o ambiente enseja críticas bastante ácidas entre setores da sociedade, nacional e internacionalmente, quais são as reações dos agentes do agronegócio pastoril na esfera pública? Em outras palavras, como a cadeia da carne narra o tipo de engajamento com o ambiente e com os animais na qual se vê colocada?

Partimos aqui da ideia desenvolvida por Ingold, em *The Perception of the Environment* (2000), de que, assim como os humanos possuem uma história das suas relações com os animais, também os animais possuem uma história das suas relações com os humanos. Mas somente os homens desenvolvem narrativas desta história. O mesmo poderíamos pensar das relações humano-ambientais em geral. O engajamento com a alteridade ambiental e animal é sempre narrada. E, sendo narrada, ela é justificada.

Neste sentido, emerge com força a categoria do “sustentável”, que passa a fazer parte do repertório técnico-retórico dos representantes do agronegócio. Não à toa o já referido diretor executivo da ABIEC é também seu “coordenador de sustentabilidade”. Ocorre, tanto aqui como em outros lugares, o que Leite Lopes (2006) classificou como a “ambientalização dos conflitos sociais”.

A análise dos materiais produzidos pelo SIC e pela ABIEC revela uma remissão constante à categoria da “sustentabilidade” como diferencial da carne

---

<sup>10</sup> Anos de realização do Censo Agropecuário (IBGE).

produzida no Brasil. Se para os inimigos da carne a propriedade extensiva é criminosa – porque preda o ambiente através do desmatamento –, para os seus defensores, ela é uma dádiva conferida a este “país continental”. A pecuária brasileira não produziria a afluência de dejetos causada pela pecuária intensiva norte-americana e europeia e as nossas vastas pastagens sequestrariam a maior parte do carbono emitido pelas reses, tornando o pastoreio brasileiro climaticamente homeostático.

O “sustentável” poderia ser compreendido como um significante vazio – aos moldes do *mana* e do *hau* tal como explicitados por Lévi-Strauss em sua introdução à obra de Mauss (2003). Observamos, na esteira de Ernesto Laclau, que os significantes vazios renunciam a suas identidades diferenciais para serem pontos nodais para onde convergem diversas identidades antes não organizadas entre si. Quanto mais estendida a cadeia de equivalências de um significante vazio, menor será a capacidade de uma luta concreta permanecer fechada em sua demanda particular. No caso aqui analisado, o “sustentável” opera uma espécie de alquimia simbólica entre os polos comumente opostos pela crítica: o interesse econômico, de um lado, e do respeito ao meio ambiente e ao bem-estar animal, de outro. Torna o país consciente da substituição de uma pródiga natureza tropical por um complexo sistema de interações ecológicas que facilmente são identificadas com a predação via pecuária, especialmente nos biomas do cerrado e da Amazônia.

Lê-se em um artigo do coordenador de sustentabilidade da ABIEC que “o mercado de carnes que se desenha no futuro é uma promessa de riqueza extraordinária para as futuras gerações desse país, uma riqueza que pode ser conseguida ao mesmo tempo em que nossos recursos são preservados [...] o verdadeiro desafio do Brasil para conseguir essa façanha está em democratizar o acesso à tecnologia e conhecimento que já existem disponíveis no país, e que, porém, estão ainda indisponíveis para um universo muito grande de produtores”.<sup>11</sup>

Construir uma narrativa de seu engajamento com o ambiente, a fim de ilustrá-lo como legítimo através da mágica da “sustentabilidade”, no entanto, não resolve todos os problemas da pecuária nacional. Os produtores e seus representantes também procuram engendrar um discurso positivo a respeito do próprio hábito de comer carne, que, como vimos, é questionado, hoje, por diversos tipos de militância e modos de vida alternativos.

<sup>11</sup> Sampaio, Fernando. “A carne brasileira e os desafios da sustentabilidade”. In: *Revista Nacional da Carne*, outubro de 2010.

O já referido SIC, sob a égide da “desmistificação”, conta com um corpo de médicos e nutricionistas responsáveis por “esclarecer” a respeito das verdades ocultadas (ou ignoradas) pelo anticarnivorismo. Entre os vários arrazoados produzidos neste contexto, cremos ser digna de nota a recorrência de evocações ao “homem primitivo” (seu modo de vida e sua dieta) como uma espécie de árbitro último sobre a questão da necessidade humana do consumo de carne.

Este “recurso ao homem primitivo” revela uma infiltração das representações mais comuns a respeito da humanidade e da animalidade, suas diferenças e aproximações, na questão da carne e seu consumo. Este argumento contém e reproduz uma visão do homem como segregado dos outros animais e colocado numa posição de domínio sobre eles, em cuja conformação o consumo de carne teria um papel central. Na esteira de Stoczkowski (1994), Ingold (1995) e Lestel (2006), compreendemos que a dialética entre “humanidade” e “animalidade”, mais do que uma fronteira cientificamente delimitada, torna-se, no contexto das disputas sobre a carne, um objeto maleável numa guerra de valores.

Por exemplo: um cardiologista do SIC, em palestra pública realizada numa feira agropecuária em São Paulo, argumentou que “nós evoluímos comendo carne”, e que, a partir do seu consumo, “o homem começou a dominar a cadeia alimentar, começou a ganhar músculos, se impor”. Há outros exemplos semelhantes desta identificação do surgimento da “humanidade” (como condição natural e moral) com o surgimento do homem caçador; um homem predador dos animais.<sup>12</sup> Entramos aqui no âmbito de uma discussão neodarwiniana sobre a cena primitiva da dieta humana e a imprescindibilidade da carne, que pode nos remeter à clássica falácia naturalista.<sup>13</sup>

Tal racionália caçadora encontra bastante simpatia em um ambiente fortemente masculinizado e heteronormativo, como são os eventos públicos da pecuária de corte nacional. A atribuição do vegetarianismo ético, em textos e manifestações

<sup>12</sup> No campo da paleoantropologia, a questão permanece em aberto. Enquanto autores como Bunn (2007) argumentam que o incremento no consumo de carne teve papel decisivo para o aparecimento do *Homo erectus* no período pleistoceno (entre 1,8 milhão e 300 mil anos atrás), Wrangham e seus colegas (1999) defendem que o fator decisivo, na verdade, foi o incremento no consumo de tubérculos cozidos em uma dieta onívora. A discussão reside na dialética entre a chamada “hipótese do caçador” (Bunn, 2007) e a “hipótese do cozimento” (Wrangham et al, 1999; Wrangham, 2010). Em ambos os casos, as provas para o argumento residem em raciocínios de balanço energético a partir de evidências arqueológicas. Do ponto de vista da antropologia evolutiva, portanto, o consumo de carne pode ser considerado tanto como o fator determinante para a hominização quanto *mais um* fator determinante para tal, dependendo da perspectiva adotada.

<sup>13</sup> G. M. Moore classificou a “falácia naturalista” em seu *Principia Ethica* (1903). Ela consiste em derivar proposições prescritivas ou valorativas de proposições descritivas ou fáticas, isto é, do *ser* do mundo derivar o seu *dever ser*.

públicas destes atores, à “frescura” (sic), ao “modismo” e à “peninha pelos animais” (sic), pode ser interpretada no registro analítico da genderização do consumo de carne<sup>14</sup> e dos hábitos alimentares em geral.

Positivar a carne-produto diante das acusações de predação ambiental, exploração humana e sofrimento animal (o que remete ao problema aqui não tratado, do abate humanitário) é um grande desafio. No entanto, o mundo do agronegócio se move arregimentando “think-tanks”. Como afirma Beck:

Quem quer que subitamente se veja exposto no pelourinho da produção de riscos, acabará refutando, na medida do possível, com uma “contra-ciência” paulatinamente institucionalizada em termos empresariais, os argumentos que o prendem ao pelourinho, trazendo outras causas e outros réus à tona. [...] O acesso à mídia torna-se crucial. [...] Bons argumentos, ou pelo menos argumentos capazes de se impor publicamente, convertem-se em condição prévia do sucesso profissional. Os artesãos da esfera pública, os “carpinteiros argumentativos” têm sua grande chance profissional. (2010, p. 38)

Estes discursos, ainda que tenham em vista conferir uma “cara” mais humana para a pecuária brasileira, prosseguem reproduzindo uma visão da alteridade ambiental e animal como separada e segregada, em última instância, do elemento humano. Se inscreve, portanto, em uma longa trajetória de dessocialização e objetificação do mundo natural, própria da cosmologia ocidental (Ingold, 2000; Descola, 2005). A natureza é algo a ser conquistado, colonizado, mobilizado para fins humanos (“solver a crise alimentar global”, “auxiliar na balança comercial brasileira” etc.), ainda que de forma prudente. A “sustentabilidade”, tal como aparece nestes discursos, é uma espécie de exploração responsável.

Os modos com que os animais e os biomas são referidos nestes discursos ilustram esta tendência. O cerrado e a Amazônia (para não falar do Pantanal) devem ser preservados, sim, mas principalmente porque são ricos de oportunidades, um fundo inesgotável de reserva. Em relação aos animais, é significativo citar uma formulação do seu estatuto ouvida em campo (vinda de um agrônomo): “nós precisamos saber aproveitar da forma mais eficiente possível esta máquina incrível de quatro estômagos que consegue transformar pasto, que não se come, em alimento comestível”.

De acordo com Descola (2005), a neolitização, há mais de 10 mil anos, de uma região que vai do Mediterrâneo ao Irã, teria produzido um sistema integrador das relações homem-ambiente através do qual a cultura de cereais se desenvolve

<sup>14</sup> Perspectiva adotada por Adams (2000).

conjuntamente ao processo de criação de caprinos, bovinos, suínos e muares, “instituindo assim um sistema complexo de interdependência de gestão dos não humanos em um meio construído para permitir sua coexistência” (p. 84). Deste complexo agro-pastoril surge uma dicotomização bastante radical entre o “selvagem” e o “domesticado”, tanto para se referir à diferença entre campo cultivado e meio não humanizado, quando para se referir aos animais e plantas submetidos à ação do homem e aqueles não submetidos. “Selvagem” vs. “doméstico” passa a ser uma divisão tanto do espaço quanto dos elementos não-humanos deste espaço, instaurando um regime de descontinuidade dupla: entre os espaços e entre as espécies, dependendo da qualidade de sua relação com o elemento humano.

Povos pastores, para Ingold (2000), estabelecem com os animais relações calcadas na dominação. Como salienta o autor, não haveria chicotes, jugos e coleiras se não fosse identificada, por parte de quem os usa, uma mínima agência por parte dos animais. Ainda que já os reconhecendo como diferentes do humano, a mobilização de animais no pastoreio tradicional não seria, portanto, a exploração de um recurso natural, mas um estatuto específico de apropriação do trabalho alheio. É somente com a mecanização intensiva do campo na modernidade – e o advento da tese cartesiana do animal-máquina – que a alteridade subjetiva do animal no mundo do pastoreio, sobre o qual incide uma relação pessoal, se torna uma alteridade objetiva, de tipo mecânico, própria ao mundo agroindustrial: “somente com o advento da pecuária industrial, os animais foram reduzidos, na prática, e não somente na teoria, aos meros objetos que os teóricos da tradição ocidental sempre os supuseram ser” (Ibid., p. 75).

Este tipo de relação torna-se bastante evidenciada nas iniciativas do agronegócio em prol do “esclarecimento” do que seja a carne, e qual o tipo de legitimidade da relação humano-animal e humano-ambiental é construída nestes contextos. A sustentabilidade é “responsável”, porque se baseia no conhecimento produzido por aqueles que teoricamente possuem um contato privilegiado (mais cognitivo que interativo) com esta natureza-exterioridade e estes animais-objetos: os técnicos, os cientistas, os agrônomos, os veterinários, os médicos.

Se, de acordo com Beck (2010, p. 38), o efeito social das definições de risco não depende apenas da sua solidez científica, este efeito é, em contrapartida, em grande parte tributário do que dizem os cientistas. O mesmo autor alega que basta empanturrá-la [a população] com detalhes técnicos para que ela se associe então ao ponto de vista e à avaliação dos especialistas sobre o manejo técnico e, portanto, como os riscos não representam qualquer risco. Protestos,

temores, crítica e resistência no espaço público são todos um mero problema de informação (Ibid., p. 69).

Os detratores da carne também procuram nos pareceres acreditados de médicos, biólogos, climatólogos, nutricionistas um objeto de atenção e investimento de energia social. Entre vegetarianos militantes, há certa busca constante por fundamentação científica. Assim escreve a filósofa Sônia Filipe, docente da UFSC e uma das principais vozes dos direitos dos animais no mundo acadêmico do Brasil:

Humanos sofrem de ansiedade por alimentos de origem animal. Conforme bem o explica o médico Neal Barnard, em seu livro *Breaking the Food Seduction*, e a nutróloga Carol Simontacchi, em *The Crazy Makers*, a fissura por gordura animal é adição, como o é a fissura por outros aditivos que alteram o estado de consciência. Portanto, ter um forte apetite ou desejo de comer carnes, [...] não é indício de que o organismo está “precisando” dos nutrientes contidos nesses alimentos. É o cérebro que esperneia para obter mais gordura [...] O fato é que podemos dar a ele gordura e açúcar de origem vegetal. Mas nossa cultura nos induziu a pensarmos que estes não prestam, só os de origem animal.<sup>15</sup>

A premência da busca por pareceres “científicos” nas guerras da carne pode ser compreendida à luz da polissemia do verbo “representar”, tal como explicitada por Latour (2004, 2009): à medida que emergem atores sociais como os ambientalistas e os defensores dos animais, que arrogam para si o papel de “representar” o ambiente e os animais na esfera pública, reforça-se a mobilização daqueles agentes socialmente sancionados como detentores da representação legítima do real: os técnicos e os cientistas.

Por outro lado, as relações entre vegetarianismo ético – fundado no maximalismo ético – e sustentabilidade ainda são complexas e problemáticas; não apenas porque muitos ecologistas não comungam dos mesmos pressupostos dos veganos (Sordi, 2011), mas porque simplesmente a sensibilidade face aos sofrimentos e direitos dos animais domésticos é evidentemente diferenciada em relação às espécies, e também porque a dieta é considerada por muitos como questão de foro íntimo, individual ou religioso. Como diz Fischler (2001, p. 9), nada é mais íntimo do que o ato de comer. Boa parte das “batalhas” das guerras da carne é travada ou entre quatro paredes ou em ambientes públicos muito circunscritos, como os restaurantes que compõem a cena *veg* das metrópoles brasileiras. Envolvem-se neste esforço sobretudo aqueles atores sociais capazes de realizar uma “química alimentar implícita”, numa espécie de “cozinha do diabo com

<sup>15</sup> Ver em <<http://bitURL.net/bpdy>>, consultado em 28.11.2011.

pretensão minimalizadora” própria às “camadas educadas, “conscientes” em relação à alimentação e de maior renda” (Beck, 2010, p. 42).

Consciente deste aspecto e deste recorte de classe, o “think-tank” da indústria da carne não hesita em explorá-lo: no Congresso Internacional da Carne, realizado em junho de 2011 em Campo Grande (MS), Fernando Sampaio, diretor de sustentabilidade da ABIEC (Associação Brasileira da Indústria Exportadora de Carne), pronunciou uma incisiva palestra sobre como “resistir” aos detratores da pecuária bovina. Declarou: “Tenho orgulho de comer carne, porque vegetariano é coisa de elitista, e eu nunca conheci um vegetariano pobre. [...] A carne é ao mesmo tempo necessária e desejada. Vegetariano é pra quem pode comer granola de manhã e jantar num restaurante japonês à noite. Isso aqui é o Brasil”.<sup>16</sup>

## Bibliografia

- ADAMS, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Londres: Continuum, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. “A reconfiguração das agroestratégias: novo capítulo da guerra ecológica”. In: SAUER, Sérgio & ALMEIDA, Wellington (orgs.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. Brasília: UnB, 2011.
- BECK, Ulrich. *A sociedade de risco - rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BUNN, Henry T. “Meat Made us Human”. In: UNGAR, Peter S. (ed.). *Evolution of the Human Diet: The Known, the Unknown, and the Unknowable*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BRUNO, Regina. *Um Brasil ambivalente: agronegócio, ruralismo e relações de poder*. Rio de Janeiro/ Seropédica: Mauad X/ EDUR 2009.
- CARNEIRO, Maria José. “‘Rural’ como categoria de pensamento”. In: *Ruris*, v. 2, n. 1, mar. 2008.
- COHEN, Carl & REAGAN, Tom. *The Animal Rights Debate*. Nova York: Rowman & Littlefield, 2001.
- COSTA, Francisco de Assis. “Trajetórias tecnológicas, territórios e mercados de terras na Amazônia”. In: SAUER, Sérgio & ALMEIDA, Wellington (orgs.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. Brasília: UnB, 2011.
- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DALLA BERNARDINA, Sergio. “Une personne pas tout à fait comme les autres. L’animal et son statut”. In: *L’Homme*, t. 31, n. 120, 1991.
- DELAVIGNE, Anne-Elène. “‘Nous, on mange de la chair’: approche anthropologique du rapport à la viande au Danemark”. In: *Ruralia*, n. 5, 1999.
- DESCOLA, Philippe. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. In: *Mana*, v. 4, n.1, Rio de Janeiro, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

<sup>16</sup> Trechos da comunicação em <<http://www.youtube.com/watch?v=TXJYG SuaCFU>>, consultado em 28.11.2011.

- DIGARD, Jean-Pierre. *Les Français et leurs animaux*. Paris: Fayard, 1999.
- STEINFELD, H. et al. *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*. Roma: FAO, 2006.
- FISCHLER, Claude. *L'Homnivore: Le gout, La cuisine, les corps*. Paris: Odile Jacob, 2001.
- GREENPEACE. *O rastro da pecuária na Amazônia: Mato Grosso, o estado da destruição*. 2009. Disponível em: <<http://www.greenpeace.org.br/amazonia/pdf/atlasweb.pdf>>. Acesso em: 28.11.2011.
- IBGE. *Estatística da Produção Pecuária*, mar. 2011. Disponível em: <<http://bitURL.net/bktm>>.
- \_\_\_\_\_. *Produção da Pecuária Municipal*, v. 37, 2009. Disponível em: <<http://bitURL.net/bud8>>.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Humanidade e animalidade". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 10, n. 28, 1995.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009. (Coleção Trans).
- \_\_\_\_\_. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: Edusc, 2001.
- LEITE LOPES, José Sérgio. "Sobre os processos de 'ambientalização' dos conflitos e sobre dilemas da participação". *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 12, n. 25, jan.-jun., 2006.
- LESTEL, Dominique. *Apologie du Carnivore*. Paris: Fayard, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A lição de sabedoria das vacas loucas". In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 67, 2009.
- MAUSS, Marcel. *Antropologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- SINGER, Peter. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SORDI, Caetano. "O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais". In: *Cadernos IHU Ideias*. São Leopoldo: Unisinos, ano 9, v. 147, 2011.
- STOCZKOWSKI, Wiktor. *Antropologia ingênua, antropologia erudita: origem do homem, imaginação e ideias adquiridas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SUTTON, Mark & ANDERSON, E. N. *Introduction to Cultural Ecology*. Nova York: Altamira, 2000.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- VELHO, Otávio. *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- WERNECK SODRÉ, Nelson. *Oeste: ensaio sobre a grande propriedade pastoril*. Rio de Janeiro: Arquivo do Estado de São Paulo, 1941.
- WILKIE, Rohda. *Livestock/ Deadstock: Working with Farm Animals from Birth to Slaughter*. Filadélfia: Temple University Press, 2010.
- WRANGHAM, R. W. et al. "The Raw and the Stolen: Cooking and the Ecology of Human Origins". *Current Anthropology*, v. 40, 1999, pp. 567-94.
- \_\_\_\_\_. *Pegando fogo: por que cozinhar nos tornou humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.



# Tornar-se nativo / a resistência do liso

MARÍA FERNANDA DE TORRES ÁLVAREZ

Neste capítulo, pretendo voltar ao começo do século XX para desfazer o contraponto<sup>1</sup> que caracterizou a questão rural durante todo esse século e o presente: a oposição entre a agricultura e a pecuária. A suspeita de tal controvérsia jaz na oposição entre as fontes de conhecimento postas em contraposição no começo do século, o conhecimento científico de origem estrangeira e a experiência alimentada pela perspectiva de habitar a extensa campanha. A imaginação dos netos do século das luzes para sonhar o futuro do agro moldado pela ciência e a razão organizada na engenharia agrônômica opõe-se a outra imaginação que transita na experiência de habitar nas planícies naturais do país. Por esse motivo, o artigo baseia-se na palestra realizada por um jovem estudante de agronomia em 1908, patrocinada pela Associação Rural<sup>2</sup> do país, em um ambiente com uma urgente necessidade de modernização do campo ao ritmo sonhado pelo progresso e pelo olhar voltado para a Europa, Austrália e Estados Unidos. Finalmente, será dito que a compreensão da controvérsia daquele momento, com o olhar voltado para as relações ambientais que abrangem ambas cosmo-

---

<sup>1</sup> É chamado contraponto o duelo cantado entre trovadores, no qual estes devem responder com rapidez e astúcia às perguntas do adversário com rima e cantando. Os trovadores são característicos do cone sul e caracterizaram os homens a cavalo do bioma dos pampas durante vários séculos.

<sup>2</sup> Essa organização reunia os grandes proprietários de terra que, naquele momento, realizavam pecuária extensiva, homens ilustres que participaram ativamente da vida diária da nação.

logias, introduzirá mais elementos para a análise da pecuária e da ruralidade que fazemos no presente. Para começar, apresentamos um contraponto repleto de trovadores que estenderam o seu duelo até os nossos dias.

## Lugar do olhar / a força da história

O debate em torno do agro que caracterizou o século passado e se refere ao caráter racional, capitalista, o tradicional da agropecuária nacional (Barrán & Nahum, 1964-1978; Millot & Bertino, 1996; Piñeiro, 1996; Moraes, 2008) dos pecuaristas que marcaram o ritmo do estancamento produtivo por restrição de forragem (Astori, 1979). A respeito disso, surgiram diversas agendas relativas aos processos de desenvolvimento e adoção de novas tecnologias, não somente no mundo pecuário, mas também na agricultura. Esta última foi o refúgio de todas as imaginações modernas referentes ao poder que a tecnologia e o conhecimento técnico-científico exercem sobre a terra para a produção de bens primários.

A expansão da agricultura de soja e o reflorestamento durante a última década atualizou o contraponto com a pecuária. No parlamento, na presidência e no seu gabinete, foi reforçada a parceria entre a agricultura e o progresso, em particular, em favor da transformação da pecuária para uma versão racional de si mesma motivada pela concorrência. Os debates do começo do século passado são visitados e retomados na atualidade com tal vigor que é possível perceber enfrentamentos tão nítidos quanto aqueles que caracterizaram o ritmo do contraponto de outrora. Isso é possível porque, sugerimos, existem versões estilizadas e sem história sobre os habitantes da agricultura e a pecuária. Visões que, por outro lado, são construídas pela literatura gauchesca, pelas sociedades nativistas e suas festas, mas também pela singularidade de habitar um espaço distante.

Este trabalho convida o leitor a participar dos preparativos de uma fogueira rural na qual dois grupos de trovadores começam um contraponto, que alimentam durante uma centúria.

## Contraponto / um duelo cantado ao longo de um século

Em Montevideu, no final do século XIX, a fogueira era feita com a lenha coletada aos poucos no transcurso de uma grande confusão relativa à propriedade sobre a terra<sup>3</sup> e ao surgimento de uma controvérsia sobre a legitimidade de

<sup>3</sup> As guerras que ocorreram na campanha e uma instabilidade institucional prévia fizeram aumentar a circulação de títulos de propriedade, muitas vezes mais de um título sobre a mesma propriedade.

seu uso e cuidado. As diferentes modalidades para levar adiante a vida rural não eram atendidas pelo domínio de um tipo de olhar caracterizado pela centralidade de “uma visão do sul, branca e tardia, do processo de colonização dos territórios do Uruguai”, quando na realidade essa característica se ajusta, em todo caso, e inclusive assim é merecedora de matizes importantes, ao processo de colonização branca dos territórios ao sul do Rio Negro [o norte]. Era outro mundo rural, mais antigo, com raízes demográficas, econômicas, institucionais e culturais diferentes (Moraes, 2008, p. 23).

A necessidade de esclarecer as legitimidades para a propriedade e uso da terra, em um contexto de formulação de Código Rural, viu o surgimento de uma união em defesa de um tipo de proprietário, que, seguindo a tendência da época, adotou a ideia de progresso, liderando a modernização rural e colocando-se rapidamente entre os legítimos. Assim como os nobres da Europa, os proprietários de terra rapidamente realizaram um movimento em favor do conhecimento científico no contexto da *agromanié* (Pan Montojo, 2007), los crioulos e os imigrantes que chegaram ao país exigiram rapidamente o título de progressistas. Alguns nomes se destacaram na primeira agremiação pecuária, Associação Rural do Uruguai, entre os que sonhavam com uma paisagem futura repleta de tecnologia e conhecimento científico importado diretamente por eles. Nesse sentido, a ARU representou “um modesto papel de mediadores entre a oferta de conhecimento e a demanda local” (Moraes, 2008, p. 87). Em vez de pioneiros, foram referência e suporte das inovações do século XIX e começo do século XX, fortalecendo o contraponto com uma visão pecuarista que cresce baseada no norte-leste do país.

Durante as duas primeiras décadas do século XX, o batllismo promoveu um sistema de inovação destinado a erradicar o latifúndio e promover o modernismo no campo. Neste contexto, foi aberta a Faculdade de Agronomia e Veterinária e a Estanzuela (um instituto de pesquisa), destinadas a formar os técnicos necessários para modelar a paisagem no ritmo da modernidade. A Faculdade de Agronomia enfrentou algumas resistências por estar fortemente associada à agricultura e por manter um conhecimento desterritorializado sobre a capacidade dos solos nacionais. Portanto, enquanto instituições privadas contribuía com generosas doações para oferecer bolsas a estudantes e para a Faculdade, discutia-se a necessidade de ter engenheiros ou de capacitar os filhos dos trabalhadores rurais para torná-los trabalhadores inteligentes (Ruiz, 2007). Enquanto alguns viam na engenharia agrônoma a possibilidade de introduzir tecnologias, outros acreditavam que era necessário promover o empírico decorrente de habitar as pradarias naturais. A questão central no debate entre a hierarquia dos conhecimentos – empírico e científico – esteve relacionada

à tecnologia e à sua tradução. Voltamo-nos para a análise a respeito do que se entende por tecnologia, o que faz sentido sobre ela, que até hoje faz parte do debate, para visitar, em primeiro lugar, o contraponto de dois tipos de conhecimento, e, em segundo lugar, as diferentes imaginações sobre o futuro.

A tecnologia como fonte de futuros positivos para o mundo rural foi moeda corrente entre os sonhadores batllistas, a engenharia agrônoma e as análises posteriores feitas por algumas disciplinas sobre o comportamento mais ou menos capitalista do mundo agrário. A criação da engenharia agrônoma impulsionava o progresso material e social, “porque poderia contribuir com respostas tecnológicas às necessidades humanas [...] porque sua própria formação e sua carreira profissional poderiam oferecer, como modelo de uma sociedade meritocrática dirigida pelos melhores, em termos de talentos, trabalho pessoal e contribuição à nação, e fundamentada na objetividade científica, na análise racional dos fatos naturais e sociais” (Pan Montojo, 2007, p. 79). A aposta na engenharia agrônoma esteve baseada nas noções prévias de estágios primitivos e arcaizantes que povoavam o país rural e na manifestação de setores progressistas que apoiariam as mudanças promovidas pela razão e pelo conhecimento científico.

O ponto central da questão rural era desenvolver a agricultura e fazer da pecuária uma atividade dotada de tecnologia, a chamada pecuária racional. Neste ponto, quero me deter para tentar compreender de que forma, naquela época e também depois, foi compreendido o conceito de tecnologia e onde foi elaborado. Esse ponto é importante porque o programa de pesquisa sobre a pecuária uruguaia foi desenvolvido em duas linhas. Por um lado, um estudo sobre o estancamento pecuário e, por outro, sobre os processos de modernização (Moraes, 2001). Em ambas as linhas, ressalta Moraes, o tratamento da pecuária e dos pecuaristas foi sempre entre pares opostos, identificando capitalistas e pré-capitalistas, tradicionais e progressistas, inovadores e rotineiros (2001). A comparação não dita era: “seja considerado como atrasado todo sistema produtivo (e a pecuária do Norte configurava um sistema produtivo de caráter regional) que não seja igual a algum modelo e padrão de medida predeterminado” (Ibid., p.92). O conceito fundamental que se tinha sobre tecnologia a via como sinônimo de conhecimento objetivado e descontextualizado, caracterizado por uma cosmologia centrada na máquina-teoria (Ingold, 1997). Então, havia uma tentativa de introduzir equipamentos, artefatos, fertilizantes sintetizados e forragens estrangeiras, entre outros, como sinônimo de perícia tecnológica traduzida pela engenharia agrônoma para o leigo. Como enfatiza Ingold, esta maneira de ver a tecnologia ficou estabelecida como um modo de pensar a

condição humana através da qual vemos todas as práticas, recebendo assistência de ferramentas de todos os tipos, passadas e presentes, ocidentais e não ocidentais, humanas e animais (Ingold, 1997, p. 131).

O conhecimento da pradaria natural, especialmente na zona norte, onde o basalto superficial campeia, permitia-lhes um uso produtivo para fazer crescer o gado, e era resultado de uma relação íntima decorrente do fato de habitar esse lugar. Nessa região do país, o tempo do movimento é mais longo e grave, quer dizer, os extensos campos parecidos com eles mesmos durante mais de uma centúria tinham ensinado processos lentos de variações e conservação de lugares de memória da façanha nacional. A permanência nos campos, para muitos, foi a única opção, separados por outros pequenos povoados como eles, ou inclusive habitando propriedades rurais que aumentavam as distâncias. O ofício era aprendido ao longo do processo da vida. No decorrer do processo, uma geração guia a seguinte a movimentar-se e compor o mundo em um ambiente histórico e concreto (Ingold, 2000). Isso significa que cada geração participa ativamente da composição do mundo dentro de um ambiente, o qual, além de tudo, é histórico. Isso diferenciará bem o propósito de subtrair-se da dicotomia natureza/sociedade, na qual a natureza permanecia como um mundo em consenso, externo e não histórico (Latour, 1995, 2008). O conhecimento é produzido ao longo da vida como produto da experimentação perceptual do ambiente<sup>4</sup> (Ingold, 2000) e de sua participação em associações, as quais serão avaliadas localmente, umas mais do que as outras, em um processo mutante e contínuo. Nesse contexto, podemos pensar que, na atualização da diferença, tarefa contínua de reiteração de uma singularidade (Deleuze, 1997), surgirão inovações com a introdução de novos participantes e das novas redes de associações que apresentem a estabilidade do arranjo, agora renovado e firme (Latour, 2008).

A engenharia agrônoma surge com várias ideias fortes, que são também incentivadas pelo governo e tinham por base uma avaliação errada sobre as capacidades dos campos nacionais e o poder da tecnologia. Então se pensava que a terra seria capaz de tudo o que a imaginação desenhara. Depois da introdução parcial do pacote neozelandês, enfatizou-se “que as condições edafoclimáticas que predominam no país são excepcionais para o desenvolvimento da

<sup>4</sup> Os limites da razão ou da hiper-racionalidade (Beck, Giddens, Bauman, 1996) referem-se à incapacidade de a razão moderna colonizar a incerteza, o seu reconhecimento e sua magnitude deslocou o lugar central e hierárquico do conhecimento científico para um espaço mais mediado que atendesse ao conhecimento experimental e local – situado – para compreender os processos que se pretendam ser explicados.

pecuária natural enquanto que discutem as dificuldades importantes para o desenvolvimento da agricultura (incluindo a agricultura forrageira), que tem condições propícias somente em alguns “nichos” da paisagem natural [...]; mas, no começo do século XX, só os que tinham uma inserção direta na atividade agropecuária e os que, sem estar na atividade, tinham um excelente conhecimento da mesma é que sabiam disso com segurança.” (Paolino, 1990, apud Moraes, 2008, p. 152). Embora os resultados da implementação do pacote neozelandês fossem muito ruins, a introdução atual de soja e reflorestamento imprime um novo ritmo, um novo tempo, de movimentos no mundo rural. Renovados os sonhos progressistas, o governo e a agronomia voltam a exigir dos pecuaristas a sua intensificação e virada de direção para uma pecuária empresarial. Do outro lado da fogueira, um *pajador* levanta sua voz do alto e apresenta sua coragem de ter conservado, em imagens simbióticas, os campos naturais por mais de um século.

Vejamos agora como começou este contraponto.

## O liso e estriado / da experiência à ciência

“Nossa transição à agricultura vem compelida pela força da ilustração do século, cedendo à pressão dos tempos que alcançamos; mas, para efetuar resolutamente esse passo, antes de realizar esse movimento, a nossa pecuária, apesar das contrariedades, deve passar por um aperfeiçoamento, inclinar-se pelo uso dos meios legais a seu alcance, pôr fim ao conflito e salvar o que resta do naufrágio [...] Além disso, deve abandonar o empirismo, deve considerar que somente um ganhão pode melhorar as espécies mais degradadas num cruzamento e seleção, e que isso pode mudar as condições típicas de uma raça em toda uma região, duplicando suas forças produtivas, sem aumentar uma espiga em seus alimentos. É necessário que a ideia rural esteja num nível superior à ideia urbana do luxo e do esplendor.”<sup>5</sup>

É fundamental que a Associação Rural se apresente como a entidade mais legítima para o uso da terra, obrigando o apoio à emergência e divulgação da engenharia agrônômica. As revistas dessa associação divulgavam em linguagem compreensível as descobertas que muitos de seus pioneiros encontravam em revistas europeias de agronomia. A empresa de ferrovias, FFCC Central Uruguai, distribuía nas suas estações uma revista na qual o engenheiro Carlos

<sup>5</sup> Discurso de D. O. *Revista de la ARU*, 1872, pp. 13-7. *Historia rural del Uruguay moderno* (1851-1885). Apêndice documental. Montevideu, EBO.

Praderi dirigia a coluna “fomento da produção”, promovendo a agricultura e a granja; o jornal batllista *El Día* também o fazia. A engenharia agrônoma tinha o desafio de “multiplicar os produtos naturais de todo o país, modificando os conhecidos, dando vida aos ignorados.” (Praderi, 1908, p. 14)

Em 1908, a ARU organizou uma palestra para divulgar a importância da engenharia agrônoma, proferida pelo então estudante de Engenharia Agrônoma Carlos Praderi. A sua dissertação mostra claramente a origem do contraponto entre a percepção do que era possível para a pecuária regional do norte do país e o imaginário da engenharia agrônoma levado adiante pelos progressistas.<sup>6</sup> A proposta da agronomia é educar a atenção voltada às paisagens rurais futuras, repleta de riquezas e bem-estar, nas quais tudo é produtivo. Os porta-vozes da pecuária exigiam que a formação estivesse centralizada na educação técnica dos filhos dos trabalhadores rurais, em vez de formar doutores<sup>7</sup> em agronomia que aumentariam as filas dos desempregados intelectuais (Ruiz, 2007).

No processo de crescimento da engenharia agrônoma e da resistência da pecuária, começam a explicitar-se duas percepções diferentes sobre a terra e o céu. A primeira está organizada ao redor da disciplina da educação da atenção (Ingold, 2000) dos engenheiros agrônomos, baseada no conhecimento científico que crescia no hemisfério norte. A pecuária mais antiga desenvolvida nas pradarias naturais tinha aprendido a movimentar-se nesse mundo que acreditava ter domesticado, a ponto de conceber a sua própria transformação dentro das leis da natureza.<sup>8</sup> O contraponto que é sistematizado no começo do século passado dá-se em duas paisagens que vão se misturando como uma colcha de retalhos (patchwork), texturizando os campos entre o liso e o estriado (Deleuze & Guattari, 2006). Por um lado, a pecuária extensiva desenvolve uma cosmologia do liso: os campos são a superfície onde o olhar atravessa as coisas, procurando a variação de luz e sombra e a textura superficial que descobre (Ingold, 2011). A prevalência dessa percepção surge pelo fato de

<sup>6</sup> Fazemos referência tanto ao governo que impulsionou o sistema de inovação para o agro quanto aos que realizaram uma mudança em favor das ideias de progresso em um contexto de controvérsia a respeito da legitimidade do uso do solo no começo do século passado. Essa relação será vista novamente um século depois, em decorrência das mudanças do uso do solo e da crescente intervenção do Estado na regulamentação dos usos.

<sup>7</sup> O termo “doutor” era utilizado de maneira depreciativa para referir-se aos que, tendo o título de advogado, moravam na cidade e pretendiam liderar a condução do país e suas forças produtivas. São aqueles que defendem a lógica da engenharia contra o atraso que representava a pecuária extensiva, na sua maior parte localizada no Norte do país.

<sup>8</sup> A exterioridade da natureza com relação às interações entre os homens tinha força para manter suas próprias regras. A transformação natural envolvia a ordem e hierarquia entre as pessoas em uma mudança que acompanhava o ritmo dos amplos campos naturais.

estar presente nos campos imutáveis<sup>9</sup> devido ao tratamento excepcional que receberam por parte da República. Ou seja, o andamento dos movimentos no campo foi deixado nas mãos do patrimonialismo dos representantes da pecuária e dos porta-vozes do campo<sup>10</sup> durante boa parte do século XX. Habitar o campo natural é estar submerso nos incessantes movimentos do vento e do tempo, sobre a superfície lisa que abraça o céu, reflete a luz e responde à seca e à umidade do ar, dependendo do calor e da chuva (Ibid.). As novas gerações aprendem a redescobrir o mundo percorrendo-o com os outros, em um processo de imitação e improvisação, no qual o conhecimento está imbricado nas relações em um ambiente que se forma historicamente (Ingold, 2000).

O liso se repete e se diferencia (Deleuze, 2004) através do processo da vida, em que as pessoas aprendem a compor o mundo através de imitação e improvisação. De certa forma, repetir é comportar-se de certa forma, mas em relação a algo que é único ou singular, que não tem semelhante ou equivalente (Ibid.). Ou seja, a repetição expressará algo que é singular perante o que é geral; a visão sobre o campo natural se repetirá não pela soma de sua trajetória uma e outra vez, mas incentivará a vivência daquilo que agrupou por diferença. A necessidade de exercer ativamente a diferença para afirmar a sua existência, pode-se dizer, provém do mesmo esforço que a repete, uma e outra vez contra o geral, em favor de uma realidade do mundo mais profunda e artística (Ibid.). É possível entender essa menção à profundidade e à criação, enquanto no gesto de sua repetição são selecionados novos elementos para as propriedades e capacidades do substrato (neste caso, do campo natural). Em um tempo longo e grave (lento e solene), encontra-se o campo natural, o pampa, onde os seres humanos vivenciam o seu amplo horizonte a céu aberto.

Por outro lado, a engenharia agrônoma, organizada a partir das cidades, surge como parte de um sistema de inovação que imagina um futuro nacional mar-

---

<sup>9</sup> No norte, na região de basalto superficial que ocupa os departamentos de Artigas, Salto e Tacuarembó, os campos naturais e o tipo de solo não foram substituídos pela extensão de culturas, e conservam espaços povoados de histórias da fazanha da independência e da liderança do general Artigas. A eletricidade é escassa nos estabelecimentos da região, quase não há escolas e os benefícios do progresso prometidos ao país não chegaram até os rincões que essa paisagem abriga. Muitos dos trabalhadores da pecuária com os quais trabalhei nasceram e foram criados em povoados e estâncias da região, com escassa mobilidade, independentemente do espaço amplo e liso dos campos.

<sup>10</sup> Com a clareza do discurso em favor das tradições e da transformação natural, a pecuária transformou, junto com seus opositos, a questão rural em uma única dimensão produtiva, e assim disputou como sinônimo de ruralidade a pecuária.

cado pelo progresso e pelo conhecimento técnico. Esse conhecimento se opõe hierarquicamente ao que emerge da perspectiva do habitar, ou seja, àquele que provém da experiência. A cidade desenvolve a ciência que resiste à terra, dilatando-a e educando a atenção numa percepção volumétrica e homogênea (Deleuze & Guattari, 2004, pp. 524-5). A percepção estriável divide a terra e a fecha contra o céu, é um recorte que serve para distinguir os objetos que têm lugares designados (Ingold, 2011). A cosmovisão neodarwiniana da engenharia pensa estriá-la totalmente, porque responde à necessidade crescente de alimentar as povoadas cidades.

A pecuária ocupava, durante grande parte do século XX,<sup>11</sup> a maior parte da superfície do país, chegando a representar mais do que 90% das superfícies dos departamentos localizados ao nordeste e centro do país. “Nossa própria pecuária, primitiva como é, serve de âncora para todas as riquezas do país, ela dá vida e alimenta o comércio, serve até hoje de profissão para o imigrante com família, ela nos vem dizendo o quanto se pode esperar da natureza do solo, da admirável combinação dos seus pastos, das suas águas, de suas quebradas...” (Praderi, 1908, p. 11). A engenharia agrônoma podia multiplicar as capacidades naturais: “Pense aonde chegaríamos, aonde chegaremos ao ajudar essa natureza, ao mantê-la e introduzir nela certas regras, ao procurar a sua coesão com a agricultura e fazer nascer a grande pecuária agrônômica” (Ibid., p. 12).

Assim como em várias publicações da ARU, a dissertação do estudante de engenharia promovia a ideia de certa torpeza e ociosidade de parte dos pecuaristas, pois o trato não demonstrava interesse em estabelecer algum tipo de diálogo. Na palestra-conferência de Praderi fica claro que “o sistema pastoril puro (primitivo), onde a criação e conservação dos rebanhos de gado dependem completamente da natureza, sistema que será muito confortável e cômodo para os seus proprietários, mas que estará longe do racional e do prático...” (Ibid., p.19). Nem a racionalidade nem a praticidade eram apreciáveis, para os maravilhados com o progresso, no conhecimento que provém da experiência. Os novos tempos deviam dar lugar à Ciência que provinha dos centros de produção de conhecimento. “A prática vale muitíssimo: através dela, se adquire experiência, cujo imenso poder é apreciado

<sup>11</sup> Em 1950, ocorreu um “boom” da agricultura (de 4 milhões de hectares) motivado pela introdução do pacote neozelandês, a importação de fertilizantes e as facilidades comerciais acordadas pelo governo da época, também batlista, e a delegação de FAO-BIRF, como resposta à estagnação produtiva em que se encontrava o setor primário. As análises estruturalistas chegam à conclusão também que, a partir dos acordos regionais, PEC e CAUCE, existem possibilidades de desenvolver exportações primárias não tradicionais, concorrendo agora com a pecuária extensiva.

em todas as fases da vida; mas, ao avançar um passo após cinquenta anos, quando a intervenção da ciência permitiria avançar vinte, em cinco anos [...]. Para começar, adotaremos, se possível, os seus costumes mais arraigados; aceitaremos os seus princípios mais rigorosos, mudaremos os termos técnicos pelos crioulos, falaremos em uma linguagem que se encontre ao alcance de todos, e quando, depois de termos igualado a forma, descendendo a despeito das nossas convicções..." (pp. 27-57). A hierarquia do conhecimento foi claramente explicitada.

De acordo com a agronomia, a questão central da pecuária era trocar o sistema pastoril, que tinha mais de duzentos anos, por outro mais produtivo baseado na introdução de tecnologia estrangeira (Praderi, 1908). As paisagens agrárias futuras circulavam pelo governo e entre os seus engenheiros, "esplêndidos campos artificiais, valiosos campos de forragens nutritivas para milhões de animais que hoje pastam livremente. Os rebanhos transformarão essas matérias-primas, fertilizando, ao mesmo tempo, as terras que as produzem: poderá ser aplicada, então, a frase do senhor Morlet: "os animais constituem a fábrica de adubos e o laboratório industrial das plantas"". (Ibid., p. 20)

Enquanto os pecuaristas ressalvam o valor dos campos naturais em uma lógica que se tornou natural ao longo da história da região, em uma relação íntima entre os homens, o gado e o campo, a engenharia agrônoma, para Praderi, tinha outra percepção sobre os campos. Ele afirmava: "... não se deve abusar tanto da bondade que os caracteriza. Talvez muito indevidamente são empregadas as frases "nossos suculentos pastos", "nossa vegetação perene", "nossos férteis campos", que constam em todos os jornais e revistas quando tentamos demonstrar as forças vivas de nossas riquezas naturais" (Ibid., p. 22). A cultura de forragens exóticas "permitirá que, onde pasta um animal, possam pastar dez e mais ainda... Muito antes, a aplicação da ciência agrônoma na região dos fazendeiros progressistas permitirá o cultivo racional de forragens e, como consequência, a exploração mais intensiva, com resultados mais claros e proveitosos" (Praderi, 1908, p.24). A razão científica resolveria tudo: "A Engenharia Rural ensina os métodos eficazes para conservar as águas nos campos, mediante a canalização de rios e arroios, de diversos sistemas de irrigação, drenagens, meios de evitar as secas em partes altas e as inundações nas baixas; procedimentos para modificar as correntes, construir fossos apropriados, confeccionar poços e evitar o desperdício das águas, e, mediante todos os meios possíveis, chegar à obtenção constante desse elemento tão necessário como são as forragens, para a pecuária e de imprescindível necessidade para a agricultura" (Ibid., p. 39).

O sistema pastoril, como era conhecido até então, foi substituído por um habitante errático que povoava os campos e que alimentou as revoltas armadas de caudilhos, resistindo à concentração de poder por parte do Estado. Praderi também introduziu essa análise na sua crítica à pecuária primitiva, como foi chamada por ele. “O caráter tão movediço que têm hoje os costumes da vida pastoril predispõe a tomar parte em qualquer agitação que seja gerada nos campos.” (Ibid., p. 22) A agricultura, portanto, não somente representava um desenvolvimento das forças produtivas do agro, mas também o disciplinamento em favor de um modelo de colonização familiar. Na revista da ARU de 1982, é anunciado o desaparecimento do “gaúcho”, símbolo desses homens que tinham participado junto com os seus caudilhos nas façanhas de independência nacional, e depois nas de resistência do mundo rural contra o urbano. “Atualmente, já não se encontra seu verdadeiro tipo, seu tipo primitivo, a não ser em raras exceções. No seu lugar, temos uma nova geração que aparece no mesmo cenário, numa época de transição, que muda as condições de vida e torna mais difícil a existência do gaúcho, abandonando-a, tal como foram abandonados os seus antigos hábitos e costumes (Barrán & Nahum, 1967, p. 261).

Uma vez “extinto” o gaúcho, a segunda maior agremiação pecuarista do país, a Federação Rural, propõe como parte dos festejos do centenário nacional, em 1925, a criação de um monumento ao gaúcho para “fazer reverência à pátria”. A obra deveria estar inspirada na história, usos e costumes do gaúcho, em seu papel na independência nacional e americana, desde suas origens até sua morte. A frase escrita na escultura dá ênfase ao lugar da ruralidade em seu sentido nativo original: “Ao gaúcho, primeiro elemento de emancipação nacional e do trabalho. A pátria agradecida”.<sup>12</sup> A Federação Rural surge a partir da consciência de sua integração pecuária e das quase vinte mil estâncias como vinte mil focos de atividade política (Irureta Goyena,<sup>13</sup> 1948). Embora o gaúcho tivesse morrido, durante a década de 1930, os líderes políticos de base ruralistas começaram a utilizar expressões gaúchas nas oratórias públicas. Mas essa não seria a única vez que ressuscitei o gaúcho em favor de uma identificação da ruralidade.

<sup>12</sup> Essa é a inscrição que está na frente do monumento localizado no centro da cidade e no qual são realizadas homenagens em comemoração à questão rural e à ruralidade.

<sup>13</sup> Irureta Goyena “chegou a identificar-se de tal maneira com a marcha da Federação Rural que seu nome foi usado durante anos como sinônimo de pressão pecuária e de antibatlismo” (Caetano, 1993, p. 43).

A força da pecuária tinha transformado a vida rural numa única dimensão produtiva, na qual “rural” significava um campo de batalha prestes a adquirir somente um sentido para eles, o pecuário. Em 1937, e a partir do norte basáltico do país, surge, do seio da Federação, um Partido Ruralista, que pretendia defender os interesses naturais daqueles que produziam as maiores riquezas nacionais, em uma absoluta desconfiança da classe política. A ideia de que sua defesa era natural e, portanto, não política, ficou evidente em uma publicação do jornal de Salto, onde uma reunião dos ruralistas tinha sido permitida “sob a condição de que não teria caráter político” (Jacob, 2006, p. 43). Essa oratória também era a expressão da façanha da Federação Rural quando se erguia a respeito da necessidade de ter uma voz que manifestasse a situação emergencial e que levasse até a cidade os interesses do campo.

A controvérsia se referia, fundamentalmente, ao conceito do que era “rural” e, através dele, daqueles que eram os legítimos proprietários do campo e de seus destinos. O partido ruralista foi uma expressão que reduziu o agrupamento a uma dureza da diferença. A diferença de habitar se reduziu ao interesse patrimonialista alimentado por habitar o campo desatendido pelo Estado (estradas, escolas, regulação do trabalho, saúde, moradia). A legitimidade foi defendida em vários jornais dos demais departamentos do Uruguai. Jacob (2006) coleta várias declarações, na *Tribuna Salteña*, que enfatizam o caráter lógico do desenvolvimento de um interesse político particular, inclusive fazendo referência a sua surpresa de não ter surgido antes. A defesa da ruralidade era, na visão dos pecuaristas, a defesa da propriedade privada da terra e da família, diante dos impulsos reformistas que impulsionavam os sócios da engenharia agrônoma. O Partido Ruralista, nascido no norte, teve seu fim ao enfrentar-se na competição por quadros políticos dos partidos tradicionais (Caetano, 1993), embora seu trabalho se transformasse em seguida em outra saída política. “A suave brisa do norte, transformada ocasionalmente em ameaçador vento, não tinha causado qualquer tempestade. Mas não há brisa, por mais suave que seja, que não remova as folhas caídas e deixe algum sedimento.” (Jacob, 2006, p. 101) Um movimento Ruralista viria a ser fundado posteriormente, com a força do rádio e da imprensa escrita, liderado por Benito Nardone e apoiado por setores dos partidos tradicionais. Embora esse movimento tenha chegado à presidência, sob o comando do Partido Nacional e de base rural, sua passagem não brilhou em uma época em que a estagnação produtiva generalizada da economia e o contexto internacional roubaram o primeiro plano do cenário político nacional.

A questão rural no Uruguai aparece como uma excepcionalidade que se explica por ser “não cidade”, ou seja, que na ação governamental essa questão surgiu

como um espaço que deveria ceder às ideias dos filhos e netos do século das luzes. A modernidade aparece como um ponto de inflexão no transcurso do tempo, enquanto evidencia também um grupo de vencidos e vencedores (Latour, 1995). Claramente, aqueles que não aceitavam a concentração do poder cederam formalmente, e a questão Rural foi pacificada. No entanto, embora com toda tranquilidade possamos dizer que o Estado goza de boa saúde, abriu mão do espaço de boa parte do país. Ou seja, o Estado, em seu surgimento moderno, reconheceu a alienação de bens públicos<sup>14</sup> e, com isso, aceitou a pretensão de governabilidade factual<sup>15</sup> e não formal dos grupos dominantes da campanha como uma única expressão da questão rural. Nesse sentido, invocar a ruralidade é, ao mesmo tempo, um obscurecimento daquilo que é desenvolvido na campanha como um arranjo que se opõe à pretensão hegemônica da capital.

Por cada ação do Estado sobre o território rural haverá um debate com seus porta-vozes, os quais afirmam uma e outra vez que o mundo rural precisa de intérpretes conhecedores do meio para fazê-lo falar. Hoje, não se trata tanto de habitar o lugar, mas de fazer parte da árvore genealógica dos homens notáveis que colonizaram, de geração em geração, as pradarias naturais. A excepcionalidade rural habitou a governança patrimonial, regulando as relações humano-humano e humano-não humano, em uma visão lisa da terra. Portanto, essa excepcionalidade está composta por porta-vozes pecuaristas que, desde o começo do século XX, sistematizaram seu discurso como representação da questão rural sem costuras.<sup>16</sup>

A ruralidade está formada por imagens inaugurais da nação, em que a força do homem, sua lealdade e honra configuraram a pátria, colonizando os campos naturais com o gado, e civilizaram o campo. Os herdeiros do gaúcho e a masculinidade equestre apresentam-se hoje como um grupo que se adaptou aos ciclos da economia e do clima ao longo do século passado. Mas, além disso,

<sup>14</sup> O Código Rural reafirmou a propriedade privada da terra e dos cursos de água, bem como dos bosques nativos, em uma retórica que afirma seu maior cuidado e preservação na identificação de um proprietário. Algo de que Hayek teria gostado mais.

<sup>15</sup> "Quando penso que existem no país vinte mil estabelecimentos rurais – vinte mil focos de atividade política – e que o papel da campanha se reduz a gemer pela paz, durante a guerra, e a tremer pela guerra, durante a paz, não posso deixar de concordar com a geração dos fenômenos sociais, a força sem a consciência de ser forte ou a consciência de ser forte sem a vontade de fazer algo equivalem à suprema impotência." (Irureta Goyena, 1948, p. 233)

<sup>16</sup> "Distanciar-se sociologicamente é dividir-se, dividir-se é discordar, discordar é combater." Irureta Goyena mencionava isso nos tempos em que ainda não existia um tratado de sociologia rural, em um contexto de defesa dos interesses dos donos da terra como interesse de toda a ruralidade.

esses homens fortes atualizam diariamente sua qualidade de membros de uma cultura originária no desenvolvimento de seu trabalho. A literatura e a poesia gauchesca enaltecem as condições de precariedade do trabalho (condições objetivas de trabalho e de afetividade) à masculinidade do homem de campo, que só é vulnerável ao desamor de alguma mulher em um rancho distante. Muitas das histórias dos homens pobres são histórias sem pais nem mães, são filhos da campanha, adotados por outros para o trabalho na pecuária. A família rural aparece como um parentesco derivado de habitar o ambiente rural, que reúne sem contradições todas as posições das pessoas que vivem no campo.

As festas crioulas são feitas cada vez mais nos centros urbanos devido, em parte, ao despovoamento do campo, e, por outra parte, evocam uma grande força quando reúnem um grande número de pessoas em torno da celebração das tradições. A Festa da Pátria Gaúcha, por exemplo, transforma o ser rural em diferentes tempos. Existe um espaço e lugar para o protagonismo dos peões, um tempo e lugar para a mulher das populações rurais; e supõe também um ritual de igualação através da ideia de família rural, toda descendente daquela pecuária gaúcha durante as celebrações noturnas. Essa festa descreve cada vez mais os visitantes e parcerias para a competição pela tradição. Por sua vez, esta festa e outras mais são “preparadas” localmente, ou seja, são organizadas festas locais em benefício da escola rural ou do hospital, e elas se competem nas habilidades campeiras. As pequenas festas locais reforçam o reconhecimento sobre a destreza e conhecimento das artes de campo que se aprende no processo da vida rural.<sup>17</sup>

A excepcionalidade baseia-se também na constatação de uma relativa autonomia na evolução do território de aptidão pecuária, ainda muito parecido com aquele de um século atrás. A pradaria e os campos naturais, segundo quem fala, são uma paisagens mais ou menos estáveis por mais de um século, o que recentemente começou a mudar em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque os horizontes destes campos começaram a transformar-se, sendo resultado de um uso mais intenso de terras com aptidão agrícola ou florestal. Em segundo, porque o governo nacional destinou esforços para descentralizar o Estado (em sua velha disputa por substituir o caudilho local) e regularizar as relações entre as pessoas (jornada de oito horas, conselho de salários, acesso à informação etc.).

<sup>17</sup> “Que com o único que [o peão] tinha contado para ‘sobreviver’ era com o corpo e com alguns ofícios pequenos que tinha aprendido como quem aprende a caminhar. [...] Ofícios que, isolados, não servem para nada; servem quando estão todos unidos na mesma pessoa.” (DA ROSA, Julio. 1966).

A estabilidade de um mundo em recente transformação e sua forte ênfase em seu papel de protagonista na colonização e defesa das terras nacionais transformou a pecuária em uma atividade Natural. Ou seja, que permanece no estatuto de fato, assim como as relações entre as pessoas que a caracterizam. Quando tudo começou, havia uma vaca e um homem forte a cavalo, pronto para governar.

As associações entre a nação, a resistência à pretensão hegemônica do Estado, a austeridade (com seu viés de precariedade), a masculinidade, a natureza (como unidimensionalidade do que pode vir a ser), os homens célebres, a qualidade sobre a quantidade, as festas, a paz e o afã conservador (Barrán, 2004) se unem em torno de um conceito patrimonialista em favor da excepcionalidade do trato republicano. Em seu anverso, afirma também, ao mesmo tempo, aquilo que nega. A ideia de progresso, a modernidade do batllismo que opõe a agricultura à pecuária durante o século passado, o estriado vs. o liso, a razão no lugar da força, especula hoje com outra chance de rebater a estabilidade de uma força rural que se apoia no tempo.

## Tornar-se nativo / a resistência da pecuária

Há três ou quatro anos, vem crescendo uma controvérsia sobre a propriedade da terra, que cada vez mais claramente vemos que não radica no estatuto da propriedade privada, e sim sobre a legitimidade de uso desta propriedade. Ao longo desse processo, os atores vêm participando de maneira reiterada no esforço de definir a legitimidade, quem e o que participam da mesma; mas, sobretudo, quem e o que fica de fora. Moraes & Piñeiro (2008) destacam que estamos vivendo um momento histórico equivalente àquele do fim do século XIX, em que as mudanças foram irreversíveis e formaram uma modalidade de relações entre os atores, mudanças que marcaram o ritmo do século XX até agora. A visita a essa comparação foi realizada também pelos diferentes porta-vozes que participam da controvérsia e disputam sua estabilidade em um processo de mudança. Muitos dos atores se deslocam virtualmente até o fim do século XIX e começo do XX; mas todos percorrem diferentes dimensões do passado para começar a falar sobre o presente. Contrariamente aos números globais que mostram um despovoamento das regiões rurais, poderíamos dizer que no nosso país a controvérsia referente à terra se encontra superpovoada, enquanto procura definir o que é rural como legitimidade aceita para o uso. Vamos passar a analisar as semelhanças e as diferenças, a título de esboço, entre aquele momento e o presente.

Naquela época, se acreditava em um processo modernizador que implicou uma série de inovações tecnológicas e institucionais, incluindo a criação da Faculdade de Agronomia como promotora do progresso, não somente para buscar o crescimento da economia, mas também para centralizar o poder no Estado e resgatar a importância dos poderes dispersos e pessoais que se concentravam nos caudilhos. Há quem destaque seu caráter revolucionário quando se transporta a essa época. Aquelas mudanças foram irreversíveis, a sua magnitude produziu novas regras de jogo no mundo rural. O pecuarista extensivo representava uma imagem, embora pouco ajustada à heterogeneidade dos grupos que depois o apoiaram, relacionada ao atraso, ao conservadorismo político e, em alguns casos, à barbárie contra a qual lutava um projeto de país baseado no progresso. Então, havia uma forte presença de estrangeiros e grandes concentrações de terra, que foram se diluindo de geração em geração. A partir disso, surge a dicotomia entre agricultura e pecuária, é reforçada a divisão entre campo-cidade e as duas velocidades do agro nacional. Aquela façanha civilizatória, assim o chamariam Barrán & Nahum em seus trabalhos a respeito da história rural, perde as oportunidades de mudança e são interrompidos os processos progressistas com o Alto de Viera em 1916. “A vaca ganha”, dizia o presidente Pepe Batlle.

Para muitos no país, durante o século XX, não aconteceu mais nada até a divulgação do pacote neozelandês. Para aqueles que hoje trabalham a agricultura a partir da gerência de uma empresa internacional ou também para um político de esquerda, em favor do desenvolvimento e com fé no progresso, nos anos 1950, tivemos uma fronteira agrícola maior, e o que sabemos hoje vai nos permitir não corroer o solo como naquele momento.

Atualmente, a análise retoma parte da linguagem de outrora. Os políticos profissionais que ocupam cargos estratégicos do governo acreditam na vivência de uma revolução agrícola em virtude da magnitude do crescimento econômico e das mudanças contemporâneas que vivemos. Neste momento, a modernização é produto de fatores externos à dinâmica produtiva local, o crescimento é explicado através de uma realidade global de demandas de mercadorias e a modernização é novamente apresentada pela lógica da agricultura sobre a pecuária. Espera-se a modernização das realizações trabalhistas no trabalho rural, a profissionalização da gestão da produção pecuarista, que incorpore inovações e aumente sua produtividade; por meio da tecnologia das comunicações e infraestrutura, alguns atores suspeitam da modernização da vida diária rural e a desfiguração da fronteira campo-cidade. Atualmente existe, como há um século, uma forte convicção na tecnologia como resposta aos problemas do desenvolvimento. Alguns produtores e outros atores do rural hoje defendem

novamente, depois de um panorama negativo, o sentido positivo do progresso, “Ressuscitou o progresso”, diziam-me no norte e no Parlamento. Ao mesmo tempo, o homem do campo põe seu celular no cinto onde também leva seu facão, continua afirmando seu orgulho e masculinidade em vários aspectos de sua precariedade trabalhista e continua naturalizando a ordem social que o rodeia. É consolidado um novo estrato social, igual ao daquela época. Os progressistas, os deslumbrados com a modernização, estimam que no futuro seja extinta essa pecuária extensiva com pouco investimento em tecnologia e trabalho, contra a que o batllismo lutou.

A agenda ambiental surge como uma posição inevitável da parte dos atores do espaço rural, e inclusive está sendo aprovada a primeira lei que regulamenta o uso do solo para evitar erosão. Nesse contexto, a pecuária extensiva, que se vê deslocada a outras terras menos aptas, e seus porta-vozes elaboram discursos de extinção, reforçam seu caráter extensivo agora positivamente; acontece que seu comportamento antes taxado de conservador permitiu-lhe apresentar-se hoje como guardião dos campos naturais e das tradições, contra o estrangeiro concentrador e quase devastador dos recursos nacionais. A mudança se mostra positiva, pelo menos até agora, e define a figura do gaúcho como aquele personagem nativo, original, do qual surge uma legião herdeira do homem do campo que forjou a nação no lombo do cavalo. Como nunca, os valores que antes representavam a barbárie que se opunha ao progresso hoje aparecem como patrimônio nacional das tradições, ao mesmo tempo que simboliza uma atitude legítima de levantar o chicote que o poder central dá à campanha; uma latência que persistiu como diferença de uma comunidade imaginada letrada, branca e europeia da cidade. O gaúcho, por outro lado, pertence, de toda a população rural, à família que resiste ao duro embate que hoje recebe como porta-voz público privilegiado da questão rural.

Diferente daquela época, participam nesta controvérsia uma série de atores procurando uma e outra associação favorável a sua ideia do ser rural. Alguns deles veem na virtude ambiental dos pecuaristas, a concepção lisa, uma saída ao modelo intensivo da agricultura; mas, ao mesmo tempo, não podem participar de uma concepção antiga da relação do homem e da mulher com o trabalho; outros corrompem a agricultura com o título de agronegócio, como se antes não houvesse existido interesse desse tipo. Os produtores familiares e os médios apresentam-se diante do Estado como aqueles nativos simbólicos, os gaúchos, que conseguiram sobreviver a um século de variabilidade de preços, políticas e clima, mas que, além disso, no sistema ambiental, apresentam-se como um bom selvagem – no sentido rousseauiano –, ou seja, como guardiões do campo. Nesse movimento, os pecuaristas também reivindicam recursos do Estado para

que se possa conservar uma dinâmica geral que os devora. Apesar do alerta público que os pecuaristas deram sobre sua extinção, o Uruguai continua tendo quase dez milhões de hectares que somente têm aptidão para a pecuária.

## Bibliografia

- ASTORI, D. *La evolución tecnológica de la ganadería uruguaya 1930-1977*. Montevideo: EBO, 1979.
- BADIOU, Alain. *Destruction, Negation Subtraction – On Pier Paolo Pasolini*. Seminário de graduação Art Center College of Design in Pasadena. UCLA, 6 fev. 2007. Disponível em: <<http://www.lacan.com/badpas.htm>>. Acesso em: 4.5.2012.
- BARRÁN, José Pedro. *Los conservadores uruguayos (1870-1933)*. Montevideo: EBO, 2004.
- BARRÁN, José Pedro & NAHUM, Benjamín. *Historia rural del Uruguay moderno. 1851-1885*. Montevideo: EBO, 1967.
- BARRÁN, José Pedro & NAHUM, Benjamín. "Razones históricas y geográficas que explican el Uruguay rural conservador. Un ejercicio de historia comparada". In: ALVAREZ, Jorge; BÉRTOLA, Luis. & PORCILE, Gabriel. (orgs.). *Primos ricos y empobrecidos. Crecimiento, distribución del ingreso e instituciones en Australia-Nueva Zelanda vs Argentina Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo, 2007, pp. 219-30.
- \_\_\_\_\_. *Historia rural del Uruguay Moderno; Tomo VI: La civilización ganadera bajo Batlle (1905-1914)*. Montevideo: EBO, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Historia rural del Uruguay Moderno; Tomo VII: Agricultura, crédito y transporte bajo Batlle (1905-1914)*. Montevideo: EBO, 1978.
- CAETANO, Gerardo. *La república conservadora. Tomo I: El "alto" a las reformas 1916-1929*. Montevideo: Fin de Siglo, 1993.
- DA ROSA, J.C. "Cuesta arriba, de sol a sol, camino adentro y Juan de los desamparados." In: *Cuentos Completos*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 1966.
- DELEUZE, Gilles. *Difference & Repetition*. Nova York: Columbia University Press, 1994 [1968].
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valência: Pretextos, 2006 [1988].
- GIDDENS, Anthony. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1996.
- IRURETA GOYENA, José. *Discursos del Dr. José Irureta Goyena*. Montevideo: Tipografía Atlántida, 1948.
- INGOLD, Tim. "Eight Themes in the Anthropology of Technology". In: *Social Analysis*, Londres, v. 41, n. 1, mar. 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- INGOLD, Tim & HALLAM, Elizabeth. (eds.). *Creativity and Cultural Improvisation*. Nova York: Berg, 2007.
- INGOLD, Tim & KURTTILA, Terhi. "Perceiving the Environmental in Finis Lapland". In: *Body & Society*, TCS Centre, Nottingham Trent University, 2010. Disponível em: <<http://bod.sagepub.com/content/6/3-4/183>>. Acesso em: 4.5.2012.

- JACOB, Raúl. *Brevísima historia del Partido Ruralista*. Montevideo: Arpoador, 2006.
- LATOURET, Bruno. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial, 2008 [2005].
- \_\_\_\_\_. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Londres: Harvard University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1997.
- MILLOT, Julio. & BERTINO, Magdalena. *Historia económica del Uruguay. Tomo II, 1860-1910*. Montevideo: FCU, 1996.
- MORAES, María. I. *La pradera perdida. Historia y economía del agro uruguayo: una visión de largo plazo 1760-1970*. Montevideo: Linardi y Risso, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Las determinantes tecnológicas e institucionales del desempeño ganadero en el largo plazo, 1870-1970*. Montevideo, 2001. Tese (Mestrado em História Econômica), Facultad de Ciencias Sociales, Udelar.
- PAN MONTOJO, Juan. "De la agronomía a la ingeniería agronómica: la reforma de la agricultura y la sociedad rural españolas, 1855-1931". In: *Revista Areas*, v. 26, Madri, 2007.
- PAOLINO, C. *Estagnação e dinamismo na pecuária uruguaia: Uma abordagem heterodoxa*. Campinas, 1990. Tese (Doutorado em Economia), Instituto de Economia, Unicamp.
- PIÑEIRO, D. "Desafíos e Incertidumbres para la Sociología Agraria en la transición hacia un nuevo modelo de desarrollo." In: *Globalización, Integración Regional y consecuencias sociales sobre la agricultura*. Montevideo: Unesco/ Universidad de la República, 1996, pp. 33-80.
- PRADERI, Carlos. "La importancia de la carrera Agronómica". In: *Conferencia leída bajo los auspicios de la Asociación Rural del Uruguay, por el estudiante de agronomía*. Montevideo: Talleres Gráficos, 1908.
- RUIZ, Esther. (org.). *Una poderosa máquina opuesta a la ignorancia. 100 años de la Facultad de Agronomía*. Montevideo: Editorial Hemisferio Sur, 2007.



# Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas<sup>1</sup>

ROSANE MANHÃES PRADO

Em 2000, comecei a realizar pesquisas na Ilha Grande (município de Angra dos Reis, RJ), que é considerada ao mesmo tempo um paraíso ecológico a ser preservado e um lugar turístico a ser desfrutado. E logo me vi diante de uma questão que reverbera nessa ilha e conseqüentemente naquilo que se pretenda estudar e entender ali. Trata-se da relação da população local com as áreas protegidas (Unidades de Conservação – UCs, segundo a lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC) que correspondem a grande parte do território da Ilha Grande.<sup>2</sup>

O que constatei foi um confronto – em muitos sentidos e expresso de muitas maneiras – dos autodesignados como nativos (ou caiçaras com certos tipos de ambientalista e com os gestores das UCs locais. Eu estava diante de uma questão avassaladoramente presente nas tantas outras localidades do Brasil onde há UCs; uma questão candente para os atores sociais envolvidos e para os estudiosos que, como eu, foram levados a tomá-la como objeto de conside-

---

<sup>1</sup> Agradeço às colegas antropólogas Clara Mafra, Gláucia Oliveira da Silva e Helena Catão pela rica troca de ideias, que muito colaborou para a elaboração deste trabalho.

<sup>2</sup> Parque Estadual da Ilha Grande (1971); Reserva Biológica da Praia do Sul (1981); APA Tamoios (1986 – que recobre toda a ilha e vai além até o continente); Parque Estadual Marinho do Aventureiro (1990) – todas atualmente regidas pelo órgão de controle ambiental do estado do Rio de Janeiro, o INEA (Instituto Estadual do Meio Ambiente).

ração. Trata-se da questão e do conceito correlato de populações tradicionais, que se coloca juntamente com o impasse a propósito de tais populações serem ou não “conservacionistas”.<sup>3</sup>

Não me sentindo esclarecida o suficiente sobre o que sempre percebi como uma polêmica em torno da ideia de populações tradicionais, tentava escapar da necessidade de passar a limpo tal polêmica cada vez que me referia à situação encontrada na Ilha Grande, lançando mão de incontáveis aspas e notas de rodapé que apenas indicavam a dificuldade/existência das controvérsias em torno do conceito, e passando a usar simplesmente a expressão “populações locais”.

É claro que isso não me livrou de reconhecer e lidar com a questão de fundo – envolvendo visões e interesses diversos de e sobre tais “populações” – tal como vivida por diferentes grupos e considerada pelos estudiosos; com variadas manifestações/traduições e equacionada com outras tantas questões, conforme as peculiaridades desses grupos, como é bem ilustrado no caso da Ilha Grande pela categoria “caíçaras”.

Hoje entendo que o conceito de populações tradicionais pode ser considerado, de uma perspectiva sincrônica, através das muitas definições existentes, que se complementam ou se confrontam. E também entendo que o próprio conceito tem uma história, se quisermos olhar de uma perspectiva diacrônica, através de um percurso em que se pode reconhecer, de um lado, a tentativa de ampliação do seu rendimento e, de outro, o aumento da perplexidade para lidar com os casos relacionados à questão envolvida.

A minha agonia ainda não passou; mas agora, ao invés de fugir, quero enfrentar e tentar me relacionar mais confortavelmente com o conceito, revendo enfim o meu próprio percurso de entendimento para fazer uma leitura da questão inspirada em colocações de Ingold, especialmente no trabalho de Ingold & Kurttila (2000) – a partir da forma de abordagem e de entendimento que propõem para a noção de conhecimento tradicional local. Esta é a viagem feita neste artigo, a minha, entre as tantas outras que já foram feitas e que podem ainda ser realizadas a propósito da mesma questão.

---

<sup>3</sup> Cabe lembrar que muito se tem discutido sobre isso, tanto no âmbito da gestão de UCs como também na academia. Os trabalhos referentes à questão vão desde críticas áspers da parte de certos cientistas naturais àquilo que veem como a irresponsabilidade e a cegueira dos cientistas sociais que alimentam o mito dos povos tradicionais em harmonia com a natureza (Olmos et Al, 2001) até avaliações mais sutis da questão (Adams, 2000).

## Abordagens da questão / conceito

Embora o tema da tradição seja central para a antropologia concomitantemente ao tema da cultura, noções às quais necessariamente se relaciona a ideia de população tradicional, cabe reconhecer que essa ideia e toda a polêmica conceitual que se desenrola no Brasil em torno dela guardam uma correlação direta com a problemática da criação e manutenção das chamadas áreas ambientais protegidas, ou unidades de conservação ambiental.<sup>4</sup> É a partir dessa problemática, mais precisamente a partir dos impasses quanto à existência de populações humanas nas UCs, interdita por lei na maior parte delas, que a noção de população tradicional se constitui no Brasil, com sentidos específicos: no campo político das disputas na vida social; no campo jurídico que regula todo esse universo e que gradualmente vai incorporando a categoria de “população tradicional”; e no campo acadêmico, que tenta dar conta de tudo isso.

Na minha perplexidade diante do problema, fiz um percurso pelos entendimentos/concepções que encontrei em diferentes autores, que condensei naqueles aos quais me reporto aqui – Diegues (1998), Cunha & Almeida (2001), e Barreto Filho (2006) – e que ordeno conforme acredito que operam melhor para abarcar as questões a que se referem.

## Um modo de vida como gabarito

No seu trabalho referencial sobre áreas protegidas, Diegues (1998) também focaliza o tema correlato das populações tradicionais, fazendo um histórico do seu reconhecimento e indicando uma série de características das “culturas e sociedades tradicionais”, que permitiriam (não necessariamente por todo o conjunto desses atributos) reconhecê-las como tais.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Os fundamentos para se conservar grandes áreas naturais foram definidos na segunda metade do século XIX, com a criação do Parque Nacional de Yellowstone nos Estados Unidos, em 1872. O modelo, originalmente inspirado na ideia de “proteger áreas naturais de grande beleza cênica para usufruto dos visitantes (de fora da área)” foi copiado por outros países e no Brasil se pode considerar a sua implantação a partir de 1937, com a criação do primeiro parque semelhante (Diegues, 1998, p. 99).

<sup>5</sup> “As culturas e sociedades tradicionais se caracterizam pela: a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*; b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral; c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns

Talvez se possa dizer que a marca dessa concepção original de Diegues seja esse tom classificatório, e é justamente nesse sentido que se torna problemática. De um lado, a lista de onze características pode tornar-se um “gabarito” para medir se os grupos são ou não são tradicionais, como uma grade que aprisiona. De outro, como aconteceu com as tentativas de definição que foram abolidas no projeto de lei do SNUC, se vê que muitos setores de toda a população brasileira se “enquadrariam” em algumas das características listadas, dissolvendo a sua peculiaridade.

Embora o autor ressalte como critério de reconhecimento a importância do autorreconhecimento dos componentes dessas populações como pertencentes a elas, remetendo à fundamental questão da identidade (Diegues, 1998, p. 88), ele não inclui em sua reflexão a igual importância das motivações – políticas e jurídicas – pelas quais essa identidade, no caso, é assumida, atribuída ou acionada. Isso será observado na concepção dos autores que veremos a seguir.

### Uma categoria “habitada”

Cunha & Almeida (2001), a propósito da outra candente polêmica referente à questão de as populações tradicionais serem ou não serem conservacionistas, propõem definir essas populações a partir “dos seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros””, e propõem que “população tradicional” é uma categoria habitada, ocupada por esses membros. Fazem um paralelo com categorias e termos genéricos – como “índios”, “negros”, “nativos” – que, embora impostos artificialmente pelo encontro colonial, “foram aos poucos sendo habitados por gente de carne e osso.” (Cunha & Almeida, 2001, p. 184)

Trabalhando com a ideia da formação dos sujeitos por meio das práticas, colocam que essa “ocupação” das categorias não necessariamente ocorre porque ou quando os grupos adquirem status administrativo ou jurídico, lembrando

---

membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados; *e*) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; *f*) reduzida acumulação de capital; *g*) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; *h*) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas; *i*) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; *j*) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; *l*) autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.” (Diegues, 1998, pp. 87-88)

que é necessário reconhecer que “os povos que começaram habitando essas categorias pela força tenham sido capazes de apossar-se delas, convertendo termos carregados de preconceitos em bandeiras mobilizadoras” (Ibid.).

Os autores estabelecem uma relação direta da “constituição” de povos tradicionais com o referencial da conservação da biodiversidade, implicando no uso sustentável dos recursos naturais e a prestação de serviços ambientais, a partir de um reconhecimento mútuo e um pacto de tais grupos tradicionais locais com os órgãos ambientais/UCs. Embora indiquem algumas características que configuram a identidade pública que esses grupos conquistem ou desejam conquistar, o diferencial de sua concepção está nas premissas referentes à já citada “ocupação” da categoria, bem como na ênfase ao seu sentido político e jurídico:

[...] a categoria de “populações tradicionais” é ocupada por sujeitos políticos que estão dispostos a conferir-lhe substância, isto é, que estão dispostos a constituir um pacto: comprometer-se a uma série de práticas, em troca de algum tipo de benefício e sobretudo de direitos territoriais. (Cunha e Almeida, 2001, p. 192)

### “Pessoas e/ou grupos sociais residentes”

Henry Barreto Filho, em artigo publicado em 2006, faz uma sociogênese da noção de populações tradicionais, juntamente com uma resenha analítica exaustiva dos diferentes contextos de formulação dessa noção e de seus usos nos planos político, jurídico e acadêmico. Arremata o seu trabalho sugerindo uma alternativa conceitual que descarta a ideia de população tradicional e sua correspondente sustentação, propondo “superar a referência naturalizante, a çlivagem demográfica e a orientação censitária implicadas no emprego do termo “população”, que simplifica, atomiza e assujeita”, bem como “deslocar a ênfase da dimensão temporal, implicada na polissemia do termo “tradicional”, para espacial” (Barreto Filho, 2006, p. 138).

Nesse arremate, considera ainda outros aspectos cruciais da questão, como o peso do poder simbólico da categorização em si junto com os seus proponentes (Ibid., p. 136), e a dificuldade de definir certos grupos como “tradicionais”, ilustrada pelo caso das sociedades caboclas da Amazônia. Quanto a isso, West & Brechin (1991, apud Barreto Filho, 2006) refere-se à “inadequação da abordagem à questão de residentes em áreas protegidas”, que aponta sempre na direção dos “povos indígenas e sociedades “tradicionais”, com o intuito de distinguir os que vivem de modo ecologicamente harmônico em seu meio

ambiente imediato daqueles que não o fazem – por definição, as sociedades “modernas” (Barreto Filho, 2006, p. 136).

Adotando a perspectiva dos mesmos West e Brechin, Barreto Filho apresenta a sua alternativa conceitual:

Para fugir dos ardis conceituais implicados na noção de “população tradicional”, o indicado é uma definição ainda mais genérica e de conteúdo menos denso, o que não significa dizer politicamente neutra, tal como a proposta por West & Brechin (1991): “pessoas e/ou grupos sociais residentes” [...] Seriam aqueles indivíduos, famílias e grupos – “tradicionais” ou “modernos”, não importa – que ocupam, residem, ou então usam, regular ou recorrentemente, um território específico dentro de, ou adjacente a, uma área protegida estabelecida ou proposta.

[...]

Ao contrário da categoria “populações tradicionais” e dos esforços de construção de um conceito culturológico técnico que tenha expressão jurídica – que podem contribuir ainda mais para a essencialização das relações entre os grupos sociais abarcados pela noção (como os caboclos) e a natureza –, julgo importante assegurar uma definição legal que garanta abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes nas situações enfocadas (Barreto Filho, 2006, pp. 138-9, grifos nossos).

Como se pode ver, estamos aqui diante de uma guinada na abordagem da questão, através de uma concepção sempre referida à relação entre áreas protegidas e grupos que as habitam ou que delas estão próximos (afinal, é do que se trata), mas uma concepção agora libertada das amarras do conceito de “populações tradicionais”, com todas as suas ambiguidades e controvérsias e a perplexidade que provoca. Dessa libertação, penso que o principal aspecto é o de que todo e qualquer grupo pode aí ser considerado, sem aquela categorização que demanda definições segundo um círculo vicioso de avaliações.

## Esvaziando uma categoria

Para mim, foi interessante encontrar essa proposta de Barreto Filho (2006), no sentido de que se deve simplesmente abandonar o conceito de “populações tradicionais” relacionado às áreas protegidas. Acho que a minha resistência original diante do emaranhado de definições já indicava a tendência para uma escolha na mesma direção da proposta desse autor que depois vim a conhecer. Entendo, como ele, que não importa como se “classificam” os grupos locais

envolvidos; mas, considerando que se trata de uma questão de demanda de reconhecimento/direitos por parte desses grupos, há que se ter cautela.

Ao que parece, todos os mecanismos criados (leis, conselhos, estatutos) e todas as disputas (jurídicas ou não) em torno da ideia de “população tradicional” tornam-se armadilhas para as partes envolvidas, cujo gatilho está na premissa de ter que atestar “quem é” e “quem não é” – quais grupos podem ser classificados como tal e quais não podem. E se as aspas – sem as quais nós antropólogos não podemos viver – nos resguardam de naturalizar um conceito como esse e de atribuir uma essência a um grupo humano, não são elas que irão nos tirar desses becos sem saída. Ao mesmo tempo em que acredito que, na medida em que se evitar o uso do conceito, se evitarão igualmente as armadilhas que ele nos reserva, também penso que temos que lidar com a sua persistência no contexto das áreas protegidas, no qual ele foi gerado e no qual está incorporado.

Da mesma forma que o conceito de “raça” é tido como inoperante para explicar as tantas coisas de caráter social/cultural que lhe foram um dia “cientificamente” atribuídas quanto aos seres humanos, o conceito de “população tradicional” circula por aí na cabeça das pessoas e é acionado nos embates e debates a propósito das UCs. E os grupos envolvidos, como é o caso dos chamados “caiçaras” na Ilha Grande, passam a adotar essa forma de se auto designar (cf. Catão, 2011), “ocupando a categoria”, como entendem Cunha & Almeida (2001).

Assim é que quero propor ainda uma outra maneira de neutralizar os argumentos aprisionadores advindos do uso desse conceito; aprisionadores para quem quer que caia na arapuca de os utilizar, e argumentos com frequência também prejudiciais aos grupos que se pretende beneficiar através da ideia (questionável e sempre mesmo questionada) de que são “tradicionais”. E é aqui finalmente que recorrerei a Ingold & Kurttila (2000) e a sua visão de como deve ser entendida a ideia de “conhecimento tradicional local”.

## Abordagem da questão na perspectiva de Ingold e Kurttila

A proposta de Barreto Filho (2006) é impactante: simplesmente abandona-se o uso do conceito de “população tradicional” em prol da ideia mais aberta de “pessoas e/ou grupos sociais residentes”, não importando como possam ser “classificados”, para se lidar com as complexas situações relacionadas ao campo das áreas protegidas. Mas, sendo a referência à ideia de população tradicional resistente e fortíssima nesse campo, acho que é preciso estarmos municiados

para ainda enfrentá-la nos contextos em que é renitentemente acionada, para rebatê-la nos sentidos que a tornam equivocada. Diante dos que insistem em tais sentidos, é possível ainda contestar; e é assim que, às poderosas ressalvas já colocadas na revisão do conceito feita por Barreto Filho, acredito que se pode acrescentar ainda uma argumentação, para esvaziá-lo de sua dimensão restritiva e aprisionadora. Acho que essa munição de argumentos pode ser encontrada na perspectiva que coloco a seguir.

Já em trabalho anterior, em parceria com Catão (Prado & Catão, 2010), recorreremos a essa mesma linha de reflexão, que em parte reproduzo aqui. Em suas análises com acurados exemplos referentes a várias questões do campo de estudos relacionados a meio ambiente, Ingold (2000), além de propor que se dissolva a separação entre ciências naturais e sociais, privilegia os aspectos de movimento e processo por oposição aos de programas, lógicas ou gramáticas vistos como subjacentes aos fatos observados. É nessa perspectiva que recorro a ele, quando fala do conhecimento que as pessoas têm dos seus ambientes e de como nele se inserem.

Trata-se de conhecimento que não é do tipo formal e autorizado, transmissível em contextos fora de sua aplicação prática. Ao contrário, é baseado em sentimento, consistindo de habilidades, sensibilidades e orientações desenvolvidas através de longa experiência de condução da própria vida num ambiente particular (Ingold, 2000, p. 25, tradução livre.).

Nessa mesma direção, porém mais diretamente relacionadas ao caso e às questões aqui apresentados, colocam-se as propostas de Ingold & Kurttila (2000) com relação ao que entendem como conhecimento tradicional como gerado nas práticas da localidade – “traditional knowledge as generated in the practices of locality (LTK)”, por oposição a conhecimento tradicional como enquadrado no discurso da modernidade – “traditonal knowledge as enframed in the discourse of modernity (MTK)”. Recomendam e adotam a primeira acepção e rejeitam a segunda, que correlacionam com o que chamam de “modelo genealógico” (implicando a ideia de “herança” biológica e/ou cultural “passada” de uma geração a outra). Apontam para o equívoco de uma concepção de conhecimento tradicional com base nessa ideia de herança, que corresponde à visão de MTK – que permite dizer que os grupos “não são mais tradicionais” (“não são mais caixas”, no caso da Ilha Grande) e que, como se pode ver, sustenta grande parte dos sentidos do conceito de populações tradicionais aos quais estou me referindo como aprisionadores. Propõem, ao contrário, uma concepção de conhecimento tradicional visto como “inseparável das práticas que ocorrem por se habitar uma terra”, que corresponde à visão de LTK.

Para ilustrar isso, os autores mostram como os Sami (no norte da Finlândia) se referem a tempo (*weather*), em comparação ao modo como os cientistas ambientais se referem a clima (*climate*). Enquanto clima é uma abstração que implica variáveis como temperatura, precipitação e pressão atmosférica, isoláveis para fins de mensuração, tempo é relacionado a coisas como estar morto de calor ou de frio, colher amoras no bosque, estar encharcado de chuva, debaixo de uma tempestade. Enquanto o clima é registrado, o tempo é experimentado e equacionado com uma série de vivências do grupo na relação com o seu ambiente. Por exemplo: a maneira de perceber o tempo é relacionada a tarefas de trabalho e modos de viagem, com diferenças entre gêneros e idades; a percepção do tempo é multisensorial e o que se ouve, vê, toca, e cheira referente a isso é chave para orientação espacial e coordenação de atividades; o ciclo das estações é crucial para a experiência do tempo nesse sentido. Em tudo isso, Ingold & Kurttila lembram que não se trata da herança de um conjunto de fórmulas ou prescrições culturais, mas sim de algo que surge ao longo de experiências de vida e movimento num lugar; trata-se mais de conhecer através da prática do que de aplicar o conhecimento na prática. No caso desse exemplo dos Sami, dizem os autores, “as atividades práticas e a noção do tempo são duas faces da mesma moeda. Essa moeda é o LTK” (conhecimento tradicional gerado nas práticas da localidade). E é nesse sentido que apontam igualmente para o caráter de habilidade (*skill*) e o caráter de “processo” do conhecimento tradicional (Ingold & Kurttila, 2000, pp. 187-192).

É dessa mesma perspectiva que penso que podem ser consideradas as “populações” (“pessoas”, “grupos”, “povos”, “sociedades”, “culturas”), que se insiste em avaliar/verificar se são “tradicionais”, para certificar que “continuam sendo” ou que “deixaram de ser”. É preciso lembrar, como enfatizado por Cunha & Almeida e por Barreto Filho, que o que leva a essas avaliações é a questão dos direitos – fundiários e/ou de exploração de recursos naturais – dos residentes dentro ou no entorno de áreas protegidas, mediante as possibilidades oferecidas pela legislação ambiental relacionando/submetendo tais direitos à condição de “ser população tradicional”. Diante disso é que Cunha & Almeida (2001) colocam que os grupos locais envolvidos na questão têm passado a “habitar” essa categoria juntamente com a garantia de seus direitos. Em virtude disso é que Barreto Filho (2006), mostrando toda a carga de ambiguidades e enganos daquela noção acionada para garantir ou negar tais direitos, propõe que se abandone o uso de tal noção e se adote a de “pessoas e/ou grupos sociais residentes”. Levando isso em consideração, proponho que se desvincule o conteúdo da concepção de “populações tradicionais” da visão de MTK (conhecimento tradicional como enquadrado no discurso da modernidade), modelo

genealógico, renegada por Ingold & Kurttila (2000), e que se adote para o caso desses grupos a perspectiva referente a LTK indicada por esses autores.

Essa perspectiva é particularmente eficaz na sua referência ao campo do meio ambiente. Baseada em ideias como a de que

o conhecimento é local porque é inerente à atividade de habitar a terra, que de fato cria o lugar. E ao criar os lugares essa atividade também faz os habitantes serem daqueles lugares – ela os torna locais. As pessoas pertencem às localidades e ambientes em que cresceram, tanto quanto estes pertencem a elas (p. 195)

Ela permite ampliar bastante o reconhecimento dos diferentes grupos sociais nas suas inserções em áreas protegidas e em seu direito de lá permanecer. A título de ilustração dos impasses criados pela referência persistente à ideia de populações tradicionais, que é característico de muitos dos casos que envolvem disputas em torno de áreas protegidas no Brasil, relato a seguir aspectos de uma situação relacionada à população da Praia do Aventureiro, na Ilha Grande, já mencionada aqui.

## O caso do Aventureiro como ilustração

Como já coloquei anteriormente (Prado, 2006), as diversas praias habitadas da Ilha Grande guardam peculiaridades nas suas histórias e culturas, através da relação que as respectivas populações mantiveram com as prisões que ali existiram por um século (década de 1890 à década de 1990) – em especial “o presídio” situado na Vila Dois Rios (Santos, 2009) –, como também na relação com as Unidades de Conservação que ali vieram a se estabelecer a partir da década de 1970 (ver nota 63), e com o turismo que foi se consolidando e floresceu especialmente a partir da década de 1990, com a implosão do presídio em 1994. “O Aventureiro”, como é referido localmente, é uma dessas localidades da Ilha Grande que desenvolveu uma configuração muito própria a partir da conjunção do modo de vida local – “caiçara” – com todos esses fatores. Mas algo parece marcar particularmente a vida nesse lugar, que é o fato de ter sido criada a Reserva Biológica da Praia do Sul, em 1981, numa parte da Ilha que inclui a área do povoado onde se concentra a pequena população do Aventureiro,<sup>6</sup> leia-se: em cima da cabeça dessa população.

As incongruências da situação ali gerada vêm sendo apontadas de diferentes perspectivas, desde a queixa dos moradores mediante as regras impostas pela

<sup>6</sup> Calculada em 100 habitantes em 2009, segundo pesquisa de Catão (2011).

nova condição que os tornou criminosos por sua simples existência (num tipo de UC que não admite a presença humana), passando pela preocupação dos órgãos ambientais em resolver “o problema”, bem como pelos encaminhamentos das instâncias legais envolvidas, até o interesse de diversos estudiosos em entender/explicar – e possivelmente contribuir para resolver – tal situação. E, desde o trabalho pioneiro de Vilaça & Maia (2006), originalmente sob a forma de um relatório (*O povo do Aventureiro*, 1984) que resultou de pesquisa encomendada pela FEEMA (Fundação Estadual de Engenharia do Meio Ambiente, órgão então responsável pela gestão da reserva), até os dias atuais, o Aventureiro tem sido objeto de inúmeros estudos.<sup>7</sup> Tais estudos focalizam os processos vividos por essa comunidade – como também se autodesignam os moradores –, a cuja configuração acrescentou-se um tipo de turismo – no caso, basicamente de camping – gerido com sucesso pela própria população local, que hoje no campo das atividades e estudos de turismo se chama de “turismo de base comunitária” ou “de base local”. Essa atividade turística que absorveu moradores antes envolvidos com a agricultura e a pesca, tornadas proibidas pela condição de reserva biológica, floresceu no Aventureiro, de um lado, sob a vista grossa dos órgãos ambientais responsáveis pela gerência da reserva, e de outro, sujeita a muitos questionamentos no universo desses mesmos órgãos e de certos setores ambientalistas.

A situação do Aventureiro – entre fluxos e refluxos da perspectiva de ser retirada dali a população – pode ser resumida como um verdadeiro imbróglio; e a complexidade dos processos em que esse imbróglio se manifesta é abordada de diferentes ângulos nos trabalhos acima referidos. Dentre tais trabalhos, o de Catão (2011) repassa e sintetiza todos esses processos, para chegar a um mais contemporâneo, que diz respeito à recategorização do Aventureiro como RDS (Reserva de Desenvolvimento Sustentável), no bojo do qual a questão da tradicionalidade da população se coloca com destaque, o que a autora analisa focalizando a questão da identidade dos moradores. Nesse sentido é que recorro agora especialmente ao seu trabalho que também problematiza a noção de população tradicional, alimentando o exemplo do caso do Aventureiro, ao qual estou me reportando aqui a propósito da mesma questão.

Diante dos tantos impasses enfrentados na situação do Aventureiro, a proposta de criação da RDS foi amadurecendo como uma solução, tanto por parte do estado do Rio/órgãos ambientais como por parte da própria população

<sup>7</sup> Entre eles: os artigos de Wunder (2006), de Costa, Prado & Catão (2009), e de Catão (2011); e algumas dissertações e teses, como as de Costa (2004, 2008), Ferreira (2004, 2010), Hagino (2009), Mendonça (2010) e Zanatta (2010).

local, mas tratada de forma nada consensual, seja internamente a cada uma dessas partes, seja entre elas. Assim se abre a minuciosa revisão/análise que Catão faz do caso:

Em junho de 2010 o “Grupo de Trabalho do Aventureiro”, por meio do então deputado estadual Carlos Minc, deu entrada na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro em um projeto de lei propondo a mudança de categoria de parte da Reserva Biológica da Praia do Sul, na Ilha Grande-RJ, para Reserva de Desenvolvimento Sustentável – RDS. Este fato, apesar de ser o resultado de um processo de dois anos de debates e estudos, que envolveu, mais de perto, servidores dos órgãos ambientais, população do Aventureiro, ONG e pesquisadores, longe de dar um fim à questão, iniciou um novo tempo de disputas e negociações (Catão, 2011, p. 2).

Boa parte dessas disputas e negociações se refere justamente ao ponto que nos interessa aqui, e que é também um ponto central na proposta da RDS enquanto Unidade de Conservação, a saber, a exigência de que esse tipo de UC se destine ao uso por “populações tradicionais”.<sup>8</sup> Ao contrário das UCs de proteção integral, que não admitem a presença humana, as Reservas de Desenvolvimento Sustentável, como também as Reservas Extrativistas, preveem tal presença, mas com a condição de que se trate de população tradicional – estando aí embutido o pressuposto da garantia de sustentabilidade que o nome indica, justamente por se tratar de população tradicional.

No caso da Ilha Grande e do Aventureiro, essa problemática classificação de “tradicional”, atribuída de fora como em tantos outros casos a propósito de questões ambientais, se equaciona em termos locais com a não menos problemática classificação de “caiçara”. Muitos trabalhos também têm sido produzidos sobre os grupos caiçaras e sua caracterização,<sup>9</sup> sobre a qual não me deterei aqui, focalizando apenas o seu sentido em associação à ideia de tradicional no caso da Ilha Grande. A todos que se debruçam sobre a Ilha na tentativa de entendê-la social e culturalmente não podem escapar duas

<sup>8</sup> Conforme o Art. 20 da Lei 9985/2000, que cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação: “A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica.”

<sup>9</sup> “Caiçara” é o termo pelo qual se designa o modo de vida dos nativos de uma faixa do litoral brasileiro. Assemelhando-se ao uso do termo “caipira”, aplicado para certos segmentos de uma região do interior, a ideia de caiçara refere-se a uma economia voltada para o autoconsumo (que no seu caso inclui roça e pesca) e corresponde a marcas culturais peculiares. Para considerações mais amplas sobre esse conceito, ver Diegues (1998) e Adams (2000).

categorias de designação local dos habitantes, nativo e caiçara.<sup>10</sup> A primeira é autoatribuída, assumida e usada genericamente e sem ressalvas pelas pessoas do lugar, podendo ser valorada com sentido mais positivo nos contextos de distinção em relação a quem não é da Ilha ou de determinada praia;<sup>11</sup> enquanto a segunda, absorvida de fora, tem significados e pesos que variam conforme a situação em que é usada. De um modo geral e até recentemente, a condição/classificação de caiçara em diferentes localidades da Ilha Grande tem sido valorada negativamente, em razão da associação com a ideia de atraso e outras ideias correlatas, de um modo semelhante ao que ocorre com a categoria caipira referente a regiões do interior. “Aqui não tem caiçara, não. Caiçara é o pessoal lá de Parati” – pode-se ouvir em diferentes praias da Ilha. Por outro lado, pode ser usada em sentido positivo para designar o que se entende como mais local, para os que são considerados os “verdadeiros” (genuínos, autênticos) nativos da Ilha Grande. Essa visão positiva vem se reforçando em função do peso que “ser caiçara” pode ter no reconhecimento de direitos à terra/moradia e em função do atrativo que “ser caiçara” pode significar para os turistas, o que inverte aquele sentido negativo, criando uma fonte de afirmação, como também mostra Catão (2011).

## Os antropólogos e suas aspas

Mediante essas referências, quero focalizar dois fatos no processo – que ainda corre – de recategorização da área do Aventureiro como uma RDS, para sugerir como a perspectiva de Ingold & Kurttila indicada no item anterior nos permitiria considerar tais fatos, bem como o próprio processo. Trata-se, em primeiro lugar, de uma discussão em torno do uso de aspas para a referência à população do Aventureiro como caiçara; e, em segundo lugar, da maneira como essa mesma população segue sendo o que é independentemente de como é classificada.

A mobilização em prol da RDS, com a participação de uma ala da comunidade do Aventureiro, foi apoiada e incentivada com grande empenho por um grupo de técnicos do INEA (Instituto Estadual do Ambiente), órgão gestor das UCs no estado do Rio, além de ONGs e pesquisadores, buscando

<sup>10</sup> Existe ainda a designação de *badjeco* – com sentido também próximo àqueles que alimentam a categoria caipira, como que referindo-se a um “caipira da Ilha”, autoatribuída em geral jocosamente pelos que já se consideram nativos, e usada ocasionalmente em termos pejorativos pelos não-nativos em relação aos nativos

<sup>11</sup> Em diversos trabalhos sobre a Ilha Grande, focalizei a polaridade entre nativos e não-nativos, bem como a contextualidade dessas identificações, sobretudo num momento de expansão do turismo, em que muitas pessoas “de fora” – não nativos – têm se integrado à Ilha. Ver especialmente Prado, 2003.

o passo crucial que seria a aprovação de uma lei referente à criação da RDS numa área a ser excluída da Reserva Biológica. E aí, considerando-se aquela exigência para constituição de uma RDS, vinha à tona a velha história: eles (ainda) são ou não são (mais) tradicionais? Eles (ainda) são ou não são (mais) caiçaras? Da perspectiva de quem emite esses questionamentos, estes são colocados em razão dos anseios por elementos “modernos”, e da absorção dos mesmos, por parte dos habitantes do Aventureiro, fugindo, segundo essa perspectiva, do que seria um modo de vida “tradicional/caiçara”; e sobretudo em razão da atividade turística que é hoje central na vida local e que, também dessa perspectiva, de modo algum se enquadraria no “modo de vida caiçara”.

Documentos foram produzidos e veiculados, assim como muitas mensagens foram trocadas via internet nessa mobilização em prol da RDS do Aventureiro, mantida em oposição a outros tantos grupos contrários a ela. E foi nos discursos emitidos nesse contexto que mais aflorou o tema da tradicionalidade dos caiçaras: negada como um forte argumento contrário, no sentido de que “eles não são mais caiçaras”; sempre reforçada pelos apoiadores externos – com as ressalvas e aspas de uma parte dos pesquisadores; e absorvida ou olhada com desconfiança e eventual desconforto por diferentes segmentos da população local.<sup>12</sup>

No contexto da produção de documentos em prol da RDS do Aventureiro, alguns pesquisadores da Ilha Grande foram procurados para participar, inclusive na definição de população tradicional, de modo a defender o enquadramento da população do Aventureiro como tal. Como se pode deduzir a partir dos itens anteriores deste artigo, isso não seria uma tarefa fácil. Mas, independentemente de como isso foi solucionado, quero trazer aqui o episódio do questionamento sobre as aspas que um dos antropólogos colocou na designação “caiçara”, que considero eloquentemente indicativo das tantas questões aqui levantadas. De um lado, o uso das aspas demonstra o cuidado típico dos antropólogos para se referirem, de sua perspectiva, a um conceito correspondente a uma identidade atribuída de fora e sustentada inclusive por estudiosos – de modo a não fazer um significado soar como essência da coisa referida. E de outro, o da demanda para se retirarem as aspas significa a preocupação de um setor de ambientalistas em favor das comunidades locais, para se referirem, de sua perspectiva, a um conceito correspondente a uma identidade a ser reconhecida

<sup>12</sup> Quanto às ambiguidades e contradições do posicionamento dos habitantes do Aventureiro em relação a se perceberem como caiçaras em função do processo de recategorização, o referido trabalho de Catão (2011) pode ser consultado como particularmente esclarecedor.

e afirmada em seu suposto conteúdo – de maneira a fortalecer os portadores de tal pressuposta identidade.

Enquanto isso, e aqui passo ao segundo fato a que quero me referir, os donos da identidade em questão – o povo do Aventureiro, ou a comunidade do Aventureiro, como eles próprios se designam – seguem vivendo do seu modo, a seu jeito e a seu gosto, embora num diálogo com os processos sociais e econômicos que atingem a Ilha e a sociedade abrangente. Isso já foi apontado no Argumento pró-Aventureiro, um documento produzido e assinado em 2006 por diversos pesquisadores da Ilha no qual já se cogitava a RDS como uma solução para a situação insustentável da população sempre ameaçada de ser retirada do seu local de pertencimento.

Trata-se de uma população que, como todos os grupos humanos, passa por mudanças. O povo do Aventureiro guarda as marcas dos seus referenciais culturais, ao mesmo tempo que dialoga com o mundo contemporâneo, representado pelos valores ecológicos e pelo turismo – é isso que podemos atestar com as pesquisas que ali realizamos.

Ser ou não ser caçara, ser ou não ser tradicional – da perspectiva de quem se está falando? Quem, e por que, está preocupado com isso? É preciso reconhecer que estamos diante de visões de dentro e de fora (e haja aspas para indicá-las!). Trata-se mais uma vez de uma cobrança de fora para dentro, enquanto a população do Aventureiro segue sendo como é e vivendo como vive. Uma cobrança diante da qual se pode reconhecer que, no caso do Aventureiro, a categoria caçara/tradicional passou mesmo a ser ocupada, confirmando o entendimento de Cunha & Almeida (2001). Uma cobrança que tenderia a desaparecer se a categoria fosse descartada no tratamento da questão e o caso tratado em referência a residentes, como sugere Barreto Filho (2006). Mas uma cobrança que também poderia ser enfrentada com o entendimento – agora da perspectiva de conhecimento tradicional local indicada por Ingold & Kurttila (2000) – de que é o próprio povo do Aventureiro o avalista, o fiador, para o reconhecimento de seu modo de vida, por simplesmente exercê-lo. Lembremos o que já foi anteriormente mencionado da argumentação desses autores no sentido de que, ao criar os lugares, as atividades também fazem os habitantes serem daqueles lugares: “As pessoas pertencem às localidades e ambientes em que cresceram, tanto quanto estes pertencem a elas.” (Ingold & Kurttila, 2000, p. 195)

Considerando que dissolver e abandonar o conceito de “população tradicional” (com as correspondentes aspas) em nossas análises não nos livra de sua existência no plano das representações e práticas que povoam o universo das áreas

protegidas e das preocupações com preservação, biodiversidade e questões correlatas, o que estou sugerindo é que os argumentos daqueles que insistem em condicionar a permanência de grupos humanos em áreas protegidas às bases cristalizadas do conceito de “população tradicional” sejam rebatidos e neutralizados com a perspectiva acima colocada. Perante a conhecida disputa em torno dessa permanência, como bem ilustra o caso do Aventureiro, trata-se do reconhecimento do valor irrefutável de um modo de vida local como tal – mantido, assegurado e atestado nas práticas e processos vividos pelos que o compartilham, inclusive no diálogo com a sociedade abrangente.

Recorrendo sempre a todas as aspas necessárias para desnaturalizar as tantas visões implicadas na ideia de populações tradicionais e no seu uso, neste ponto da minha viagem pelo conceito, o que faço aqui é reconhecer e chamar a atenção para um modo possível de encarar as questões nele embutidas.

## Bibliografia

- ADAMS, Cristina. “As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar”. In: *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1. São Paulo, USP, 2000.
- BARRETO FILHO, Henyo. “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção”. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui & NEVES, Walter (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- CATÃO, Helena H. *Redefinindo territórios: preservação e transformação no Aventureiro – Ilha Grande, RJ*. Rio de Janeiro, 2004. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade), UFRJ/ CPDA.
- \_\_\_\_\_. *A dinâmica da “participação” na construção de territórios sociais e do patrimônio ambiental na Ilha Grande – RJ*. Rio de Janeiro, 2010. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade), UFRJ/ CPDA.
- \_\_\_\_\_. *Conflito e negociação na construção do território e da identidade: a recategorização do Aventureiro*. In: XV Congresso Brasileiro de Sociologia, Curitiba, Grupo de Trabalho: Conflitos Ambientais, 26-27 jul. 2011.
- COSTA, Gustavo Villela Lima da. *A população do Aventureiro e a Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul: Conflitos e disputas sob a tutela ambiental*. Rio de Janeiro, 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRJ/ MN/ PPGAS.
- \_\_\_\_\_. *O Aventureiro, Ilha Grande – RJ: uma análise de mudança social*. Rio de Janeiro, 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRJ/ MN/ PPGAS.
- COSTA, Gustavo V. L. da et al. “Praia do Aventureiro: um caso sui generis de gestão local do turismo”. In: BARTHOLO, Roberto et al. (orgs.). *Turismo de base comunitária no Brasil*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.
- CUNHA, Manuela C. da & ALMEIDA, Mauro W. B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CAPOBIANCO, João Paulo R. (org.). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira*. São Paulo: Estação Liberdade/ Instituto Socioambiental, 2001. (Documentos Temáticos 2).
- DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1998.

HAGINO, Cora H. e M. da S. *O conflito socioambiental no processo de recategorização da Reserva Biológica da Praia do Sul, Ilha Grande, Angra dos Reis, RJ: a Praia do Aventureiro em disputa*. Niterói, 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito), UFF.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim & KURTTILA, Terhi. "Perceiving the Environment in Finnish Lapland". In: *Body & Society*, v. 6. Londres: Sage, 2000.

MENDONÇA, Teresa C. de M. *Que paraíso é esse? A turismização da Ilha Grande*. Rio de Janeiro, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UERJ.

OLMOS, Fábio et al. "Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das populações tradicionais à Mata Atlântica". In: ALBUQUERQUE, Jorge L. B. et al. (eds.). *Ornitologia e conservação. Da ciência às estratégias*. Tubarão: Unisul, 2001.

PRADO, Rosane M. "Crentes na Ilha Grande: uma forma de ser nativo". In: BIRMAN, Patrícia. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. "Depois que entrou o imbamba: percepção de questões ambientais na Ilha Grande". In: PRADO, Rosane M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Garamond, 2006.

PRADO, Rosane M. & CATÃO, Helena F. "Fronteiras do manejo: embates entre concepções num universo de conservação". In: *Ambiente e Sociedade*, v. XIII, n. 1, Campinas, 2010.

SANTOS, Myrian S. dos. *Nos porões da República: a barbárie nas prisões da Ilha Grande: 1894-1945*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

VILAÇA, Aparecida M. & MAIA, Angela de A. "O povo do Aventureiro". In: PRADO, Rosane M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Garamond, 2006.

WEST, Patrick C. & BRECHIN, Steven R. *Resident Peoples and National Parks: Social Dilemmas and Strategies in International Conservation*. Tucson: University of Arizona Press, 1991.

WUNDER, Sven. "Modelos de turismo, florestas e rendas locais". In: PRADO, Rosane M. (org.). *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo*. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Garamond, 2006.

ZANATTA, Roberta M. *Abraão e Aventureiro: pensando o turismo de camping na Ilha Grande*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UERJ.



# Experiências locais e olhares globais: desafios para os moradores do Vale do Jequitinhonha (MG) no campo ambiental

ANDRÉA ZHOURI E RAQUEL OLIVEIRA

Nossas experiências de pesquisa sobre os temas ambientais, tanto no Reino Unido como no Brasil, têm nos revelado diferentes modalidades de ambientalismo, assim como posições hierarquizadas e relações de poder envolvendo os olhares globais e as realidades locais (Zhour, 2004, 2010; Oliveira, 2008). Desenvolvimento sustentável, um mantra global, sublinha as políticas internacionais notadamente baseadas em estratégias de modernização ecológica que, por seu turno, são ancoradas na crença do poder combinado entre tecnologia, iniciativas mercadológicas e construção de consenso como solução para a assumida “crise ambiental” global. A “crise” tem sido construída como uma realidade agora amplamente debatida sob o prisma das mudanças climáticas e, neste sentido, ciência e tecnologia aparecem como formas objetivas tanto de prevenção como de correção dos desastres globais. Uma tal perspectiva, temos argumentado, é erigida a partir de experiências globais desengajadas, ou pensadas enquanto desengajadas de processos que afetam a vida material de cada um. Nesse sentido, conforme destaca Ingold (1995), o olhar global se alinha a uma concepção moderna específica de “meio ambiente” que, “longe de ser a ambiência do nosso habitar” e possibilitar “a reintegração da humanidade no mundo, assinala o ápice de um processo de separação” (1995, p. 31).

Neste texto, analisaremos algumas das consequências produzidas por essas percepções ambientais desencarnadas, porém poderosas e vastamente legitimadas, para os sujeitos no terreno. Enfocaremos a questão a partir

do tema da construção das hidrelétricas no Brasil, que são consideradas globalmente como fonte de energia sustentável e, por isso, positivamente elencadas como solução alternativa nos debates sobre mudanças climáticas. Com recurso às experiências etnográficas, discutiremos as implicações para os moradores que vivem a jusante dos reservatórios, grupos não usualmente reconhecidos como atingidos pelos planejadores, tomadores de decisão, setor elétrico e demais atores envolvidos com as políticas ambientais, sobretudo no âmbito do licenciamento de barragens. Apesar de ser ampla a literatura acerca dos impactos das barragens sobre as pessoas que são compulsoriamente deslocadas (principal referência de grupo “atingido”), muito pouco tem sido dito a respeito dos impactos para a população residente a jusante dos empreendimentos. Nossa análise incidirá sobre a situação vivida pelos moradores residentes a jusante da barragem da Irapé, no Vale do Jequitinhonha, estado de Minas Gerais.

## Um breve contexto

Novos mecanismos de acumulação do capital sob a globalização derivam de processos concomitantes de descentralização das operações produtivas e centralização do capital, resultando tanto na relocação dos investimentos e das atividades produtivas quanto na polarização da riqueza (Chesnais, 1996). Desse modo, longe de produzir um quadro de integração entre as várias regiões do globo, a lógica seletiva do capital atinge diferentemente regiões e estratos sociais específicos, distribuindo de forma diversa e desigual os impactos gerados pelas atividades produtivas. Simultaneamente, instrumentos políticos e de poder têm se mostrado eficazes na transferência das responsabilidades pela degradação ambiental às classes e países mais vulneráveis. No Brasil, os efeitos da transformação provocada pelo processo de globalização são verificados pela adoção de uma política conservadora de ajustes econômicos que têm legado ao meio ambiente e à justiça social o estatuto de “barreiras ao desenvolvimento”.<sup>1</sup> Tal processo representa, de fato, um verdadeiro retrocesso aos avanços no marco

---

<sup>1</sup> O presidente Luiz Inácio Lula da Silva declarou em novembro de 2006 que a prioridade do governo brasileiro era a meta de crescimento econômico a 5% ao ano. No discurso de inauguração de uma fábrica de biodiesel no estado de Mato Grosso, o presidente afirmou: “Eu estou me dedicando, neste mês de novembro e neste mês de dezembro, para ver se eu pego todos os entraves que eu tenho com o meio ambiente, todos os entraves com o Ministério Público, todos os entraves com a questão dos quilombolas, com a questão dos índios brasileiros, todos os entraves que a gente tem no Tribunal de Contas, para tentar preparar um pacote...”

regulatório ambiental conquistados nas últimas três décadas, com ênfase para a “flexibilização” do licenciamento ambiental (Zhouri, 2011).

Observa-se que a “liberalização das forças do mercado”, tão típica da globalização, exige, por conseguinte, a disseminação de uma política de desregulação capaz de remover os obstáculos colocados aos movimentos do capital de grandes grupos privados (Chesnais & Serfati, 2003). De fato, o que vemos é a sistemática destituição dos instrumentos de planejamento ambiental, viabilizando, com efeito, grandes projetos de infraestrutura. Nesse contexto, multiplicam-se os conflitos entre moradores, setores empresariais e estatais, processo que se torna evidente nas políticas para a ampliação da geração de energia elétrica no Brasil, cujo plano de expansão do setor prevê a implantação de cerca de sessenta barragens para a Amazônia. Nesse campo, políticas social e ambientalmente insustentáveis são perpetuadas na mesma medida em que os povos ribeirinhos lutam contra uma racionalidade que os transforma em objetos de uma paisagem “natural”, invisibilizando-os na sua condição de sujeitos sociais, políticos e de direitos. Na atualidade, tais processos são ilustrados pela retomada de grandes projetos de desenvolvimento no país, com destaque para a usina de Belo Monte, no rio Xingu, além das hidrelétricas nos rios Madeira, Teles Pires e Tapajós, para citarmos apenas alguns exemplos na Amazônia.

## Barragens e sustentabilidade

Os economistas do Fórum Econômico Mundial, autointitulados Global Leaders for Tomorrow Environment Task Force, vêm argumentando que o nível de produção de hidroeletricidade de um país é um indicador de sustentabilidade ambiental.<sup>2</sup> Esta afirmação no contexto brasileiro pode levar à crença de que o país caminha rumo ao desenvolvimento sustentável, já que 70,5% de sua capacidade instalada tem origem na hidroeletricidade.<sup>3</sup> No caso do estado de Minas Gerais, há um registro de planejamento de 490 projetos de barragem (Ribeiro, 2008). Para o país como um todo, estima-se que as barragens já tenham alagado cerca de 3,4 milhões de hectares de terras produtivas e desalojado aproximadamente um milhão de pessoas. Este quadro agravou-se a partir da privatização do setor elétrico brasileiro em meados dos anos 1990, uma vez que os investimentos provenientes dos grandes grupos multinacionais e internacionais se difundiram, ora na aquisição das antigas

<sup>2</sup> *Environmental Sustainability Index*, Suíça: 2000 e 2001.

<sup>3</sup> Dados fornecidos pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL). Disponível em <[www.aneel.gov.br](http://www.aneel.gov.br)>. Acesso em 20.03.2007.

empresas públicas, ora na formação de inúmeros consórcios privados e mistos. Edificada sobre um campo de poder extremamente desigual (Zhouri, Laschefski & Paiva, 2005), a implantação de grandes paisagens industriais (hidrelétricas, monoculturas de soja, cana-de-açúcar e eucalipto) resulta em processos de desregulação ambiental e, muitas vezes, em confrontos violentos e experiências diversas de violação de direitos humanos.<sup>4</sup> No processo de desapropriação compulsória para a construção da hidrelétrica de Candonga, em Minas Gerais,<sup>5</sup> por exemplo, os moradores que se recusaram a deixar o antigo povoado em que moravam, devido à existência de pendências nos processos de negociação, foram obrigados a deixar suas casas sob a ameaça e a presença ostensiva de grande aparato policial. Cerca de 190 policiais foram recrutados para fazer cumprir a ordem judicial de despejo de catorze famílias que ainda residiam no local.

Um notório exemplo dos processos de desregulação ambiental em curso no país é dado pelo licenciamento da usina hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu. Diante do não cumprimento das condicionantes estabelecidas pelo Ibama quando da concessão da licença prévia, e mediante intensa pressão política que resultou inclusive em demissão de presidentes do órgão, a referida agência ambiental acabou por emitir uma licença de instalação parcial para o canteiro de obras da usina, instrumento inexistente no marco regulatório brasileiro. Destaca-se ainda a ausência de processos de consulta livre, prévia e informada às comunidades indígenas, o que resultou no pronunciamento da OEA (Organização dos Estados Americanos), recomendando ao Brasil a suspensão do licenciamento. Além de mais de uma dezena de ações civis interpostas pelo Ministério Público, a continuidade do licenciamento e das intervenções no local se fez ignorando a explícita oposição de lideranças indígenas, movimentos sociais, associações científicas, entidades ambientalistas e de proteção aos direitos humanos que organizaram, em fevereiro de 2011, um ato de protesto

---

<sup>4</sup> A Audiência Pública organizada pelo DHESC (Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais e Culturais) na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, em 6 de agosto de 2004, trouxe à baila inúmeros casos de violação dos direitos humanos ao meio ambiente em várias regiões do estado. Em 2010, um relatório sobre a violação de direitos humanos em casos de barragens no Brasil foi publicado pelas autoridades federais. Ver: <[http://www.agb.org.br/documentos/GT\\_Agraria\\_Relatorio\\_Final\\_CDDPH\\_2011.pdf](http://www.agb.org.br/documentos/GT_Agraria_Relatorio_Final_CDDPH_2011.pdf)>. Acesso em 20.3.2007

<sup>5</sup> Barramento construído no rio Doce em Minas Gerais pelo Consórcio Candonga, com a finalidade exclusiva de geração de energia elétrica para a autoprovisão das empresas constituintes do consórcio, a saber, a Alcan Alumínios do Brasil, atual Novelis, e a Companhia Vale do Rio Doce. Ver Barros & Sylvestre (2004).

na capital federal, culminando com a entrega ao governo de uma petição de cancelamento do projeto com mais de 600 mil assinaturas.<sup>6</sup>

Conforme ilustram os casos, geralmente os projetos são licenciados apesar de estudos inadequados, restrições legais e objeções das populações atingidas.<sup>7</sup> Os processos decisórios são encetados a partir do paradigma ambiental dominante que deposita fé na “modernização ecológica”. Neste sentido, constituem-se como ações políticas no domínio da lógica econômica que prescreve ao mercado a capacidade institucional de resolver a degradação ambiental através da aplicação de medidas mitigadoras e compensatórias (Acselrad, 2004). A este paradigma chamamos de “adequação ambiental” (Zhour et al, 2005). Em seu bojo, o projeto assume lugar central, tornando-se inquestionável e inexorável. O meio ambiente é visto como uma externalidade, um cenário que deve ser modificado e adaptado para aderir aos objetivos do projeto técnico. Sustentado pela crença na capacidade tecnológica de prever e reduzir seus riscos e efeitos, o paradigma da adequação opera hoje no interior da racionalidade econômica.

## Represas no Vale do Jequitinhonha

O Vale do Jequitinhonha figura como uma das regiões mais pobres do país e, nesta condição, tem inspirado políticas messiânicas e uma longa história de projetos de desenvolvimento de cunho redencionista. Desde a década de 1970, inúmeros projetos têm transformado as diversas paisagens dos ecossistemas de cerrado, caatinga e mata atlântica nos cenários industriais das monoculturas de eucalipto e barragens hidrelétricas. Justificadas e legitimadas pelas imagens de estagnação e miséria impostas ao Vale, as atuais propostas para implementação de projetos hidrelétricos ainda se revestem desse caráter salvacionista. A usina hidrelétrica de Irapé, no rio Jequitinhonha, por exemplo, apesar de mais de quinze anos de resistência, foi inaugurada em 2005. A barragem tem 209 metros de altura, a maior do Brasil, com um reservatório que cobre 137.160 km<sup>2</sup> numa região de chuvas instáveis. A obra afetou sete municípios e deslocou 1.124 famílias e cerca de 5.000 pessoas. A licença para construção foi dada em 2002, apesar de um parecer

<sup>6</sup> Um dossiê do caso Belo Monte pode ser acessado no portal eletrônico da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), que realizou em 2011 vários eventos e seminários para debater o tema, com destaque para o seminário “Belo Monte e a Questão Indígena”, Brasília, 7 de fevereiro de 2011, disponível em: <[www.abant.org.br](http://www.abant.org.br)>.

<sup>7</sup> Para diferentes estudos de caso, consultar Zhour et al (2011); Zhour, Laschefski & Pereira (2005).

técnico desfavorável da FEAM (Fundação Estadual de Meio Ambiente), que apontava 47 condicionantes ambientais e sociais não cumpridas pela CEMIG (Companhia Energética de Minas Gerais).

Durante trabalho de campo na região a jusante de Irapé, no início de 2006, nossa equipe foi confrontada com uma situação crítica envolvendo os moradores ribeirinhos. Durante o enchimento do reservatório, diversas famílias relataram a ocorrência de grande mortandade de peixes e alterações na água do rio, que passou a apresentar odores fétidos. Muitas pessoas reclamavam de alergias na pele e nos olhos. As mulheres que lavam as roupas no rio passaram a observar a ocorrência de manchas de ferrugens nas mesmas e nos contaram que até mesmo o gado se recusava a beber daquela água. Na ocasião, os moradores pediram à equipe do Gesta-UFMG (Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais) que relatasse a situação ao Ministério Público e solicitasse providências às autoridades, a fim de que suas condições ambientais de vida fossem restauradas. Na ocasião, coletamos amostras de água do rio para análise laboratorial e, após relatório sobre as alterações apresentadas, um inquérito civil público foi instaurado para investigação do caso e atribuição de responsabilidades.

No âmbito desse inquérito, um perito técnico – conceituado engenheiro sanitário – foi nomeado pelo Ministério Público para instrução do caso. Para a composição de seu parecer, o perito recorreu à análise dos autos do processo e da série histórica de dados resultantes do monitoramento da qualidade das águas realizado pelo IGAM (Instituto Mineiro de Gestão das Águas). Com base na Resolução Conama 357/05, sua argumentação enfatiza que as águas do rio Jequitinhonha seriam designadas como “classe 2”, ou seja, água de boa qualidade. Na sua perspectiva, as queixas ou questões levantadas pelas comunidades locais não seriam de responsabilidade ou de competência da empresa, posto que “as águas do rio Jequitinhonha já eram impróprias ao consumo humano, sem tratamento, antes da implantação da UHE Irapé”.<sup>8</sup> Ademais, na percepção do perito, o Estado teria “por obrigação zelar pelo uso múltiplo das águas” e a gestão dos recursos hídricos deveria contar “com a participação do Poder Público, dos usuários e das comunidades, conforme a Política Nacional de Recursos Hídricos”.

Este caso complexo, relatado aqui de maneira sucinta, nos permite, porém, ilustrar como as diferentes posições dos atores sociais fazem emergir significados de meio ambiente e, portanto, de problemas ambientais bastante variados. O

---

<sup>8</sup> Conforme laudo pericial (Sperling, s. d.).

caso permite observar as visões (e suas implicações) de pelo menos dois grupos divergentes: de um lado, os ribeirinhos, que nunca tiveram acesso à água tratada pela COPASA (Companhia de Saneamento do Estado) e usam a água do rio de forma direta, sentindo, literalmente na pele, as transformações daquela água; de outro lado, o perito técnico que desenvolve uma avaliação fundamentada em sua formação técnica e, muito provavelmente, na sua experiência urbana e de classe que tem acesso à água tratada e ao saneamento – atribuindo o uso direto da água do rio e as reclamações dos moradores à ignorância da população local. Desse modo, para o perito, as reivindicações dos ribeirinhos não corresponderiam ao estatuto de evidência (técnica) legitimada pelas instituições competentes, e não deveriam, portanto, ser consideradas pelas agências ambientais. Este pequeno relato permite considerar que as percepções do meio ambiente, assim como as ideias e as práticas ambientais, devem ser analisadas em face de pelo menos dois aspectos, entre outros: os processos de socialização dos sujeitos no curso da vida e a primazia da ciência na nossa sociedade (Bourdieu, 1993).

No caso em questão, uma controvérsia sócio-técnica foi instaurada. Não convencido pelos argumentos apresentados até o momento, o Ministério Público solicitou ao Gesta (na qualidade de assessoria técnica à população afetada) um retorno recente à área para a investigação atualizada da situação, cinco anos após a apresentação das queixas ao Ministério Público, em 2006. A pesquisa de campo foi então realizada em maio de 2011 para composição de uma análise atualizada das condições de vida das comunidades ribeirinhas a jusante da barragem de Irapé, particularmente no que se refere a sua relação com o rio Jequitinhonha, sobretudo no tocante aos usos diretos e indiretos da água do rio. A seguir, analisaremos a questão à luz dos dados etnografados neste campo.

## A experiência corporificada no ambiente: a perda dos ribeirinhos

A compreensão da magnitude dos danos imputados a essa população a partir da instalação da Usina Hidrelétrica de Irapé exige considerar a complexidade das formas locais de apropriação, uso e gestão dos recursos naturais, destacando, sobretudo, o modo específico de organização do trabalho familiar segundo as potencialidades ecológicas da área. Enfatizamos a composição de um sistema produtivo complexo e delicado em que a pluriatividade (Schneider, 2003) e a alternância do trabalho entre os estratos da paisagem acompanham as variações sazonais do ciclo hidrológico no semiárido, onde produção e trabalho estão vinculados ao

regime de vazão dos ditos “rios grandes” (Jequitinhonha, Salinas e Vacaria). O comprometimento desse regime, segundo será demonstrado, implica na fragilização da agricultura familiar exercida por essa população com a restrição de suas atividades produtivas, produzindo efeitos consideráveis sobre a economia desses grupos, sua dieta, soberania alimentar e perspectivas de reprodução social.

A análise etnográfica sobre a interação dessas comunidades com as condições ecológicas locais, sobretudo as águas fluviais do rio Jequitinhonha, destaca a dependência da organização produtiva das famílias em relação aos recursos hídricos disponíveis, em especial do regime natural de vazão do rio Jequitinhonha. Os moradores ribeirinhos desenvolvem um complexo sistema de agricultura de vazante. Vazante é a área localizada nas margens dos rios grandes e está submetida às enchentes sazonais. Nas vazantes, são cultivadas as hortas, com diferentes tipos de legumes e hortaliças, tais como alface, repolho, cebola, alho, tomate, batata, cenoura, abóbora etc. Este sistema de cultivo é combinado com a agricultura das “baixas”, áreas mais planas que guardam umidade das chuvas e se localizam um pouco acima das vazantes ou nas partes mais altas dos terrenos, neste caso denominadas “tabuleiros”. Nas baixas e tabuleiros são feitas as roças, onde os mantimentos como milho e feijão, e eventualmente arroz, são cultivados. Finalmente, existem as chapadas, áreas planas e mais altas, onde o solo é arenoso e se encontra ocupado atualmente por extensas monoculturas de eucalipto. No passado, entretanto, as chapadas eram usadas para a criação livre do gado, “na solta”, ou seja, em regime de uso comum, além da coleta de frutos e outras plantas do cerrado.



Plantio nas vazantes às margens do rio Jequitinhonha, maio de 2004 e 2005. Fonte: Arquivo Gesta.

Vazantes, tabuleiros e chapadas constituem unidades ecológicas distintas, mas fundamentalmente complementares, cujas diferentes potencialidades resultam

na temporalidade de uma paisagem singular em que se alternam roças, hortas e mangas.<sup>9</sup> Os depoimentos dos moradores explicitam essa temporalidade:

“Tem a área da vazante que é uma área úmida. É plantio nessa época de mês de abril, época que não chove. E tem o tabuleiro que a gente planta, sempre é vingado o mantimento porque também tá perto da umidade da água. Quer dizer que as terras são uma pela outra [...] Agora, essa terra que faz parte, acompanhando essa área do tabuleiro, já é uma terra de terceira classe. Quer dizer, ela é uma terra escorrida, de terceira classe [...] Agora, a cabeceira em cima já demetre boa, não é igual à de baixo. Questão da água, né? Agora, todas elas são produtivas. Dá de baixo a cima. O tempo que vem a chuva das nuvens, que Deus manda para nós, ela produz.” (Morador da Comunidade de Morrinhos, abril de 2003).

E:

“Porque aqui onde planta abóbora, isso aí é batata... esses verde aí, é abóbora. Então a gente faz esse plantio agora praticamente em abril, maio, por aí a gente tá plantando na beira do rio, chama vazante, porque é quando o rio tá baixo. Aí quando for lá pra julho, agosto em diante, a gente começa a colher na beira do rio, aí lá pra outubro, novembro, que a gente acabou a colheita aí, o rio enche, tampa isso aí novamente a enchente, torna a fazer outra terra boa [...] Aí vem plantar no tabuleiro que é aqui em cima aqui, onde tá chovendo e o rio não vem. Aí planta milho, isso aí que tá plantado é mandioca, né... aí planta milho, mandioca, feijão...” (Morador da comunidade de Barra do Salinas, abril de 2003).

Desse modo, o fluxo das atividades de trabalho e as alternâncias ecológicas sazonais se articulam produzindo condições de vida indissociáveis das relações que as pessoas mantêm com seu meio. Sublinhamos, pois, as práticas e os conhecimentos que compõem um sofisticado sistema de usos de recursos com um fino ajustamento entre capacidades ecológicas das áreas e o potencial de produção dos grupos domésticos. É nesse sentido que a organização dos espaços e a classificação do ambiente estão relacionados a fatores como: as qualidades do solo e sua adequação a determinados produtos, o calendário agrícola e as variações sazonais na pluviosidade, a disponibilidade da força de trabalho doméstica, além da capacidade de alocação dos produtos e as necessidades correntes das famílias.

Nessa imbricação entre as atividades de trabalho e as alternâncias ecológicas sazonais, os diversos domínios da paisagem mobilizam distintos tipos de

<sup>9</sup> As “mangas” ou “mangueiros” são espaços reservados à pastagem do gado, onde se planta o capim para a alimentação do rebanho. As pastagens cercadas se tornam mais comuns à medida que os espaços de uso coletivo para a solta do gado “na larga” se tornam exíguos.

trabalho em diferentes épocas do ano. O cultivo nos tabuleiros exige que os produtos sejam plantados no “tempo das águas” (período chuvoso, entre outubro e março), fornecendo às famílias o mantimento. Em contraste, as hortas dependem das vazantes e somente podem ser produzidas na estação seca (de abril a setembro), quando o rio tem seu volume reduzido, tornando possível o uso das margens para a produção da mistura (legumes e hortaliças provenientes das hortas) durante os períodos críticos de seca. É possível observar aqui a concomitante variação entre o tempo do trabalho e o fluxo das águas, compondo um movimento da paisagem no qual cada etapa constitui uma preparação para o movimento subsequente.

No caso do Médio Jequitinhonha, a articulação entre o fluxo do trabalho, a produção da paisagem e a composição do grupo doméstico colocam em compasso a migração sazonal masculina e a alternância entre os períodos de demanda abundante de trabalho ou recursos e a liberação da força de trabalho familiar. No tempo das águas, os homens estão em casa auxiliando na preparação dos roçados e provendo o lar com os recursos advindos da migração temporária realizada durante a estiagem. É neste período da seca que o escoamento das águas permite a formação das vazantes e, por conseguinte, a produção dos canteiros, deixada a cargo das mulheres, enquanto os homens se dirigem novamente para o trabalho como migrante.

O domínio, uso e gestão da terra e seus recursos se fazem por meio do conhecimento e aprendizado práticos, pelo desenvolvimento de habilidades assentadas na composição de um *savoir-faire* que se faz através do engajamento perceptivo direto com seu ambiente, constituindo uma temporalidade própria dada pela inter-relação e o contínuo ajustamento entre o fluxo das águas e a dinâmica de trabalho e produção. Nesse sentido, são as alternâncias e regularidades do ciclo hidrológico que ordenam o trabalho familiar, instituindo marcos temporais para a organização das atividades produtivas, conforme exemplifica um morador da Lavrinha ao precisar o momento do trabalho nas vazantes: “Horta é de março pra frente, mas tem vez que encurta a chuva”. Desse modo, a articulação entre as potencialidades ecológicas e a disponibilidade da força trabalho é regida também por estes marcos que nos apontam uma temporalidade específica dessa paisagem, expressa no cálculo de outra moradora da Lavrinha: “ano que vem, na boca da chuva, vou aumentar minha rocinha”. Se sujeito e ambiente estão aí mutuamente constituídos, conhecer a paisagem é se autoconhecer, é se reconhecer. Por outro lado, o estranhamento atual para com a dinâmica do rio revela a gravidade do desordenamento e da insegurança impostos.

## Alterações introduzidas pela UHE Irapé – a perda da vazante

No Médio Jequitinhonha, o sítio camponês como unidade produtiva consiste num sistema composto por subunidades funcionais que correspondem a estratos da paisagem. Uma importante característica do sistema produtivo local é a complementaridade dessas subunidades ecológicas que compõem o sítio camponês. Nesse caso, o que temos não são unidades intercambiáveis, mas interdependentes, posto que se sucedem no ciclo produtivo, fornecendo trabalho e alimento em períodos distintos. O caráter conexo, mas não substitutivo dessas unidades também se revela quando consideramos as diferenças relativas ao tipo de recursos que proveem as famílias: o mantimento e a miudeza, produtos para a despesa e para o negócio (Oliveira, 2008).

Nesse sistema, as estratégias empregadas pelas famílias para viabilizar sua reprodução social são orientadas por um saber e uma lógica que não podem prescindir do aproveitamento das potencialidades ecológicas locais, dada a interdependência desses espaços e seu papel substantivo e imprescindível para o ordenamento e a manutenção econômica das famílias.

Na última pesquisa de campo, em maio de 2011, foi possível observar que mudanças no regime natural do rio resultaram na perda das áreas mais importantes para a agricultura de vazante. A dependência da produção nos tabuleiros em relação à pluviosidade produz efeitos restritivos sobre a economia familiar, em especial, nos casos das famílias impossibilitadas de formar suas vazantes. Ademais, quando consideramos o caráter articulado e interdependente desse sistema produtivo, compreende-se o papel das vazantes enquanto unidade funcional que colabora para a composição do fundo de manutenção, ao mesmo tempo que constitui um domínio indispensável para a consecução de uma importante estratégia reprodutiva: a “internalização das condições de reprodução do sistema” (Woortmann, 1983, p. 201), pois ela fornece a mistura produzida pela própria família, provendo elementos de consumo intermediário que sustentam a criação (porcos e galinhas) e, ocasionalmente, permitem auferir renda, dada a alternatividade de seus produtos.

O domínio das vazantes constitui um espaço produtivo que prescinde das águas pluviais, fornecendo às famílias não só a mistura e a complementaridade das esferas roça-horta; trabalho masculino-trabalho feminino. A vazante provê, sobretudo, o que os moradores chamam da “agricultura certa”. A perda desse domínio redundará não só no comprometimento da criação e do fundo de manutenção dessas famílias, mas também as expõem a condições atuais de vulnerabilidade, derivada da desestruturação produtiva e do desequilíbrio ecológico.

Ressaltamos, portanto, dois fatores: a interdependência dos domínios tabuleiro-vazante, roça-horta, e o caráter imprescindível das vazantes, posto que a irregularidade das chuvas no semiárido torna a produção das roças um empreendimento de risco em que o investimento de recursos e do trabalho familiar pode não corresponder às expectativas e ao cálculo familiar da despesa. Nesse quadro, as vazantes constituem um domínio produtivo que independe da pluviosidade, já que sua fertilidade está ligada à dinâmica da vazão e às águas fluviais, como explica um morador da comunidade de Prexedes ao contrastar a produção nas vazantes e nos tabuleiros, avaliando as mudanças provocadas em seu sistema produtivo a partir das alterações no regime de vazão do rio Jequitinhonha desde o funcionamento da hidrelétrica de Irapé:

“Porque o processo é o seguinte, a terra ficava molhada e aqui se plantou e colheu [...] Já o alto é esse processo: se tiver chuva, você colhe, se não tiver, você não colhe. Então, como o rio molhava e o molhado conservava, então você plantava, tendo certeza que colhia, e agora perdemos essa... a nossa agricultura certa, nós perdemos.” (Entrevista com morador da comunidade de Prexedes, realizada em maio de 2011)



Margens do rio Jequitinhonha, maio de 2011. Ausência de vazantes. Comunidade de Prexedes.  
Fonte: Arquivo Gesta.

A importância das vazantes para a composição do fundo de manutenção e a consecução da estratégia de internalização das condições de reprodução do próprio sistema produtivo as evidenciadas ficam na entrevista de um morador da comunidade de Prexedes ao relatar a articulação entre a produção das vazantes e o provimento da “criação”, além da qualidade de alternatividade de seus produtos:

– Tinha vazante, né? Planta vazante até em cima assim, mas agora [mexe a cabeça negativamente], esse ano, ano passado mesmo não plantamos nada. Agora esse ano

mesmo nem animei mexer mais porque você planta só pr'ocê perder tempo, né? O que a gente colhia aqui antigamente dava pr'ocê manter o ano inteiro. Criava porco, galinha, dava rama pras vacas, cavalos, essas coisas, só que agora praticamente perdemos cem por cento, né?

– E agora para tratar da criação, como é que faz?

– A gente já acabou com quase tudo, devido não ter condições de comprar milho pra tratar, né? Ração, essas coisas. Aí a gente acabou desfazendo porco, galinha, diminuiu muita coisa, né? Mas é difícil, né? Ali quando era dessa época aqui ó [apontando para outra margem do rio], começava dali ó, aquela margem estreita até lá em cima, era só vazante (Entrevista com D., morador de Prexedes, em maio de 2011)

Em síntese, a supressão das vazantes resulta na desarticulação do sítio camponês, tal como ele se encontra estruturado no Médio Jequitinhonha. Tais mudanças produzem impacto direto na dieta nutricional dos moradores, uma vez que muitos não possuem meios para aumentar trabalho e renda. Essas transformações também afetam a lógica da autonomia, cara às famílias e expressa na maneira com que gerenciam e controlam as condições de produção no âmbito do grupo doméstico. Eles falam com vergonha e embaraço da necessidade de comprar alimentos na feira:

– E agora, D., pra arrumar as coisas de horta?

– Agora praticamente quase todo mundo num tá mexendo mais [...]

– E isso que vocês tinham da horta, 'cê tava falando, abóbora, cebola, onde o pessoal arruma isso aqui agora?

– Praticamente assim, deixou de... [o entrevistado se silencia e não completa a frase].

– Compra?

– [Ele responde afirmativamente] Compra agora nas ruas nos ferante de Coronel Murta, né?

– Tem que comprar?

– Tem que comprar. É bem difícil, né? Procê trazer da rua, né? [...] O melhor é você ter que colher na porta mesmo. Praticamente a gente ficou a mercê. (Morador de Prexedes, maio de 2011).

Conforme acima indicado, as comunidades ribeirinhas do Vale do Jequitinhonha apresentam um profundo conhecimento do ambiente, acionado na articulação dos espaços e na estruturação das atividades produtivas. É o gerenciamento das atividades de acordo com a ordenação espaço-temporal desenvolvida pelos ribeirinhos que garante a alocação de trabalho e provém alimento durante todo o ano. Entretanto, observa-se que as complexas estratégias de reprodução social ficam comprometidas com a perda do regime natural dos rios. A implantação

da UHE Irapé tornou impraticável o sistema interdependente de produção das famílias a jusante, o que impossibilita o provimento e a gestão do fundo de manutenção, bem como desestrutura as atividades de realização da lavoura, garimpo no rio e criação de animais.

Vale destacar que a criação funciona não apenas como complemento alimentar na dieta das famílias e reserva de valor, mas é também o domínio que permite às mulheres a apuração de renda proveniente da alternatividade da criação. Segundo Scott (2009), a criação opera no sistema econômico do campesinato como “uma das salvaguardas mais tradicionais contra as dificuldades econômicas” (Scott, 2009, p. 36). Nessa medida, a eliminação das vazantes impõe um quadro de privação, pois limita a terra disponível para trabalhar, extingue um domínio de lavoura que prescinde das chuvas, restringe os meios de produção que asseguram a reprodução familiar e reflete a perda do controle sobre a força de trabalho familiar, alterando gravemente, assim, um modelo específico de organização da agricultura familiar, assentado em práticas e saberes desenvolvidos em estrito e contínuo engajamento com o meio e suas diferentes – porém complementares – potencialidades, conforme destacou um morador da comunidade de Morrinhos em um relato anteriormente citado: “as terras são uma pela outra”.

Outro impacto é sentido, portanto, no aumento da migração permanente, com a perda da capacidade familiar de manter a força de trabalho em casa. A perda de acesso às terras de vazante implica ainda a diminuição da capacidade das famílias de controlar e gerir a mão de obra familiar, conforme visto, um elemento central na organização social do campesinato. A perda da articulação funcional entre as unidades produtivas que compõem o sítio reflete, assim, na redução da possibilidade de alocação do trabalho familiar no período crítico da estiagem, de modo que tal privação resulta na multiplicação de perdas e carências. Tais perdas referem-se tanto à importância das vazantes para a manutenção da criação quanto à impossibilidade da faiscação em busca de ouro e diamante no leito do rio, o que também é destacado pelos entrevistados:

– Eu lembro, D., também que tinha às vezes o trabalho de... de garimpo... extração aqui no rio né, como é que ficou isso?

– É, acabou, praticamente acabou né, mexe que... era mais ou menos essa época de seca que eles fala, tem a época de chuva e de seca, né? E o rio baixava bastante, ficava bem lá no... [apontando para o outro lado] aí eles aproveitavam a margem do rio que ela tava sem água e descia pra colher diamante, ouro, tirava bastante, mas só que agora também devido a água num tê um limite certo, às vezes tá cheio, às vezes tá vazio, às vezes a pessoa abre um buraco pra tirar o cascalho, a água vem

e tampa, né? Enche demais. Assim o pessoal praticamente cabou, parou com os garimpo, né? (Entrevista com D., morador de Prexedes, maio de 2011)

Ademais, as alterações no regime natural de vazão do rio significam a supressão de boa parte das referências que lhes forneciam orientação espacial e temporal para condução das atividades produtivas. A regularidade do rio acompanhava o ciclo hidrológico com seu regime de estações alternadas entre seca e cheia, as quais, por sua vez, organizam o trabalho e estruturam o próprio ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico com os sucessivos fluxos migratórios temporários que caracterizam a estiagem. Impedidos de se orientar pelo fluxo do rio, os moradores buscam compreender novamente uma paisagem que se forma à sua revelia e na qual procuram, sem êxito, produzir seus espaços de vida e trabalho. Em depoimento, um morador da comunidade de Prexedes evidencia o entrelaçamento dos temas da perda, da privação e da desorientação:

– Devido o trabalho, a margem... que é imprevisível, se você plantar bem na margem onde que tá molhado... e a água, ele solta a água lá.. Se o M. [vizinho com a moradia na margem oposta do rio] quiser plantar, mesmo se ele lançar ali na beira de um rio..., ano passado mesmo, ele plantou mais ou menos uns quarenta canteiro, aí já tava tudo nascido, quando eles soltaram a água lá, a água subiu e tampou, ó, tudinho, perdeu praticamente a horta toda.

– Perdeu tudo, os quarenta canteiros?

– [afirma balançando a cabeça] Os quarenta canteiro. A água veio batendo, subindo e umas encosta que ele fez pra segurar os canteiro caiu.. assim.. Perdeu praticamente tudo. Quer dizer, num dá pr'ocê plantar, né. E antes da barragem cê tinha é.. cê podia plantar beirano a água, cê sabia o tempo que o rio enchia e o tempo que ele vazava né. Mais ou menos a época que ele tinha de encher e vazar, aí cê pegava uma base. Agora é imprevisível né, ou ele sobe acima, cê planta ali na margem, ele sobe ou ele invade demais num dá pro cê plantar né. (Entrevista com E., morador de Prexedes, maio de 2011).

Nota-se que a articulação entre a dinâmica produtiva dessa economia familiar e a fluência das águas constituía um campo ou panorama de ação previsível, dado pelo engajamento histórico com o ambiente e sob o qual se edificavam os projetos que compunham seu “horizonte de gerações”. A ruptura dessa articulação desorganiza, por conseguinte, todo o sistema produtivo das famílias, resultando na ineficácia das tradicionais formas de gestão do seu patrimônio. A afluência e a “fartura” são agora substituídas pelas perdas que se multiplicam, a restrição da produção e do trabalho e um esforço imperativo e constante de compreender a temporalidade de uma paisagem “imprevisível”. Moradores

da comunidade de Limoeiro ressaltam as consequências negativas, percebidas como derivadas da implantação da Usina Hidrelétrica de Irapé:

– Plantava cebola, alho, essas coisas assim. Depois que veio a barragem a coisa ficou pior. Planta, planta, mas não colhe. Nós paramos de plantar. Meu marido tá em Nanuque, vem de trinta em trinta dias. E a gente ainda paga dias às vezes. Os meus cunhados vão pro Sul trabalhar. Antes, todo mundo tinha horta, vazante. Uma fatura de cebola colhia: trinta, quarenta réstia. Batata doce, a gente planta e não dá. Até ano passado a gente plantava, aí desisti. (Entrevista com S., moradora da margem direita do rio Jequitinhonha, 2011).

– [Planto] Milho, feijão de corda e andu. Arroz, a gente desacostumou, porque tá chovendo pouco. Dava muito, plantava. Mandioca se plantar ainda dá.

– O problema é a barragem. Depois que fizeram, a vazante acabou. Vem água... Acabando a vazante, a gente pode dizer que acabou o rio.

– A gente plantava batata, milho, abóbora, cebola, alho. O que plantava dava. Às vezes dava pra vender. Agora, se o cara quiser comer, tem que comprar. Tá muito difícil. Tinha fatura de peixe. Punha a rede, vinha uns quatro. (Entrevista com F. e M., moradores da margem esquerda do rio Jequitinhonha, 2011).

Nesse sentido, a conclusão pericial técnica de que a restauração de uma “vazão ecológica” elimina os danos imputados à população a jusante não se revela pertinente à luz dos dados etnográficos. Para as famílias, e considerando seu modelo de organização social e produtiva, os danos e os problemas persistem na medida em que se referem não à restituição de uma “vazão ecológica”, mas à mudança no próprio regime do rio, o que impossibilita sua reprodução social nos parâmetros e perspectivas tradicionalmente desenvolvidos.

## Considerações finais

Durante nosso campo em 2011, muitos foram os relatos que traziam referências a sensações que despertam a suspeita de existência de metais na água. Alguns moradores nos contaram sobre a corrosão de pedras ou arames em contato com o rio após o enchimento da barragem de Irapé. Tais relatos demonstram a contrariedade, a desconfiança e a insegurança com que os moradores agora consomem a água do rio Jequitinhonha. A água que fica represada e passa pelas turbinas antes de chegar ao local em que o rio Jequitinhonha alcança as comunidades a jusante da UHE Irapé e as modificações do ciclo de cheia e vazões do rio, anteriormente antecipados e apreendidos nas atividades

produtivas dos lavradores, representam toda a oposição ao “normal”, à “água natureza” a que eles tinham acesso. Assim, entende-se que a água está “suja” por não ser “natural”.

Características estranhas à água como “feder a ferro”, “gosto de alumínio”, “estranhada de logo”, “gosto muito diferente”, “sumo do mato”, “esverdeada”, “corrói arame”, mencionadas por diversos moradores nas comunidades visitadas, são constantemente acionadas para descrever as experiências cotidianas de suspeitas de contaminação. A avaliação que os moradores fazem sobre o estado atual da água que consomem vem, portanto, do conhecimento situado que desenvolveram na sua contínua relação com a dinâmica do rio e suas alterações sazonais. Os parâmetros que se mobilizam nessa avaliação são compostos de fatores extraídos sensorialmente como temperatura, cor, cheiro e gosto. Aqui, os parâmetros de avaliação são imanentes às formas de uso, e a dimensão física do ambiente é condição do conhecimento. Desse modo, a atenção dos moradores se volta para os sinais captados no movimento de sua relação com o meio.

Por outro lado, para o perito que atua como uma espécie de sujeito desencarnado do ambiente sob avaliação, é possível ler, através da mediação do laboratório, dos dados organizados em séries estatísticas e dos “órgãos sensoriais da ciência”<sup>10</sup> as mudanças de ordem físico-química como “inconvenientes transitórios”<sup>11</sup> derivados de “alterações de ordem estética”. Destaca-se que as mudanças que se produzem no ambiente só podem ser expressas nesses termos por um sujeito cognoscente que pensa esse ambiente como uma mente à parte dele (Carvalho & Steil, 2009). Nessa perspectiva, se evidencia o papel dos gráficos que compõem as séries históricas de monitoramento da qualidade da água do rio Jequitinhonha, chamados à cena como eficientes instrumentos de inscrição<sup>12</sup> que divorciam os sujeitos das suas contextualizações por meio de dispositivos (cobaias, refletores, aparelhos eletrônicos) que buscam o convencimento através da exposição visual (Latour, 2000, p. 112).

Com efeito, as reflexões sobre a dialética das perícias e das contraperícias suscitam algumas indagações: que recursos e aliados podem melhor produzir efeitos

<sup>10</sup> Expressão de Beck (2010).

<sup>11</sup> Conforme laudo pericial. Ver SPERLING, E. (S. d.).

<sup>12</sup> Segundo define Latour: “chamarei de instrumento ou dispositivo de inscrição qualquer estrutura (sejam quais forem seu tamanho, sua natureza e seu custo) que possibilite uma exposição visual de qualquer tipo num texto científico” (2000, p. 112) e acrescenta: “o instrumento, seja qual for sua natureza, é o que nos leva do artigo àquilo que dá sustentação ao artigo, dos muitos recursos mobilizados no texto aos muito mais recursos mobilizados para criar as exposições visuais dos textos” (Ibid., p. 115).

de eficiência? Quais são os enunciados que realmente contam quando se trata de tomar decisões, atribuir responsabilidades e alocar recursos? Como obter reconhecimento, autoridade e legitimidade? Nossa discussão caminha para o apontamento de algumas pistas sugestivas de fatores a serem considerados, tais como: quem fala, de onde fala, com quem fala, e que linhas de suprimento estão amarradas a cada enunciante. Podemos tomar as contribuições de Latour (2000) para avançar no tocante às conexões que nos permitem argumentar acerca da homologia entre as relações de força no domínio argumentativo da definição dos riscos e as relações de força constituintes do “campo das posições sociais” (Bourdieu, 2002, p. 11). Essa homologia explica por que concorrentes pretensões de validade não exercem os mesmos efeitos e por que a luta propriamente simbólica termina por reproduzir de modo transfigurado as assimetrias e relações de dominação. Nesse empreendimento, devemos acrescentar às interrogações sobre quem são os portavozes legítimos as perguntas acerca do que conta como conhecimento científico, para quem e a que custo. No caso em análise, a reivindicação de objetividade do perito se faz concomitantemente à produção de outros efeitos com evidentes implicações políticas, a saber, a negação dos danos, a não responsabilização do empreendedor e a inscrição do uso da água como uma relação mercantil em que o usuário é consumidor de um serviço, além da explícita culpabilização das próprias comunidades expressa na seguinte conclusão:

Entende-se que uma captação direta para uso de comunidades ribeirinhas consiste em procedimento absolutamente inadequado, só justificável em situações de catástrofe, felizmente nunca ocorridas na região. O risco associado a esse procedimento é, portanto, de total responsabilidade do usuário e não pode ser imputado a uma companhia de geração de energia (Sperling, 2011)

Reencontramos aqui, portanto, a perspectiva global – urbana, técnica e científica – em consonância com a modernização ecológica, a qual tem como ponto de partida não um ambiente habitado, mas a paisagem como objeto de avaliação, gestão ou contemplação separado e exterior ao sujeito, ou seja, um palco cuja administração eficiente supõe a invisibilidade dos efetivos sujeitos que a produziram e a habitam.

## Bibliografia

- ACSELRAD, Henri. “As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais”. In: *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Fundação Heinrich Böll, 2004, pp. 13-35.
- BARROS, Juliana. N. & SYLVESTRE, Marie-Eve (org.). *Atingidos e barrados: as violações de direitos humanos na hidrelétrica Candonga*. Rio de Janeiro/ Ponte Nova: Justiça Global/ MAB, 2004.

- BECK, Ulrich. "No vulcão civilizatório: os contornos da sociedade de risco". In: *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010, pp. 21-60.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1977].
- \_\_\_\_\_. "Sobre o poder simbólico". In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, pp. 7-15.
- CARNEIRO, Éder J. "Política ambiental e a ideologia do desenvolvimento sustentável". In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens & PEREIRA, Doralice B. (orgs.). *A insustentável leveza da política ambiental – Desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, pp. 27-47.
- CARVALHO, Isabel C. M. & STEIL, Carlos Alberto. "O habitus ecológico e a educação da percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental". In: *Educação e Realidade*, v. 34, n. 3, 2009, pp. 81-94.
- CHESNAIS, François. *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã, 1996.
- CHESNAIS, François & SERFATI, Claude. "'Ecologia' e condições físicas da reprodução social: alguns fios condutores marxistas". In: *Revista Crítica Marxista*, Campinas, Centro de Estudos Marxistas, n. 16, 2003. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/16chesnais.pdf>>. Acesso em: 30.11.2011.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism". In: MILTON, Kay (ed.). *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres: Routledge, 1995, pp. 31-42.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Unesp, 2000.
- OLIVEIRA, Raquel. *Dividir em comum: práticas costumeiras de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha*. Belo Horizonte, 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG.
- RIBEIRO, Morel Q. *O licenciamento ambiental de aproveitamentos hidrelétricos: o espaço da adequação*. Belo Horizonte, 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia), Instituto de Geociências, UFMG.
- SCHNEIDER, Sergio. *A pluriatividade na agricultura familiar*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- SCOTT, Parry. *Negociações e Resistências Persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Editora UFPE, Recife, 2009.
- SPELRLING, Eduardo von. *Perícia*. Processo 2006.38.13.012165-7, Classe: 7100-Ação Civil Pública. Requerente: Ministério Público Federal; Réu: Companhia Energética de Minas Gerais — CEMIG. (2006), fls. 1393-1414.
- WOORTMANN, Ellen. "O sítio camponês". In: *Amúrio Antropológico*, n. 81. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1983, pp. 164-203.
- ZHOURI, Andréa. "Global-Local Amazon Politics: Conflicting Paradigms of the Rainforest Campaign". In: *Theory, Culture & Society*, Londres, v. 21, n. 2, 2004, pp. 69-89.
- ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens & PAIVA, Angela. "Uma sociologia do licenciamento ambiental: o caso das hidrelétricas em Minas Gerais". In: ZHOURI, Andréa et al (orgs.). *A insustentável leveza da política ambiental – Desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, pp. 89-116.
- ZHOURI, Andréa. "Adverse Forces in the Brazilian Amazon: Developmentalism versus Environmentalism and Indigenous Rights". *The Journal of Environment & Development*, v. 19, 2010, pp. 252-273.
- \_\_\_\_\_. "Global-Local Amazon Politics: Conflicting Paradigms in the Rainforest Campaign". In: *Theory, Culture and Society*, Volume, 21, n. 2, abril 2004
- \_\_\_\_\_. (org.). *As tensões do lugar. Hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.



# Confiança, autonomia e dependência na política eleitoral no sertão de Pernambuco

JORGE MATTAR VILLELA

Tenho tentado, a partir da inspiração inicial e já antiga dos trabalhos de Deleuze & Guattari (1972, 1980), Veyne (1978, 2008) & Foucault (1975, 1976, 1984, 1984a, 2004, 2004a) – e, mais recentemente, de Stengers (1991, 1993, 1997, 2010) Nathan (1995, 2001), Jullien (1995, 2008) e Ingold (1992, 2000, mas sobretudo 2007 e 2008)<sup>1</sup> – constituir um certo nominalismo antropológico cujo esforço seria o de evitar descrever os jogos eleitorais em Pernambuco por meio de conceitos exógenos ao pensamento e às teorias políticas e das experiências vividas pelos agentes envolvidos e rejeitar conceitos excessivamente abrangentes, como compra e venda de votos ou patronagem e clientelismo.

É fácil notar que o tema específico deste trabalho é relativamente distante dos enfrentados pelos autores citados acima. Este meu texto é uma etnografia da democracia, tal como ela é vivida por diversas pessoas em três municípios do sertão de Pernambuco. Ele não pretende julgar suas práticas, o que teria como sentença nem a acusação de ingenuidade nem a sua contraparte, a tolerância com as crenças e os valores das outras culturas (Stengers, 2003, pp. 292-4). Por outro lado, vale já adiantar, os pontos de contato entre esta bibliografia

---

<sup>1</sup> Seria prolongado demais, inútil e provavelmente desinteressante especificar a natureza e a importância de cada um dos autores citados. Bastará que se compreenda que se tratam menos de influências do que um modo de “pensar como aliados” (Stengers 2003 [1997]).

e o meu esforço como antropólogo é o de elaborar ora descrições analíticas, ora análises descritivas de como se pode etnografar grandes temas a partir da apresentação das políticas cotidianas e do “saber das pessoas” (cf. Foucault, 1997, pp. 8-9 e ss.).

As noções de patronagem e clientelismo (mas também acusações de mercantilização dos votos), exógenas ao ambiente de pensamento e prática das pessoas em cujas vidas se baseiam as análises descritivas que venho compondo ao longo destes doze anos de trabalho, são o resultado de um longo esforço de desqualificação e exotização, mas também de um certo senso comum acadêmico de passado recente.<sup>2</sup> Mas são igualmente o resultado de um relato contratualista ainda mais profundamente encravado na história ocidental do qual temos dificuldade em nos desvencilhar: um “atavismo nocional”, para usar as palavras de Jullien (1995). E, conforme tenho tentado mostrar, o contratualismo que rege a operacionalização desses conceitos parece-me insuficiente, senão inadequado, para conferir inteligibilidade ao que é considerado política para as pessoas entre as quais faço pesquisa. Estas noções provenientes do contratualismo corroboraram, para retomar a síntese de Marques (1999), mas também as críticas de Herzfeld (1992) e Carrier (1995), com a produção de um conjunto de caricaturas etnográficas baseadas nos modelos que os antropólogos construíram para seu próprio mundo.<sup>3</sup> Uma de suas principais tarefas foi a de rejeitar a existência de lógicas distintas presentes no mesmo contexto social. Eles são, portanto, um princípio de totalização.

Em substituição ao conceito padrão-cliente, empregarei as palavras ética, estética e etiqueta, no sentido de conferir inteligibilidade às práticas discursivas das pessoas em cujas políticas minha pesquisa se baseia. As vantagens do uso dessas palavras, segundo me parece, se justificam da seguinte maneira: elas resumem sem totalizar uma quantidade importante de motivações e condutas de eleitores e candidatos quando se trata de dar e receber recursos em geral; estão livres de todo contratualismo fundante, redutor e generalizante, pois não

<sup>2</sup> Seria interessante, talvez, que se realizasse uma genealogia do deslocamento destas noções de seu ambiente originário, Roma, para o seu ponto de chegada em antropologia: os países mediterrâneos, a América Latina e os países asiáticos. Seria interessante, enfim, acompanhar o movimento de Rosa (2003) e verificar o modo como ainda no século XIX a antiguidade clássica foi incorporada ao conjunto de temas de interesse dos antropólogos vitorianos de modo a repensar a introdução de diversos conceitos a partir daqueles trazidos para a modernidade pelo helenismo e pelo romanismo oitocentistas.

<sup>3</sup> Que poderiam ser sintetizadas sob o argumento de um não antropólogo: “Desconfiaremos no entanto deste hegelianismo fácil e sempre renascente no pensamento europeu, tentado a introduzir as outras culturas apenas para dar contorno ao destino da Europa, confirmando-a com vantagens o seu estatuto de única exceção? Ele mesmo não prospera na ilusão nascida da distância, levando-nos a negligenciar, aliás, por ignorância, as mutações internas das diversidades?” (Jullien, 2008, p. 118. Tradução livre).

correspondem a um princípio legal; liberam-nos de qualquer determinismo comportamental, já que não exigem a observância de regras ou de normas; elas relevam, porque conservam das interpretações, das condutas, das avaliações locais, das ações e dos saberes locais um de seus aspectos mais complexos: a ausência de um conteúdo básico ou fundante (um ideal moral, por exemplo), a partir do qual se poderia deduzir os comportamentos, as escolhas, a rejeições, as adesões, as inimizades e as exclusões e que finalmente, seriam capazes de apontar as tensões de formalizações e estabilizações de etiqueta encontradas em diversas circunstâncias da vida cotidiana, alheia à política eleitoral.<sup>4</sup>

## Circunscrições

Minha pesquisa, originada em meio ao ambiente do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), é conduzida desde 1999 em três municípios situados em duas microrregiões (Vale do Pajeú e Itaparica), que, por sua vez, se localizam em duas mesorregiões do interior de Pernambuco (Sertão e São Francisco). Os municípios situam-se nas porções centro-norte (do Sertão/Vale do Pajeú) e centro-sul (São Francisco/Itaparica). Os dois primeiros, Monsanto e Monte Verde, têm aproximadamente 55 mil e 11 mil eleitores. Suas populações são de 80 e 20 mil habitantes. Suas receitas orçamentárias são de R\$ 59 e R\$ 14 milhões. O PIB (Produto Interno Bruto) per capita é de R\$ 7 mil e R\$ 3 mil. O município das outras meso e microrregiões, Jordânia, tem 29 mil habitantes e 20 mil eleitores. O PIB per capita é de R\$ 6 mil.<sup>5</sup>

Os municípios diferem entre si no que toca a seus ecossistemas. Monte Verde situa-se a pouco mais de mil metros de altitude e é localmente reconhecido como brejo (os habitantes são, por conseguinte, brejeiros). Monsanto e Jordânia situam-se no sertão (e sertanejos são os que lá vivem). Economicamente, esta diversidade de situações ambientais suscita diferenças na distribuição fundiária: grandes propriedades (embora o termo latifúndio seja inadequado) para o sertão e microfúndio, para o brejo; nos tipos de animais criados (prioritária e tradicionalmente caprinos em regime extensivo, para o sertão, e bovino, para o brejo); na variedade de espécies cultivadas (prioritariamente milho e feijão para o sertão e cana-de-açúcar associada ao engenho de rapadura para o brejo, apesar das recentes tentativas da

<sup>4</sup> A esse respeito, sobre o problema das vinganças de família e evitação da violência, Marques (2002, sobretudo capítulo I) foi quem primeiro salientou a necessidade do uso da noção de etiqueta.

<sup>5</sup> Dados eleitorais: TRE/PE. Dados populacionais: IBGE. Jordânia não fornece os dados concernentes à receita orçamentária.

fruticultura e da cafeicultura, além da mata silvestre: sertanejos que vivem em meio à vegetação adusta da caatinga, brejeiros, que vivem em meio à mata verdejante propiciada pela existência de água à flor da terra); assim como nas modalidades de irrigação possíveis (a partir da açudagem, mas também das agriculturas de revênciã e de vazante, para o sertão, pesem os recentes esforços do armazenamento de água da chuva nas mais de 500 mil cisternas construídas nos últimos oito anos e a partir dos poços amazonas, ou cacimbas, no brejo). O regime de chuva irregular vale para ambos ecossistemas, mas o brejo é mais úmido e muito mais frio (a temperatura mínima no inverno atinge facilmente os 7<sup>o</sup> Celsius). Diferença, conseqüentemente, nas atividades cotidianas, na organização do trabalho, na convivência com outros animais, vegetais e minerais.

Todas essas diferenças são correlativas aos modos como os dois grupos vivem as suas vidas no interior de suas famílias e grupos de parentesco e, enfim, aos modos como fazem política e às formas sob as quais conduzem as suas vinganças de sangue (Marques, 2004; Villela, 2006). Os sertanejos constituem genealogias mais longas e abrangentes, e vivem suas relações de parentesco considerando um número enorme de pessoas como parentes. Alimentam suas memórias com base em genealogias escritas e muitas vezes publicadas por especialistas celebrizados e reconhecidos como parte importante da vida e da política municipal.

Brejeiros e sertanejos são capazes de distinguir-se uns dos outros baseados em seus sistemas, quer dizer, seus modos de vida, suas personalidades, seu humor, seu trabalho, suas relações pessoais e coletivas, seus modos de constituir família. Do mesmo modo, a distinção ecológica se mistura por vezes à política, à família e à administração pública (quando os municípios são tratados pelos municípios como conjuntos isolados uns dos outros). Mas pode haver distinção interna aos municípios quando parte deles é brejo e outra é sertão. De modo que os habitantes sertanejos de Monte Verde assemelham-se aos de Monsanto e Jordânia. Não haverá, contudo, espaço nesta apresentação para expor estas diferenças e semelhanças.

## Políticas

Feita a circunscrição material da pesquisa, gostaria agora de mostrar por que conceitos totalizantes ou generalizantes, portanto exógenos aos saberes e às práticas dos envolvidos no processo aqui descritos, conceitos, enfim, resultantes de uma relação transcendente ao meio em que a vida das pessoas é vivida, são prejudiciais à compreensão de como são conduzidas suas políticas

da existência. É bem verdade que alguns destes conceitos são incorporados desde há muitas décadas às vidas de várias das pessoas com quem mantenho contato intensivo e extensivo ao longo de meu trabalho de campo. Entre outros motivos, vale adiantar desde já, por conta da sua longuíssima experiência com as práticas e as teorias democráticas. Desde ao menos 150 anos os sertanejos, assim como todos os brasileiros, convivem com eleições e em algumas épocas sob uma frequência muito maior do que a atual.<sup>6</sup> Conquanto teremos como clientelismo, compra e venda de voto, voto consciente sejam correntes ali, a tarefa de uma abordagem imanentista (Goldman, 2006) de pesquisa será a de descrever analiticamente seus sentidos (muitas vezes insuspeitos), operacionalizações e funções locais.

Meu propósito ao longo de diversos trabalhos (Villela, 2007) foi mostrar como é que, num período eleitoral cuja demarcação cronológica é variável segundo o tipo de participação que dele se tem (época da política<sup>7</sup>), a primazia não é a do contrato, nem tampouco da lei, da regra ou da norma. Ela também não é da ordem da representação. Retorno, então, às vantagens do uso da noção de etiqueta.

A representação política, conquanto não ignorada, é encenada, concebida e adequada às considerações da etiqueta (em outras palavras, éticas e estéticas) da vida cotidiana. As pessoas não são alheias ou infensas às forças que pretendem inseri-las constantemente no interior do universo das regras eleitorais (às ONGs que pretendem ensinar a “votar certo”) ou à codificação da legislação que conduz ou induz a um determinado comportamento eleitoral. Estas forças convivem ora em estado de harmonia, ora de confronto, ora de neutralidade com as considerações da etiqueta. Alguns candidatos, por exemplo, usam como argumento “o voto consciente” para dissuadir eleitores de votarem em seus adversários: “vote segundo a sua consciência. Ouça a proposta do seu candidato, veja se ele tem serviços prestados. Não vá votar por um milheiro de tijolos”. ONGs e campanhas do Tribunal Eleitoral insistem na responsabilidade do voto quando se trata de escolher representantes políticos: “voto não é mercadoria”, “voto não tem preço, tem consequência”. Em outras palavras, os ideais

<sup>6</sup> Durante o período conhecido como Segundo Reinado, havia diversas eleições por ano (cf. Graham, 1990), e durante o período conhecido como Primeira República houve, por exemplo, em 1907, para o caso de Pernambuco, doze eleições, em datas diferentes, para diversos cargos legislativos municipais, estaduais e federais.

<sup>7</sup> *Época da política* é apenas uma das formas sob a qual o período eleitoral é compreendido nos municípios onde estudo. Ela pode ser dita tempo da política ou apenas política. Para um exame deste problema, ver o célebre artigo de Palmeira & Heredia (1993). Mas também Goldman (2006) e Villela & Marques (2006).

da democracia representativa aparecem constantemente como um horizonte moral do estoque retórico, seja de candidatos, seja de eleitores. Estes últimos costumam diferenciar-se eticamente dos eleitores que vendem seus votos operacionalizando as suas consciências como instrumento lógico de suas escolhas, embora, ao mesmo tempo, reconheçam a impossibilidade de vencer eleições se descartada a circulação generosa de recursos e a irracionalidade de entregarem seus votos senão contra benefícios que podem receber dos candidatos.

Além disso, candidatos e eleitores temem as sanções legais que se fazem cumprir pelas autoridades jurídicas e policiais. Temem as prisões, as multas, os embargos de candidaturas, as perdas de mandato. As coligações enviam seus advogados para os cursos de atualização do Código Eleitoral fornecidos pelo TRE (Tribunal Regional Eleitoral) antes de cada pleito.

Enfim, os envolvidos conhecem o valor e a seriedade de cada um dos seus votos e escolhas, reconhecem a função representativa, temem, seguem e mobilizam a legislação em proveito próprio. A denúncia às autoridades, a espionagem por meio de recursos tecnológicos como filmadoras digitais e telefones celulares fazem com que cometer irregularidades eleitorais em meio ambiente de pesquisa seja muito mais difícil do que nos grandes centros (Villela, 2009). Mobiliza-se em geral a ideia de representação, e viva é a consciência do valor civil dos seus votos. Sabe-se o quanto são valiosos para eles mesmos e a responsabilidade invocada na escolha de um candidato; sabe-se o quanto o voto é valioso para os candidatos e para a coletividade; conhece-se as consequências de uma escolha equivocada. É por meio desta avaliação geral, mas cambiante, que se reconhece a força do povo durante este período de tempo conhecido ali como época da política.<sup>8</sup>

De qualquer forma, o fundo argumentativo do voto consciente são as considerações de etiqueta, os elementos avaliativos que distinguem ética e esteticamente eleitores e candidatos e indicam para uns e para outros o que, de quem e de que modo devem receber os recursos distribuídos, por uns e por outros. Os sentidos do voto consciente são equivalentes à quimera de um eleitor racional, infenso às influências do sensível, individualizado nos imperativos de uma moral formada num espaço alheio ao mundo fenomenal. Ele é um composto de elementos muito concretos, plurais, de difícil delimitação por ser o resultado de uma avaliação complexa e sofisticada de fatores que arrastam os eleitores a aderir a uma ou a outra candidatura. Como em qualquer outra

<sup>8</sup> Expressam-se o reconhecimento do poder do *povo* por diversas fórmulas: "Quando o povo quer, não tem bom", "Se não [o político] for bom, a gente tira"; "O povo não é mais besta", etc.

parte do mundo onde se vota livremente, sabe-se ali que política é circulação de recursos. Daí a consideração geral de que não se vence eleições sem distribuição adequada de bens. Ora, quando se constitui uma teoria da patronagem, leva-se em conta este aspecto: políticos distribuem recursos, contrariando o princípio distributivo universal. Em troca, recebem apoio político. Este processo é visto localmente como parte integrante e essencial da engrenagem política nos municípios estudados. Não obstante, a troca ou a reciprocidade não são fundantes. Será contudo inadequado ou incorreto que se generalize ou totalize as condutas políticas por meio do contorno exótico formado por este par de conceitos. A rigor, a reciprocidade e a troca só são consideradas fundantes de uma modalidade moralmente inferior de circulação de recursos políticos, a mercantilização eleitoral, sobre a qual falarei.

Cabe antes sublinhar o fato de que os votos também são recursos circulantes em vários sentidos e são dados e recebidos de modo heterogêneo e polimorfo, assim como outras modalidades de recursos. Por isso, os pedidos de votos e as recepções dos pedidos variam tanto em cada caso que seria impreciso tratá-los todos na mesma chave conceitual (patronagem, compra de votos, pressão, coronelismo, cabresto, curral, troca, reciprocidade etc.). Pois as condutas de políticos e eleitores variam segundo os beneficiados e os que solicitam seus recursos. Elas suscitam reflexivamente toda uma elaborada classificação nativa das modalidades de votos. E, mais importante, são avaliadas diferentemente pela percepção e concepção dos envolvidos no processo.

Este talvez seja um dos resultados obtidos exclusivamente por meio do trabalho intensivo de campo: a constatação da instabilidade das considerações de etiqueta, evidenciada nos debates, nas controvérsias e nas discordâncias dos envolvidos quando se trata de avaliar os tipos de votos e distribuições de recursos levadas a efeito na época da política. Porque, afinal, “vender e comprar votos” é uma acusação que arrasta consigo reputações pessoais e familiares dos acusados. Como as características das pessoas são o resultado de um complexo processo de localização de filiação e territorial por meio da memória (mas também do esquecimento – Carsten, 1995), acusar alguém de mercantilizar seus votos é uma acusação à reputação presente e passada de uma pessoa e de um coletivo familiar. Por isso, salvo sob circunstâncias muito específicas, ninguém se reconhece como um vendedor de votos. E se os políticos reconhecem que os compram, o reconhecimento é revestido de uma acusação aos vendedores que dissocia moralmente os dois atos. De modo que, embora comprar e vender estejam galvanizados na operação mercantil, eles são também atos, em certos casos, passíveis de dissociação moral. Os eleitores, por sua vez, conduzem o mesmo tipo de argumentação defensiva ao dizerem, por exemplo, que vendem

seus votos para conseguirem extrair deles algum valor, já que não encontram políticos decentes a quem os entregar. Apenas dois exemplos de uma quantidade importante de discordâncias nas avaliações nativas que impedem que se entenda as escolhas e condutas dos sertanejos como efeitos de um modo tradicional, arcaico e estagnado de escolher candidatos.

## Conhecimentos

Após esclarecer que as políticas conduzidas pelas pessoas em cujas vidas meu trabalho se baseia são variáveis e plurais, o que não é especificidade dos sertanejos e brejeiros, dispensável dizer, gostaria de destacar que elas dependem de modos específicos de conhecimento.

Políticos e eleitores devem ser capazes de compreender com quem lidam. Não se pede ou se entrega recursos, sejam eles empregos, dentaduras, telhas, tijolos, receitas médicas, medicamentos, votos (a lista é virtualmente infinita) do mesmo modo a qualquer eleitor ou político. É preciso saber o que dizer, como entrar na casa de cada um, como abordar o político na rua ou no gabinete, conhecer sua história pessoal e familiar, verificar o que se precisa e o modo de se fazer aceitar a oferta. É um conhecimento refinado que está em jogo. Exige-se dos envolvidos a capacidade e a competência de agir segundo um protocolo de etiqueta para realizar os seus propósitos. É preciso, portanto, saber pedir, saber dar e saber aceitar. De alguma forma, isso se faz de maneira diferente com cada classe social e, mais importante, de acordo com os diversos engajamentos dos indivíduos e agrupamentos no ambiente político, territorial e familiar.

Este esquema avaliativo-perceptivo permite a distribuição de recursos de diversas naturezas (incluídos os votos) entre políticos e eleitores. Ele é um esquema de conhecimento prospectivo, porque exige que se projete no futuro as inclinações dos eleitores, que se adivinhe e se especule acerca das intenções ocultas de cada um. Mas é também (e simultaneamente) um esquema de conhecimento retrospectivo. Porque para tentar adivinhar, lançar no futuro e especular as intenções ocultas de cada um, ele exige o conhecimento de sua história, da sua genealogia, do território de residência e de nascimento. É preciso, enfim, conhecer a sua fama individual, que é o resultado das características coletivas de seu sangue, mas também do seu território.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> As relações entre sangue e território no *sertão* e no *brejo* ligam-se a um problema de vizinhança e, conseqüentemente, de herança da terra. Nascem e vivem contiguamente, ao menos na zona rural, aqueles que herdaram parcelas de uma propriedade comum no passado. Mas o parentesco, as características das pessoas assim ligadas, se perpetuam apesar das distâncias territoriais que a vida

Este tipo de conhecimento é essencial na hora de fazer circular recursos adequadamente, pois se trata de atrair candidatos e eleitores de acordo com a posição que se ocupa durante as eleições, sem desconsiderar que o período eleitoral é especialmente adequado a alterações nessas posições. É um conhecimento requerente de um aspecto essencial das características positivas dos políticos. Ao contrário do que geralmente se diz, o político de êxito é aquele de quem se lembra. A memória de o que dar a cada um, de como se comportaram os que lhes pediram recursos, da história familiar dos seus possível eleitores é fundamental para eleger-se. É notável o orgulho que ostentam os políticos memoriosos, sobretudo aqueles que podem dispensar cadernos de anotações de despesas e de distribuição.

Essa exigência de conhecimento, da avaliação-percepção das pessoas, dos agrupamentos familiares, da ética e da estética que guiam as suas existências (se elas são ou não pessoas “de vergonha”, se são ou não desmanteladas, se são confiáveis ou não) é testada durante as visitas eleitorais. Conforme foi mostrado em diversas etnografias provenientes da experiência do NuAP, as visitas são essenciais. Para receber votos é indispensável ir às casas dos eleitores. É preciso conhecer os locais de suas residências, saber caminhar pelas veredas, em meio à caatinga, conhecer endereços sem nome das ruas ou números, sem quarteirões nem esquinas, exibir desprendimento sem abuso ou ostentação, liderança e prestígio, sem desrespeito. É preciso saber sentar-se à mesa, aceitar refeições e bebidas alcoólicas sem exagero, mas em quantidade suficiente para mostrar-se à vontade e para demonstrar o quanto se gosta da bebida, da comida e da companhia. É preciso saber demorar um pouco, mas não ocupar excessivamente o tempo e abusar da boa vontade dos hóspedes. É preciso, a bem dizer, uma arte das dosagens, uma *pharmaca* da política.

Em certos casos, há consultores locais que cumprem uma dupla função de guia. Guia de itinerário, consultor de reputações. Os guias, moradores do lugar visitado, em muitos casos, acrescentam a essas tarefas a da apresentação e do elogio do candidato que ajuda a apresentar a sua comunidade de parentes, vizinhos e amigos. Porque, conforme me esforço para mostrar, exige-se etiqueta dos candidatos. Durante as visitas, esse momento de máxima exigência de etiqueta, não é de bom tom que as pessoas enalteçam a si mesmas, o que

---

impõe às pessoas. Assim, originárias de um mesmo território e da mesma *família*, mesmo que não assinem o mesmo sobrenome, essas pessoas comumente são reconhecidas como membros de um mesmo *povo* ou de uma mesma *raça*. A respeito do problema da genealogia, ver Marques (2004) e Villela (2004). Para uma síntese das abordagens antropológicas recentes das noções de sangue e substância, ver Carsten (2011).

impõe aos candidatos a cargos eletivos um obstáculo discursivo quando se trata de pedir votos. Em certos casos, este obstáculo é esteticamente superado, eticamente ultrapassado, pelo silêncio acerca de si mesmos e dos propósitos de sua visita. Os visitados a quem os votos são solicitados, quando ocupam a posição de quem ajuda ou pode dar uma ajuda,<sup>10</sup> podem dar os seus votos ou obter votos de outras pessoas. Caso o desejem, podem também ressaltar o valor dos visitantes, sejam eles os próprios políticos ou aqueles que os acompanham e os introduzem na relação eleitor/candidato.

Todas essas pessoas, com variados graus de envolvimento, extensão e intensidade, além de guias geográficos, como já mencionado, são também consultores morais a quem cabe ainda informarem sobre os eleitores. Pois há aqueles em quem se pode confiar e aqueles que não têm prestígio. Em certos casos, mas não em todos, esses guias são pessoas que trabalham temporariamente para o candidato. Tornam-se seus credores, incrementam a qualidade dos recursos que recebem, ampliam a duração da sua condição de eleitores, como se verá adiante.

Cabe aos candidatos desenvolverem a habilidade de obter dos eleitores o reconhecimento de suas qualidades, sem que ele seja requerido diretamente. É-lhes exigida a habilidade de obter o voto ou os votos que o requerido obtiver ou acredita obter. Mas também de especular acerca da sinceridade ou da falsidade das promessas dos eleitores. Aqui, a prospecção exige pesquisa e especulação. Esse conhecimento desenvolvido por meio de um estranho aprendizado, essa capacidade, essa habilidade, são relatadas pelos políticos por meio da memória de façanhas eleitorais passadas, mas também da sua própria capacidade de armazenar na memória quem é quem no jogo, na aposta (quer dizer, nesta zona de indeterminação e incerteza) eleitoral. Suas capacidades de avaliação tornam-se tema de conversas, de justas singulares entre eles acerca das suas previsões, das estimativas, dos cálculos em torno da confiabilidade dos eleitores, de o que conceder a eles para amarrarem definitivamente as suas adesões eleitorais, de quantos votos tal ou qual candidato poderá obter segundo suas táticas de solicitação e distribuição de recursos. Estas conversas são mais recorrentes entre os jovens que pretendem mostrar a sua superioridade de conhecimento enfrentando outros jovens aspirantes a carreiras políticas. Trata-se de estimativas baseadas em variáveis de difícil controle porque apoiadas em impressões, informações,

---

<sup>10</sup> Pedir humildemente uma *ajuda* ("se puder me ajudar", "se puder me dar uma ajuda") é uma das fórmulas mais empregadas pelos políticos em campanha. Pode-se pedir também para "ajeitar uns votos" ou "conseguir uns votos". Ajudam-se os candidatos diretamente, ao dar a eles os seus votos. Mas ajuda-se indiretamente quando se *trabalha* para eles. Essa função vem sendo chamada recentemente de *assessor*.

reputações e, portanto, memórias. Essa complexidade geral faz das eleições um jogo, uma aposta em que se deve arriscar tempo, dinheiro e fama.

## Prestígio, autonomia e dependência

Se os candidatos exigem de si estas habilidades prospectivo-retrospectivas e conhecimentos, os eleitores, por sua vez, exigem de si a habilidade de fazer o candidato acreditar na sua disposição, nem sempre verdadeira, de votar nele e, sempre que possível, entregar-lhes ainda mais recursos segundo as suas capacidades de persuasão. As políticas dos eleitores, embora distintas, em muitos casos divergentes, obrigam-se a entrar em simbiose<sup>11</sup> com as dos candidatos.

Em meu ambiente de pesquisa, segundo as considerações da etiqueta, a capacidade de obter recursos (votos, inclusive) é chamada de prestígio. Prestígio, essa qualidade jamais consensual, é a fonte dos votos. Prestígio é o resultado da história pessoal, familiar, territorial de qualquer um, seja ele político ou candidato. É baseado no prestígio de cada um (grupais, territorial, familiar, financeiro, comercial, físico etc.) que se fazem circular recursos eleitorais: favores, votos, materiais de construção, dinheiro ou empregos. É em função do prestígio que são classificados os eleitores e políticos, e, a partir desta classificação, destina-se um determinado tratamento dos políticos aos eleitores. A partir desta classificação (sempre em disputa e, portanto, cambiante) se estabelecem ou se cancelam relações de confiança mútua. Por meio do prestígio, um eleitor pode saber-se dependente de um político sem estar moralmente submetido a ele.

Sob estas circunstâncias, cria-se uma política existencial oscilante entre autonomia e dependência.<sup>12</sup> Será preciso, para um homem ou uma mulher, apresentar-se como um indivíduo autônomo que, por sua vez, já é o composto de uma história familiar autônoma.<sup>13</sup> Mas essa autonomia só se completa

<sup>11</sup> A respeito de uma compreensão da noção de simbiose que envolva interesses divergentes (e a ênfase no problema da divergência) e que portanto dispense a noção de consenso, ver Stengers (2010), pp. 59-60)

<sup>12</sup> A respeito de uma reflexão acerca da confiança como síntese de autonomia e dependência, ver Ingold, 2000, pp. 69 e ss.).

<sup>13</sup> Não custa enfatizar que, apesar dos esforços de purificação da políticas nas democracias modernas e contemporâneas (a respeito destes esforços cf. Herzfeld, 1992; Carrier, 1995; Donzelot, 1986; Kuper, 1988), política, genealogia e família são constantemente operacionalizadas conjuntamente em democracias tão distintas quanto a grega (Herzfeld, 1985), a indiana (Spencer, 2007) e a francesa (Abelès, 2002). A respeito da conjunção política e família no Brasil, cf. Comerford, (2003) e Villela (2009).

pelo seu aparente oposto, que é a dependência. Pois é na dependência, na demonstração pública e contínua do seu acesso a recursos dispersos, polimorfos e heterogêneos cuja obtenção ocorre apenas em função da dependência e da confiança dos laços políticos (e, muitas vezes, simultaneamente familiares) estabelecidos a cada vez que se pede e se entrega os votos durante a época da política, que o prestígio pode ser reconhecido. Na oscilação entre a dependência e a autonomia, constrói-se o prestígio.

É sobre esta tensão que se instala, como o colocou Palmeira (1992), a adesão dos eleitores a uma candidatura. Mas apenas na condição de eles serem dos que podem ser dependentes, em quem se pode confiar porque dispõem de autonomia. Em outras palavras, dos que podem estender a sua condição de eleitores para além da época oficial das campanhas eleitorais. Os eleitores competentes são os que não trocam (por compra e venda) os seus votos. Eles são precisamente os que nunca os alienam.

Mas é preciso distinguir diversas estratégias usadas por eleitores e políticos no sentido de estender o efeito das suas atitudes políticas ao mobilizarem aspectos relevantes de sua existência cotidiana e de suas histórias pessoais e familiares. Agrupamentos familiares, associações de moradores, comerciantes e indivíduos esforçam-se para aumentar o valor de seus votos e a duração desta condição especial, pois ela concede privilégios e prerrogativas negadas em suas vidas cotidianas. Este esforço na aquisição de prestígio é expresso anedótica e melancolicamente no dia das eleições, quando alguns eleitores declaram sua intenção de votar no final do dia para “não perderem seu valor”.

Estas estratégias não estão, contudo, disponíveis para todos. Sua condição de possibilidade é a reputação do grupo familiar (dado que em grande medida a reputação familiar ou territorial determina vastamente a reputação dos indivíduos). Há, portanto, os impedidos de prolongarem a duração de suas condições de eleitores. São os que cancelam por suas reputações e práticas as dívidas abertas com os candidatos, transformando-as em meras trocas. Eles transformam uma dádiva em mercadoria.<sup>14</sup>

Para prolongar o poder de seus votos, grupos familiares tentam operacionalizar seu passado como eleitores, reativando os laços preexistentes entre seus ancestrais e os dos políticos. Estes últimos fazem o mesmo na tentativa de obter votos.

---

<sup>14</sup> Embora a mercantilização dos votos seja computada na conta da possível inadequação de comportamento, do atraso, da ignorância e da pobreza, será preciso sublinhar, como não apenas o marketing eleitoral mas também as sondagens são o primeiro artifício mercantilizador da democracia representativa (Garrigou, 2006, pp. 10-1).

Indivíduos ostentam a um candidato os votos supostamente sob seu controle na tentativa, em certos casos, de obter mais recursos ou de perenizar os que recebem apenas esporadicamente. Associações de moradores tendem a transformar seus presidentes em traços de união entre suas reivindicações e as possibilidades de apoio político fornecido por um candidato. Comerciantes e empresários conferem apoio político e financeiro antes das eleições, com o objetivo de tornar-se fornecedores da prefeitura. As estratégias e as lógicas são inúmeras, portanto. Elas não são homogeneizáveis e nem indexáveis. Vale notar, no entanto, embora não haja espaço aqui para entrar neste tema, a presença constante de tensões homogeneizantes e totalizantes em meio à política da existência.

Quer dizer, ética e estética não são indexadores dos comportamentos. Não são capazes de operar totalizações e nem homogeneizações. Porque, enfim, elas também são variáveis, assim como o são os recursos postos em circulação e as suas fontes. A heteromorfia dos recursos e as variações na etiqueta impedem o estabelecimento de normas que induzam comportamentos, porque são antes apenas sugestões de condutas, nem regulatórias, nem normativas, nem legislativas. São frequentemente tópicos, ou seja, não generalizáveis e válidas para qualquer ocasião.

Por exemplo, comprar e vender votos é uma prática reconhecida, efetuada e ao mesmo tempo condenada. Candidatos e eleitores são nostálgicos de um tempo em que se votava apenas por respeito pela retidão moral e pela influência dos políticos, quando os políticos, por sua retidão moral, eram dignos de respeito e as pessoas votavam sem interesse pessoal. A memória é capaz de purificar a etiqueta de seu engajamento com o mundo, da mesma forma como as análises exógenas purificam o vivido ao criar conceitos que ignoram as estratégias específicas das políticas da existência e a pluralidade de suas lógicas.

Comercializados, atos de compra e venda, os recursos – incluídos os próprios votos – são oferecidos aos eleitores e aos políticos “sem futuro”, às pessoas em quem não se pode confiar, aos desacreditados. Nestes casos, não há nem a necessidade de o político envolver-se pessoalmente na transação. Estas pessoas nem sequer precisam ser visitadas.

Por outro lado, os políticos que fracassam em suas tarefas de prestar serviços não têm o direito de esperar crédito dos eleitores.<sup>15</sup> Condenam-se as relações com os sem recursos éticos: os mentirosos, trapaceiros, sebosos, os sem futuro.

<sup>15</sup> Será interessante notar esta mesma avaliação, por exemplo, na aldeia indiana de Bisipara, nos anos 1950 (Bailey, 1963, p. 21).

Ambos os grupos permanecem à mercê das relações momentâneas, monetárias, de curto prazo e desterritorializadas.

Por outro lado, tanto eleitores quanto políticos vendidos, ao mesmo tempo que avaliados negativamente, são também consideradas pessoas cuja conduta é condizente com o pragmatismo exigido em nosso mundo atual, onde é preciso cuidar do que é seu, do conforto material de suas famílias ante as ameaças provenientes de todos os lados. Assim como ambos, se estritamente éticos, podem ser negativamente avaliados e excluídos do ambiente moral.

A classificação de eleitores, votos, recursos e políticos é lábil. Ela repousa na labilidade das considerações de etiqueta que fornecem as bases para as classificações (que envolve o ético antes do normativo, o estético antes do regulatório ou legal), pois ela não se apoia na violência estabilizadora da lei, da regra e da norma.

## Reflexões de encerramento

O pensamento político euro-americano moderno convenceu-se de que o participante ideal-real do processo representativo é um indivíduo racional passível de isolar-se do mundo sensível e, por sua vontade livre e soberana, escolher o seu representante. Após acirrados debates desencadeados a partir do século XVIII, este conceito logicamente bizarro para os setecentistas (a democracia representativa) construiu uma figura arquitetônica que concretiza este ideal: *l'isoloir*. Ali, o agente político conveniente, o eleitor, capaz apenas de atuar intermitentemente e a distância, tornar-se-ia materialmente existente. O sujeito político ideal atingia o plano real. Por outro lado, os detratores da cabine acusavam-na precisamente disso: de permitir que os eleitores fossem ali isolados dos compromissos mais profundos e relevantes de suas existências cotidianas: a comuna, a profissão, o grupo de parentesco. O lugar das mais sórdidas traições, dirá Sartre, cerca de trezentos anos mais tarde.

Eleitores e candidatos nos municípios onde faço pesquisa não ignoram o sujeito ideal e padecem de sua força unificadora. Mas reconhecem a sua condição semi-quimérica e, sobretudo, inútil, inadequada ao real funcionamento da democracia. Não ignoram a lei, a regra, a norma e a representação. Mas, se as empregam, é como estratégia em ato ou em discurso para potencializar as atividades concernentes a uma etiqueta do voto; quer dizer, a uma ética e a uma estética eleitorais posicionadas entre a autonomia, a confiança e a dependência. Em outras palavras, numa dada distribuição do governo de si e do governo dos outros.

## Bibliografia

- ABELÈS, Marc. "Avoir du pouvoir politique". In: SEGALÉN, Martine (org.). *Jeux de Familles*. Paris: CNRS, 2002.
- BAILEY, Frederick G. *Politics and Social Change. Orissa in 1959*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- CARRIER, James. "Maussian Occidentalism: Gift and Commodity Systems". In: *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press.
- CARSTEN, Janet. "The Politics of Forgetting: Migrating, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State". In: *JRAI*, v. 1, n. 2, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Substance and Relationality: Blood in Contexts". In: *Annual Review of Anthropology*, v. 40, 2011.
- COMERFORD, John. *Como uma família*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 1980.
- DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Il Faut Défendre la Société. Cours au collège de France 1976*. Paris: Gallimard/ Minuit, 1997.
- \_\_\_\_\_. *L'Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *L'Histoire de la sexualité II; III. L'Usage des plaisirs; Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *L'Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-78*. Paris: Gallimard/ Minuit, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1979*. Paris: Gallimard/ Minuit, 2004.
- GARRIGOU, Allain. *L'Ivresse des sondages*. Paris: La Découverte, 2006.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- GRAHAM, Richard. *Politics and Patronage in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- HÉRFELD, Michael. *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Village*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Social Production of Indifference. Exploring Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- INGOLD, Tim. "Culture and the Perception of Environment". In: CROLL, Elizabeth & PARKIN, David (orgs.). *Bush Base: Forest Farm Culture, Environment and Development*. Londres: Routledge, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "From Trust to Domination: An Alternative History of Human-animal Relations". In: *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Lines: A Brief Theory*. Londres: Routledge, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Bindings Against Boundaries: Entanglements of Life in a Open World". In: *Environment and Planning*, v. 40, n. 8, 2008.

- JULLIEN, François. *Fundar a moral. Diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes*. São Paulo: Discurso Editorial, 1995.
- \_\_\_\_\_. *De l'Universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard, 2008.
- KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge, 1988.
- MARQUES, Ana Claudia. "Algumas faces de outros eus. Honra e patronagem na antropologia do Mediterrâneo". In: *Mana*, v. 5, n. 1, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Intrigas e questões. Tramas sociais e vingança de sangue no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- NATHAN, Tobie. *Nous ne sommes pas seules au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2001.
- NATHAN, Tobie & STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 1995.
- PALMEIRA, Moacir. "Voto: Racionalidade ou significado?". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 7, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Política, facções e voto". In: PALMEIRA, Moacir & GOLDMAN, Marcio (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- PALMEIRA, Moacir & HEREDIA, Beatriz. "Le Temps de la politique". In: *Études Rurales*, 1993, pp. 131-32.
- PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- ROSA, Frederico. *L'Age d'or du Totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*. Paris: CNRS/ Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- SPENCER, Jonathan. *Anthropology, Politics and the State. Democracy and Violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- STENGERS, Isabelle. *Drogues, le défi hollandais*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 1991.
- \_\_\_\_\_. *L'Invention des sciences modernes*. Paris: La Découverte, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sciences et pouvoirs. La Démocratie face à la technoscience*. Paris: La Découverte, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques II (VII) Pour en Finir avec la Tolérance*. Paris: La Découverte, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Comparison as a Matter of Concern". In: *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, 2010.
- VEYNE, Paul. *Foucault révolutionne l'Histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.
- VILLELA, Jorge M. *O povo em armas. Violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Eleições e política no sertão de Pernambuco. O povo em armas*. Campinas: Pontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez". In: *Revista de Antropologia*, v. 52, n. 1, 2009.
- VILLELA, Jorge M. & MARQUES, Ana Cláudia. "Municipal Elections: Favor, Vote and Credit in the Pernambucan Sertão of Brazil". In: *The Latin Americanist*, v. 49, n. 2, 2006.

## Posfácio

OTÁVIO VELHO

A viagem de Tim Ingold ao Brasil em outubro de 2011 foi marcante para todos que puderam participar de suas várias etapas, aí incluído, sem dúvida, o próprio visitante. E graças à excelente organização e monitoramento realizados por Cornelia Eckert (UFRGS), Carlos Alberto Steil (UFRGS), Isabel Cristina M. Carvalho (PUCRS) e Ana Maria Gomes (UFMG), os seus resultados foram maximizados, o que em grande parte se deveu ao fino conhecimento que esses colegas possuem da obra de Ingold em seus vários aspectos e também da nossa comunidade de cientistas sociais e educadores. Em Porto Alegre, particularmente, foi possível estabelecer um intenso e incomum diálogo entre o autor e os nossos estudiosos (brasileiros e sul-americanos em geral) que deveria servir de exemplo para iniciativas análogas. Tanto nos diversos eventos como no presente livro, que é resultado desses eventos, evidenciou-se a importância do autor e de sua obra em desenvolvimento, bem como a capacidade por parte dos participantes de digerirem-na criativamente, colocando-a a serviço de nossos próprios trabalhos e objetivos.

Trata-se, como já foi dito, de uma obra em desenvolvimento. E que possui inúmeros ângulos evidenciadores de sua abertura para articulações que vão muito além da antropologia tal como a conhecemos: Ingold chega a anunciar a possibilidade de uma nova disciplina que juntaria a antropologia com a arte e a arquitetura. E que o seu trabalho atual pode ser caracterizado como uma filosofia de vida realizada no mundo. Por outro lado, a importância de boa parte dos seus

escritos para a educação já foi reconhecida pelos especialistas. Como também a sua importância para as discussões mais atuais sobre inter e transdisciplinaridade, ultrapassando e questionando a própria separação entre as ciências naturais e as ciências do social. Na verdade, Ingold coloca no seu horizonte inclusive a superação da divisão entre biologia e cultura. E tudo isso não através de frases de efeito, mas por intermédio de um esforço sistemático e de grande erudição, no qual a antropologia permanece como referência, embora por vezes na forma de uma discussão dura com a sua história e os seus praticantes.

Trata-se também de uma obra em desenvolvimento no sentido de que é difícil cobrar dela consistência plena, pois isto seria uma maneira grosseira de tentar dificultar a continuação do seu movimento. Chego mesmo a pensar que esse desenvolvimento aponta para uma antinomia e para uma natureza duplo-vinculante do próprio real que Ingold até agora não alcança explicitar. Por vezes, por exemplo, a vida surge como uma categoria discriminadora, mas isso não o impede de tratar dos “materiais” de uma maneira surpreendente (Ingold, 2011, pp. 19-32), o que o aproxima das noções de animismo e fetichismo. E que parece questionar a divisão entre o vivo e o supostamente inanimado de uma maneira que traz dúvidas sobre o que de fato se coloca fora da vida entendida como processo em um mundo em formação. O que realmente se aproxima de uma filosofia de vida, se não mesmo de uma teologia materialista, por assim dizer. Apresentada, aliás, de modo literariamente impecável.

Também a maneira pela qual ele se apropria e instrumentaliza o pensamento de outros autores pode torná-lo vulnerável a uma crítica menos sensível a seu desenvolvimento. Particularmente, no que diz respeito aos filósofos, há algo de “selvagem” nessa apropriação, como que propositalmente desrespeitadora dos contextos consagrados. E há ausências ou quase ausências notáveis (Nietzsche, Espinosa), ao lado de antipatias como as que nutre em relação ao pensamento francês (“Incomprehensible French Theory” ou IFT), apesar de suas dívidas para com Bergson e Merleau-Ponty e o reconhecimento recente, quase a contragosto, de suas afinidades com aspectos do trabalho de Gilles Deleuze, cuja prioridade admite. Antipatias que, em casos como o de Bruno Latour, impedem Ingold de reconhecer afinidades entre as quais sobressai a própria maneira, muitas vezes paradoxal, como se desenvolvem em ambos o pensamento e a escrita, o que o faz petrificar Latour a partir de sua utilização por seguidores ingleses da “actor-network theory”. E, quanto a parentescos possíveis com o vitalismo, o romantismo, a fenomenologia em geral, o pensamento de Gregory Bateson e outras correntes, nem pensar em uma discussão mais consistente. O que lhe interessa são questões concretas, e essas ausências são talvez reveladoras de uma crítica *in acto* a estilos e práticas “escolásticas”, distantes da “vida”.

Vida que ele procura recuperar particularmente em suas propostas educacionais. Nos quais, aliás, o que há de “local” – ou pelo menos de delimitador em sua trajetória – transparece de modo mais saliente, embora não exclusivo; tal qual transparece também como na verdade se situa ao “Norte” o seu público de referência preferencial até agora. Além da implicância com os franceses, julgados sobretudo por sua utilização em plagas britânicas, a insistência, por exemplo, em que se experimente andar descalço para se verificar que o chão não é liso, não deixa de soar um pouco cômico para quem não é tão inglês ou escocês assim. Como também a suposição de um divórcio necessariamente absoluto entre estar dentro e estar fora de casa (indoors x outdoors).

E assim retornamos à questão do nosso diálogo e apropriação da sua poderosa obra, nós, que acabamos por estudar de modo mais “universal” os pensadores do Primeiro Mundo, com o risco de nos tornarmos mais realistas do que o rei ou “escolásticos”. Mas que, em vez disso, também temos a possibilidade de canibalizá-los. Canibalizá-los, porém, ruminantemente, proponho; se é que isso é possível. O que sugere a necessidade de tempo para essa operação. Durante o seminário em Porto Alegre, ocorreram alguns episódios muito significativos a esse propósito. Ficou evidente, por exemplo, que, em se tratando de uma obra em desenvolvimento, que não se quer deixar aprisionar por nenhum de seus momentos, o autor por vezes se permite de modo saudável considerar ultrapassadas etapas anteriores do seu pensamento. E que, ao fazê-lo, libera-nos para aceitar ou não esse seu ponto de vista. Ao mesmo tempo, orientações que têm sido muito importantes para nós – como a focalização na diferença e no conflito – não encontram eco de sua parte em nome da unidade da vida. O que poderia ser retrucado com a advertência segundo a qual a atenção a circunstâncias concretas guarda afinidade com a desconfiança de que uma preocupação com prazos longos e/ou com universais – pelo menos quando exclusiva ou sem mediações – tende a levar à extrapolação do horizonte do pensável ou pelo menos à imobilização. Em geral – acrescente-se –, tudo isso acompanhado da aceitação irrefletida de premissas as mais das vezes eurocêntricas. E o mesmo se diria da separação forte entre a antropologia e a etnografia proposta por Ingold, que ignora obstáculos e argumentos de muitas ordens não necessariamente intelectuais. Embora se faça necessária em relação a esse ponto a ressalva de que, no caso específico de sua própria *démarche*, não se deva deixar de reconhecer a dificuldade em realizar a articulação entre antropologia e etnografia. O que, aliás, só realça o esforço nesse sentido e o valor dos trabalhos apresentados pelos nossos pesquisadores nos eventos de Porto Alegre.

Mas, ao mesmo tempo, por caminhos muito diversos podemos nos encontrar, as razões desses encontros por si mesmas constituindo quiçá tópicos de

investigação relevantes para o futuro. Impressionou-me como a sua concepção do conhecimento como um processo ativo de recordação e não como um objeto passivo da memória e a centralidade das habilidades (skills) adquiridas na prática, em contraste com informações supostamente passadas de geração em geração, ajudam a enriquecer enormemente a nossa compreensão da formação dos Estados-nações e de identidades como as dos atuais quilombolas. E isto para muito além de um construcionismo social banal. Como me impressionou também a sua ênfase forte no caráter de interlocutores daqueles que antigamente eram por nós denominados “informantes”, aproximando-se assim de posições a que se tem chegado também por via de *démarches* mais politicamente orientadas; o que não deixa de ser significativo e estimular ainda mais o prosseguimento desta conversa.

Gostaria, portanto, de encerrar essas breves considerações tomando como referência esse último ponto. Não por via de uma discussão de princípios, mas sim com um exemplo concreto. Exemplo que se apresenta como uma coincidência muito significativa, pois diz respeito a um ponto central da obra de Ingold, associada à ênfase já apontada no desenvolvimento e no movimento. Ênfase essa articulada a uma noção relacional do ser, que nessa perspectiva nem sequer seria constituído em um campo formado por pontos interconectados (como exigiria um foco em redes), mas sim por linhas (ou trilhas) entrelaçadas, o que, por sua vez, se associa à já referida centralidade das habilidades adquiridas na prática.

O desenvolvimento e o movimento se concretizam em seu último livro – *Being Alive* (Ingold, 2011) – através da importância atribuída ao caminhar (pp. 33-50). Caminhar, que nos últimos duzentos anos, teria sido marginalizado por nossa “sitting society” devido à separação realizada entre pensamento e ação, mente e corpo, cognição e locomoção que, no limite (limite que já registramos quando nos referimos à importância de sua própria trajetória para entender Ingold), impede que se pense com os pés, somente se superando esses bloqueios à custa de muita prática e treinamento. Pois compare-se essa linha de raciocínio com o que disseram os índios Guarani Mbya e Nhandéva na tríplice fronteira Brasil-Argentina-Paraguai ao antropólogo Evaldo Mendes da Silva:

As divindades, assim como os homens, vivem em movimento [...] A Terra, assim como os céus, é povoada por inúmeros seres: humanos, animais e pelas almas dos mortos [...] Assim como os deuses nos céus, estes seres também passam a vida caminhando. Como me explicou certa vez o pajé Mbya Valdomiro: “na Terra, tudo que tem alma... e fala... anda”. Desse modo, a Terra é concebida como uma imensa superfície de deslocamento, não apenas dos Mbya e dos Nhandéva, mas de todos os seres que a

habitam. Eles passam a vida caminhando ... Mesmo quando, aos meus olhos, eu via imobilidade, meus informantes enxergavam movimento... (Silvo, 2010)

O espaço geográfico como uma superfície de passagem surge também quando se fala sobre como vivem os brancos. Certa vez, pedi a um informante Nhandéva que me dissesse em que locais ele tinha estado desde a infância... No final, surpreso com a longa lista, comentei que os Nhandéva caminhavam muito, muito mais que os brancos. Meu informante achou engraçado meu comentário e quis provar como os brancos é que caminhavam muito mais. Pediu-me, assim como fiz com ele, que listasse os locais por onde passei desde pequeno. Vendo que minha lista era muito maior que a dele, me interrompeu com um sorriso estrondoso, contente por ter conseguido provar sua teoria..." (Silva, 2010, pp. 89-90)

Creio que o texto – em toda a sua extensão aqui não reproduzida – fala por si mesmo. Sobretudo em sua ênfase no espaço entre as aldeias como campo de pesquisa e no fato de que não há por que considerar o caminhar como um desvio em relação ao não caminhar, tomado como estado natural, inercial. Apenas chamo a atenção aqui para o fato de que os Guarani não aceitaram que a questão fosse posta como se estivesse em jogo uma diferença cultural. Deslocaram-na para uma discussão sobre filosofia de vida. Tal como queria Ingold.

*Ilha de Paquetá, dezembro de 2011.*

## Bibliografia

- INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge, 2011.
- SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Cascavel: Edunioeste, 2010.



## AUTORES

**Andréa Zhouri** é antropóloga, professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, pesquisadora do CNPq e coordenadora do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA). Realizou o seu doutorado na Essex University-UK (1998) e o seu mestrado na Unicamp (1992). É organizadora da coletânea *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental* (2011) e co-organizadora de *Desenvolvimento e conflitos ambientais* (2010) e *A insustentável leveza da política ambiental* (2005), além de autora e coautora de diversos artigos publicados em periódicos no Brasil e no exterior.

**Bernardo Lewgoy** é antropólogo, doutor em Antropologia pela USP (2000), professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. É pesquisador do CNPq, atuando nas áreas de Antropologia da Religião (espiritismo) e Antropologia das Relações entre Humanos e Animais. É autor de *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira* (2004) e diversos artigos em revistas e capítulos em coletâneas. Atualmente, participa do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS) e é coordenador do projeto de pesquisa Espelho animal: antropologia das relações entre humanos e animais.

**Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias** é bolsista de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Realizou intercâmbio acadêmico na Ebehrard-Karls Universität Tübingen (Alemanha) através da bolsa Baden-Württemberg Stipendium do Landesstiftung Baden-Württemberg (2008-2009). É autor do artigo "O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais", publicado no *Cadernos IHU Ideias* em sua 147ª edição.

**Carlos Alberto Steil** é antropólogo, professor de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisador do CNPq e membro do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS). Realizou seu doutorado no Museu

Nacional/UFRJ (1995) e o pós-doutorado na Universidade da Califórnia, San Diego (2006). É autor do livro *O sertão das romarias*. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia (1996) e coautor de diversas coletâneas, entre as quais se destacam *Religião e globalização* (1997); *Maria entre os vivos* (2003); *Turismo e antropologia* (2009); *Religiones y cultura* (2009); *Caminhos de Santiago no Brasil* (2011). É, ainda, autor de artigos publicados em diversos periódicos científicos.

**Clara Cristina Jost Mafra** é antropóloga, professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisadora CNPq. Realizou seu doutorado no Museu Nacional/UFRJ (1999), e o pós-doutorado na Universidade de Aberdeen (2003) e na Universidade da Califórnia/San Diego (2010). Além de ser autora de diversos artigos sobre os temas de religião, cidades e transnacionalização, publicou os livros: *Na posse da palavra* (2002), *Os evangélicos* (2001) e, em coautoria com Ronaldo de Almeida, a coletânea *Religiões e cidades – Rio de Janeiro e São Paulo* (2009). É colíder do Grupo de Estudos do Cristianismo.

**Gláucia Oliveira da Silva** é antropóloga, professora da Universidade Federal Fluminense, onde atua no Programa de Pós Graduação em Antropologia. Fez doutorado na USP (1996) e pós-doutorado na EHESS e La Sorbonne Paris I (2005). Seu trabalho está atualmente referido às temáticas de antropologia da ciência, meio ambiente e riscos tecnológicos, com foco de pesquisa no Estado do Rio de Janeiro. Publicou *Tudo que tem na terra tem no mar* (1989), *O que é sociobiologia* (1993), *Angra I e a melancolia de uma era*. (1999) e, em co-autoria, *Ambientalização dos conflitos sociais* (2004), além de diversos artigos. É coordenadora do Laboratório de Estudos Sócio-antropológicos sobre o Conhecimento e a Natureza (LESCON).

**Isabel Cristina de Moura Carvalho** é psicóloga, professora permanente do Programa de Pós-Graduação e da Pontifícia Universidade Católica do RS. É bolsista de produtividade do CNPq e em 2011 foi contemplada pelo INEP/CAPES com o projeto Cátedra de Desenvolvimento. Realizou seu doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001) e seu pós-doutorado em antropologia na Universidade de San Diego, Califórnia (2007). É autora de vários livros e artigos em periódicos científicos sobre ambiente, sociedade e educação.

**Javier Taks** é antropólogo, professor da Universidade da República – Uruguai, pesquisador do Sistema Nacional de Investigadores (SNI-ANII) e membro da Rede Temática de Medio Ambiente-Udelar. Realizou seu doutorado na Universidade de Manchester, no Reino Unido (2001) e seu pós-doutorado

na Universidade Autônoma de Zacatecas, México (2010). É coautor dos livros *La matriz energética: una construcción social* (2011) e *Diálogo entre militantes: participación, territorio y ambiente* (2010) e de várias coletâneas entre as quais se destacam *Educación ambiental en la Universidad de la República* (2010) e *Las Canillas Abiertas de América Latina. La lucha contra la privatización del agua y los desafíos de una gestión participativa y sustentable de los recursos hídricos* (2006).

**Jorge Mattar Villela** é professor do departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. É doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ. Além de ser autor de diversos artigos sobre os temas da política, violência e família, publicou os livros *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco* (Relume Dumará); *Política e eleições no sertão de Pernambuco* (Pontes); *Ordem pública e segurança individual: polícia e política no sertão de Pernambuco* (EDUFSCar) e, em colaboração com Ana Claudia Marques e Felipe Brognoli, *Andarilhos e cangaceiros* (EdUnivalli). É pesquisador do CNPq, colíder do grupo de pesquisa Hybris e coordenador do LEAP, Laboratório de Estudos dos Agenciamentos Prisionais.

**Maria Fernanda de Torres** é antropóloga, pesquisadora do Núcleo de Estudos Sociais Agrários e do Centro Interdisciplinar de Resposta à Mudança e a Variabilidade Climática da Universidade da República do Uruguai. Realizou seu mestrado em Sociologia na Universidade da República – Uruguai. Desenvolve seu trabalho de campo no Norte do Uruguai, junto a uma fazenda de gado regional com tradição de mais de quatro séculos. Este campo abriu a agenda para a história social das pradarias naturais, da engenharia agrônômica e a percepção ambiental. O caso empírico rural dá origem também a novos estudos em torno das políticas públicas, a ciência e inovação, financiados pela Agência Nacional de Pesquisa e Inovação do Uruguai.

**Miriam Rabelo** é doutora pela Universidade de Liverpool e professora do Departamento de Sociologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Realiza pesquisa nos campos da antropologia da religião e da saúde, com foco em religiões afro-brasileiras, e tem interesse especial no desenvolvimento de abordagens fenomenológicas nas ciências sociais. Publicou, junto com Paulo Alves e Iara Souza, o livro *Experiência de doença e narrativa* (1999) além de artigos sobre religião, práticas corporais e vida cotidiana.

**Otávio Velho** é professor emérito de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e pesquisador sênior do CNPq. Foi

presidente da ANPOCS (Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – 1986-88) e vice-presidente da SPBC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – 2007-11). Além de seus artigos publicados no Brasil e no exterior e da organização de diversas coletâneas, é autor de *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas* (2007), *Besta-Fera: recriação do mundo* (1995), *Sociedade e agricultura* (1982), *Capitalismo autoritário e campesinato* (1976/1979) e *Frentes de expansão e estrutura agrária* (1972/1981). Foi também editor associado da *Encyclopaedia of Globalization* (2007). É membro do Conselho Superior da CAPES e detentor da Ordem Nacional do Mérito Científico na classe da Grã-Cruz.

**Raquel Oliveira Santos Teixeira** é socióloga e antropóloga, pesquisadora do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA-UFMG). Realizou o mestrado em Sociologia na UFMG (2008) onde é atualmente doutoranda. É autora e coautora de diversos capítulos de livros sobre a temática dos conflitos socioambientais e tem artigos publicados em periódicos no Brasil e no exterior.

**Rolando Silla** é antropólogo, professor de Antropologia na Universidade Nacional de San Martín e pesquisador do CONICET – IDES (Argentina). Realizou seu doutorado no Museu Nacional/UFRJ (2005) e o pós-doutorado na Universidade de Aberdeen, Escócia (2011). É autor do livro *Colonizar argentinizando: identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén* (2011) e de artigos publicados em diversos periódicos científicos.

**Rosane Manhães Prado** é antropóloga, professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde atua no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e no Programa de Doutorado em Meio Ambiente. Fez mestrado (1987) e doutorado (1993) no PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, com passagem pela University of Michigan (1990/91) e pós-doutorado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007). Seu trabalho está atualmente referido às temáticas de turismo e meio ambiente, com foco de pesquisa na Ilha Grande (Angra dos Reis, RJ). Além de ser autora de vários artigos, organizou a coletânea *Ilha Grande: do sambaqui ao turismo* (2006) e a Coleção Ilha Grande (desde 2003).

**Tim Ingold** é professor do Departamento de Antropologia na Universidade de Aberdeen, Escócia. Obteve seu doutorado em Cambridge, no Reino Unido, em 1976, tendo realizado pesquisa de campo entre os Skolt Saami, na Lapônia, no nordeste da Finlândia. Seus interesses de pesquisa se concentram em questões ambientais, nas relações entre humanos e animais, nas teorias da evolução e nas interfaces entre psicologia, antropologia, linguagem, tecnologia, arqueologia, arquitetura e arte. Foi editor de *Royal Anthropological Institute Journal* e é membro da Academia Britânica de Ciências. Ao longo de sua trajetória rece-

beu diversos prêmios, incluindo a Rivers Memorial Medal do Royal Anthropological Institute. É autor dos livros *Being Alive* (2011), *Lines* (2007), *The Perception of the Environment* (2000), *Evolution and Social Life* (1986), *The Appropriation of Nature* (1986), *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (1980) e *The Skolt Lapps Today* (1976), assim como coeditor de várias coletâneas e autor de artigos científicos.

ANTROPOLOGIA  
HOJE

A coleção **Antropologia Hoje** é uma iniciativa da Terceiro Nome e do NAU-USP para a divulgação de trabalhos e ensaios, resultados de pesquisas etnográficas na área da Antropologia voltados à dinâmica cultural e a processos sociais contemporâneos.

Conselho Editorial: José Guilherme Magnani (diretor) – NAU-USP, Luiz Henrique de Toledo – UFSCar, Renata Menezes – MN-UFRJ, Ronaldo de Almeida – Unicamp/Cebrap



## **Antropologia da cidade** *Lugares, situações, movimentos*

Michel Agier

Tradução: Graça Índias Cordeiro

Préface à edição brasileira: Graça Índias Cordeiro e Heitor Frúgoli Jr.

Salvador, no Brasil; Cali, na Colômbia; Lomé, no Togo: contextos diversos, em geral de grande precariedade, são cenários da pesquisa etnográfica do autor, que defende uma antropologia da cidade (e não na cidade).

216 pp., 14 x 21 cm, R\$ 34,00

ISBN 978 85 7816 077 7



## **A Igreja Universal e seus demônios** *Um estudo etnográfico*

Ronaldo de Almeida

O livro traz informações e uma linha argumentativa para a discussão e o entendimento de um fenômeno novo no campo religioso brasileiro: a expansão pentecostal.

152 pp., 14 x 21 cm, R\$ 31,00

ISBN 978 85 7816 077 7



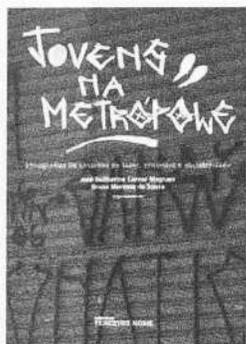
## **Junto e misturado** *Uma etnografia do PCC*

Karina Biondi

A antropóloga conduz o leitor por um universo pouco conhecido, controverso e impossível de ser ignorado: o do Primeiro Comando da Capital. Sua narrativa hábil e de forte rigor científico é sustentada por meio do relato de presos, da sua própria experiência entre os muros da prisão e dos instrumentos da etnografia.

248 pp., 14 x 21 cm, R\$ 34,00

ISBN 978 85 7816 077 7



## Jovens na metrópole

*Etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*

José Guilherme C. Magnani e Bruna Mantese (orgs.)

Os autores compõem detalhado panorama do comportamento e das práticas culturais de jovens em uma grande metrópole, destacando grupos como straight edges, góticos, pichadores e baladeiros e manifestações como o forró universitário e as baladas black.

280 pp., 16 x 23 cm, R\$ 50,00

ISBN 978 85 7816 077 7



## Religiões e cidades

*Rio de Janeiro e São Paulo*

Clara Mafra e Ronaldo de Almeida (orgs.)

Templos, igrejas, catedrais, terreiros e centros de ajuda recebem milhões de fiéis diariamente, convivendo em meio à dinâmica metropolitana das duas maiores cidades brasileiras. Esta antologia dissecou a singular relação entre o sagrado e o urbano.

248 pp., 16 x 23 cm, R\$ 39,00

ISBN 978 85 7816 077 7



## Visão de jogo

*Antropologia das práticas esportivas*

Luiz Henrique de Toledo e Carlos Eduardo Costa (orgs.)

Estilos de jogar, escolinhas de futebol, fluxo de jogadores para o exterior, torneios universitários e sociabilidade esportiva são alguns dos temas tratados nos dez ensaios deste livro.

280 pp., 16 x 23 cm, R\$ 46,00

ISBN 978 85 7816 077 7



## Reminiscências dos quilombos

*Territórios da memória em uma comunidade negra rural*

Marcelo Moura Mello

Construindo a partir de pesquisas de campo e em arquivos históricos, este livro reconta a trajetória histórica e a formação territorial da comunidade negra rural de Cambará (localizada entre Cachoeira do Sul e Caçapava do Sul/RS), priorizando as narrativas, visões e experiências de homens e mulheres do local em distintos contextos.

272 pp., 14 x 21 cm, R\$ 37,00

ISBN 978085 7816 087 6

Impressão e Acabamento

