

ISSN 2317-6644

bib

**Revista Brasileira de Informação Bibliográfica
em Ciências Sociais**

BIB – *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* (ISSN 1516-8085 impresso e 2317-6644 a partir do nº 69 no formato digital) é uma publicação semestral da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) destinada a estimular o intercâmbio e a cooperação entre as instituições de ensino e pesquisa em Ciências Sociais no país. A BIB é editada sob orientação de um editor, uma comissão editorial e um conselho editorial composto de profissionais vinculados a várias instituições brasileiras.

Diretoria (gestão 2017-2018)

Presidente: Fabiano Guilherme Mendes Santos (IESP-UERJ); *Secretário executivo:* Ricardo Mariano (USP); *Secretária adjunta:* Emília Pietrafesa de Godoi (UNICAMP); *Diretora de publicações:* Adrian Gurza Lavalle (USP); *Diretores:* Carlos Guilherme do Vale (UFRN), Roberto Veras de Oliveira (UFPB) e Silvana Krause (UFRGS)

Conselho Fiscal: Ciméa Barbato Bevilacqua (UFPR), Cláudio Gonçalves Couto (FGV-SP) e Marcelo Domingos Sampaio Carneiro (UFMA)

Coordenação: Adrian Gurza Lavalle (USP)

Comissão Editorial

Editora-chefe: Marcia Consolim (Unifesp); *Editores de área:* Adriano Codato (UFPR), André Botelho (UFRJ), Deise Lucy Montardo (UFAM), Eliana dos Reis (UFMA), Igor Machado (UFSCar), Julie Cavignac (UFRN), Luiz Cláudio Lourenço (UFBA), Marcelo Carvalho Rosa (UnB), Mariana Batista (UFPE), Ricardo Fabrino Mendonça (UFMG), Soraya Fleischer (UnB); *Membros estrangeiros:* Frédéric Lebaron (École Normale Supérieure – Cachan, França), Frédéric Sawicki (Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne - França), Gustavo Sora – (CONICET / Universidad Nacional de Córdoba - Argentina), Virgílio Borges Pereira (Universidade do Porto - Portugal); *Editora de dossiês:* Márcia Lima (USP); *Editores(as) assistentes:* Raissa Wihby Ventura (PUC/SP), Mírian da Silveira Pavanelli (Anpocs)

Conselho Editorial: Alex Keyssar (Harvard Kennedy School), Brasília Sallum (USP), Charles Pessanha (UFF), Edna Castro (NAEA/UFPA), Elide Rugai Bastos (Unicamp), Letícia Calderón Chelius (Instituto Mora), Lúcia Bogus (PUC-SP), Marcos Costa Lima (UFPE), Maria Helena de Castro Santos (UnB), Par Engstrom (College of London) e Ruben George Oliven (UFRGS)

Edição

Assistente Editorial: Mírian da Silveira Pavanelli e Raissa Wihby Ventura (PUC/SP)

Preparação/revisão de texto/copidesque: Gabriel George Martins | Tikinet

Versão/tradução de resumos: Laura Varanda (francês) (inglês) | Tikinet

Editoração eletrônica: Natalia Bae | Tikinet

Appropriate articles are abstracted/indexed in:

Hispanic American Periodicals Index

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Vagner Rodolfo CRB-8/9410

B581

BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais / Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – n. 41 (1996), – São Paulo : ANPOCS, 1996-.

Anual

Resumos em português, inglês e francês.

Título até o n. 40, 1995: BIB: Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais.

ISSN: 1516-8085 (impresso até edição nº 68)

ISSN: 2317-6644 (digital a partir da edição nº 69)

1. Ciências humanas 2. Ciências sociais 3. Sociologia 4. Ciência política 5. Antropologia.
I. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - ANPOCS.

2017-366

CDD 300

CDU 3

Índice para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300
2. Ciências sociais 3

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – Anpocs
Universidade de São Paulo – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – 1º andar
0558-010 São Paulo – SP
Telefax.: (11) 3091-4664 / 3091-5043

**Revista Brasileira de Informação Bibliográfica
em Ciências Sociais****Sumário****DOSSIÊ**

- Apresentação: Vinte anos de etnologia indígena das terras baixas da América do Sul (1996-2016)** 5
Artionka Capiberibe
- Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016** 15
Óscar Calavia Sáez
- Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano** 41
Antonio Guerreiro
- Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações** 71
Maria Rosário de Carvalho e Edwin B. Reesink
- Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)** 105
Nicole Soares-Pinto
- As artes indígenas: olhares cruzados** 133
Els Lagrou e Lucia Hussak van Velthem

ARTIGOS

- Gestão intergovernamental: evolução, abordagens teóricas e perspectivas analítica** 157
Eduardo José Grin, Fernando Luiz Abrucio e Martina Bergues

Estudos feministas de mídia e política: uma visão geral	181
<i>Rayza Sarmiento</i>	
Abordagens teóricas em torno de sentidos de cidadania	203
<i>Anna Cláudia Campos e Santos e Rennan Lanna Martins Mafra</i>	

APRESENTAÇÃO

Vinte anos de etnologia indígena das terras baixas da América do Sul (1996-2016)

Artionka Capiberibe¹

É manifesto que balanços bibliográficos são excelentes fontes para a história das ideias científicas, fornecendo um quadro das questões teórico-metodológicas mobilizadas pela literatura apreciada. De outra parte, eles são também termômetros das agendas de pesquisa que pautaram (e continuam a guiar) uma disciplina, área ou mesmo um tema particular dentro destas. A antropologia, em particular, de tempos em tempos recorre à produção dessas revisões, que parecem ter uma dupla função: recuperar e medir o andamento da produção, servindo como bússola aos novos pesquisadores; e colocar novas questões, podendo com isso provocar mudanças nas agendas de pesquisa, as quais irão, certamente, transparecer em revisões bibliográficas futuras.

Em retrospecto, a etnologia indígena das terras baixas da América do Sul, cujo campo não se constitui como um dos mais povoados de pesquisadores no conjunto das subáreas da antropologia, tem acumulado uma produção razoável de artigos de balanços bibliográficos e coletâneas que buscam compendiar estudos sobre os povos indígenas localizados nesta região do globo. A título de ilustração, pode-se apontar ao menos sete balanços: o ensaio fundador de Florestan Fernandes “Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil” (1958), originalmente publicado

em 1956; duas décadas depois, a introdução de Egon Schaden à coletânea *Leituras de etnologia brasileira* (1976); o artigo de Anne-Christine Taylor “L’Américanisme tropical, une frontière fossile de l’ethnologie” (1984); duas resenhas de Paul Henley (1980, 1996); e, por fim, os dois balanços publicados pela Anpocs, num intervalo de dez anos, escritos por Eduardo Viveiros de Castro (1999) e Alcida Rita Ramos (2010).

Em matéria de coletâneas e livros dedicados a rever e também propor novos direcionamentos à produção em etnologia indígena a quantidade é igualmente razoável, destacando-se em ordem cronológica os livros de orientação de leituras, produzidos por Herbert Baldus, *Bibliografia crítica da etnologia brasileira* (1954, 1968), que em 1984 ganhou um terceiro volume, organizado por Thekla Hartmann; a compilação *Native South Americans: ethnology of the Least Known Continent* (1974), editada por Patricia J. Lyon; a já mencionada coletânea organizada por Schaden (1976); o livro *Amazônia: etnologia e história indígena* (1993), organizado por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro; e o número especial da revista *L’Homme, La remontée de l’Amazone* (1993), dossiê organizado por Philippe Descola e Anne-Christine Taylor. Também no âmbito

1 Professora do departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp) e diretora do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI – mandato 2017-2019).

das coletâneas de referência, mas formulados em torno de eixos centralizadores, estão o compêndio *História dos índios no Brasil* (1992), de Manuela Carneiro da Cunha, e o livro *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico* (2002), organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos.

Há ainda quatro publicações icônicas neste campo que importa mencionar. Os sete volumes do *Handbook of South American Indians*, publicados entre 1946 e 1959, que trazem um extenso mapeamento das populações indígenas, associado à uma leitura teórica desta região temperada pelo neoevolucionismo que guiava seu organizador, Julian Steward. Na mesma linha de mapeamento, mas fundamentado por orientações conceituais muito distintas, o livro *Índios do Brasil*, de Julio Cezar Melatti (1993), foi publicado pela primeira vez em 1970 com o objetivo de apresentar a um público de leigos informações acessíveis sobre as populações indígenas no Brasil, oferecendo um quadro considerável do conhecimento etnológico a esse respeito. O livro foi sendo atualizado na página do autor na internet², avolumando a quantidade de dados etnográficos e de produção bibliográfica associada a estes, estendendo-se para muito além dos povos que habitam o solo brasileiro.

As outras duas publicações tampouco são estritamente balanços, mas, por meio de discussões sobre materiais produzidos com trabalhos de campo de maior fôlego e rigor acadêmico³, elas se destacam por terem tido a força de propor novos programas de pesquisa cujos desdobramentos ainda se fazem sentir e

rendem reflexões no presente. Refiro-me aos textos de Joanna Overing Kaplan (1977) que abrem e fecham o conjunto de 26 apresentações do simpósio Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies, presentes nos *Anais do XLII Congresso Internacional dos Americanistas*, ocorrido em 1976, em Paris. A outra publicação é o texto escrito a seis mãos por Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, “A construção da pessoa nas sociedades indígenas” (1979), também produto de um simpósio, ocorrido em 1978 no Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), intitulado “A pesquisa etnológica no Brasil”, cujo objetivo de discutir temas e linhas de pesquisa nesta área termina por dar sequência às questões tratadas no Congresso dos Americanistas dois anos antes.

Essa enumeração não se pretende nem exaustiva, nem homogênea. Por um lado, trata-se, como apontado, de um elenco de estudos com formatos, escopos, amplitudes e problemas distintos. Por outro lado, um olhar sobre as questões postas nos balanços mais recentes (VIVEIROS DE CASTRO, 1999; RAMOS, 2010) é suficiente para demonstrar que estamos hoje cada vez mais distantes do quadro “instável e confuso” de conhecimento sobre o tema, como era no início dos anos 1970 (DESCOLA; TAYLOR, 1993, p. 15). De lá para cá, o que se produziu de balanços, levantamentos e epistemologias críticas multiplica-se ainda mais se considerarmos as publicações por temas específicos, como os que compõem este dossiê.

2 Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br>>. Acesso em: 6 dez. 2018.

3 Aparecem na bibliografia como fatores preponderantes para essa mudança na produção da etnologia indígena o impulso dado, no começo dos anos 1960, às pesquisas de campo pelo Harvard/Central Brazil Project, coordenado por D. Maybury-Lewis, pelos projetos Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil e Áreas de Fricção Interétnica, ambos coordenados por Roberto Cardoso de Oliveira e integrando o projeto Harvard-Museu Nacional (Melatti, 1984, p. 158, 2002, p. 181). Outro fator fundamental nessa transformação foi a criação e consolidação de programas de pós-graduação em antropologia social, a partir do final dos anos 1960.

O acúmulo de conhecimento formado com a passagem do tempo desencoraja qualquer pretensão a inventariar, de maneira absoluta, tudo aquilo que vem sendo investigado e escrito sobre populações indígenas nesta área da disciplina antropológica. Mais interessante e viável que uma leitura que se pretenda acabada, é observar um triplo efeito do adensamento desta produção científica, que se expressa, na expansão da quantidade de populações indígenas tornadas conhecidas⁴, no aumento e consequente aprofundamento desse conhecimento e na emergência de uma literatura científica que começa a ser produzida por intelectuais indígenas, dentro e fora das universidades. Esses elementos têm dado vazão ao surgimento de novas abordagens e ferramentas teórico-metodológicas. Isto, por sua vez, enseja o aparecimento de temas e conceitos que vão se constituir como modelares, oferecendo alguns problemas-chave a serem tratados por meio das pesquisas empíricas, os quais progressivamente vão substituindo e tornando obsoletos paradigmas (e terminologias) anteriores.

Um exemplo emblemático de obsolescência de conceito é o que se processou com a teoria da aculturação que, grosso modo, preconizava a mudança cultural dos povos indígenas em contato com os brancos e sua transformação em não indígenas integrados à

sociedade nacional⁵. Em Schaden (1976), vê-se que as teorias sobre aculturação gozavam de um lugar tão central e constituído na disciplina que se tratava apenas de lhe propor novas abordagens, como a que se segue:

o processo aculturativo dos grupos tribais foi sendo compreendido cada vez mais em termos da pluralidade de fatores ativos na conjunção interétnica, ou seja, considerando não apenas unilateralmente as culturas e sociedades índias e as mudanças por elas sofridas, mas também [...] a variedade de situações socioculturais e econômicas do homem branco ou mestiço em contato com o silvícola” (Ibidem, p. 15)⁶.

Este trecho é também exemplar de um vocabulário que hoje a antropologia não mais comporta, como “grupos tribais” e “silvícolas”⁷.

Uma gnoseologia dessa área permite ainda perceber que, com a afluência de novas teorias, categorias analíticas e mesmo de novos objetos de interesse, parecem instituir-se círculos de debates que tanto giram em torno de si – formando algo próximo às escolas que Thomas Kuhn aponta como competidoras no estabelecimento de um paradigma científico que, sendo todas científicas, apresentam “formas incomensuráveis de ver o mundo e de praticar

4 Um exemplo destacado da multiplicação do conhecimento sobre povos indígenas pela etnologia pode ser visto no artigo de Carvalho e Reesink deste dossiê, quando delineiam os diferentes contextos nos quais irão discutir identidades e territorialidades, apresentando a diversidade de populações indígenas surgidas em processos de etnogênese e/ou autoidentificação.

5 Para uma análise da política de Estado empreendida neste sentido, cf. Lima (1992).

6 Mais recentemente, a palavra “aculturação” tem sido reapropriada pela etnologia indígena, mas de modo radicalmente ressignificado no sentido de acentuar processos sociais que estão longe da noção de perda, associada ao conceito originário. A ideia trabalhada é a de que uma “cultura” X pode se constituir enquanto aculturação. É o que mostra Marcela Coelho de Souza (2010) sobre o modo como os Kinsédjê (povo de língua jê) se concebem dentro do contexto xinguanos em que estão inseridos, apesar de sua participação “instável, periférica e complexa” no conjunto multiétnico e plurilíngua da terra indígena do Xingu (Ibidem, p. 99).

7 Deve-se, no entanto, constatar que, apesar de seu banimento da antropologia, a disciplina não logrou sucesso em desconstruir esses termos para fora da academia.

ciência nele” (1996, p. 4, tradução minha)⁸ –, como se atacam de maneira entrecruzada, expondo disputas pelo lugar de relevância e legitimidade no enfrentamento dos assuntos que performam a etnologia indígena.

É nesse cenário mais amplo de balanços sobre a produção intelectual em etnologia indígena que se situa o empreendimento contido neste dossiê. Os cinco artigos que o compõem oferecem ao leitor trilhas possíveis de acesso a questões constituintes dos temas que abordam, a saber: xamanismo, chefia, territorialidades/identificações, parentesco e arte indígena⁹. O período recoberto é de vinte anos de produção, aproximadamente de 1996 a 2016¹⁰, período no qual se apresentam para a área orientações teóricas inovadoras, cujas apropriações e desenvolvimentos são perceptíveis em muito da produção aqui revisitada, tais como: o lugar central da afinidade no parentesco; o perspectivismo e a virada ontológica; os desdobramentos da relacionalidade nos estudos sobre política (e também sobre parentesco); os conceitos sobre territorialidade e territorialização; entre outros gatilhos analítico-conceituais. Ressalve-se, no entanto, que esta datação foi encarada pelas autoras e autores como uma espécie de orientação flexível de limites, pois os textos se estendem um pouco mais para o passado e para o presente. Com isso, por um lado, previnem lacunas que pudessem criar alguma ilusão de continuidade entre décadas alternadas, acionadas nos textos; e, por outro, alcançam o máximo possível de atualidade da bibliografia.

A ideia de um balanço tematicamente dividido é tributária não somente do já mencionado volume crescente de pesquisas na etnologia indígena das terras baixas da América do Sul

(TBAS), mas também de uma especialização cada vez mais marcada dos objetos de pesquisa, o que, por sua vez, como se vê nos artigos deste dossiê, tem gerado diálogos bibliográficos setorizados. No entanto, este aumento da especialização temática parece vir acompanhado eventualmente de diálogos entre tendências originalmente geradas dentro de paradigmas distintos, mostrando que a etnologia das TBAS é mais heterodoxa do que a menção anterior às escolas de Kuhn (1996) pode fazer parecer.

Além dos vinte anos que o dossiê propõe como balizas, o recorte geográfico também pede alguma explicação. Por que etnologia indígena das TBAS? Por que não etnologia indígena brasileira? Seguindo no rastro dos dois últimos balanços (VIVEIROS DE CASTRO, 1999; RAMOS, 2010) e considerando que essa denominação, consagrada pelos estudos em etnologia indígena, é, como bem a define Oscar Calavia Sáez no artigo que compõe este número, “um tanto brasilcêntric[a]”. Contudo, o diálogo interinstitucional e internacional, cada vez mais intenso entre as pesquisas etnológicas realizadas na América do Sul, vem mostrando um espraiamento sugestivo destas para além das fronteiras do Brasil.

Então, o que seriam as tais TBAS? Numa acepção mínima, compõem uma área constituída principalmente pelas florestas tropicais sul-americanas cujos limites costumam ser definidos por contraste e oposição com as chamadas terras altas, que são basicamente as formações montanhosas andinas. Esse contraste foi por muito tempo visto tanto a partir de seu aspecto físico-geográfico quanto sociocultural, encampando uma divisão que remonta ao princípio da invasão europeia às Américas e que alimenta hipóteses variadas

8 No original: “incommensurable ways of seeing the world and of practicing science in it”.

9 A sequência dos artigos no dossiê segue a ordem em que foram submetidos à *BIB*.

10 A proposta deste dossiê foi apresentada à *BIB* no final de 2015.

a respeito de sua incidência nas sociedades indígenas (cf. LÉVI-STRAUSS, 2012; CLASTRES, 2011; TAYLOR, 1984). Isso sem falar do debate extenso e intenso sobre a orientação da influência entre terras altas e terras baixas na arqueologia – um desenvolvimento disso, como questão de fundo, pode ser apercebido no diálogo duro estabelecido entre Betty Meggers e as pesquisas conjuntas de arqueologia e antropologia no Xingu, conduzidas por Heckenberger, Fausto e Franchetto (MEGGERs et al., 2003).

Embora a etnologia contemporânea esteja reduzindo a distância entre terras altas e terras baixas via, por exemplo, cosmopolíticas indígenas (cf. artigo de Guerreiro, neste número), um olhar sobre a literatura dessa área permite ver que o classificador TBAS, sem pretender ser rigidamente delimitado, continua sendo um operador expressivo, autorizado por meio dos diálogos e comparações mobilizadas justamente por essa produção bibliográfica. A partir disso, pode-se tratar o recorte como um conceito com a potencialidade de implodir as fronteiras que supõe.

Trata-se de uma região que parece operar com aquilo que Julio Cezar Melatti chama de “área etnográfica” (2018) como alternativa à hoje muito superada noção de “área cultural”. Em sua definição, Melatti propõe uma “solução de compromisso” que coordena alguns aspectos elaborados por formas anteriores de classificação – pinçando destas elementos cujo rendimento analítico sobreviveu em pé à crítica teórica (o autor aponta a classificação linguística como exemplo disso) – e elementos que porventura resultem dos contextos etnográficos, como a proximidade crescente entre populações indígenas e não indígenas, que é um dos desenvolvimentos de sua concepção de “polos de articulação”.

A proposta aqui é estender a ênfase na “articulação social em vez da homogeneidade cultural”, que finaliza o artigo de Melatti, e sustentar a ideia de área etnográfica como um “nó” no vasto sistema de comunicação – logo, de transformações – entre os povos do subcontinente postulado por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* (1964-1971). Assim, a expressão TBAS não diria respeito nem a uma área geográfica, nem a uma área cultural, mas a um recorte em grande medida etnográfico de um grupo de transformações que pode ser ampliado, evidenciando conexões “para fora”, ou reduzido, exibindo sua diversidade interna¹¹.

Ao mesmo tempo, os contornos dessa demarcação são também testados no dossiê pela inclusão da etnologia produzida a partir dos estudos sobre as populações indígenas do Nordeste, cuja interlocução com as pesquisas realizadas em outras regiões é, como indica o artigo de Carvalho e Reesink neste dossiê, muito restrita, apesar de possível.

No que concerne ao conjunto de artigos do dossiê, o leitor verá que cada um deles enfrenta de modos diferentes os temas de que tratam. Oscar Calavia Sáez, abordando o xamanismo – que, como aponta o autor, é um dos assuntos mais recorrentes nos estudos ameríndios, sem ser propriamente objeto central destes –, irá perseguir o sentido desta categoria analítica, delineando sua trajetória na disciplina e mostrando como sua adoção generalizada, levando-a a um nominalismo exacerbado que periga lhe esvaziar o sentido, chega ao termo do percurso empírico-teórico pelas TBAS como uma episteme dominante em que “sua mutabilidade não revela uma fraqueza na sua constituição, é o seu princípio

11 Agradeço o desenvolvimento dessa argumentação a um diálogo com Antonio Guerreiro, que muito gentilmente leu e comentou a versão inicial deste texto. Sou grata também às leituras ao manuscrito feitas por Ronaldo de Almeida e Isadora Lins França cujas preciosas sugestões foram aqui, em grande parte, incorporadas. Ressalvo, por fim, que qualquer incorreção contida no artigo se deve somente a mim.

constitutivo”. O artigo também mostra uma permeabilidade do xamanismo entre os mundos indígena e não indígena, o que, por sua vez, promove mais “mutabilidade”, aproximando estes dois mundos por meio de uma ação indígena ativa.

Quando se fala em chefia nas TBAS, Clastres é um autor incontornável, tendo sido produtor de teorias que continuam rendendo desenvolvimentos diversos. Esse é um dos aspectos trabalhados no artigo de Guerreiro, apontando sua incidência e a transformação de sentidos que decorre de aproximações e afastamentos em relação às principais teses clastreanas presentes em trabalhos de etnólogos americanistas. Esta estratégia favorece a economia de seu texto, sem abrir mão de uma condução argumentativa que irá se desdobrar em três outras linhas não necessariamente excludentes: uma que cercará os temas da hierarquia e chefia indígena num diálogo forte entre arqueologia e teorias antropológicas; outra que retoma uma discussão cara à etnologia mais contemporânea, debruçada sobre a centralidade do corpo e a noção de pessoa, buscando traçar uma “filosofia política ameríndia”; e uma terceira e última parte, na qual o autor expande o raio das discussões produzidas na etnologia das TBAS, mostrando uma comunicação que inclui Andes e Chaco e que trata também das relações dos indígenas com o Estado, acionando o dispositivo teórico das cosmopolíticas. O fechamento do artigo chama a atenção para as potencialidades futuras de problemas e questões postas ao campo mais amplo da política por intelectuais indígenas.

Os estudos de parentesco sempre demarcaram um campo especializado, fazendo uso de uma linguagem que, para os não iniciados, pode soar esotérica, manipulando uma espécie de álgebra, como dizia Malinowski (1930) ainda nos primórdios da antropologia. O artigo de Nicole Soares Pinto irá mostrar que este campo continua se especializando, o que

se percebe tomando como paralelo a resenha de Roque Laraia, “Os estudos de parentesco no Brasil” (1987). Na segunda metade dos anos 1980, Laraia apontava como centro das discussões de parentesco as noções de descendência e residência. Passados cerca de trinta anos, Soares Pinto irá mostrar como esses temas foram retrabalhados, sendo transferidos da cena central à posição de coadjuvantes modelizadores nas interpretações que hoje opõem meta-afinidade e metafiliação. O balanço mostra que onde antes atuavam sistemas, “grupos de descendência”, consanguinidade e totalizações, hoje operam relações (ou melhor, relacionalidades), corporalidade, afinidade e perspectivas, esvaziando-se, entre outras coisas, a ideia de unidades sociais acabadas.

O artigo de Maria Rosário de Carvalho e Edwin B. Reesink lança seu foco sobre uma região circunscrita das TBAS, o contexto etnográfico do Nordeste brasileiro, dando conta de uma transformação na etnologia indígena sobre os povos dessa região processada em duas escalas diferentes: por um lado, uma mudança no olhar das pesquisas sobre as populações que, num processo histórico, foram se constituindo e reconstituindo como indígenas; por outro, uma mudança no modo de atuação dos próprios indígenas, marcadamente pela ação política que se expressa de maneira contundente nos chamados processos de “retomada”, o que os aproxima também das populações indígenas que vivem no Sul, Sudeste e Centro-Oeste brasileiro, como os Kaingang, Guarani e Kaiowá, Terena, entre outros. Nesse percurso, o artigo apresenta e discute conceitos fundamentais elaborados pela bibliografia sobre esta região, como territorialidade, identidade e etnogênese. Ao mesmo tempo, a leitura mostra uma transformação mais recente neste conjunto bibliográfico que se dá por meio de uma interação com a etnologia amazônica.

As artes indígenas são mais um dos temas que permitem uma abertura do conhecimento

numa dobradiça entre as sociocosmologias indígenas e o mundo não indígena, composto, é bom lembrar, tanto por humanos como não humanos. Esse é um dos liames que o artigo de Els Lagrou e Lúcia Hussak van Velthem irá desnodar, apontando, de partida, que o investimento no entendimento sobre esse tema pela disciplina antropológica é ainda “tímido”, apesar da riqueza material disponível. O balanço mostra como este campo de investigações particular irá se consolidar como tal, num processo de mais de vinte anos. Essa história é iniciada pelo estudo das expressões de conhecimento material, técnico e prático na chave dos sistemas e representações simbólicas. Posteriormente, a etnografia sobre as artes indígenas terá como centro analítico as ontologias nas quais as artes se apresentam, explorando, entre outros aspectos, a incorporação de capacidades agentivas das pessoas pelos artefatos, e aproximando as TBAS, em especial a Amazônia, dos estudos antropológicos sobre a Melanésia, sem, contudo, deixar de apontar particularidades daquele contexto em relação a este. O texto de Lagrou e van Velthem, assim como vários outros que compõem o dossiê, também se encerra abordando a inserção indígena no mundo dos brancos, dessa vez, por meio de suas expressões estéticas.

Como ressaltam todos os autores, nenhum dos balanços se pretende exaustivo. Essa mesma máxima vale para os temas pinçados para a construção do dossiê que, se podem ser concebidos em geral como de certa forma consolidados na bibliografia da área (alguns da própria disciplina antropológica), certamente não são os únicos possíveis num universo temático que, é sabido,

recompõe-se como parte própria do avanço das pesquisas e do entendimento científico. Neste sentido, poder-se-ia construir outros dossiês temáticos mobilizando assuntos de igual relevância.

Uma possível sequência futura das discussões reunidas nos textos do dossiê converge para algo que, já em 1984, o balanço de Anne-Christine Taylor apontava. A autora mostrava que, quando o americanismo tropical começou a se dar conta da inadequação do uso feito entre os anos 1950 e 1970 de modelos, noções e tipologias antropológicas oriundas de outras sociologias, geografias e contextos etnográficos, seu mal-estar não foi provocado apenas por um avanço das pesquisas etnológicas, mas principalmente por uma transformação radical da correlação de forças entre as sociedades indígenas e as não indígenas. Dizia ela:

A partir do momento em que os indígenas começam a falar por si mesmos, a se opor ativamente, e às vezes de maneira eficaz, sob formas organizadas e reconhecidas pelos burocratas nativos, à opressão de que são vítimas, torna-se cada vez mais difícil manter um discurso que os exclua como sujeitos e tratar suas sociedades como isolados utópicos. De boa ou má vontade, os etnólogos americanistas se veem, doravante, forçados a refletir sobre sua disciplina e responsabilidades morais, científicas e políticas. (Ibid., p. 231, tradução minha)¹²

Essa intuição da autora é confirmada em quase todos os artigos do dossiê, os quais apontam para a instalação dos indígenas, como cientistas (e às vezes simultaneamente artistas), nos diversos campos da etnologia indígena das TBAS. Nesse sentido, um desafio, que vem sendo lançado pelos estudantes indígenas às

12 No original: “A partir du moment où les Indiens se mettent à parler en leur nom propre, à s’opposer activement et parfois efficacement, sous des formes organisées et reconnaissables par les bureaucrates créoles, à l’oppression dont ils sont victimes, il devient de plus en plus difficile de tenir sur eux un discours qui les exclue comme sujets, et de traiter leurs sociétés comme des isolats utopiques ; de gré ou de force, les ethnologues américanistes se voient désormais contraints de réfléchir sur leurs discipline et sur leurs responsabilités morales, scientifiques et politiques”.

universidades públicas, toca a etnologia indígena das TBAS de maneira especial, fazendo com que a questão posta pelo antropólogo indígena João Paulo Tukano ressoe fundo em nossa disciplina:

Nós queremos que, na universidade pública, o Estado nos olhe como povos diferentes com epistemologias diferentes, nós temos muita coisa a contribuir, a minha pergunta é se as universidades estão preparadas para isso? (Campinas, 13 de outubro de 2016, 1ª audiência pública “cotas e ações afirmativas:

perspectiva histórica e papel da universidade pública no Brasil” – Unicamp)

Pode-se aventar, sem muito risco de perder a aposta, que em balanços bibliográficos futuros o pensamento indígena estará contido não mais como matéria, como epistemologias que costumam revelar aquelas da ciência dedicada a compreendê-las, mas como interpelações dirigidas às epistemologias constituídas e assentadas no meio acadêmico

Referências

- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- BALDUS, H. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954. v. 1.
- _____. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. Hannover: Munstermann-Druck, 1968. v. 2.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- CLASTRES, P. Mitos e ritos dos índios da América do Sul. In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 89-133.
- COELHO DE SOUZA, M. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, M. E.; LIMA, E. C. (Orgs.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia; Capes, 2010.
- DESCOLA, P.; TAYLOR, A-C. Introduction. In: _____. (Eds.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. Número especial. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 13-24, 1993.
- FERNANDES, F. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. In: _____. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhambi, 1958. p. 17-78.
- HARTMANN, T. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. Berlin: D. Reimer Verlag, 1984. v. 3.
- HENLEY, P. Recent books on South American anthropology. *Anthropological Society of Oxford Journal*, Oxford, v. 11, p. 39-46, 1980.

- _____. Recent themes in the anthropology of Amazonia: history, exchange, alterity. *Bulletin of Latin American Research*, Medford, v. 15, n. 2, p. 231-245, 1996.
- KAPLAN, J. O. Orientations for paper topics e comments. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES. 42., 1976, Paris. *Actes...* Paris: Société des Américanistes, 1977. p. 9-10 e 387-94. v. 2.
- KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. 3. ed. Chicago/London: University of Chicago Press, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mythologiques I-IV*. Paris: Plon, 1964-1971.
- _____. A noção de arcaísmo em etnologia. In: _____. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 149-173.
- LARAIA, R. Os estudos de parentesco no Brasil. *BIB*, São Paulo, n. 23, p. 3-17, 1987.
- LIMA, A. C. S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1992. p. 155-172.
- LYON, P. J. *Native South Americans: ethnology of the Least Known Continent*. Boston; Toronto: Little, Brown and Company, 1974.
- MALINOWSKI, B. Kinship. *Man*, London, v. 30, p. 19-29, 1930.
- MEGGERS, B. et al. Revisiting Amazonia: circa 1492. *Science*, Washington, DC, v. 302, p. 2067-2070, 2003.
- MELATTI, J. C. A antropologia no Brasil: um roteiro. *BIB*, São Paulo, n. 17, p. 123-211, 1984.
- _____. *Índios do Brasil*. 7. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1993.
- _____. Diálogos Jê: a pesquisa krahó e o projeto Harvard-Museu Nacional. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 8, v. 1, p. 181-193, 2002.
- _____. América do Sul – por que áreas etnográficas? *Página do Melatti*, 2018. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf>>. Acesso em: 6 dez. 2018.
- RAMOS, A. R. Revisitando a etnologia à brasileira. In: MARTINS, B.; DUARTE, L. F. D. (Orgs.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 25-49.
- SCHADEN, E. Introdução: o estudo atual das culturas indígenas. In: _____. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 3-20.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

- STEWART, J. H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution. 1946-1959. 7 v.
- TAYLOR, A-C. L'Américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie. In: RUPP-EISENREICH, B. *Histoires de l'anthropologie*. XVI-XIX siècles. Paris: Klincksieck, 1984. p. 213-232.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré: Anpocs; Brasília, DF: Capes, 1999. p. 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; e CARNEIRO DA CUNHA, M. C. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP; Fapesp, 1993.

Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016Óscar Calavia Sáez¹

O termo *xamanismo* está presente em grande parte da literatura etnológica das terras baixas da América do Sul (TBAS) dos últimos vinte anos – parâmetros de lugar e tempo marcados para esta revisão bibliográfica². Essa é a primeira peculiaridade deste campo: não será possível incluir aqui senão uma parcela dos trabalhos em que o xamanismo é abordado pelo mais diversos motivos. A segunda é o paradoxo de que, no meio dessa literatura eivada de xamanismo, sejam relativamente raros os trabalhos que se dedicam a ele de um modo monográfico. Outra, igualmente significativa, é a incomunicação entre o conjunto que nos ocupa e a literatura escrita sobre xamanismo em outras regiões etnográficas e, especialmente, naquelas como a Sibéria e a América do Norte, onde o termo foi cunhado e desenvolvido. Na literatura sobre as TBAS ignora-se quase por completo a produção sobre xamanismo em outros continentes, em que, por sua vez, são muito raras as referências à bibliografia que aqui nos ocupa³. A conexão tem se estabelecido, recentemente, pela via teórica:

o conceito de perspectivismo, gerado na etnologia amazônica, tem interessado vivamente os especialistas no xamanismo centro-asiático (EMPSON, 2007; PEDERSEN, 2001, 2007a, 2007b; WILLERSLEV, 2004, 2007).

Um conceito em aberto

A coletânea de Aigle, Chaumeil e Brac de la Perrière (2000) foi, em seu momento, a exceção e a confirmação desse isolamento. O xamanismo sul-americano e sua relação com o cristianismo são postos lado a lado com embates similares entre xamanismo e religiões universalistas – Budismo, Islamismo e o ateísmo de estado dos países (ex)comunistas – em diversas partes da Ásia, com excursões pontuais a outros continentes. Os paralelos são ricos, mas são paralelos: não se tocam. Apenas a introdução, devida a Roberte Hamayon, cruza as diversas contribuições ao volume para constatar e endossar a grande abertura do conceito de xamanismo que informa o volume. A mesma atitude aparece na nota crítica de

-
- 1 Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1995), diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études EPHE-PSL, e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC). Pesquisou sobre temas de etnologia amazônica (Pano) e religião. Autor de *Esse obscuro objeto da pesquisa* (2013) e *O nome e o tempo dos Yaminawa* (2006). Entre seus últimos trabalhos estão: “Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, publicado na revista *Ilha*; “O território, visto por outros olhos”, na *Revista de Antropologia*; “La extraña visita: una teoría de los rituales amazónicos”, na *Revista Estudos Anglo-Americanos*.
 - 2 TBAS é um rótulo ecológico-cultural que tem se perpetuado com significado político (grupos de pequeno porte, sem organizações fortes de grande escala) e um tanto brasilcêntrico. Este artigo tenta abranger, na medida do possível, toda a América do Sul salvo a região Andina. O ano de 1996 é seu limite temporal, com poucas ressalvas, que correspondem a reedições ou edições tardias de trabalhos bem anteriores.
 - 3 Cf., por exemplo, Krippner (2007), Riboli e Torri (2013) e Winkermann (2013), revisões nas quais o xamanismo sul-americano brilha por sua ausência.

Perrin (1997), na revisão de Chaumeil (2003) ou na coletânea anterior de Langdon (1996): falemos, sim, de xamanismo, mas entendendo-o em termos muito amplos, deixando num segundo plano – ou descartando definitivamente – a procura de uma definição.

Vale a pena lembrar aqui alguma das linhas com as que as pesquisas de décadas anteriores tinham tentado construir tal definição.

Uma delas apontava um vínculo entre o xamanismo e a ecologia/economia dos povos caçadores e recolectores, um critério de perfil evolucionista que o xamanismo ultrapassou se adaptando à pecuária, à agricultura e mesmo à vida urbana. Embora as pesquisas sobre o conhecimento e o manejo do meio natural continuem tendo nos xamãs protagonistas e interlocutores privilegiados (ÁRHEM, 1996; ALEXIADES, 1999; CAYÓN, 2005), a literatura sobre o xamanismo tem se expandido muito além desse nicho ecológico. Coisa muito diferente é que o mundo da caça forneça o modelo ideal da atividade xamânica (LIMA, 1996; LÓPEZ, 2006) e que mesmo lá, onde xamanismo e caça vão de mãos dadas, evoque-se um tempo em que essa relação era ainda mais intensa (LIMA, 1996). O xamanismo corresponderia a povos caçadores, assim, mais ou menos no mesmo sentido em que o cristianismo corresponderia a povos pastores especializados em ovinos.

Outra era a dicotomia entre a viagem xamânica e a possessão pelo espírito, que ajudou a caracterizar o xamanismo como disciplina extática, votada a mundos muito afastados da experiência comum e sociologicamente irrelevante. Isso teve também o efeito de excluir desses voos a África e as tradições de origem africana – lastradas pelo peso sociológico da escola inglesa. No caso do Brasil, essa exclusão incrementou a que já pesava sobre as práticas

(híbridas, sincréticas) dos indígenas do nordeste (“extintos”, ou “misturados”) suspeitas porque a presença da possessão evocava uma feição africana da qual, nesse caso, havia evidência histórica (MOTA 2007; MOTA; ALBUQUERQUE, 2002; WADSWORTH, 2006). Em tempo, a distinção entre êxtase e possessão obtinha sua potência de interpretação simplificada que deixava de lado precisões sobre quem e de que lugar está falando quando o xamã fala. Uma visão mais detalhada dos rituais mostra que a diferença entre um além e um aquém: entre procurar os espíritos, recebê-los e ser composto por eles (CESARINO; 2011) está longe de poder sustentar tal divisor.

Ainda de maior alcance e antiguidade foi a fronteira que separava *xamanismo* e *religião*. Um xamã deveria se diferenciar de um sacerdote ou um profeta: mas as coletâneas anotadas até aqui nos apresentam xamãs ocupando precisamente essas funções, ou se apropriando de suas rezas, seu panteão, seus modos de organização. Isso fica ainda mais evidente numa série de trabalhos, iniciada também na segunda metade dos anos 1990, que abordam as relações entre a missão cristã e as cosmologias indígenas. O xamã é um dos protagonistas desses processos de transformação, copiosamente descritos nos volumes sobre transformações religiosas e missões cristãs editados por Wright (1999)⁴ e Montero (2006). Há, desde o início da colonização, uma ávida procura de uma “religião indígena” que se volta para o xamanismo (ou mais exatamente na pajelança) quando não encontra templos, ídolos ou sacerdotes mais semelhantes aos próprios (POMPA, 2003) e, ainda mais, uma disposição indígena a retribuir com a mesma atitude – isto é, procurando e capturando “xamanismo” na religião dos missionários – que continua desde as *santerias* do século XVII aos dias atuais. Os

4 Cf. também Wright (2005).

xamãs podem absorver⁵ os elementos do cristianismo dentro do seu sistema (CRÉPEAU, 2002; ROSA, 2005; TASSINARI, 2002; TOLA, 2001; VILAÇA, 1996, 2007) ou bem criar uma réplica indígena que concorra com ele (WRIGHT, 2005), ou mesmo transformem-se em agentes e até missionários da nova religião (QUEIROZ, 1999; HOWARD, 2001) na qual farão persistir alguns elementos cruciais do velho xamanismo. A abordagem de Capiberibe (2017) opta por eludir o peso do binômio tradição/conversão, ressaltando a “língua franca” que permite a coexistência de dois sistemas diferentes. É visível em todos esses trabalhos, assim como em Albert e Ramos (2002), a vontade de corrigir a imagem de extrema fragilidade do mundo indígena predominante em decênios anteriores: ela contribuiu para enfatizar a continuidade da agência e das concepções indígenas em novas estruturas, e abre possibilidade de continuar reconhecendo nestas a presença do xamanismo.

Mais do que escolher um dos lados da velha e discutível dicotomia entre religião e magia, o xamanismo ocupa e satura esse divisor. Com isso acaba transferindo a fronteira para seu interior: é esse o tema de um influente texto de Stephen Hugh-Jones (1996), que cunha a diferença entre o xamanismo vertical, que estabelece um elo com planos hierarquicamente superiores, e horizontal, que intervém nas relações entre partícipes de um mesmo mundo. Esse contraste, construído sobre uma referência fundamental ao *kumu*, “xamá vertical” do Rio Negro, ecoa em numerosas dualidades estabelecidas na etnologia (lembramos do *arobelope* dos Bororo), ou onde se explicita uma diferença entre um xamanismo legítimo e outro maléfico (vide adiante), mas também em situações em que

um movimento indígena de tipo profético convive lado a lado com outro xamanismo de tipo horizontal (ABREU, 2004). É especialmente relevante, no caso da bibliografia Guarani, em que apenas recentemente generalizou-se o uso da palavra xamá para um agente “vertical” dedicado a promover uma transformação divinizadora (*aguyje*) e a evitar uma transformação em animal (*jepotá*) (FAUSTO 2007; MELO, 2006; PISSOLATO, 2007; RAMO; AFONSO, 2014).

No entanto, levar a dicotomia religião (e sacerdócio, e sacrifício) *versus* xamanismo (e canibalismo) para o interior deste, apenas desloca uma discussão que pode continuar considerando o xamanismo horizontal como sua acepção *forte*, em detrimento de uma versão vertical, que neutraliza seus traços diferenciais (CHAUMEIL; PINEDA; BOUCHARD, 2005). Viveiros de Castro (2002, 2004) discute também essa questão em vários textos, propondo uma linha alternativa, já não horizontal ou ascendente, mas “transversal”, não definida por sua direção, mas pelos limites que infringe, e cuja máxima realização estaria numa “comunicação entre incomunicáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007)

De menor alcance, em princípio, pareceria a abolição da fronteira que separava um xamanismo tradicional de um neoxamanismo espúrio. Essa dicotomia se dissolveu em boa hora, pouco antes de que um conceito indigenizado de xamanismo (do qual falaremos mais tarde) tornasse não apenas discutível, mas impraticável essa distinção. O próprio caráter “tradicional” do xamanismo indígena é frequentemente discutido, junto com a conveniência ou não de aplicar às suas práticas a etiqueta de “rituais” (ROBINSON, 2000). O xamá assimila ideias e práticas de

5 Me permito esse termo impreciso, “absorver”, em homenagem à figura, de longo percurso na história intelectual brasileira, da antropofagia cultural; os autores citados conceituam essa interação de modos muito diferentes.

toda origem (LIMA, 2000; GIL, 2010), e a fonte de seu poder pode ser identificada – contra toda intuição primitivista – nas cidades (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; KOHN, 2013); o exotismo de seus saberes pode ser um índice do seu poder, assim como a inovação, que no seu caso indica um aprendizado obtido sem intermediários no mundo dos espíritos (CHAUMEIL, 1998, 2012). Se há tradições, elas se deixam ver como linhas transversais às fronteiras étnicas ou linguísticas, agindo mais como centros de emissão que como barreiras: é o caso, especialmente, do xamanismo da ayahuasca, com seu ecumenismo visionário superposto a práticas locais anteriores (ALEXIADES 2000; CALAVIA SÁEZ, 2011; GOW, 1996; SHEPARD, 2014). A analogia do xamã com o cientista, que remonta a teoria da magia de Frazer, mas que foi relançada nas TBAS por Gerardo Reichel-Dolmatoff, continua sendo fértil – embora tenha perdido auge na etnologia – porquanto, na medida em que “ciência” possa se opor à “tradição” ou à “religião” (o xamã – lembremos de Quesalid – pode ser um cético)⁶, o xamanismo estaria mais do lado da primeira que da segunda. O xamã é um experimentador e, seja o que servir como denominador comum das *tradições xamânicas*, parece ser algo mais próximo de um método ou de uma teoria que de um panteão, uma ortodoxia ou uma ortopraxe.

Há, ainda, uma última e fundamental mudança na percepção do xamanismo, embora trate de um aspecto que nunca pareceu necessário numa definição: o xamã precisa mesmo existir para que haja xamanismo? O xamanismo foi, durante muito tempo, a abstração que designava as ações de um xamã, de vários xamãs, quem sabe de todos os xamãs: mas tinha sempre como referente esse indivíduo singular, quase sempre marcado por algum estigma, que desde

seu espaço liminar trabalhava na articulação entre os mundos. O que destaca e chega a ser crucial na bibliografia recente das TBAS é a independência entre a figura e a função: é possível, e de fato muito frequente, encontrar um xamanismo em que não há (ou não há mais) xamã, ou a situação – aparentemente oposta mas com exatamente o mesmo valor – em que *todos* (via de regra, todos os adultos de sexo masculino, mas esse “todos” pode se ampliar indefinidamente) o são (CORMIER, 2003; LÓPEZ, 2006; GIL, 2004).

O “xamanismo sem xamã” é muito mais do que um acidente histórico. Há, em primeiro lugar, é claro, situações reticentes em que o xamanismo é descrito como coisa do passado, ou que persiste apenas em versões fracas ou decadentes, devido seja a pressões de missionários e/ou a que se desconfia dele (BRUNELLI, 1996; CALAVIA SÁEZ, 2006; DAILLANT, 2003). Mas a própria localização do xamã dentro do grupo pode estar em dúvida. Se sua presença pode ser descrita (às vezes com nostalgia) como requisito do bom viver, e o aprendizado xamânico como um modo de prover a saúde e a segurança dos parentes (GIL, 1999; LAGROU, 2007; MCCALLUM, 2001), em outros casos, esse objetivo terapêutico pode passar a um segundo plano: os xamãs Pirahã, diz Gonçalves (2001), estão apenas para percorrer o universo e contar o que viram, para multiplicar o mundo mais que para agir sobre ele (CESARINO, 2011a). Até que ponto o xamã deve ser um sujeito particular, detentor de saberes esotéricos? A resposta é muito variável: processos de iniciação xamânica, incluindo o aprendizado de cantos ou técnicas específicas, podem ser marcados, árduos e longos (CHAUMEIL, 1998; LANGDON, 2014), mas também podem faltar ou – o que é mais interessante – podem conviver em paridade com experiências comuns, como

6 Cf. Crépeau (1997).

a do sonho (OROBITG, 1998). A identidade do xamã nem sempre depende em primeiro lugar dessa capacitação: pode estar ligada ao exercício da chefia (LANGDON, 2014), à condição de caçador (LÓPEZ, 2006) ou de homicida (FAUSTO, 2001). A aptidão xamânica não é exclusivamente humana, sequer caracteristicamente humana: alguns animais, como os queixadas, têm seus xamãs (LIMA, 1996), e os cães podem ser transformados em xamãs (KOHN, 2013); deuses ou espíritos são xamãs e, como tais, operam sobre a vida humana (ALEXIADES, 1999; BARCELOS NETO, 2008; OROBITG, 1998); os dardos do xamã são xamãs (RODGERS, 2002); os “verdadeiros xamãs” são inimigos domesticados nos sonhos (FAUSTO, 2001) e, em resumo, todos os nós da rede do xamã são xamãs – termos vernáculos que denotam a capacidade xamânica podem ser extremamente polissêmicos⁷. Não há como exagerar a importância que, para esse “xamanismo sem xamãs”, tem o uso ameríndio de um leque de psicoativos (do tabaco à ayahuasca, passando por uma miríade de outros de uso mais circunscrito) sem comparação com os de outros continentes. Não que se designe como xamã a qualquer sujeito que utilize uma dessas substâncias, nem sequer àquele capaz de prepará-las – a literatura já tinha insistido em distinguir o xamanismo do conhecimento farmacológico – o que importa é a evidência de que a capacidade xamânica é mais *dada* que *construída*: obviamente, essas “plantas de poder” são xamãs.

O perfil do xamã das TBAS é assim, impossível de traçar: pode ser um especialista iniciado ou um sujeito comum, pode recorrer a técnicas de êxtase ou plantas de poder, ou servir-se apenas dos sonhos; pode ser um caçador ou um morador da cidade; pode ser o representante do paganismo resistente

ou reivindicar-se como um seguidor, ou até mesmo um agente, de uma religião universalista. Pode ser membro de uma comunidade indígena ou um “xamã gringo”, um espírito, um cipó, um objeto. E, enfim, um ser concreto ou apenas um tipo ideal. De ser o ponto de partida de uma abstração (o *xamanismo*), o xamã passaria assim a ser a personificação de uma potência. O abandono desses critérios definidores que foram ensaiados por décadas a fio oferecia, em meados dos anos 1990, a promessa de um campo de estudos florescente e aberto a matizes históricos, mas tinha, como contrapartida, um excesso de labilidade. Para que serve um conceito que pode abranger qualquer ou quase qualquer coisa? Acabaria o *xamânico* por ser uma espécie de diacrítico, uma marca equivalente ao que foi o *animista* e o *totêmico*, para não falar do *selvagem* e do *primitivo*?

Universalização, reação nominalista e transposição de nível

A trajetória do conceito de xamanismo segue o padrão de outros termos que chegaram ao léxico profissional da mão da etnografia cujo caso exemplar é o do totemismo. Começa pela adoção generalizada de um termo vernáculo, se estende rapidamente a práticas distribuídas por todo o planeta e suscita logo uma reação nominalista: há pouco que esperar de um conceito que se aplicou sem critério a uma realidade extremamente diversa. Não há xamanismo, mas xamanismos.

Muitos xamanismos, de fato, porque sua diversidade vai muito além da diversidade expressa em qualquer mosaico de povos ou etnias: em cada espaço onde identificamos o xamanismo, ele aparece como uma variedade de práticas e de especialistas. Esse é, ainda hoje,

7 Cf., sobre *paié* e cognatos, Gaillois (1996) e Fausto (2001).

o eixo principal, ou pelo menos um dos eixos principais de qualquer estudo que se ocupe especificamente do tema: descrever em detalhe as diversas figuras que ficam englobadas dentro desse xamanismo. Essa diversidade se organiza em vários eixos combinados entre si até produzir uma miríade de situações: hierarquia de poder e de saber entre uns tipos e outros de xamãs (GIL, 2001), eventualmente cruzada por uma escala funcional ou moral, que pode ter seu ápice (ou seu nadir) na potência agressiva; ou bem uma pluralidade temática, em que diversos xamãs aparecem associados com objetivos (guerra, cura, arte) ou técnicas diferentes (o sonho, lançamento ou extração de dardos⁸, substâncias alucinógenas etc.); processos de iniciação que vão de rituais coletivos a um aprendizado privado (GIL, 2004), duramente negociado com quem detém o saber, passando por transmissões hereditárias seguindo diversas vias dentro das redes de parentesco, ou por “vocações” incontroláveis que levam o sujeito ao trato com os espíritos – o encontro com a sucuri, por exemplo (LIMA, 2000, 2008). Menção à parte merece a questão de gênero: se a ambiguidade sexual foi um dos traços mais notáveis do xamanismo siberiano, no caso das TBAS, o xamanismo parece marcadamente masculino, por analogia com uma orientação dos homens ao exterior. É relativamente recente a reavaliação desse pressuposto, com a aparição de estudos que focam o xamanismo praticado por mulheres (BELAUNDE, 2015; CICCARONE, 2004; COLPRON, 2005, 2012; GIL, 2006; MONTARDO, 2009).

No termo desse caminho nominalista chegamos não a uma diversidade, mas uma pulverização: a cada xamã seu xamanismo. Como seria de se esperar dadas as exigências desse tipo de pesquisa, as etnografias mais

ambiciosas sobre xamanismo são monografias sobre um xamã, ou sobre um conjunto muito reduzido de xamãs (CESARINO, 2011; DELEAGE, 2009) Eventualmente, essa condição se transforma em objeto, e os estudos sobre xamãs assumem um formato biográfico, ou mesmo autobiográfico (BELAUNDE, 2015; CHAUMEIL, 2012; COURSE; OAKDALE, 2014; DOMICÓ; HOYOS; TURBAY, 2002; KOPENAWA; ALBERT, 2015; LIMA, 2002; MONTARDO, 2009; RUBENSTEIN, 2002; SCHICK, 2008). Se há experiência subjetiva, o xamanismo (e a etnografia do xamanismo) tem uma relação marcada com o relato autobiográfico (LANGDON, 1999, 2004, 2014): esse relato é essencial para o ritual xamânico – que consiste precisamente na descrição das viagens do xamã (OAKDALE, 2006) ou, pelo contrário, há uma incompatibilidade entre ambos, seja porque a experiência xamânica é demasiadamente perturbadora para se transformar em relato (GOW, 2006), seja porque, simplesmente, seria difícil definir o que significa para um xamã “falar de si mesmo”.

Como aconteceu no seu dia com o totemismo, o enriquecimento da base etnográfica do xamanismo não levou a definir melhor o conceito inicial, mas a implodi-lo. O xamanismo, porém, é um vocábulo afortunado: antes de cair no descrédito, ele foi objeto de uma “transposição de nível” que, mesmo sem esse rótulo, acontece em vários textos publicados no início do período resenhado. Refiro-me a Viveiros de Castro (1996, 2006) e Carneiro da Cunha (1998), textos amplamente conhecidos que vou parafrasear aqui de modo muito livre. O xamanismo passa a ser concebido não mais como instituição exótica, medicina ou religião dos “outros”, mas como um dos polos de um continuum cujo outro

8 Cf. Chaumeil (2004).

9 É esse o nome dado por Lévi-Strauss a sua reformulação do totemismo

extremo estaria representado de um lado pelo positivismo e, de outro, pelo relativismo. O positivismo com seu ideal de conhecimento baseado apenas em fatos, em dados objetivos com exclusão de toda e qualquer subjetividade e intenção, e o relativismo com caráter incomensurável e intraduzível dessas totalidades de sentido que são culturas e línguas. O xamã é o antipositivista e o antirrelativista: ele encara um mundo composto exaustivamente por sujeitos, dotados de agência e intenção (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e, transitando nele, age como um tradutor (CARNEIRO DA CUNHA, 1998), de fato, onipotente e capaz de produzir equivalências ilimitadas. Entre línguas, instituições, espaços e hábitos. O xamã, com toda sua diversidade de técnicas e objetivos, detém uma capacidade além do comum de enxergar ação e desígnio de sujeitos lá onde outros enxergariam matéria inerte, e de agir sobre isso tudo não como um médico, mas como um diplomata (ou, eventualmente, um guerreiro, um guardião, um espião). Ele atualiza aquele mundo dos mitos – eminentemente traduzíveis, como apontou Lévi-Strauss – em que os animais falavam: ele pode se comunicar com os não humanos. O xamã é quem consegue ver que os outros, no melhor dos casos, apenas ouvem, servindo como “rádio” (GONÇALVES, 2001; OAKDALE, 2006), entende o que para outros é nada mais do que um ruído potencialmente daninho (FARAGE, 1997), conecta o inconnectável: não é por acaso que o resgate da cultura indígena na escola pode se confiar aos xamãs e se cifrar na tradução de cantos xamânicos (ALVARES, 1999). Tudo que para outros seria um perigoso diálogo de surdos, para o xamã, é um exercício de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) no

qual se traduz em nome não da identidade, mas da diferença entre os termos.

O xamanismo, assim, teria um significado preciso, apesar de sua amplidão: ele expressa, melhor que nenhum outro, a diferença desses modos de vida indígenas que se situam no extremo mais distante do cânone global, mas não o faz em termos genéricos (primitivo/moderno, selvagem/civilizado, autóctone/global), ou por meio de diacríticos (as diversas performances da indigeneidade), mas sobre uma diferença no modo de pensar/agir que, de um extremo a outro da experiência humana, apresenta incontáveis configurações mas não se interrompe. Ou seja, não existe um limiar (algo assim, como uma aurora dessa modernidade que nunca aconteceu¹⁰), onde a humanidade passe de pensar-agir “como sujeitos” a pensar-agir “como objetos”: ambos modos convivem, em arranjos variáveis, da cabana do caçador ao laboratório de altas energias. O único limiar real é o que marca o valor institucional de uma ou outra epistemologia – aquela linha em que o diagnóstico positivista *ou* o diagnóstico xamânico passam a deter a hegemonia e a ser levados publicamente a sério.

Capítulos de uma descrição xamânica

Hoje, as sociedades das TBAS são, provavelmente, o espaço em que com mais frequência encontra-se o xamanismo nesse papel de episteme dominante, dando, assim, valor positivo a essa “fluidez”, essa “inconstância” ou esse caráter transformacional que lhes foi sempre atribuído: sua mutabilidade não revela uma fraqueza na sua constituição, é o seu princípio constitutivo. Isso isola a literatura aqui resenhada de outras nas quais o xamanismo continua a ser um fenômeno, uma instituição ou um tema particular,

10 Cf. Latour (1993).

situado na margem e votado ao tratamento de aflições. Nas TBAS, o xamanismo é central o suficiente para que ele se torne, pelo contrário, uma modalidade de descrição etnográfica, frequentemente – embora nem sempre – ligada a uma vertente teórica marcada por lemas como o “perspectivismo ameríndio” ou a “virada ontológica”.

Isso traz um problema na hora de determinar o escopo dessa revisão: o que deveríamos incluir nela, já que praticamente todo ritual, toda teoria da pessoa, todo discurso sobre o universo, todo processo de transformação poderia ser englobado nessa descrição xamânica? Optei pelo critério simples de me referir àqueles trabalhos em que o xamanismo é explicitamente invocado, referindo-se ou não a uma prática especializada. Mesmo assim, o panorama é muito amplo.

A arte indígena é um dos campos em que o xamanismo é trazido à tona com assiduidade; contribui a uma subdisciplina cada vez menos pautada por interesses taxonômicos e formais, em que o xamanismo fornece os motivos e sua exegese, mas também reflexões sobre a forma – com teorias nativas da figuração, da perspectiva ou da percepção (BELAÚNDE, 2011; BRABEC DE MORI, 2009; DESHAYES, 2000; LAGROU; BARCELOS NETO, 2001). Poderiam ser acrescentadas, aqui, as observações sobre a luminescência dos espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; LANGDON, 2014). O xamanismo está ligado também a preceptivas estéticas – estando o feio ligado aos aspectos daninhos da feitiçaria (BARCELOS NETO, 2008; OVERING, 2006). Apesar do maior destaque da associação entre o xamanismo com as

artes plásticas, também é abordada sua relação com a música e dança (MONTARDO, 2009). Há um número significativo de trabalhos elaborados pelos próprios artistas, ou com sua colaboração, que abordam a relação entre sua obra plástica e sua experiência com o xamanismo (CASANTO, 2014; MATOS; BELAUNDE 2014; SPADAFORA, 2006) oferecendo, às vezes, um relato extenso e vívido desta, em texto e imagens (LUNA; AMARINGO, 1999).

A rubrica de “arte verbal” poderia abranger alguns dos mais detalhados trabalhos dedicados ao xamanismo, especificamente aos cantos que, com muita frequência, constituem o âmago do saber e da prática xamânica: Cesarino (2011b, 2013); Déléage (2005¹¹, 2009); Renshaw (2006); Choquevilca (2011); Yvinec (2011); Alvares (2006); Montagner (1996). É irônico – considerando o antes dito sobre o xamã como tradutor – que durante muito tempo o sentido desses cantos tenha sido deixado de lado, não apenas pela dificuldade de sua tradução, mas também por certa suspeita de que seu significado fosse de relevância menor, afinal, eles costumam ser incompreensíveis mesmo para os falantes comuns da língua. Uma ideia que poderia persistir, caso as pesquisas se limitassem à semântica e não se dirigissem preferentemente às dimensões pragmáticas; os jogos de enunciação e os diversos modos pelos quais os mitos alimentam a prática xamânica e se realimentam dela¹².

O xamanismo aparece citado nos estudos sobre parentesco e organização social na medida, cada vez maior, em que a socialidade não se encontra apenas nas relações entre seres humanos, mas abrange o mundo dos

11 A tese original contém um importante volume de informações faltantes no livro.

12 Veja-se, por exemplo, a noção de *de-citação* de Deleage (2009), um transporte dos relatos míticos para a experiência histórica.

espíritos em geral, aí incluindo animais, plantas e mortos¹³. Ou, em sentido inverso, mergulha na multiplicidade do “divíduo”: cada corpo humano é lugar de encontro de um número de espíritos, que pode se ver incrementado com o saber xamânico, ou a idade. O xamanismo tem papel importante nos processos de constituição e transformação do corpo e da pessoa (CAYÓN, 2009; LÓPEZ, 2006; PISSOLATO, 2007; RAMO Y AFFONSO, 2007; ANGARITA, 2014) e na definição dos padrões apropriados para a vida social (SULKIN, 2012; TEIXEIRA-PINTO, 2003). Ele fornece a armação lógica para essas metamorfoses ubíquas na etnologia das TBAS, dos estudos sobre identidades étnicas à cosmologia, à arte e à mitologia (PRAET, 2005, 2009; PRINZ, 2003; VILAÇA, 2000). O xamanismo garante o acesso a outros mundos que estão, afinal, compostos com este e que, como aponta Cesarino, têm interesses e preocupações semelhantes às terrenas.

Toda essa sociologia “xamânica”, em que o descrito não é um sistema de indivíduos e grupos corporados com limites objetivos, de normas explícitas ou implícitas, mas regimes subjetivos que podem estar muito longe das formas “molares” do que habitualmente entendemos por sociopolítico (RODGERS, 2002; 2004) reformula o paradoxo, frequente nas TBAS, de sociedades que aparecem como “sociologicamente pobres”, mas “cosmologicamente complexas”: temos aí uma sociologia *molecular*, que se descreve não segundo o costumeiro jogo de indivíduos e partidos, mas por exemplo, segundo o cauim (LIMA, 2005).

Uma tradição que remonta aos Clastres consagrou uma tensão entre o sagrado e o político que fazia do xamã a contrafigura do chefe, mas também uma rejeição do poder que deixa o xamânico em condições de englobar o político – uma revisão geral dessa linha de pensamento se encontra em Sztutman (2012). A condição de chefe pode estar fundida, como nas Guianas (ou alhures¹⁴), com o exercício do xamanismo, mas em outros casos este aparece como um fator sempre perigoso no jogo político, criando poder num meio social isento de outros tipos de coerção (STORRIE, 2006) ou desafiando autoridades firmemente constituídas, conforme visto em Barcelos Neto (2006), que entende isso como feitiçaria claramente diferenciada do xamanismo visionário propriamente dito.

Nesse ponto, a literatura aqui resenhada duvida entre reservar a esse exercício de poder agressivo a velha etiqueta de feitiçaria, ou integrá-lo na descrição de um xamanismo que sempre o contempla como possibilidade. Esse tem sido, se não um ponto cego, ao menos um capítulo abafado da bibliografia sobre o xamanismo nas TBAS, o que não é difícil de se entender levando-se em conta a prudência do próprio agente tanto quanto da do pesquisador e, também, os requisitos de uma arena política multicultural em que a figura do xamã é demasiadamente relevante para que ela volte a assumir contornos menos gratos¹⁵. O lado escuro do xamanismo, no entanto, tem sido abordado no volume organizado por Whitehead e Wright (2004) e em estudos que tratam ou incluem referências amplas ao kanaimé do norte amazônico (BUTT-COLSON, 2001; FARAGE, 1997;

13 A aliança matrimonial do xamã nesses outros mundos é um dado clássico do xamanismo que se repete nas TBAS, cf. Crépeau (2002) e Lima (2002).

14 Cf. Langdon (2014).

15 Sobre passadas representações do xamã, cf. Chaumeil (2005).

WHITEHEAD, 2002)¹⁶. A interpretação desse xamanismo “obscuro” é, em geral, política, entendendo-se como tal a política interétnica (SANTOS GRANERO, 2004), as disputas de poder na aldeia – um tema profícuo no Xingú (HECKENBERGER, 2004); ou sociológica, entendendo a feitiçaria como antimodelo, um avesso do parentesco (VANZOLINI, 2013, 2015) ou um desvio do seu padrão de moralidade e socialidade, como em Teixeira-Pinto (2004), ou Butt Colson (2001). A interpretação desta autora ao canaimé é discutida por Whitehead (2001), quem aponta a uma via de interpretação mais integrada na cosmologia do xamanismo, uma cosmopolítica que envolve entidades malélicas mas, sobretudo, ávidas. O mundo, em sua versão xamânica, está nas antípodas desse paraíso onde o carneiro sesteia ao lado do leão; a predação é o seu elo fundamental, e a capacidade melhor distribuída do mundo. As mesmas presas são temíveis e se transformam, por sua vez, em predadores vingativos (GONÇALVES, 2001) e esse habitus voraz afeta também aos vegetais – veja-se o timbó na descrição de Suárez (2014). O xamanismo, obscuro ou beneficente, está intimamente ligado a uma cosmologia ou uma ontologia canibal (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Abramos um parêntese antes de acabar esta seção. Boa parte do americanismo atual prefere fazer uso mais parcimonioso do termo “xamanismo”, e isso exclui da minha revisão incontáveis itens que compartilham com os temas aqui citados (rituais, máscaras, medicina tradicional, cosmologias) enfoque e interesses teóricos, prescindindo apenas da referência explícita ao xamanismo que adotei como critério. Nela foram incluídos, é claro, muitos trabalhos que tratam de xamanismo sem aderir – ou sem aderir

completamente – a esse conceito reformulado de xamanismo que eu usei como fio de minha exposição. Mas cabe citar também o interesse explícito de tornar independente do xamanismo temas comumente associados a ele, como os sonhos (SPADAFORA, 2009) ou a experiência visionária, dentro da qual a visão xamânica seria apenas um caso (RUBENSTEIN, 2012), ou mesmo a interação com os espíritos num ritual de cura, diferenciada da interação propriamente xamânica (BALL, 2011). O perfil desses trabalhos é significativo: eles recuperam o interesse pela eficácia simbólica, e esse vínculo com a psicologia ou a neurologia tem sido até hoje (WINKELMANN, 2013) uma das linhas dominantes dos estudos sobre o xamanismo em outros continentes, mas ausente na produção sobre o xamanismo das TBAS, com raras exceções (BAUD; GHASSARIAN, 2010; ROBINSON, 1996; RODD, 2004). Essa ausência – e a minha própria falta de competência nesses campos – me dissuadem de detalhar essas abordagens.

A indigenização do “xamanismo”

Na trajetória do conceito de “xamanismo” já esboçado faltaria anotar um último passo, sua indigenização: o xamanismo começou como termo nativo local, se generalizou como aspirante a categoria científica e, enfim, entrou de pleno direito no léxico nativo global. Xamã é, hoje, o termo com o qual os povos indígenas traduzem as diversas especialidades de sua tradição e denominam alguma outra de nova criação. “Xamã” está longe de ser apenas uma tradução, ou genérico que resume uma plêiade de termos locais. Ele aparece em contextos em que

16 Cf. também Colpron (2004) em referência aos Shipibo, ou Rosa (2014), aos Kaingang.

nunca apareceram seus predecessores nativos e designa um protagonista de primeira importância no diálogo com a população não indígena¹⁷. Lembremos o diagnóstico de Conklin (2002), que diz que o xamã, depositário de uma sabedoria ancestral, guardião de um patrimônio de conhecimentos nativos e de visões de mundo e éticas ambientais alternativas virou, desde meados dos anos 1990, a figura escolhida para representar os povos indígenas na arena política nacional e global, substituindo (ou englobando simbolicamente) a figura do guerreiro que ocupara essa arena anteriormente. As noções do xamã se erguem como uma alternativa às do Ocidente, da economia à medicina (ALBERT, 2002; GREENE, 1998) e, nesse papel crítico e reflexivo, pode-se identificar nele um equivalente do próprio antropólogo (CHERNELA, 1996)¹⁸.

O saber do xamã compila grande acervo de informação ecológica, geográfica e histórica (ANDRELLO, 2006; CESARINO, 2013; FONTAINE, 2011), e isso o torna uma autoridade quando se trata de resgate cultural ou de discussões sobre o patrimônio (ERIKSON, 2011). O próprio xamanismo pode se tornar a representação por excelência da cultura indígena (PANTOJA, 2014; WEBER, 2006), o que contribui a dar um caráter xamânico a outros itens da cultura indígena que empreendem uma carreira longe do seu ambiente original, como acontece com o *kampô* (LIMA; LABATE 2007). Assim, comissões de xamãs são invocadas pelo estado ou pelos próprios grupos indígenas¹⁹ para tratar

de direitos ligados à biodiversidade ou à arte (BELAUNDE, 2012), introduzindo, assim, os xamãs num campo jurídico que estaria entre os mais improváveis para esse diplomata cósmico.

De importância crescente é o papel do xamã como intelectual orgânico, e porta-voz do seu povo – de fato, de todos os povos da floresta, humanos e não humanos – perante a civilização global. Exemplo sobressalente, é claro, é o de Davi Kopenawa, autor de um livro notável, publicado em francês, inglês e espanhol antes de aparecer recentemente em português (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Mas está longe de ser um caso isolado, mesmo num dos seus aspectos mais interessantes: a vocação xamânica é resultado da decisão de assumir essa condição de porta-voz (DOMICÓ; HOYOS; TURBAY, 2002; GENTIL, 2005; SÁEZ, 2012).

Essa nova identidade liga o xamanismo indígena à *new age* numa aliança que pode ser por vezes incômoda, mas vem sendo muito profícua: confere ao xamanismo, e com ele, ao conjunto da “cultura indígena”, valor positivo para um setor importante das classes médias euro-americanas, o liga a movimentos ecologistas e alternativos em geral. Essa aproximação se faz às custas de algumas distorções: o xamanismo é transformado num misto de filosofia esotérica e medicina, fortemente identificado com as fitoterapias e profundamente moralizado, de acordo com uma visão idealizada dos mundos indígenas²⁰.

O xamanismo indígena não aparece nos quadros da *new age* apenas como um ícone. Agentes xamânicos indígenas de novo cunho,

17 No entanto, “pajé” pode cumprir também esse papel, sendo o termo usado pelo público urbano para designar aqueles que, em seu local ribeirinho, preferem ser chamados de “curadores” e se identificam como agentes católicos (MAUÉS, 2005).

18 Sobre essa relação, ver também Langdon (2007).

19 Ver, com certa ironia, um caso Krahó em Ávila (2004).

20 Cf. Fernandez (2009); Apud (2013) e, especialmente, o volume organizado por Losonczy e Capó (2013).

ou que já exerceram seu papel numa situação anterior muito diferente, têm começado a participar desses mistos de religião e doutrina terapêutica, como a “aliança das medicinas” (ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2013) e, dando um passo além, tem fundado verdadeiras igrejas como a rede Yawanawá, descrita na dissertação de mestrado de Oliveira (2012), onde não faltam sequer dispositivos de controle da ortopraxe, e uma organização financeira não tão distante da que pode ser encontrada nas igrejas evangélicas que lhes serviram de inspiração.

Essa “missão xamânica” em direção ao mundo dos brancos amplifica uma circulação já antiga dos xamãs entre a clientela não indígena (LABATE & COUTINHO 2014; VENTURA I OLLER, 2009), incluindo o meio urbano, que tem dado lugar a novas práticas e adaptado algumas procedentes de tradições ameríndias distantes, como o Temascal ou *sweat lodge*, combinado com a toma de ayahuasca e a injeção de sapo. Vale dizer que, nesse sentido, as redes indígenas – incluindo alguns elos oriundos do sistema médico oficial – têm sido mais diligentes que as acadêmicas, estabelecendo uma conexão pan-americana da qual se encontram poucos sinais na literatura especializada.

Nesse ambiente encontram seu lugar iniciativas como o xamanismo para ocidentais, ou, enfim, o xamanismo exercido por agentes brancos, que não muitos anos atrás (a prática em si é antiga) eram objeto, no melhor dos casos, de descrições sarcásticas. Coletâneas recentes têm mudado esse tratamento, como Baud e Ghassarian (2010) e Labate e Cavnar (2014), onde se revela como muito mais que um capítulo da antropologia do turismo. Há adaptações ao gosto e à expectativa do público euro-americano (LECLERC, 2010), há desencontros e mal-entendidos (LOSONCZY; CAPO, 2014), há sedução, incluindo a sexual (PELUSO, 2014) e cabe mesmo um juízo

muito crítico sobre esse movimento global e seus efeitos locais (RIOS, 2010), mas, em qualquer caso, o que fica claro é que o xamanismo com gringos não deixa de ser xamanismo, (BRABEC DE MORI, 2014). Ele envolve poderes que pouco se preocupam com as identidades étnicas, sequer com as diferenças culturais e, embora seja decerto um xamanismo diferente, isolar sua diferença na selvática proliferação de diferenças do xamanismo seria uma tarefa de êxito duvidoso.

Coda: a ayahuasca

A ayahuasca merece ser objeto de um capítulo final neste panorama bibliográfico. É o elemento psicoativo mais comum no xamanismo de toda a Alta Amazônia, a ponto de servir muitas vezes como uma metonímia deste. Esse papel é mais interessante na medida em que, como já foi dito, essa hegemonia não vem dada por uma tradição milenar: a ayahuasca substitui ou passa a presidir uma multidão de outros psicoativos de uso mais circunscrito, num processo de expansão cujo capítulo mais recente ou talvez mais espetacular ocorra na costa atlântica brasileira (ROSE; LANGDON, 2010, 2013). Esse sucesso pode fazer esquecer que o domínio da ayahuasca é compartilhado com o do tabaco, que a acompanha sempre e tem o papel principal em regiões em que a ayahuasca é desconhecida. O tabaco já invadiu, séculos atrás, a cultura global, mas o fez desvinculando-se da sua função xamânica original: a ayahuasca, pelo contrário, é exportada como “espiritualidade indígena”, dando lugar a cultos e igrejas (GROISMAN, 1999; LABATE 2004), em geral fundadas e mantidas por agentes não indígenas, mas com uma referência ao mundo indígena – a floresta é a sua “Terra Santa”, embora com frequência o índio amazônico seja substituído por um inca mais adequado ao pendor hierárquico dos cultos organizados. Mas esse universo tem

se diversificado enormemente, hibridando-se com as religiões de origem africana, como no caso da Barquinha (MERCANTE, 2012), ou com outras tradições religiosas de origem ameríndia (ROSE, 2010).

A ayahuasca e seu florescimento religioso são tema de uma abundante produção: vejam-se Luna e White (2000) e os volumes organizados por Beatriz Labate (LABATE; ARAUJO, 2004; LABATE; GOULART, 2005; LABATE; JUNGABERLE, 2011), incluindo uma bibliografia especializada (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

A ayahuasca tem parte importante em todos os capítulos desta literatura e, mesmo nos que nela faltam, em volta da ayahuasca se produz certo reencontro entre as pesquisas da antropologia e as da psicologia e da neurologia.

Há, sem dúvida, algo na própria ayahuasca que, independentemente do empenho dos seus adeptos, tem lhe garantido esse sucesso: talvez o seu teor não tóxico e relativamente previsível, seus efeitos que, mais do que a um êxtase, levam o usuário a uma experiência duplice, com um pé em cada mundo. Apesar de não ser, original ou exatamente, um alucinógeno (DESHAYES, 2002), ela inclui uma experiência visual cujas formas são eventualmente comparadas às de uma escrita (CESARINO, 2012): a ayahuasca constrói uma ponte para intelectuais e tradutores de toda denominação. Quem ler isto constatará que se está dizendo da ayahuasca muito do que acabou de ser dito a respeito do xamanismo, ou do xamã. Obra prima da sofisticação farmacológica dos xamãs da Amazônia, a ayahuasca – vegetal, artefato, espírito – é também o xamã por excelência.

Referências

- ABREU S. A. *Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no norte amazônico*. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 2004. 131 p.
- AIGLE, D., BRAC DE LA PERRIÈRE; B.; CHAUMEIL, J.-P. (Ed.). *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. (Recherches américaines).
- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Imesp, 2002. p. 239-274.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Imesp, 2002. 532 p.
- ALEXIADES M. N. *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an amazonian society*. 1999. Dissertation (Doctor of Philosophy in Biology) – The City University of New York, New York, 1999.
- ALEXIADES M. N. El Eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja. *Amazonia Peruana*, Magdalena, n. 27, p. 193-213, 2000.
- ALVARES, M. M. A educação indígena na escola e a domesticação indígena da escola. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 15, n. 2, p. 223-251, 1999.

- ALVARES, M. M. Yãmiy: o canto e a pessoa maxakali. In: TUGNY, R. P.; QUEIROZ, R. C. (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 297-320.
- ANDRELO, G. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 130-151, 2006.
- ANGARITA, A. A. S. La constitución de naüine (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). *Mundo Amazónico*, Bogotá, n. 5, p. 327-356, 2014.
- APUD, I. El indio fantasmal es reclutado en la ciudad: neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 38, p. 57-83, 2013.
- ÅRHEM, K. The cosmic web: human-nature relatedness in the northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. New York: Routledge, 1996. p. 185-204.
- ÁVILA T. A. M. “*Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2004.
- BALL, C. As spirits speak: interactions in Wauja exoteric ritual. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 87-117, 2011.
- BARCELOS NETO, A. O universo visual dos xamãs Wauja (Alto Xingu). *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 87, p. 137-160, 2001.
- BARCELOS NETO, A. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006.
- BARCELOS NETO, A. *Apapaatai*: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008. 328 p.
- BAUD, S.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. 436 p.
- BELAUNDE, L. E. Una biografía del chitonte: objeto turístico y vestimenta shipibo-conibo. In: CHAUMEIL, J-P.; RIVERO, Ó. E.; CHAPARRO, M. C. (Eds.). *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Ifea, 2011. p. 465-489.
- BELAUNDE, L. E. Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del Kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 3, p. 123-146, 2012.
- BELAUNDE, L. E. *Revivir a la gente*. Herlinda Agustín, onaya del pueblo Shipibo-Conibo. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 6, n. 2, p. 131-146, 2015.
- BRABEC DE MORI, B. From the native's point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with gringos. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Eds.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 206-230.

- _____.; BRABEC, L. M. S. La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Conibo y sus relaciones con cosmovisión y música. *Indiana*, Berlin, v. 26, p. 105-134, 2009.
- BRUNELLI, G. Do xamanismo aos xamás: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente?. In: LANGDON, E. J. (Ed.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- BUTT COLSON, A. Kanaima: Itoto as death and anti-structure. In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University, 2001. p. 221-234.
- CAPIBERIBE, A. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 311-340, 2017. CASANTO, E. He pintado cuadros sobre cómo pueden transformarse los seres. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 5, p. 237-243, 2014.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CAYÓN, L. *A cura do mundo: território e xamanismo entre os makuna do noroeste amazônico*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2005.
- CAYÓN, L. La persona makuna: más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Antioquia, v. 23, n. 40, p. 279-300, 2009.
- CESARINO, P. N. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011a. 423 p.
- CESARINO, P. N. Entre la parole et l'image: le système mythopoétique Marubo. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 91, p. 50-75, 2011b.
- CESARINO, P. N. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, p. 75, 2012.
- CESARINO, P. N. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 437-471, 2013.
- CHAUMEIL, J.-P. *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: Ifea, Caaap, 1998. 365 p.
- CHAUMEIL, J.-P. Chamanisme à géométrie variable en Amazonie. *Revue Diogenes Paris*, Paris, p. 159-175, 2003.
- CHAUMEIL, J.-P. Del proyectil al virus: el complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. In: JUAREZ, G. F. (Org.). *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- CHAUMEIL, J.-P. Le chamane amazonien dans l'iconographie occidentale. *Religion et Histoire*, [s.l.], n. 5, p. 80-85, nov.-dec. 2005.

- CHAUMEIL, J.-P. El hombre que sabía demasiado. La singular trayectoria de Alberto Proaño. In: CHAUMEIL, J.-P.; RUBIO, F. C.; CAMACHO, P. R. *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina*. Bogotá: Ifea, 2012. p. 451-470.
- CHAUMEIL, J.-P.; CAMACHO, R. P.; BOUCHARD, J.-F. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Lima: Ifea, 2005.
- CHERNELA, J. Healing and the body politic: shamanic journeys and anthropological travels. *Anthropological Quarterly*, [s.l.], v. 69, n. 3, p. 129-133, 1996.
- CHOQUEVILCA, A.-L. G. Sisywaith Tarawaytii: sifflements serpentinaux et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut pastaza (Amazonie Péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 179-221, 2011.
- CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya. *Revista de Indias*, Madrid, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- COLPRON, A.-M. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*. 2004. Tese (Doutorado em Etnologia) – Universidade de Montreal, 2004.
- COLPRON, A.-M. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 95-128, 2005.
- COLPRON, A.-M. Chamanisme féminin “contre nature”? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 92, n. 1-2, p. 203-235, 2012.
- CONKLIN, B. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest, *American Anthropologist* v. 104, n. 4, p. 1050-1061, Dec. 2002.
- CORMIER, L. A. Animism, cannibalism and pet-keeping among the Guajá of eastern Amazonia. *Tipiti*, San Antonio, v. 1, n. 1, p. 81-98, 2003.
- COURSE, M.; OAKDALE, S. (Eds.). *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2014.
- CRÉPEAU, R. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?. *Recherches Amérindiennes au Québec*, Montreal, v. 27, n. 3-4, 1997.
- CRÉPEAU, R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 113-129, 2002.
- DAILLANT, I. *Sens dessus dessous. Organisation sociale et politique des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2003. (Recherches américaines).

- DÉLÉAGE, P. *Le chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ÉHESS, Paris, 2005.
- DÉLÉAGE, P. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2009. (Recherches américaines).
- DESHAYES, P. *Les mots, les images et leur maladies*. Paris: Loris Talmart, 2000.
- DESHAYES, P. L'Ayawaska n'est pas un hallucinogène. *Psychotropes*, Paris, v. 8, n. 1, p. 65-78, 2002.
- DOMICÓ, J. J.; HOYOS, J. J.; TURBAY, S. *Janyama: un aprendiz de jaibaná*. Medellín: Editoria de la Universidad de Antioquia, 2002.
- EMPSON, R. Separating and containing people and things in Mongolia. In: HENARE, A.; HOLDBRAAD, M.; WASTELL, S. (Eds.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007. p. 113-140.
- ERIKSON, P. La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo. In: RIVERO, C. O. E.; CHAPARRO, M. C. *Por donde hay sopro: Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Ifea, 2011. p. 491-501.
- FARAGE, N. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FAUSTO, C. If God were a jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th centuries). In: FAUSTO, C.; HECKENBERG, M. J. (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 74-105.
- FERNANDEZ, A. C. Nuevos chamanismos nueva era. *Universitas Humanistica*, Bogotá, n. 68, p. 15-32, 2009.
- FONTAINE, L. "Les cours d'eau dans le incantations chamaniques des indiens Yucuna (Amazonie Colombienne)". *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 119-149, 2011.
- GAILLOIS, D. "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie". In: LANGDON, J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996. p. 39-74.
- GENTIL, G. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: Ufam, 2005.
- GIL, L. P. *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- _____. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 333-344, 2001.

- _____. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un proceso histórico. In: SÁEZ, Ó. C.; LENAERTS, M.; SPADAFORA, A. M. (Ed.). *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 179-20.
- _____. *Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazonia peruana*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- _____. Práxis Yaminawa e xamanismo ucayaliano: notas de um diálogo regional. In: LIMA, E. C.; SOUZA, M. C. (Ed.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010. p. 169-184.
- GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- GOW, P. River people: shamanism and history in western Amazonia. In: THOMAS, N; HUMPHREY, C. (Eds.). *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. p. 90-113.
- GOW, P. This happened to me: exemplary personal experience narratives among the Piro (Yine) People of Peruvian Amazonia. In: OAKDALE, S.; COURSE, M. *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006. p. 69-92.
- GREENE, S. The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 634-58, 1998.
- GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- HECKENBERGER, M. J. "The Wars within: xinguano witchcraft and balance of power". In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004. p. 179-201.
- HOWARD, C. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. PhD Thesis (Doctorate in Anthropology) – University of de Chicago, Chicago, 2001.
- HUGH-JONES, S. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Eds.). *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996.
- KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013. 267 p.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.
- KRIPPNER, S. "Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo". *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, p. 17-24, 2007. Suplemento 1.

- LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. v. 1.
- LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, B. C.; COUTINHO, T. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, p. 215-250, 2014.
- LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. 518. p
- LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Ed.). *The internationalization of ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag, 2011.
- LABATE, B. C.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008. v. 1. 192 p.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. 580 p.
- LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996. 367 p.
- LANGDON, E. J. Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 35-56, 1999.
- LANGDON, E. J. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. In: CIPOLLETTI, M. S. (Org.). *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes*. Quito: Abya Yala, 2004. p. 26-51.
- LANGDON, E. J. Shamans and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity. *Vibrant*, Florianópolis, v. 4, p. 27-48, 2007.
- LANGDON E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 314 p.
- LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Org.). *Ayahuasca shamanism and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014. v. 1. p. 81-104.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- LECLERC, R. Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et ayahuasqueros occidentaux. In: BAUD, S.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. p. 363-386.

- LIMA, E. C. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- LIMA, E. C. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (Pano). *Tellus*, Campo Grande, n. 15, p. 35-57, jul.-dez. 2008.
- LIMA, E. C; LABATE, B. C. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades. *Revista Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 21-47, 1996.
- LIMA, T. S. Um homem e seus duplos: o que os sonhos dizem a uma mulher. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 23., 2002, Gramado. *Anais...* Gramado: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, 2005. 400 p.
- LÓPEZ, E. Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 359-388, 2006.
- LOSONCZY, A. M.; CAPO, S. M. (Org.). Introduction. *Civilisations*, Bruxelles, v. 61, n. 2, p. 7-18, 2013.
- LOSONCZY, A. M.; CAPO, S. M. Ritualized misunderstandings. Between uncertainty, agreement and rupture: communication patterns in euro-american Ayahuasca. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press, 2014. p. 105-129.
- LUNA, L. E.; WHITE, S. F. *Ayahuasca reader: encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fe: Synergetic, 2000.
- LUNA, L. E.; AMARINGO, P. *Ayahuasca visions. The religious iconography of a peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- MCCALLUM, C. *How real people are made. Gender and sociality in Amazonia*. Oxford: Berg, 2011. 208 p.
- MATOS B.; BELAUNDE, L. E. Arte y transformación: Experiencias e imágenes de los artistas de la exposición ¡Miral Mundo Amazónico, Bogotá, v. 5, p. 297-308, 2014.
- MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.19, n. 53, p. 259-274, 2005.
- MELLO, F. C. *Aetchá nhanderukuery karai retará – entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MERCANTE, M. S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

- MONTAGNER, D. Cantos xamânicos dos Marubo. In: LANGDON, J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 171-195.
- MONTARDO, D. L. O. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp, 2009. 304 p.
- MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. 583 p.
- MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (Orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.
- MOTA, C. N. *Os filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: Edufal, 2007.
- OAKDALE, S. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2006. 206 p.
- OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- OROBITG, G. *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des plaines du Venezuela*. Amsterdam: Archives Contemporaines, 1998.
- OVERING, J. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, 2006.
- PANTOJA, M. C. Kuntanawa; Ayahuasca, ethnicity and culture. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.
- PEDERSEN, M. A. Totemism, animism and north asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 7, n. 3, p. 411-27, 2001.
- PEDERSEN, M. A. Multiplicity without myth: theorising darhad perspectivism. *Inner Asia*, Boston, v. 9, p. 173-90, 2007a.
- PEDERSEN, M. A. Talismans of thought: shamanist ontologies and extended cognition in northern Mongolia. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (Ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007b.
- PELUSO, D. Ayahuasca attractions and distractions. Examining sexual seduction in shaman-participant interactions. LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 231-255.
- PERRIN, M. Chamanes, chamanisme et chamanologues. *L'Homme*, [s.l.], v. 37, n. 142, p. 89-92, 1997.

- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Nuti, 2007. 446 p.
- POMPA, C. *A religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc; São Paulo: Anpocs, 2003.
- PRAET, I. People into ghosts: chachi death rituals as shape-shifting. *Tipiti*, San Antonio, v. 3, p. 131-146, 2005.
- PRAET, I. Shamanism and ritual in South America. An inquiry into amerindian shape-shifting. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 15, p. 737-54, 2009.
- PRINZ, U. Transformation und metamorphose: überlegungen zum thema der Bekleidung im südamerikanischen tiefland. In: SCHMIDT, B. (Org.). *Wilde denker: unordnung und erkenntnis auf dem tellerrand der ethnologie. Festschrift für Mark Münzel*. Marburg: Curupira, 2003. p. 99-110.
- QUEIROZ, R. C. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, R. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. p. 255-284.
- RAMO Y AFFONSO, A. M. *De pessoas e palavras entre os Guarani Mbya*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- RENSHAW, J. “A eficácia simbólica” revisitada: cantos de cura ayoreo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 393-427, 2006.
- RIBOLI, D.; TORRI, D. *Shamanism and violence: power, repression and suffering in indigenous religious conflicts*. Burlington: Ashgate, 2013. 176 p.
- RIOS, M. D. Narcotourisme: le Mea Culpa d’une anthropologue In: SÉBASTIEN, B.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. p. 387-400.
- ROBINSON, S. *Hacia una comprensión del chamanismo Cofán*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- ROBINSON, S. “Yagé Nostalgia”. In: LUNA, L. E.; WHITE, S. (Eds.). *Ayahuasca reader*. Santa Fe: Synergetic, 2000. p. 93-97.
- RODD, R. *The biocultural ecology of Piavoa shamanic practice*. 2004. PhD Thesis (Doctorate in Social Anthropology) – University of Western Australia, Crawley, 2004.
- RODGERS, D. *In suspension: indifference, impossibility and the complex of Ikpeng shamanism*. Paper apresentado no Encontro ANPOCS GT 24. 2004.
- RODGERS, D. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002.

- ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. 2005. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes?* Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo kaingang. *Mediações*, Londrina, v. 19, n. 2, pp. 84-110, jul.-dez. 2014.
- ROSE, I. S. *Tata Endy Rekoé – Fogo Sagrado*: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- ROSE, I. S.; LANGDON, E. J. 2010. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, Campo Grande, v. 10, p. 83-113, 2010.
- ROSE, I. S.; LANGDON, E. J. Xamanismos guarani contemporâneos: um estudo de transfiguración cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 49, p. 105-127, 2013.
- RUBENSTEIN, S. *Alejandro Tsakimp*: a shuar healer in the margins of history. Lincoln: University of Nebraska, 2002. 322 p.
- RUBENSTEIN, S. On the importance of visions among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, Chicago, v. 53, n. 1, p. 39-79, 2012.
- SÁEZ, Ó. C. História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil. *Tellus*, Campo Grande, v. 22, p. 11-26, 2012.
- SÁEZ, Ó. C. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre. São Paulo: Unesp, 2006. 478 p.
- SÁEZ, Ó. C. A vine network In: LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Org.). *The internationalization of ayahuasca*. Berlin: Lit Verlag, 2011. p. 131-144.
- SANTOS GRANERO, F. The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution and the Evils of Modernization in Eastern Peru. In: NEIL, L. W.; ROBIN, M. W. (Eds.). *In darkness and secrecy: witchcraft and sorcery in native South America*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 272-305
- SCHICK, M. L. *Le shaman qui téléphonait aux esprits*. Paris: Imago, 2008.
- SHEPARD, G. Will the real shaman please stand up? The recent adoption of Ayahuasca Among Indigenous Groups in the Peruvian Amazon. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Eds.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 16-39.
- SPADAFORA, A. M. Entre la historia, el mito y el ritual: notas sobre el arte chamacoco (Alto Paraguay). *Boletín de Antropología*, Antioquia, v. 20, n. 37, p. 118-130, 2006.

- SPADAFORA, A. M. Cumplí tu sueño: pedagogía de la oniromancia y conocimiento práctico entre las mujeres pilagá del gran Chaco. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 1, p. 87-108, 2009.
- STORRIE, R. A política do xamanismo e os limites do medo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 357-391, 2006.
- SUÁREZ, M. A. *Presas do timbó*: cosmopolítica e transformações Suruwaha. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- SULKIN, C. D. L. *People of substance: an ethnography of morality in the colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- SZTUTMAN, R. *O Profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.
- TASSINARI, A. M. I. *No bom da festa*: o processo de construção cultural das famílias karíputa do Amapá. São Paulo: Edusp, 2002. TEIXEIRA-PINTO, M. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 62, p. 4-54, 2003.
- TEIXEIRA-PINTO, M. Being alone amidst others: sorcery and morality amongst the Arara”. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (Eds.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004. p. 215-243.
- TOLA, F. Relaciones de poder y apropiación del “otro” en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el chaco argentino. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, n. 87, p. 197-210. 2001.
- VANZOLINI, M. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 341-370, 2013. VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. 373 p.
- VENTURA IOLLER, M. *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur*. Paris: L'Harmattan, 2009. 286 p.
- VILAÇA, A. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 109-137, 1996..
- VILAÇA, A. O quê significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VILAÇA, A. Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 11-23, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. Xamanismo e sacrifício. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, p. 3-22, 2004.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 318-338, 2006.
- _____. Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Org). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 320 p.
- WADSWORTH, J. E. Jurema and batuque: indians, africans, and the inquisition in colonial northeastern Brazil. *History of Religions*, v. 46, p. 140-162, 2006.
- WEBER, I. *Um copo de cultura*. Os Huni Kuin (Kaxinawa) do rio Humaita e a escola. Rio Branco: Ufac, 2006.
- WILLERSLEV, R. *Souls hunters*. Hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs. Berkeley: University of California.
- WILLERSLEV, R. Not animal not not-animal: Hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, p. 629-52, 2004.
- WINKELMAN, M. Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*, [s.l.], v. 3, n. 2, p. 47-62, 2013.
- WHITEHEAD, N. *Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham,: Duke University, 2002.
- WHITEHEAD, N. L. Kanaimá: shamanism and ritual death in the Pakaraima mountains. In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Revière*. New York: Oxford University, 2001. p. 235-245.
- WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004.
- WRIGHT, R. (Org.) 1999 *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. 547 p.
- WRIGHT, R. Profetas do Pariká e do Caapi. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 83-115.
- YVINEC, C. *Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale): chants, événements et savoirs*. Tese (Doutorado em Etnologia) – L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 2011.

Resumo

Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016

A pesquisa em etnologia das terras baixas da América do Sul (TBAS) tem feito uso extenso e peculiar do termo “xamanismo”, que o diferencia de sua acepção comum nas etnologias de outras regiões ou continentes. Mais do que uma disciplina ou uma instituição, o xamanismo, nas TBAS, é uma estrutura básica do conhecimento e da prática – um xamanismo muitas vezes “sem xamãs” – um modo nativo de descrição adotado amplamente pelos próprios pesquisadores.

Palavras-chave: Xamanismo; Terras Baixas da América do Sul; Etnologia; Tradução; Perspectivismo.

Abstract

Shamanism in the lowlands: 1996-2016

Ethnological researches on the South American Lowlands have made an extensive and peculiar use of the term “shamanism”, which differentiates it from its common meaning in the ethnology of other regions or continents. More than a discipline or an institution, shamanism is, in the South American Lowlands, a basic structure of knowledge and practice – a shamanism often “without shamans” – a native mode of description widely adopted by researchers themselves.

Keywords: Shamanism; South American Lowlands; Ethnology; Translation; Perspectivism.

Resumé

Chamanisme dans les basses-terres : 1996-2016

La recherche ethnologique des basses-terres d'Amérique du Sud a fait un usage extensif et particulier du terme «chamanisme», ce qui le différencie de son sens commun dans les ethnologies d'autres régions ou continents. Plus qu'une discipline ou une institution, le chamanisme est, dans cette région ethnologique, une structure de base de connaissances et de pratiques – un chamanisme souvent «sans chamans» – un mode de description indigène largement adopté par les chercheurs eux-mêmes.

Mots-clés: Chamanisme; Basses Terres de l'Amérique du Sud; Ethnologie; Traduction; Perspectivisme.

Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano¹

Antonio Guerreiro²

Introdução

Os debates sobre chefia e política na América do Sul indígena têm uma história considerável. Não muito tempo depois da publicação de *African Political Systems* por Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1950), que inaugurou uma das principais orientações etnográficas e teóricas da história da antropologia, Lévi-Strauss publicava seu clássico artigo sobre os aspectos sociais e psicológicos da chefia Nambikwara (LÉVI-STRAUSS, 1944). Quatro anos mais tarde, surgia o clássico de Lowie sobre organização política entre os povos indígenas americanos, responsável por cunhar a categoria de *titular chiefs*: chefes meramente titulares, sem poder coercitivo (LOWIE, 1948). De modo geral, algumas das questões levantadas nesses dois trabalhos – sobre a falta de poder do chefe, seus deveres em relação ao grupo, as complexas relações de dependência entre chefia e sociedade – ainda estão entre as mais relevantes quando o assunto é *chefia indígena*, mas elas passaram e ainda passam por reformulações consideráveis.

Após os trabalhos de Pierre Clastres (2003a, 2003b, 2003c, 2004a, 2004b), a problemática do poder e da política ganhou

novos contornos, pois sua caracterização das sociedades ameríndias como dotadas de uma espécie de “intencionalidade sociológica” contrária ao surgimento do Estado, não só esclareceu instituições marcadas por aparente ambiguidade, como chamou a atenção para uma dimensão filosófica da existência desses coletivos. Na última década, a obra de Pierre Clastres tem sido retomada em diálogo com importantes avanços etnográficos e teóricos da etnologia sul-americana, evidenciando que muitas de suas intuições permanecem boas para pensar – conferir, por exemplo, o dossiê *Pensar com Pierre Clastres*, publicado na *Revista de Antropologia* (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN; CARDOSO, 2011).

O objetivo deste artigo é realizar um sobrevoos por trabalhos que, de diferentes maneiras, marcam os debates sobre chefia e política nas terras baixas da América do Sul nas últimas décadas, a fim de oferecer um panorama da diversidade de abordagens do problema da política no subcontinente. Não pretendo retomar os debates clássicos a respeito das formas ameríndias de organização social, o que não caberia nos limites deste artigo³. Também decidi não iniciar este texto com uma revisão dos trabalhos do próprio Clastres (o que me

1 Este artigo resulta do projeto Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu, apoiado pela Fapesp na modalidade Jovem Pesquisador (processo 2013/26676-0).

2 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH/Unicamp). E-mail: agjunior@unicamp.br

3 Para um balanço das principais discussões, ver Coelho de Souza (2002), Fausto (2000) e Sztutman (2012).

obrigaria a um recuo temporal maior do que o proposto neste número), nem restringi-lo a trabalhos dedicados especificamente à sua obra (o que exigiria um artigo à parte). Prefiro adotar a estratégia de tomar as principais teses de Pierre Clastres, amplamente conhecidas entre os leitores brasileiros, como pano de fundo e ponto de partida para debates que se desenvolveram a partir da década de 1980, a fim de oferecer ao leitor um panorama algo heterogêneo, no qual seja possível visualizar tanto movimentos de afastamento quanto de aproximação em relação a Clastres. Este balanço não pretende ser exaustivo, mas apenas apresentar um panorama de questões que se levantaram em conjunto com a ampliação de conhecimentos etnográficos, arqueológicos e linguísticos sobre a Amazônia indígena, o que colocou às abordagens sobre a política ameríndia um conjunto de problemas de escala: o que se transforma quando mudamos a escala das análises, seja de um ponto de vista temporal (no caso das relações entre o presente e o passado pré-colonial) ou espacial (com o deslocamento do foco de grupos locais para conjuntos multiétnicos e multilíngues)? Há algo que pareça capaz de permanecer, se reproduzindo de forma autossimilar independentemente da escala (STRATHERN, 2014)?

Este artigo está dividido em quatro partes, que seguem uma organização parcialmente temática e parcialmente cronológica. Na primeira, discuto os termos em que algumas das principais hipóteses de Clastres foram debatidas em contextos etnográficos particulares, que tanto produziram refinamentos quanto levantaram problemas descritivos e conceituais. Na segunda, apresento uma síntese do debate aberto pelo aprofundamento dos conhecimentos sobre a história de longa duração da Amazônia, proporcionados pelo avanço de arqueologia e sua articulação com disciplinas operando com diferentes escalas temporais, como a linguística, a etnohistória

e a etnografia. Na terceira, discuto algumas releituras contemporâneas da obra de Pierre Clastres e tentativas de redefinição dos problemas postos por – e para – as políticas ameríndias, em particular as formas de articulação entre os problemas da política com os temas da pessoa e da corporalidade. Na quarta e última seção, apresento algumas discussões sobre o envolvimento das políticas ameríndias com instituições estatais, chamando a atenção para transformações em curso e questões em aberto.

Pierre Clastres: alguns impactos e reações

Nos anos 1980, pode-se dizer que houve um conjunto de “reações etnográficas” a Clastres. Estas reações tomaram como ponto de partida a positividade das políticas indígenas apontada por ele, e se aprofundaram em sua investigação etnográfica. Contudo, esse movimento propiciou a emergência de divergências em relação a algumas teses clastreanas, marcadamente quanto à *diversidade de formas possíveis do poder* (que não precisaria ser visto apenas como coerção) e seus *espaços de manifestação* (pois o político não se restringiria à chefia, nem à relação entre chefe e grupo).

Uma questão que marcou o debate e ainda se faz presente diz respeito à importância do xamanismo e do ritual para se pensar as relações de poder na América do Sul indígena. Santos-Granero (1986), por exemplo, chama a atenção para a frequente coincidência entre as posições de chefe e xamã ou especialista ritual, e argumenta que o poder político estaria ligado a conhecimentos rituais e suas capacidades de doação de vida, que implicariam a interferência decisiva em processos de reprodução natural, social e cósmica. Partindo do exemplo dos líderes Piaroa, que também são xamãs, Santos-Granero afirma: “O xamã Piaroa desempenha um papel mediador entre a sociedade e o ambiente, assegurando não só as condições de vida

de seus seguidores individuais, mas também as condições naturais para sua reprodução sociobiológica” (SANTOS-GRANERO, 1986, p. 662)⁴. Dessa perspectiva, haveria relações diretas entre os *poderes místicos* do ritual e a condução de processos econômicos (SANTOS-GRANERO, 1986, p. 657).

No mundo ameríndio, esta relação intrínseca entre poder e processos econômicos teria uma conotação distinta da conhecida pelas sociedades capitalistas. Se no capitalismo o fundamento do poder é a propriedade privada de modos materiais de produção, nas sociedades ameríndias esta seria a propriedade pessoal de modos místicos de produção (Ibidem, p. 663). Esta comparação contém três oposições: entre propriedade privada e propriedade pessoal; entre material e místico; e entre produção e reprodução. Este conjunto de diferenças faria com que o poder não assuma necessariamente a forma da força individual de produção a partir de meios materiais, mas a influência pessoal e imaterial sobre processos de reprodução em que há um grau de reciprocidade entre os agentes envolvidos. Assim, a relação de poder entre o líder Piorea e seus seguidores seria representada como uma troca recíproca, porém assimétrica (Ibidem, p. 664): a posse de capacidades que permitem ao líder garantir a reprodução da vida para todos os seus seguidores lhe daria o direito de solicitar trabalho em grande escala para atividades cerimoniais, bem como a possibilidade de proteger ou deixar de proteger alguém que viva no território sob seus cuidados. Contudo, em consonância com Clastres, Santos-Granero reconhece que este poder deve ser sempre voltado para o benefício dos seus seguidores, caso contrário ele pode ser abandonado ou substituído (Ibidem, p. 666).

Essa formulação traz à tona o clássico problema da reciprocidade entre o chefe indígena e o grupo, que Santos-Granero aborda criticando tanto Lévi-Strauss quanto Clastres. Segundo ele, Lévi-Strauss teria se enganado ao considerar a reciprocidade entre chefe e grupos nos Nambikwara como simétrica. Já Clastres teria cometido o erro oposto, por identificar uma assimetria, mas tratá-la de forma unidirecional, a ponto de anular a reciprocidade. Isso se deveria ao fato de Clastres supostamente não ter dado atenção à importância das ações rituais dos chefes, em paralelo aos outros dons que ele deve oferecer ao grupo⁵. Se Clastres vê o chefe como um devedor do grupo, Santos-Granero argumenta que, do ponto de vista das condições metafísicas da reprodução econômica e social, o grupo é quem ocuparia a posição de devedor. Desse desequilíbrio emergiria uma relação de poder, mas que não implicaria necessariamente em coerção física, e sim em formas de controle de forças imateriais com potencial impacto sobre o mundo material (a economia).

O caso dos antigos sacerdotes Amuesha (Arawak) merece destaque, pois se refere a um ponto de confluência entre características políticas e religiosas dos povos das terras baixas e das terras altas sul-americanas. Os antigos sacerdotes Amuesha (chamados *cornesha* ou *cornanesha*) foram pessoas cuja influência política e moral se estendia a vários grupos locais, e cujas atividades eram realizadas em centros cerimoniais que funcionavam como locais de peregrinação. A atividade desses sacerdotes seria fundamentalmente *moral*: além de servirem de exemplo de conduta, pediam a compaixão dos deuses, que infundiam o alimento ritual com vida.

4 Todas as citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas livremente para o português.

5 Para discussões sobre a possibilidade de se considerar ações rituais como análogas a dádivas, conferir Harrison (1992) e Guerreiro (2015b).

Santos-Granero adota um argumento de Schapera, segundo o qual uma organização política deve ser definida pelas formas de “manutenção da cooperação interna e da independência externa” (SANTOS-GRANERO, 1993, p. 217). Partindo desta definição, ele analisa em maiores detalhes os sacerdotes Amuesha, que “realizavam todas as funções características de um sistema político, isto é, a garantia de: 1) ordem interna, harmonia e cooperação; 2) independência externa; e 3) o sucesso das atividades produtivas e reprodutivas da unidade política” (Ibidem, p. 218). Diferentemente dos líderes e xamãs Amuesha, cuja influência é limitada a suas localidades e costumam estar envolvidos em disputas políticas locais, os *cornaneshas* oficiavam em templos nos interstícios do espaço social e geográfico Amuesha, colocando-se acima das questões dos grupos locais.

Santos-Granero retoma o problema da assimetria e da dívida entre líderes e grupo a partir de uma peculiaridade dos *cornaneshas*: diferentemente dos chefes polígamos descritos por Clastres, os sacerdotes Amuesha seriam obrigatoriamente monogâmicos. Isso, segundo o autor, eliminaria o “argumento ideológico” sobre o qual a função política seria tornada impotente (Ibidem, p. 216). Assim, além da posse dos “poderes místicos de reprodução”, a exigência da monogamia provocaria uma espécie de inversão da balança clastreana (Ibidem, p. 220). Além de realizarem atividades rituais das quais dependem a reprodução econômica e social dos Amuesha, a monogamia não colocaria os *cornaneshas* na posição de “prisioneiros do grupo”, como argumentara Clastres, mas, ao contrário, aprofundaria a assimetria da sua relação. Santos-Granero argumenta que a renúncia à poligamia parece a única forma dos chefes amazônicos acumularem poder (Ibidem, p. 222). Contudo, este seria um poder não coercitivo, baseado no consenso (o que o tornaria frágil), mas ele também não

significaria a ausência total de poder: a representação ideológica da assimetria em relação aos meios místicos de reprodução seria uma fonte de poder mais eficaz que os meios de coerção física, justamente por se basear no consentimento (ainda que frágil e variável).

Outro ponto interessante de sua análise é a tentativa de aproximação ao idioma simbólico dos Amuesha sobre a relação entre os sacerdotes e seus seguidores, que seria como uma combinação de amor/compaixão, medo/respeito e fé/obediência. O primeiro termo se referiria a uma relação *recíproca e assimétrica* entre dois parceiros; o segundo, a um “medo reverencial”, sentido por jovens em relação aos adultos, seguidores em relação a sacerdotes, e humanos em relação a divindades; o terceiro, por fim, implicaria crença e obediência aos ensinamentos de um superior (Ibidem, p. 225).

Descreve-se, assim, uma relação assimétrica, de feições políticas claras, que envolve uma forma de poder marcada por matizes mais complexas do que a forma explícita da coerção. O poder dos *corneshas*, mesmo baseado em uma relação privilegiada com os deuses e, por meio deles, com a economia, não os transformava em tiranos. A emergência do Estado exigiria uma combinação especial entre religião e aparelho guerreiro, como seria possível sugerir a partir do movimento messiânico e da revolta contra os espanhóis, liderada por Juan Santos Atahualpa, que liderou os Amuesha e segmentos dos Asháninka como uma espécie de *super-cornesha*, entre 1742 e 1761 (SANTOS-GRANERO, 1993, p. 226). Na ausência dessa conjunção, o sistema político Amuesha alternaria entre forças centrípetas e centrífugas, como no caso das estruturas *gumsalgumlao* descritas por Leach (Ibidem).

Cabe mencionar o que ocorreu no Alto Xingu há alguns anos, quando um jovem chefe se transformou, de forma atípica, em um grande xamã. Ele fazia discursos diários em sua aldeia, ao mesmo tempo em que realizava

curas coletivas e dizia garantir a vitalidade de todos; demandava às pessoas que pescassem para ele e sua família, como pagamento pelos trabalhos diários de cura; e forçava pacientes mulheres a manterem relações sexuais com ele, também como “pagamento” por seu trabalho. Muitas de suas técnicas de cura eram nada usuais, envolviam formas de violência e humilhação pública. É como se ele tivesse invertido o sentido dos três circuitos de trocas focalizados por Clastres: se tornou um doador de palavras ouvidas com atenção, um receptor de bens (peixes) e forçou o acesso a mulheres sem que isso tivesse como contrapartida qualquer forma de afinidade. Contudo, quanto mais seu poder crescia, mais aumentavam as desconfianças, e seu destino foi o de todo chefe que se torna “grande demais”: de homem de prestígio passou a acusado de feitiçaria, sendo obrigado a fugir de sua aldeia (CARDOSO; GUERREIRO JÚNIOR; NOVO, 2012).

A perspectiva de Santos-Granero provoca pelo menos dois deslocamentos. O primeiro é o da perspectiva sobre o que seria o poder, mostrando que este não precisa assumir a forma da coerção, mas pode representar influência econômica ou moral. O caso dos sacerdotes Amuesha demonstra como uma ideia de *amor* poderia ser um operador de relações assimétricas baseadas em alto grau de consenso. Outro deslocamento diz respeito ao espaço em que a política parece ser relevante: sem ser algo que se restringe ao *interior* do grupo local, ela parece ser exercida nas interseções com o *exterior*, seja ele ecológico, sobrenatural ou social.

Philippe Descola também questiona a uniformidade do modelo de Clastres, chamando atenção para uma drástica mudança no panorama etnográfico proporcionada pelo incremento do conhecimento sobre as formas políticas da Amazônia (DESCOLA, 1988, p. 818). A etnohistória e a arqueologia, sobretudo, sugeririam que a noção de “chefia sem poder” não seria legítima, mesmo que se

deixasse de lado a comparação com os Andes. A situação no passado pré-colombiano deve ter sido ainda mais complexa, e os debates sobre os casos contemporâneos deveriam levar em conta os efeitos destrutivos da colonização. Comentando sobre os fundamentos filosóficos do “igualitarismo” ameríndio, Descola argumenta que tal igualitarismo não seria “o fruto de uma vontade coletiva e obstinada de se opor à emergência do poder coercitivo” (DESCOLA, 1988, p. 819), mas o efeito de uma tragédia demográfica, territorial e social.

Diferentemente, as *polities* pré-colombianas teriam sido marcadas pela existência de aldeias fortificadas por paliçadas, com grupos hierarquizados de especialistas, eventualmente com uma aristocracia hereditária capaz de mobilizar trabalho para grandes atividades de manejo do espaço (como a construção de estradas, canais de irrigação e drenagem, montes elevados para residência ou finalidades rituais etc.) (Ibidem). Organizações sociopolíticas com tais características não foram excepcionais, tendo sido encontradas no Panamá, na Nicarágua, no norte da Venezuela, nas Antilhas, ao norte e a leste da Colômbia, entre outras regiões (Ibidem, p. 820).

Mesmo desconsiderando as organizações sociais ditas “hierárquicas” (pois em que consistiriam tais hierarquias permanece um problema em aberto, como ainda veremos), Descola se pergunta se seria correto falar em “chefia sem poder” e, mais ainda, se não haveria outras formas de poder além do coercitivo (DESCOLA, 1988, p. 820). Descola traz uma questão adicional a partir do caso Jivaro, em que considera inadequado chamar seus “grandes homens” (*juunt*) de chefes. Estes são guerreiros valorosos que, por seu carisma e inteligência tática, são capazes de constituir coalizações militares temporárias. Mais do que uma sociedade com “chefes sem poder”, os Jivaro seriam mais bem descritos como uma “sociedade sem chefes” (Ibidem, p. 822).

Também partindo do ponto-chave que faria do chefe um prisioneiro do grupo – a poligamia –, Descola argumenta que esta seria uma prática bem mais generalizada do que supunha Clastres e, onde é reservada aos chefes, ela também seria praticada pelos xamãs (Ibidem, p. 821). Se o chefe impotente, generoso e bom orador existe em certos lugares e épocas, ele não é a única figura em que se exprimiria a esfera do político (Ibidem).

Ainda segundo Descola, uma definição exclusiva do poder como “poder coercitivo” seria uma “dedução transcendental etnocêntrica”, pois implicaria em dotar os ameríndios de uma ideia do poder idêntica à que dele fazem os europeus. O poder dos xamãs seria mais imaginário, *mas menos abstrato*, do que a negação da autoridade política pela chefia impotente (Ibidem, p. 822). Ainda assim, caberia perguntar: esse poder de agir sobre o mundo invisível, supostamente menos material que o mundo da economia e da vida cotidiana, seria propriamente político? “Em suma, pode-se dizer que o poder dos xamãs ameríndios é em sua essência político, mesmo quando ele não está ornado com os atributos do comando?” (Ibidem, p. 824).

Há várias afinidades entre os argumentos de Descola e Santos-Granero, pois para o primeiro o caráter político do xamã também se deve ao seu controle simbólico sobre meios materiais ou ideais dos quais depende a existência coletiva (DESCOLA, 1988, p. 825). Este não seria um verdadeiro poder político do ponto de vista de Clastres, por não se tratar nem do exercício, nem do exorcismo da coerção. Porém, ele seria propriamente político “se pensarmos que a faculdade de aparecer como a condição da reprodução harmoniosa da sociedade é um componente fundamental do poder em todas as sociedades pré-moderνας” (Ibidem).

Patrick Menget (1993) se pergunta sobre a manutenção da sociedade xinguna como uma

politie (entendida como uma entidade política autônoma) sem instituições supralocais, e vê na chefia uma forma de regulação de fronteiras. A perspectiva de Menget é interessante, por apresentar um deslocamento do foco: o chefe não é visto (apenas) como uma figura do grupo local, mas sim como um mediador. Com isso, o foco se desloca parcialmente do problema do poder. Segundo Menget, a tese de Clastres remeteria a certa noção de *politie*, mas sem defini-la explicitamente. Uma *politie*, para Menget, seria o quadro necessário à distinção entre um interior e um exterior (Ibidem). Como se sabe, esta será uma dualidade duramente criticada pela etnologia americanista (COELHO DE SOUZA, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002), mas por enquanto cabe explorar o uso feito dela por Menget e apontar as questões que ele permite levantar.

Toda *politie* teria mecanismos para garantir graus relativos de concórdia em seu interior e segurança perante o exterior (MENGET, 1993, p. 61). Ao lidar com o caso do Alto Xingu, um complexo multiétnico e multilíngue que se define pela evitação da guerra entre grupos ligados por casamentos, trocas econômicas e rituais intercomunitários (BECKER, 1969; FAUSTO, 2007; FRANCHETTO, 2011; GUERREIRO, 2015a), Menget se pergunta sobre as forças e formas de persuasão que permitem distinguir os “residentes” (aqueles que se identificam como membros de uma mesma “comunidade moral”) (HECKENBERGER, 2001, 2002) dos estrangeiros (MENGET, 1993, p. 61). A aliança matrimonial seria uma peça-chave desta formação política, pois teria a capacidade de gerar um mecanismo informal de defesa contra os outros e, ao mesmo tempo, viabilizar a sua eventual incorporação (Ibidem, p. 63).

O cerimonialismo intercomunitário marcaria ao mesmo tempo a participação comum em um sistema, e as diferenças entre os grupos locais e tensões inerentes à aliança, tendo os

chefes como seus pivôs (MENGET, 1993, p. 67). Menget define o poder político como “a capacidade de fazer fazer” (*la capacité de faire faire*, no original) (Idem, p. 70). Além de promover mobilizações coletivas ao trabalho, o chefe também poderia ordenar, ou simplesmente permitir, a execução de pessoas acusadas de feitiçaria – o que, como se sabe pela etnografia, tendem a ser rivais fragilizados no jogo político (BASSO, 1973). Se o chefe tem a capacidade de fazer matar, pode-se dizer que ele detém algum poder coercitivo, mesmo que sua fala não seja um comando. Assim, a visão de Clastres sobre a “fala edificante” também seria questionável, pois ela poderia dissimular o exercício verdadeiro de um poder (MENGET, 1993, p. 68).

Ainda assim, a chefia não seria uma instituição centralizada. Os chefes podem ocupar posições diversas como patrocinadores, coordenadores ou destinatários de rituais, responsáveis por iniciativas de trabalho coletivo etc. Essa tendência à multiplicação das funções de chefia resultaria de uma “vontade clastreana de recusar o poder de coerção?” (Ibidem, p. 69); seria ela uma desconfiança absoluta do poder, ou do poder absoluto? A resposta de Menget é negativa, pois todo chefe que se torne um representante legítimo da comunidade deve, além de herdar o título, possuir uma parentela sólida, uma casa produtiva e exercer um controle efetivo de seu povo, suas mulheres, seus aliados e seus dependentes (Ibidem, p. 69). Desse modo, qualquer chefe teria alguma forma de *controle*, que poderia ou não se traduzir em poder, a “capacidade de fazer fazer” (MENGET, 1993, p. 71).

A origem do título de chefe seria a condição de “mestre do território”: aquele responsável por abrir uma aldeia em um lugar seria seu primeiro chefe e transmitiria o título a seus descendentes (Ibidem). Esta seria uma posição condizente com a ideia de que a *politie* xingwana configuraria uma territorialidade,

em que a distinção entre residentes e não residentes seria a chave para a definição de um espaço comum em que as pessoas poderiam transitar seguras de encontrar hospitalidade em suas redes de consanguinidade e afinidade, ao invés de emboscadas de inimigos.

Assim como Santos-Granero e Descola, Menget atenta para a importância do ritual e do xamanismo. Mas, diferentemente dos dois, vê neles formas complementares de exercício político: o xamanismo permitiria exercer mais poder no jogo faccional (e haveria um poder informal dissimulado nas obrigações entre afins), e o cerimonialismo seria uma função mediadora que torna a *politie* xingwana possível. Talvez não seja exagero considerar estes trabalhos como “críticas etnográficas” do modelo clastreano, pois todos se baseiam em um argumento semelhante: a despeito do alcance do modelo, seria preciso encontrar idiomas analíticos que dessem conta de outros aspectos do *político*. Ao mesmo tempo, todos reconhecem que as linhas mestras do argumento não deixam de se atualizar em cada caso particular. O refinamento demandado por esse debate passa por uma rediscussão do que se entende por *poder e*, nesse sentido, a distância em relação a Clastres não é tão grande quanto poderia parecer: o problema da política continua sendo o problema do poder, que se não assume a forma da coerção, pode assumir as formas mais brandas e capilares da influência direta ou indireta, ou do controle da territorialidade (como se sabe, outro elemento central para a antropologia africanista).

A política amazônica na longa duração: repensando complexidade, hierarquia e poder

A partir da década de 1980, o avanço das pesquisas arqueológicas deu início a profundas mudanças nas imagens sobre o passado da Amazônia, com impactos nos debates sobre

as formações políticas – passadas e presentes – da região. As conhecidas pesquisas de Anna Roosevelt (1993) no Orinoco, na Ilha de Marajó e em Santarém demonstraram como a Amazônia já sustentou grandes populações, intensamente conectadas por vias ribeirinhas e terrestres, formando densas redes de circulação. A existência de marcas de grandes modificações na paisagem, como a construção de barragens, açudes e locais elevados para plantio ou residência, é um indicativo de grandes sociedades, o que, por sua vez, traz à tona o problema da *complexidade*: como teria sido a organização política de sociedades demograficamente volumosas, que deixaram no ambiente marcas de *obras públicas* que podem ter envolvido trabalho coletivo em larga escala?

Segundo Roosevelt, as sociedades amazônicas contemporâneas seriam “populações dizimadas, aculturadas e deslocadas, que foram parte de sociedades pré-históricas complexas destruídas durante a conquista europeia” (ROOSEVELT, 1993, p. 256). Por volta do final do primeiro milênio da era cristã, mudanças extraordinárias parecem ter acontecido na região, quando as populações aumentaram, a agricultura se intensificou e sociedades “complexas” apareceram (Ibidem, p. 258). O que significaria, porém, “complexidade”?

Em alguns de seus primeiros trabalhos, Roosevelt entende a complexificação como a ocorrência de intensificação econômica, diversificação social (sugerida pela existência de diferentes padrões residenciais, enterro e produção artística, por exemplo) e centralização política. Ela argumenta que teriam aparecido na Amazônia “chefaturas”, em sociedades com “a construção em larga escala de estruturas terrestres para controle da água, agricultura, habitação, transporte e defesa” (Ibidem, p. 259). Questionando o modelo de Betty Meggers, segundo o qual estas sociedades teriam resultado de migrações de populações oriundas dos Andes, Roosevelt argumenta a

favor de um desenvolvimento local autônomo, baseado em processos de crescimento econômico e demográfico, acompanhados do aumento da competição e complexificação sociopolítica. Cruzando dados arqueológicos com relatos etnohistóricos, Roosevelt sugere que a maioria das aldeias naquele período seriam partes de unidades culturais, políticas e territoriais mais amplas, sob o governo de chefes gerais reclamando origem divina, acompanhados de chefes regionais ocupantes de cargos em função de formas estabelecidas de hierarquia social.

As interpretações iniciais de Roosevelt, mesmo tendo transformado as imagens sobre o passado amazônico, são bastante controversas e permanecem muito próximas de modelos clássicos da ecologia cultural, como o argumento a favor de relações causais entre produtividade, aumento populacional e necessidade de centralização político-econômica. Contudo, tempos depois, a própria Roosevelt revisou algumas de suas hipóteses sobre centralização política, e relativizou a centralidade da ecologia e da economia para o desenvolvimento de sociedades complexas. Ao invés de associar complexificação e estratificação social e política, Roosevelt propõe pensar as sociedades complexas amazônicas como *sociedades heterárquicas*. A noção de heterarquia seria uma alternativa aos modelos materialistas da cultura, e fundaria um argumento segundo o qual “comunidades complexas, de larga escala, poderiam ser organizadas por vários métodos não hierárquicos, não centralizados, implementados em comunidades locais [...]” (Ibidem), e organizações heterárquicas desse tipo seriam *mais estáveis e duráveis* que organizações hierárquicas, graças à sua capilaridade e plasticidade.

As escavações na Ilha de Marajó não trariam evidências de diferenciação hierárquica, pois não haveria diferenças significativas entre os morros artificiais usados como área

de residência, nem diferenças internas entre tipos de residência e cemitérios em cada montículo em particular (Ibidem, p. 21). Já na região de Santarém, na boca do rio Tapajós, a situação é diferente. Medições por carbono-14 indicam que a cultura em Santarém se iniciou por volta de 500 d.C, atingindo seu auge no século XIV e início do XV, decaindo com a conquista e a missionarização entre os séculos XV e XVI (Ibidem, p. 23). A maioria das ocupações é mais rasa e muito maior em área. O sítio pré-histórico mais tardio na cidade de Santarém, por exemplo, ocupa cerca de 4km². As escavações demonstram que a população vivia em grandes estruturas oblongas, equipadas com poços em forma de sino para estocagem, e também há registro da existência de poços, estradas elevadas e calçadas entre os sítios (Ibidem, p. 24). As peças de arte de Santarém encontradas em grandes sítios mostram figuras humanas com detalhes pessoais, não encontradas nos sítios menores, que poderiam indicar alguma forma de estratificação social (Ibidem, p. 25). A disposição funerária dos mortos também era mais elaborada do que na cultura marajoara, cujos corpos eram cuidadosamente preparados e depois descartados por cremação ou por enterros secundários em urnas funerárias. Segundo missionários que trabalharam na região no século XVII, o objetivo seria criar relíquias ancestrais para adoração, e múmias de ancestrais importantes, chamados de “primeiro pai” e “primeira mãe”, seriam mantidas em casas especiais e reformadas para exposição pública em cerimônias anuais.

A comparação da cultura marajoara com a cultura de Santarém, assim, seria uma evidência de que haveria soluções diversas para a organização de grandes populações em áreas densamente habitadas, e que o cenário político da Amazônia pré-colombiana foi certamente muito heterogêneo. É preciso reconhecer as limitações de tais hipóteses, na medida em que

as bases em que são feitas as associações entre certas práticas e *hierarquia* são muito frágeis. A despeito disso, também é preciso reconhecer que ela abre espaço para questões sobre as relações entre o que se conhece das políticas ameríndias pelos registros históricos e etnográficos, e o que se conhece pelo registro arqueológico.

A partir de fontes históricas e etnográficas de origens diversas, Neil Whitehead (1994) discute a existência de formas complexas de organização social na região do Orinoco. No que ele chama de “Antiga Ameríndia”, as “sociedades’ foram anteriormente variáveis em suas composições étnicas e linguísticas, regionais em sua operação econômica, e politicamente sofisticadas na medida em que poderiam abranger dezenas de milhares de indivíduos” (WHITEHEAD, 1994, p. 35). Com articulações regionais de larga escala, muitas vezes as fronteiras étnicas não coincidem com sistemas políticos, econômicos e sociais em particular, mas se fundavam na produção e troca de produtos especializados – como é o caso contemporâneo de povos das Guianas, do Alto Xingu e do Noroeste Amazônico. As chefias da “Antiga Ameríndia” teriam se constituído nos espaços para manutenção ou ampliação de tais fronteiras e redes de comércio, fazendo com que a política fosse *menos um aspecto dos grupos locais do que de redes regionais*, “com o poder político sendo exercido a uma distância geográfica por linhas de interação econômica” (WHITEHEAD, 1994, p. 38). Whitehead menciona como exemplo a história das chefias Lokono, que até o século XVIII constituíram uma organização política poderosa que articulava as bacias do Amazonas e do Orinoco na área de Sierra Acarai/TumucHumuc, conectando os rios Corentyne e Berbice com o Paru e o Trombetas (Ibidem).

Porém, como o próprio Whitehead reconhece, a antropologia ainda carece de métodos bem definidos para a crítica de documentos

históricos, o que coloca uma questão: até que ponto a referência de viajantes e dos primeiros etnógrafos a “reis” ou “elites indígenas” é fiável? Em que medida essas “elites”, ligadas ao comércio com o exterior, seriam diferentes (índices de uma “complexidade sociopolítica” supostamente maior) das chefias ameríndias contemporâneas? Persiste em Whitehead uma visão da política como uma forma de gestão da escassez de pessoas ou bens – que o leva a falar em um caráter “feudal” dessas formações políticas (Ibidem, p. 40), que tem como horizonte a centralização dessa gestão sob a régua de alguma forma de poder coercitivo e/ou de controle de recursos escassos – em suma, trata-se de uma variação de nossas próprias ideias sobre economia política (GUERREIRO JÚNIOR, 2012).

As pesquisas de Michael Heckenberger (2001, 2002, 2005, 2011) sobre o Alto Xingu, iniciadas na década de 1990, enriqueceram o debate de forma marcante. Por terem sido realizadas em uma área de ocupação ininterrupta, na qual é possível reconhecer uma clara continuidade entre os povos do passado pré-conquista e os do registro histórico-etnográfico, suas pesquisas permitem vislumbrar de forma mais complexa as possíveis relações entre formações políticas do passado e do presente.

A pesquisa em diversos sítios da região do Alto Xingu demonstrou a existência de aldeias até dez vezes maiores do que as atuais, algumas das quais eram cercadas por uma ou duas paliçadas de madeira construídas em fossos de até 2km de extensão, 10m de largura e 3m de profundidade, ligadas por grandes caminhos. Durante o auge do crescimento populacional, entre os séculos XIII e XVII, as aldeias eram organizadas em conglomerados formados por um sítio principal e outros dispostos ao seu redor segundo os pontos cardeais, como “aldeias satélites”. Alguns desses sítios, por sua vez, funcionavam como centros em relação a outros satélites, também dispostos segundo

os pontos cardeais. Ampliando-se a escala geográfica, o fenômeno se repete: os maiores conglomerados parecem se organizar segundo os eixos Norte-Sul e Leste-Oeste. Há o caso de um sítio central não habitado, que poderia ter funcionado exclusivamente como centro cerimonial (HECKENBERGER, 2005).

O modelo de organização regional em conglomerados parece ter começado a decair antes mesmo da chegada dos colonizadores europeus, mas elementos básicos da organização do espaço permanecem, como a estrutura circular das aldeias ao redor de uma praça cerimonial, ligadas entre si por caminhos especiais voltados para a circulação dos grupos para atividades rituais. Essas estruturas, por sua vez, são associadas aos chefes hereditários, tidos como seus “donos”, isto é, responsáveis pela organização e patrocínio (com comida, bebida e festas) do trabalho necessário para sua construção e manutenção (GUERREIRO, 2015a). Além disso, a distinção entre chefes e não-chefes é marcada por relações diferenciais no espaço, como onde alguém mora, por onde alguém anda com frequência, onde se fala, onde se ouve, como se posiciona nos rituais etc. (HECKENBERGER, 2011). Heckenberger argumenta que haveria, no Alto Xingu, uma inversão do argumento de Clastres sobre a inscrição da igualdade no corpo: ao contrário, este seria o objeto de elaboração da *desigualdade* (HECKENBERGER, 2005, p. 296).

Em função dessa relação íntima entre a política e o envolvimento com o espaço, Heckenberger desenvolve o conceito de *ecologia do poder*, segundo o qual o espaço e o controle sobre ele seria um importante instrumento do poder e da centralização ritual, mesmo na ausência de centralização econômica ou administrativa (HECKENBERGER, 2005, p. 25). Nos vemos novamente às voltas com uma relação entre ritual e poder, que aqui não assume uma feição necessariamente econômica, mas ecológica em sentido amplo:

a hierarquia seria um modo pelo qual os alto-xinguanos pensam suas relações entre si e sua inserção no ambiente. Esse pensamento hierárquico também estaria presente em formas de organização do conhecimento ritual, como a divisão de repertórios musicais em suítes ordenadas, tanto internamente quanto entre si (FAUSTO; FRANCHETTO; MONTAGNANI, 2011).

Eduardo Neves (2009) também desenvolve articulações importantes entre arqueologia e etnologia, em seus trabalhos no Alto Rio Negro e na Amazônia Central. Neves questiona qual teria sido o papel da guerra no desenvolvimento de sociedades complexas na Amazônia, um problema colocado em boa parte pela recorrência de estruturas defensivas identificadas em diversos sítios arqueológicos. Com uma abordagem crítica à ecologia cultural, e articulando as descobertas arqueológicas às concepções propriamente ameríndias sobre a guerra, Neves argumenta que “a guerra pré-colonial pode ser entendida como parte de um processo de construção de identidades pessoais entre os indígenas amazônicos que também pode ser identificado no presente” (NEVES, 2009, p. 140).

Desde os trabalhos de Robert Carneiro (apud NEVES, 2009), tem sido feita uma associação causal entre a guerra e a emergência de desigualdades sociais características de chefaturas ou estados. A teoria de Carneiro – conhecida como teoria da circunscrição geográfica – propõe que as áreas férteis da várzea amazônica proporcionariam um crescimento populacional elevado, mas a condição restrita desse tipo de ambiente geraria pressão demográfica e competição pelo acesso a recursos aquáticos e solos férteis. Em tal ambiente de competição, a guerra teria sido um importante mecanismo de dominação, alavancando a formação de organizações regionais hierarquizadas e potencialmente centralizadas. Contudo, nem sempre a existência de “grandes obras”

é um indício de organizações centralizadas, e as evidências sugerem que “mesmo se grandes quantidades de trabalho tiverem sido recrutadas para construir essas estruturas, estas foram mobilizações de curta duração” (NEVES, 2009, p. 149), desvinculadas de qualquer sistema de controle permanente sobre a força de trabalho.

Casos como os do sítio Açutuba, na Amazônia Central, e de um sítio Tariano, do Noroeste Amazônico, sugerem a existência de uma guerra endêmica pela presença de estruturas defensivas, mas as evidências contradizem a hipótese clássica de Carneiro. No caso de Açutuba, a guerra parece ter sido muito mais intensa do que em Lago Grande, pela presença de um fosso com uma dupla paliçada – porém, trata-se de um ambiente ecologicamente muito mais pobre do que o primeiro. No caso dos Tariano, eles teriam forçado sua entrada na região à força, mas os casamentos provocados pelo rapto de mulheres Arara permitiram que eles se incorporassem ao sistema regional rionegrino como mais um grupo exogâmico, sem estabelecer qualquer tipo de hegemonia política sobre outros (Ibidem, p. 160).

A chave para entender essas aparentes contradições seria deslocar o foco de uma *ecologia de grupos* para uma *política interpessoal*: “Assim, a explicação para as razões, mecânicas e resultados da guerra amazônica devem ser buscados no reino do político, mais especificamente nas políticas internas de diferentes formações sociais, nas quais pessoas, mais do que grupos, devem ter sido os jogadores-chave” (Ibidem, p. 161). Para compreender as dinâmicas da guerra, seria preciso deslocar o foco das *sociedades* para as *pessoas* que atuariam como motores das atividades guerreiras. Poderíamos dizer que se trata de um deslocamento da “lógica das classes” para a “lógica das relações”, ou um deslocamento de uma perspectiva em que a política é tomada como um atributo do corpo social para uma na qual

a política é um atributo de corpos de pessoas singulares – tema ao qual dedicaremos boa parte da seção seguinte.

O próprio Carneiro teria sugerido que a guerra também poderia ser uma força de dispersão, evocando a perspectiva de Clastres da guerra como força centrífuga e de impedimento de divisões internas à sociedade (CLASTRES, 2003b, 2004b). A guerra poderia, assim, ter tido múltiplos papéis nas formações políticas amazônicas pré-coloniais, tanto favorecendo a produção de hierarquias sociais quanto alimentando movimentos centrífugos que impediam a manutenção a longo prazo de qualquer tipo de centralização política (NEVES, 2009, p. 163).

Os trabalhos de Heckenberger e Neves dialogam com debates recentes sobre o lugar de povos de matriz cultural Arawak na formação de organizações políticas de larga escala populacional e territorial, eventualmente marcadas por formas de hierarquia. Ao examinar comparativamente processos de etnogênese e diferenciação sociocultural em áreas habitadas por povos falantes de línguas Arawak, Hill e Santos-Granero identificam “um padrão distintivo de fluxo sociogeográfico, conectividade, abertura, e expansividade” (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002, p. 16).

O primeiro ponto seria um padrão de tendência à expansão. Em estreita relação com ele estaria a ampla ocorrência de “formas sociais regionais e mesmo inter-regionais ou macrorregionais organizadas ao redor de lugares sagrados compartilhados” (Ibidem). Se a existência de locais de referência comum parece amplificar um senso de pertencimento aos participantes dessas redes, está associado a isso um caráter aberto e inclusivo, “que geralmente se expressa no estabelecimento de amplas alianças entre grupos locais e regionais nos níveis intraétnico e interétnico” (Ibidem, p. 17), o que contrastaria com outras formas de organização social das terras baixas

sul-americanas, cujas políticas seriam baseadas nas comunidades locais. Esta correlação entre paisagens sagradas compartilhadas e integração regional daria origem a fenômenos como a troca cerimonial de riquezas, estruturas similares a templos em lugares sagrados e hierarquias entre especialistas rituais. Em correlação com as características anteriores, estariam a formação de “sociedades regionais” ou “comunidades morais” multilíngues, com tendências a suprimir formas endógenas da guerra.

Essa supressão da guerra enquanto mecanismo de produção de identidades supostamente destacaria as formas políticas dos povos Arawak de outras (Ibidem, p. 18), o que sugeriria, segundo os autores, a existência de uma “ontologia Arawak” própria, na qual poder ritual e trocas cerimoniais predominam sobre a predação e o conflito como princípios básicos de organização da socialidade. Contudo, esta é uma hipótese bastante questionável, pois desconsidera as relações de transformação estrutural amplamente demonstradas entre os povos ameríndios desde as *Mitológicas*, bem como as complexas sobreposições entre troca e guerra, atestadas não apenas nas terras baixas sul-americanas, mas alhures (CODERE, 1950; GOW, 2002; GUERREIRO JÚNIOR, 2012; LÉVISTRAUSS, 1942; STRATHERN, 1971).

Por fim, registros históricos e etnográficos sugerem a recorrência de princípios hierárquicos de diferenciação, baseados em noções de descendência, ancestralidade e consanguinidade. Estes princípios levariam à formação de organizações políticas e rituais estratificadas, com “elites” praticando formas de casamento diferenciadas de acordo com sua posição (HILL; SANTOS GRANERO, 2002, p. 18). Expressões de hierarquia social estão quase sempre associadas a privilégios ou especialidades rituais (uso de objetos, registros linguísticos, performances etc.).

Santos-Granero (2002) argumenta que não há, e talvez nunca tenha havido, um único “padrão Arawak” de organização social e cultura – ao contrário, a variabilidade é enorme. Porém, o exame de redes interétnicas, nas quais há grupos desta família linguística, parece sugerir uma espécie de “matriz cultural” recorrente, que se expressaria e tornaria visível no que Santos-Granero chama de “*ethos* Arawak” (SANTOS-GRANERO, 2002, p. 42): (1) repúdio implícito ou explícito da endoguerra; (2) uma tendência a estabelecer laços progressivos de aliança entre povos relacionados linguisticamente; (3) ênfase na descendência, consanguinidade e comensalidade como fundamento da vida social; (4) uma predileção pela ancestralidade, a genealogia e status hereditários para a definição da liderança política; e (5) uma tendência a dotar a religião de uma importância especial na vida pessoal, social e política.

Heckenberger se apoia na combinação de um número menor de características: vida aldeã sedentária baseada na agricultura, hierarquia social e organização social regional (“regionalidade”) (HECKENBERGER, 2002, p. 100). A dispersão dos povos da família Arawak foi uma das grandes diásporas do mundo antigo (comparável à dispersão dos povos Austronésios, Bantu e Tupi-Guarani), com membros desta família linguística presentes desde a Amazônia meridional até a Flórida. A noção de diáspora seria aplicável porque a dispersão geográfica destas populações não foi apenas uma questão de movimentação demográfica e linguística, mas também de *dispersão cultural* (Ibidem, p. 116).

Uma das características centrais para o argumento de Heckenberger é o que ele chama de regionalidade, “ou integração sociopolítica baseada em padrões formalizados (institucionalizados) de troca (por exemplo, troca, intercassamento, visitação, e

cerimonialismo intercomunitário)”, marcada por uma ideologia de pertencimento (*in-ness*) em uma comunidade moral regional (ou seja, uma comunidade que partilha valores culturais tanto no plano local quanto no plano das relações entre localidades) (Ibidem, p. 111). “Regionalidade” remete ao fato de que “a reprodução simbólica da sociedade depende de rituais intercomunitários e interações institucionalizadas” (Ibidem, p. 115). Isto seria diferente da mera interação em redes regionais (o que seria a condição geral dos povos amazônicos antes da conquista), pois implicaria especificamente trocas de elite, organizadas em torno de rituais de chefia. Este padrão contrastaria com aquele vigente, por exemplo, entre os Carib – também famosos por sua participação em extensas redes de comércio (COUTINHO, 2011; RIVIÈRE, 1984) –, ou entre os Tupi – articulados pela vingança (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1986), que, mesmo envolvidos em relações supralocais de troca e aliança, são predominantemente autônomos de um ponto de vista simbólico, social e político. Ainda que estas redes tenham tido uma grande extensão e variabilidade, elas não necessariamente formavam comunidades morais (HECKENBERGER, 2002, p. 115).

A despeito da dificuldade de estabelecer conexões inequívocas entre o passado e o presente na longa duração, as áreas em que é possível observar alguma continuidade (como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu) permitem que as teses em voga sobre as socialidades ameríndias reverberem sobre os próprios modelos arqueológicos ou etnohistóricos. Além de apontar as fraquezas de modelos baseados em noções euro-americanas de sociedade, economia e política, sugerem dois deslocamentos que serão discutidos a seguir: de uma lógica dos grupos para uma lógica fractal das relações entre pessoas-e-grupos, e de uma concepção da hierarquia que a associa

com poder a outras que chamam a atenção para formas ainda em debate.

Em direção a uma filosofia política ameríndia

Não me parece exagero dizer que o uso alargado e controverso de conceitos de poder e hierarquia depende, em grande medida, de seu enraizamento em uma sociológica com dificuldades para se desvencilhar completamente do discurso da coerção que funda a própria ideia de sociedade (lembramos que Durkheim qualifica os fatos sociais como “exteriores e coercitivos”). Com o que se parece a política, porém, onde o que vigora no lugar do binômio indivíduo/sociedade é a *pessoa* e as relações das quais é composta? É preciso se perguntar quais as formas indígenas da assimetria, e como elas diferem das nossas ideias “nativas” ou conceitos antropológicos sobre a questão.

Ao investigar as formas sociais dos Yudjá, um povo de língua tupi (Juruna) do Xingu, Tânia Stolze Lima (2005) identifica uma forma recorrente de produção de pessoas e coletivos, que ao mesmo tempo exige uma forma de assimetria e anula as condições de sua eventual cristalização. Entre os Yudjá, não parece haver uma dicotomia clara entre pessoa e grupo, e tampouco uma ideia reificada de grupo. Ao contrário, o que existe é uma forma social que “envolve a ação coletiva em ação pessoal, torna equivalente a ação pessoal e a de um grupo” (LIMA, 2005, p. 97). Não há forma coletiva sem que alguém assuma o que Lima chama de “função-Eu”, a capacidade de ocupar a posição de sujeito (de enunciar um “eu” ou ser tratado como interlocutor por alguém) em um coletivo. Quando os Yudjá falam sobre “uma pessoa”, estão se referindo a alguém que assume a posição de sujeito de um coletivo e aqueles que são “eclipsados” por sua posição. Assim, a pessoa que ocupa a função-Eu se coloca em uma relação assimétrica com

seus acompanhantes e aparece como aquela capaz de *agir e ser o grupo ao mesmo tempo*. A assimetria resultante desse processo seria o efeito da apropriação da posição de sujeito por alguém, que coloca os demais como “extensões” da pessoa ou mesmo objetos dos quais ela pode dispor.

Isso tem um impacto importante nas discussões sobre a chefia e a política. Diferentemente da representação política, que supõe a existência prévia de uma unidade a ser representada, este seria um fenômeno de *personificação*: um grupo só existe por meio de um chefe ou dono; não há um coletivo anterior à ação daquele que ocupa a função-Eu, não há uma realidade objetiva pronta para ser “representada” *a posteriori*. Ainda segundo Lima, não seria possível utilizar o conceito dumontiano de hierarquia para pensar os coletivos ameríndios, dada a impossibilidade de se encontrar, entre estes, um conceito de “totalidade”. De forma resumida, isso seria uma característica das ontologias perspectivistas, nas quais não é possível encontrar um ponto de vista capaz de englobar todos os demais e produzir uma noção de totalidade (LIMA, 2005, 2008). Assim, apesar de haver assimetria na constituição mútua de pessoas-e-coletivos, esta seria sempre reversível ou “solúvel”. É fato que Dumont concebe a inversão como uma propriedade de toda relação hierárquica; porém, em seu modelo a inversão é sempre resultado de mudanças de níveis, enquanto no caso Yudjá (e certamente outros casos ameríndios) a reversibilidade é uma propriedade das relações assimétricas *na mesma escala*. Por esse motivo, Lima prefere falar em contra-hierarquia.

Também reencontramos os temas da personificação e das imagens indígenas da assimetria no trabalho de Carlos Fausto (2008) sobre os “donos” ou “mestres” amazônicos. Estas figuras frequentemente são associadas a hipérboles dos seres que “possuem” ou

controlam, ou estão associadas à sua origem como criadores ou causadores. No caso dos donos dos animais, que muitas vezes são seus criadores/domesticadores, estes contêm “em si um coletivo, eles representam e contêm uma espécie” (FAUSTO, 2008, p. 332). O traço subjacente à relação de maestria seria a filiação adotiva, uma relação assimétrica de metaconsanguinidade – uma espécie de contrapartida, no campo da consanguinidade, da afinidade potencial simétrica vigente nas relações com a alteridade. A assimetria é muitas vezes pensada a partir de imagens de continente e conteúdo, com os donos aparecendo como donos de currais, casas ou mesmo como predadores, capazes de conter suas crias em seu próprio corpo (Ibidem, p. 334).

As relações de maestria são chave para os debates sobre chefia, pois envolvem “um jogo entre singularidade e pluralidade”, sendo o mestre “a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (FAUSTO, 2008, p. 334). Trata-se de uma relação semelhante à descrita por Lima entre os Yudjá, em que uma pessoa assume o lugar de um coletivo na relação com alguém. Mais do que um representante, “o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem: é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*” (Ibidem). Fausto também chama a atenção para a incompletude do processo de identificação gerado pela filiação adotiva, em que o dono sempre permanece parcialmente outro: “a adoção é, por assim dizer, uma filiação *incompleta*. Ela não produz identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” (Ibidem, p. 352). Essa ambiguidade do dono/chefe seria responsável tanto por sua saliência e eficácia ritual – pois seriam “personagens complexos” (SEVERI, 2002, 2004) –, quanto por peculiaridades das chefias ameríndias: o chefe sempre mantém

um grau de alteridade, ele pode tanto proteger quanto agredir, tanto ser apreciado como um “pai” quanto ser temido como uma onça. Algumas etnografias têm mostrado em detalhes as formas de operação da relação de maestria, incluindo modos pelos quais era mobilizada ativamente pelos povos ameríndios como formas de produção de relações com os não-indígenas (BONILLA, 2005, 2007; COSTA, 2007; GUERREIRO, 2010, 2015b; KOHN, 2007).

A tese de doutorado de Renato Sztutman (2012), posteriormente transformada em livro, é um marco nos debates. Uma de suas contribuições mais importantes é a releitura dos trabalhos de Pierre e Hélène Clastres, a partir dos quais propõe repensar problemas clássicos da política dos Tupi antigos em diálogo com etnografias recentes (SZTUTMAN, 2012). Em meio a uma sofisticada releitura e costura de trabalhos clássicos e contemporâneos, é preciso ressaltar ao menos três movimentos. Um é a reinserção dos problemas levantados pelas chefias ameríndias nos debates em torno das noções de natureza e cultura, que, segundo Sztutman, “sugerem que a noção de ‘política’ dificilmente poderia ser dissociada da noção de ‘natureza’ e, nesse sentido, qualquer ‘política dos homens’, aqui e alhures, deveria ser compreendida como ‘política cósmica’ ou ‘cosmopolítica’ [...]” (Ibidem, p. 27). A partir dessa proposta, os temas da chefia e do xamanismo são reintegrados de forma inovadora, apresentando as formas mútuas de implicação entre essas dimensões da vida ameríndia.

Outro ponto importante é a atenção dedicada aos duplos movimentos de criação e dissolução de coletivos, acompanhados da “mudança de escalas” das pessoas responsáveis por agenciá-los, mantê-los e representá-los. Sua leitura de Deleuze e Guattari também permite chamar a atenção para a possível emergência de focos de poder, ou forças centrípetas, nas sociedades ameríndias, sem que isso seja sinônimo

da formação de um aparelho de coerção, separado do corpo social (SZTUTMAN, 2012, p. 52). O poder, ao contrário, pode muito bem ser multicêntrico e coexistir com múltiplas linhas de fuga e, à diferença das sociedades com Estado, que funcionam como “aparelhos de ressonância”, as sociedades indígenas tenderiam a *inibir* a possibilidade da ressonância – como também é argumentado por Viveiros de Castro (2011). Este movimento se esclarece no foco de Sztutman sobre o que ele chama de formas da ação política: “a ação política jamais poderia ser reduzida à busca do poder político em si mesmo, devendo ser concebida como uma maneira de lidar com ele, o que pode significar a sua pulverização” (Ibidem, p. 41).

Sztutman chama a atenção para como a relação com a alteridade é central para o exercício da ação política: “Tanto os profetas como os chefes de guerra parecem mobilizar forças exteriores ao mundo propriamente social (mundo das relações de parentesco e da aliança política) e, assim, conferem para si uma espécie de prestígio, que os destaca dos demais” (Ibidem, p. 69). Ao se desprenderem de seus contextos locais, estes personagens se apropriariam de qualidades do exterior humano (local da afinidade potencial e da inimizade) e extra-humano (a sobrenatureza), “sítios carregados de capacidades – agências – necessárias para fazer pessoas e coletivos, necessárias para agir sobre o mundo” (Ibidem, p. 70). Nessa direção, Sztutman ajuda a esclarecer a frequente associação dos chefes à alteridade (uma espécie de “alteridade interior”, ou uma capacidade interiorizante da exterioridade), bem como o potencial dessas figuras se dissolverem umas nas outras: guerreiros serem potencialmente chefes de paz, chefes exemplares se converterem em feiticeiros em potencial etc. A condição fronteiriça desses agentes os situaria no limiar entre o interior e o exterior, criando uma situação de ambiguidade que responderia ao mesmo tempo por suas capacidades

de agir e dar forma a coletivos, quanto pelos riscos deles serem o motor de sua dissolução e fragmentação (ou mesmo de serem expulsos ou mortos, quando identificados de forma desmedida com a alteridade).

Por fim, outro de seus principais movimentos é o uso da noção wagneriana de “magnificação” (WAGNER, 1991), que funda análise em uma perspectiva relacional do *socius*. Assim com os *big men* e *greatmen* melanésios, os personagens da ação política ameríndia seriam pessoas magnificadas, isto é, que conteriam em si mesmas outras pessoas e relações. O que varia não seria sua “natureza”, mas sua escala em relação a outras pessoas e coletivos (Ibidem, p. 74).

No mesmo movimento de ampliação dos diálogos e releituras de Clastres, Beatriz Perrone-Moisés (2011) chama a atenção para a necessidade de aproximação a uma “filosofia política ameríndia”, isto é, os termos pelos quais os povos indígenas concebem e praticam o que chamam de política (PERRONE-MOISÉS, 2011). Recusando a oposição feita por Clastres entre mito e pensamento reflexivo, ela busca na mitologia ameríndia uma reflexão propriamente indígena sobre o poder, suas (aparentes) contradições e o modo como os mitos associam a constituição simultânea da chefia e de formas sociais. Trata-se, como ela diz, “de experimentar a mitologia como lugar de reflexão ameríndia a respeito do que chamamos política, via de acesso ao que poderíamos nomear – ainda por inspiração lévistraussiana – a armação de uma filosofia política ameríndia” (Ibidem, p. 861).

Discutindo o surgimento efêmero de chefes poderosos em diferentes narrativas ameríndias, Perrone-Moisés mostra como estas narrativas sugerem que poder e prestígio devem sempre ser separados, num movimento intencional de se conjurar o efetivo exercício do poder (Ibidem, p. 863-865). Porém, essas narrativas dizem algo mais: elas também falam sobre a *necessidade* do poder, para que uma ordem social possa ser

erguida *contra* ele. A reflexão desses mitos “não se funda na recusa pura e dura do poder, pois que ambos formulam igualmente sua necessidade. A paz só pode existir sobre fundo de guerra, é preciso que algo permaneça – em nomes, em prerrogativas, em cantos [de guerra] – desse furor guerreiro fundante” (Ibidem, p. 866).

Essa persistência do poder como pano de fundo leva à complexificação de um dos argumentos-chave de Clastres. A “sociedade primitiva” não recusaria apenas a divisão, mas também a “não divisão” – isto é, ela se recusaria a decidir parar em um polo ou outro. Isso sim seria estabilizar, estacionar, *estaticizar-se*: preferir a permanência em um *estado* em detrimento das transformações constantes impostas pelo *movimento*. Ao contrário, “Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade” (Ibidem, p. 868). A imagem que inspira tal formulação é, evidentemente, a do dualismo em perpétuo desequilíbrio (LÉVI-STRAUSS, 1991), em que cada oposição gera novas oposições, em que cada polo de um dualismo pode se abrir para um ternarismo, desdobrar-se em uma nova diferença, criando um movimento dinâmico no qual a identidade nunca é mais do que um momento passageiro, “que não pode durar” (COELHO DE SOUZA, 2008; LÉVI-STRAUSS, 1991). Se esta parece ser também a lógica das políticas ameríndias, algo importante se ganha: “Entre Estado e não Estado, há lugar para toda a sorte de dosagens, que as políticas ameríndias – vividas ou pensadas nos mitos – exploram” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868). Além das formas de conjuração do poder em que se foca classicamente, também seria necessário investigar etnograficamente as concepções ameríndias desse poder, seus repositórios, suas formas regulares ou excepcionais de realização.

Isso teria também implicações para as concepções do chefe enquanto um tipo de

pessoa: ele seria uma encarnação desse dualismo dinâmico, foco de subversão dos circuitos de trocas que fundam a vida social, e condição mesma de sua existência; pessoa exemplar, mas sempre marcada por algum grau de alteridade, um poder que caracteriza um *fora*, mas que, sendo este o lugar de onde se pode extrair agência, é também a condição de criação de um *dentro* (Ibidem, p. 869-870). Perrone-Moisés conclui com uma proposição que impulsiona novas investigações etnográficas: “Se a filosofia política ameríndia é realmente feita de movimentos entre-dois, para compreendê-los e acompanhá-los será preciso abandonar as balizas costumeiras e descobrir quais são seus polos [...]” (Ibidem, p. 877). Estes, conforme ela argumenta em sua tese de livre-docência, são a guerra e a festa (não o que chamamos de ritual ou de festa, mas o que os ameríndios chamam por este nome), duas “variações” sobre o tema da política (PERRONE-MOISÉS, 2015).

Os Jê são trazidos novamente para o centro desses debates, pelo trabalho de Andrade (2012), que busca mostrar as diversas formas assumidas pela “política” na etnologia Jê. Menos do que a releitura da política como um objeto definido, seu trabalho consiste em uma análise da construção de objetos distintos que respondem, para diferentes pesquisadores, por “política” – uma “crítica etnológica”, como ele mesmo diz, “da constituição do objeto ‘política jê(-bororo)’ e de suas transformações” (ANDRADE, 2012, p. 26). Andrade argumenta haver uma tradição etnológica ocupada com uma noção de governo distinta daquela à qual estariam ligados os africanistas, e que marcaria a etnologia jê-bororo. Enquanto os estrutural-funcionalistas teriam sobreposto governo e Estado – como o fazem Radcliffe-Brown e Fortes na *Introdução aos Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* –, Morgan e Steward “avançam noções de governo em ampla medida concordes: domínio por excelência do *metasocial*, relação mediata da sociedade consigo

mesma, artificialização de seus mecanismos de integração institucional” (ANDRADE, 2012, p. 40). A maioria dos jê-ólogos teria partilhado de perspectivas semelhantes, vendo nas instituições coletivas Jê formas de “relação mediata da sociedade consigo mesma” por meios das quais uma unidade política é produzida.

O que dizer do “faccionalismo”, tema clássico nos trabalhos sobre a organização social entre os Jê? Se as agremiações têm o potencial de produzir coletivos em momentos específicos, como durante o ritual, elas permaneceriam algo “incompletas”, por sua “incapacidade de transpor certos patamares demográficos, a belicosidade, o faccionalismo impertinente, em suma, a carência de um Estado” (Ibidem, p. 56). Essa relação entre governo e faccionalismo seriam os polos entre os quais oscilariam as políticas Jê: “Revelam-se a dupla-face do político e as contradições que estruturam seu campo semântico: de um lado, governo, conjunção e concentração, artifício, vontade e consciência; de outro, faccionalismo – *desgoverno* –, disjunção e dispersão, natureza, pulsão” (Ibidem).

Andrade propõe uma releitura interessante das ideias de Lévi-Strauss sobre a chefia entre os Nambikwara. Em particular, retoma o argumento de que a liderança não seria exatamente uma instituição “do grupo”, na medida em que este é feito existir (em sua forma, tamanho e origem) por meio da ação do líder (ANDRADE, 2012, p. 62). Esta relação seria responsável pelo caráter instável da liderança, que quanto mais eficaz se torna, mais suscetível fica a não conseguir realizar o que se espera dela. O prestígio teria “custos marginais” crescentes: quanto mais um chefe é generoso com seus seguidores, mais ele aumenta seu número, às custas de reduzir sua capacidade de ser generoso; e quanto mais um grupo cresce graças à capacidade pacificadora do

chefe, mais aumentam as chances da emergência de novos conflitos. Todos estes fatores dotariam a liderança de uma ambiguidade inescapável: quanto mais forte um líder, quanto maior sua competência em ser um generoso árbitro da vida social, menor a sua capacidade de manter-se em tal posição (ANDRADE, 2012, p. 62-63).

Ao discutir o talento oratório, Andrade observa uma aparente dissonância em relação à formulação clastreana, pois segundo ele “o chefe jê-bororo enuncia pragmáticas, empreende a organização social, governa [...]” (ANDRADE, 2012, p. 79). Com efeito, a oratória política talvez tenha sido um dos principais objetos de etnografia e revisão da tese clastreana sobre o “discurso edificante”. Magnus Course (2011), discutindo ideias Mapuche sobre a força das palavras e sua capacidade de agência, argumenta que o modelo de Clastres pressuporia um entendimento da linguagem segundo uma ideologia ocidental, que focaliza em seus aspectos simbólicos (o que é dito *sobre* o que) em detrimento de seus aspectos pragmáticos (o que é *feito* por meio da fala) (COURSE, 2011). Cecilia McCallum (1990) também observa como o discurso de um líder, por meio de sua força moral, pode ser tomado como uma força na produção de pessoas e comunidades (MCCALLUM, 1990, p. 416). Os trabalhos de Franchetto sobre a “conversa de chefes” entre os Kuikuro são uma das abordagens mais detalhadas desse estilo de oratória, demonstrando como os chefes se produzem enquanto porta-vozes do grupo (por meio de sua conexão com o passado) em situações de interação ritual, ou como no cotidiano executam falas que, mais do que discursos “vazios” têm como objetivo afetar diretamente as pessoas, visando reparar fraturas no tecido social (FRANCHETTO, 1993, 2000)⁶.

6 Para discussões sobre a “conversa de chefes” entre outros povos do Alto Xingu, ver Basso (2009), Guerreiro (2011; 2015b) e Mehinako (2006).

Ainda nesse conjunto de debates sobre as concepções ameríndias da política, Diego Rosa Pedroso (2013) discute as ideias de hierarquia entre os povos Tukano do Uaupés (em particular, os Cubeo descritos por Irving Goldman) e as possíveis relações entre essas ideias e o conceito dumontiano de hierarquia. Como o autor adverte, não se trata de aplicar o conceito de Dumont ao contexto do Uaupés, mas de recuperar as formulações do autor e contrastá-las com os materiais etnográficos, para que desse contraste talvez emergam as especificidades do conceito uaupesiano de hierarquia (PEDROSO, 2013).

Entre os povos do Uaupés, a noção de hierarquia se refere a uma ordem de relações entre pessoas no interior de grupos e entre grupos. Essa ordem é definida em função da senioridade, dando origem a uma distinção entre irmãos mais velhos e mais novos. A formulação de Goldman do problema se tornou clássica, pois coube a ele argumentar que os Cubeo teriam o esqueleto de um sistema aristocrático, revestido de um *ethos* igualitário (GOLDMAN, 1979). Se a hierarquia chama a atenção por contrastar com a imagem clássica das sociedades amazônicas de sua época, não menos notável é o fato da hierarquia parecer ter pouca efetividade para as relações cotidianas. Em relação à chefia, a questão também é complexa. Apenas os *sibs* têm um líder, que não necessariamente dispõe de *autoridade*: a posição de chefe resulta de um lugar na estrutura social, mas a autoridade depende de relações e habilidades pessoais. Além de ser desprovido de uma função econômica, o chefe seria uma figura secular, sem qualquer relação especial como sagrado. Ele até poderia ser também um chefe de guerra, mas isso não é necessário. A figura do chefe replicaria, na escala de uma pessoa singular, o mesmo tipo de paradoxo expresso em uma escala coletiva pela dicotomia entre armadura hierárquica e *ethos* igualitário.

Um dos pontos interessantes explorados por Pedroso é a variação de perspectivas entre os diferentes clãs Cubeo: clãs de baixa ou alta hierarquia têm perspectivas diferentes sobre sua relevância na vida social e sobre a rigidez de seus princípios. A escala de senioridade não é fixa, mas dinâmica, passível de reversões e competições (ANDRELLO, 2016). Pedroso faz bem em observar que essas inversões não coincidem com a concepção dumontiana de “inversão hierárquica”: “se inversões há no modelo de Dumont, as mesmas operam em níveis distintos, nunca no mesmo nível” (PEDROSO, 2013, p. 137). Isso sugeriria uma inadequação do conceito de hierarquia de Dumont. No caso do Noroeste Amazônico,

não há referência a uma noção de *unidade* última (que no caso indiano é a oposição puro/impuro organizando todo o sistema). Ordem de gradação descontínua sem referência a uma unidade superior: eis aqui justamente um dos sentidos de hierarquia criticado e abandonado por Dumont logo no início de seu posfácio à edição “Tel” (2008:370); nesse sentido, o Uaupés está longe da hierarquia dumontiana. (PEDROSO, 2013, p. 113)

As etnografias revelariam que a hierarquia é variável segundo o ponto de vista dos grupos, de modo que o sistema social aberto do Uaupés, se for uma totalidade de algum tipo, não é uma que implica relações entre parte e conjunto. Segundo Rosa, “*se tomamos hierarquia no sentido dumontiano, no Uaupés, portanto, estaríamos diante de regimes contra-hierárquicos, no sentido de que recusam os pressupostos da noção dumontiana*” (Ibidem, p. 123; grifos do original). Seria preciso, portanto, extrair as consequências da noção de “ponto de vista”, ou perspectiva, para a noção uaupesiana de hierarquia.

Em suma, um conjunto significativo de trabalhos têm feito um percurso distinto daqueles que, anos antes, optaram pelas “críticas etnográficas” a Clastres. Tomando como ponto

de partida e inspiração as ideias de Clastres sobre a “intencionalidade”, ou “vontade” das sociedades indígenas de recusarem um poder separado do corpo social, estas pesquisas têm conseguido levar além o pensamento clastreano ao aproximar mais as suas teses clastreanas aos idiomas ameríndios da política.

Cosmopolíticas em transformação

As filosofias e práticas indígenas da política estão, evidentemente, entrelaçadas à história da colonização do continente americano, e um número significativo de pesquisas têm se debruçado tanto sobre os efeitos da dominação colonial sobre tais formas de organização social, quanto as formas ameríndias de reinventar e indigenizar o que costumamos chamar de política.

Saindo da Amazônia e do que geralmente é englobado pela expressão “terras baixas”, casos do Chaco argentino e boliviano levantam questões importantes sobre hierarquia e formas de interação entre a política indígena e formas de ação política ligadas ao Estado. Diego Villar (2013) relembra que Clastres havia apontado algumas poucas exceções ao seu modelo da chefia indígena: os Taino (Arawak) das Antilhas, a simbiose entre Guaykurú e Arawak no Chaco boreal e, claro, os Andes (CLASTRES, 2003c). Os Chané contemporâneos, apesar de sua origem Arawak, falam guarani e partilham em boa medida a cultura de seus colonizadores (com os quais formam o grupo conhecido como Chiriguano). Porém, em certas regiões mantiveram viva a consciência de sua diferença. Villar observa que os missionários franciscanos do século XIX já haviam apontado “a existência de uma organização política relativamente hierárquica entre estes indígenas, chegando a falar de cargos ‘monárquicos e hereditários’” (VILLAR, 2013, p. 21). As famílias de chefes, que formam uma espécie

de aristocracia, teriam um especial interesse por longas genealogias, a partir das quais seriam definidas as possibilidades de alguém ocupar posições importantes. Villar toma cuidado ao colocar em questão o que se entende por “descendência”, esclarecendo que não se trata de sucessão linear. A transmissão dos cargos seguiria caminhos diversos entre os membros das famílias nobres, mas um ideal de continuidade se sobreporia a tais variações, e Combès e Villar sugerem o uso do conceito lévi-straussiano de *casa* para pensar a organização social Chané (VILLAR, 2013, p. 22).

Em 1970, os jesuítas que atuavam na Bolívia criaram o *Centro de Investigación y Promoción del Campesinato* (CIPCA), buscando articular as sociedades rurais e integrá-las ao projeto republicano nacional. Seguindo os princípios dos sindicatos agrários andinos, foram suprimidas as diferenças étnicas ou regionais da “classe campesina”, vistas como residuais e problemáticas. Esse processo fortaleceu a ideia de uma identidade indígena “guarani”, que se sobrepôs a uma diversidade maior (Ibidem, p. 25). Além do eclipsamento dos processos históricos de dominação e hibridação, foi constituído um modelo de organização política baseado em assembleias comunitárias, no lugar da organização dos caciques. No noroeste argentino, também afetado por este processo, os Chané recusam de forma explícita este processo de “guaranização compulsiva” (Ibidem, p. 26) e, entre outras coisas, insistem na legitimidade da posse do poder e das decisões pelos caciques “tradicionais”. O sistema das “casas” Chané entra em confronto com o “projeto guarani” que, apesar de propagar um princípio igualitário, induziu aos primeiros um processo homogeneizador. Curiosamente, o “anarquismo” e o igualitarismo guarani assumem, *do ponto de vista dos Chané*, uma espécie de função-Estado, enquanto o sistema hierárquico Chané assume uma

função-contra-o-Estado, na medida em que opera, no plano supralocal, desestabilizações da unidade. Nesse caso, a hierarquia é que é o fenômeno *menor* e agencia linhas de fuga (VILLAR, 2013, p. 27).

Marisol de la Cadena (2010) chama a atenção para os enlaces entre ideias e práticas indígenas a processos políticos mais amplos da América Latina, que além de “perturbarem” a agenda política de setores conservadores, contribuem para produzir “perturbações conceituais”. O modo como os movimentos indígenas sul-americanos têm entrelaçado suas concepções sobre o cosmos, a agência e a história revelam que pode exceder o que costumamos entender por “política”. Em particular, a “natureza”, em suas formas subjetivadas, entra na arena política com um agente capaz de promover deslizamentos conceituais e práticos importantes. Um exemplo seria a constituição do Equador, na qual “a Natureza ou *Pachamama*, onde a vida se torna real e reproduz a si mesma, tem o direito a ser integralmente respeitada na sua existência, e à manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estruturas, funções, e processos evolucionários” (DE LA CADENA, 2010, p. 335).

Não se trata de apenas mais um discurso ecológico em que a natureza é tomada como um domínio extra-humano, que pode ter direitos apenas por analogia aos direitos das pessoas (humanas). A questão é a emergência de uma figura como *Pachamama*: o que ela é, e o que aconteceu para que ela pudesse figurar na constituição? De la Cadena mostra que políticos que não se identificam como indígenas veem nesse tipo de introdução uma espécie de “intrusão”, ou de “resíduo” excessivo de um mundo que deveria desaparecer, uma espécie de estratégia para interpelar os sujeitos indígenas. Mas De la Cadena propõe um aprofundamento do problema: “a estratégia em si pode ter uma explicação

ontológica própria? Podemos pensar nessas presenças como atores políticos – ou como questões políticas, no mínimo – ao invés de descartá-las como excessivas, residuais ou infantis?” (Ibidem, p. 336).

De la Cadena narra um episódio marcado por “entendimentos parciais” ligados aos protestos contra a construção de uma mina em Sinakara, um dos picos de uma cadeia de montanhas à qual também pertence a montanha Ausangate, conhecida na região de Cuzco como um poderoso ser terrestre, fonte da vida e morte, riqueza e miséria. Durante um protesto que reunia agentes diversos – especialistas rituais, irmandades religiosas urbanas e rurais envolvidas em um mesmo ato político –, em uma conversa com um interlocutor este chamou sua atenção para algo além dos efeitos mais imediatos da mina sobre as terras das quais dependem as famílias afetadas. Seria preciso considerar o próprio Ausangate, que “não permitiria a mina em Sinakara, uma montanha sobre a qual ele presidia. Ausangate ficaria bravo, ele poderia até matar pessoas. Para prevenir tal matança, a mina não deveria acontecer” (Ibidem, p. 339). Essa também era a opinião do prefeito do distrito de Ocongate, onde fica o complexo de montanhas: elas, enquanto seres terrestres, exigem respeito, e seria sua responsabilidade como prefeito prevenir acidentes provocados por maus tratos a esses seres perigosos.

Fenômenos desse tipo criariam uma “política através de conexões parciais”, em que elementos do mundo indígena se cruzam com os estados-nação dando origem a instituições e práticas complexas. A noção de “conexão parcial” é tomada emprestada de Strathern, e se refere a um agregado, ou um circuito que liga várias partes, mas que não forma uma “unidade” (Ibidem, p. 347). As conexões e efeitos mútuos entre as instituições estatais e atividades originadas das ontologias indígenas produzem uma “política pluriversal”, que adiciona dimensões adicionais de conflitos

ontológicos que emergem de mundos parcialmente conectados (Ibidem, p. 362).

Salvador Schavelzon (2012) discute temas muito próximos a partir da etnografia de um caso particular: o processo constituinte da Bolívia, no qual se criou a possibilidade de um projeto de descolonização do Estado proveniente dos movimentos indígenas, cuja imaginação alimentou a redação de uma Constituição com propostas de autonomia, territorialidade e um ideal de “viver bem” como alternativa ao ideal de “viver melhor” do desenvolvimentismo capitalista (SCHAVELZON, 2012). O encontro de povos das terras baixas e altas da América do Sul no decorrer do processo também demonstrou um potencial criativo singular, no qual demandas com origem em distintas tradições políticas se influenciaram mutuamente:

A descolonização dos aimarás é ouvida nos discursos políticos chiquitanos ou guaranis. A autonomia como regime pensado para minorias aparece, no direito internacional, como busca dos povos majoritários quéchuas e aimarás. Aparecem, também, tendências estatais nas terras baixas, que chegam a propor funcionários políticos nas secretarias do Estado; e tendências contra-estatais nas terras altas, aproximando-se de outros povos para pensar o pluralismo. (SCHAVELZON, 2011, p. 117)

O Brasil, em comparação com vizinhos como Bolívia, Equador e Peru, ainda tem conexões mais frágeis entre as políticas indígenas e certas instâncias administrativas do Estado⁷. Apesar do crescente envolvimento dos povos indígenas com a política partidária, ainda parece haver poucas pesquisas sobre o tema. A campanha de uma mulher Tenetehara ao cargo de vereadora em um município do Maranhão

foi analisada por Florbela Ribeiro (2009), e seu trabalho demonstra diversos cruzamentos de questões da “política interna” tenetehara com a política indigenista e a política eleitoral. Ribeiro descreve, por exemplo, como divisões contemporâneas entre os Tenetehara foram produzidas em um dado momento da política indigenista e como elas se perpetuam, tanto internamente quanto nas relações com o estado, mesmo com as transformações dessa política.

A experiência de uma prefeitura indígena no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, foi discutida por Aline Iubel (2015). A eleição de um prefeito (Tariano) e vice-prefeito (Baniwa) indígenas, pertencentes a povos do Alto Rio Negro, alimentou a expectativa de se introduzir na administração municipal algo do jeito indígena de se fazer política. A etnografia de Iubel faz uma reconstrução etnográfica de elementos daquela gestão, explorando tanto a construção da aliança que constituiu a prefeitura quanto os conflitos que a marcaram. Sua tese demonstra que “a relação estabelecida entre os índios do alto rio Negro e o Estado produz transformações tanto neles (índios), quanto acaba por produzir uma perspectiva sobre o Estado na qual sua apresentação como o ‘um’ ou ‘universal’ (como único modo possível de organização da sociedade) é insuficiente, incompleta e equivocada” (IUBEL, 2015, p. 14).

Marina Vanzolini (2010) também aponta para um envolvimento complexo dos povos do Alto Xingu com a política eleitoral. Apesar da demanda e do interesse dos povos da região em elegerem vereadores indígenas nos municípios em cujos territórios se situa a Terra Indígena do Xingu, parece haver uma grande desconfiança em relação aos candidatos indígenas. Em 2008,

⁷ É claro que o envolvimento dos povos indígenas com diversas políticas públicas (em particular, as de saúde e educação) é responsável por seguir moldando aspectos fundamentais das mesmas, mas não seria possível tratar das relações entre políticas públicas e povos indígenas nos limites desse artigo.

três indígenas concorreram ao cargo de vereador em Gaúcha do Norte, um dos municípios da região. Por representarem cerca de um terço dos eleitores do município, considerava-se que os indígenas tinham muitas chances de ter os três eleitos. Contudo, apenas um recebeu votos suficientes. Vanzolini comenta que os candidatos eram, respectivamente, um chefe, o primogênito de um chefe e o sobrinho de um chefe. Quanto mais estes se aproximam de espaços de poder, menos apoio ganham: a política eleitoral tenderia a ser absorvida pela lógica da sociedade contra o Estado (VANZOLINI, 2010).

É indispensável evocar a trajetória de Davi Kopenawa, importante xamã e porta-voz dos Yanomami cuja história de vida foi publicada em livro a partir de sua parceria com Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Kopenawa é uma liderança notável, cuja trajetória e visão de mundo são muito reveladoras sobre um modo Yanomami de pensar e fazer cosmopolítica. A transformação de Kopenawa em liderança se deu de forma inseparável com sua transformação em xamã: duas transformações radicais do corpo que conferem à pessoa capacidades específicas de comunicação e agenciamento com a alteridade. Kopenawa revela de forma ao mesmo tempo conceitualmente complexa e afetivamente carregada as imagens dos *xapiri* – imagens dos ancestrais animais que se transformaram no primeiro tempo -, de onde provêm cantos e conhecimentos cujas diferenças são paulatinamente reveladas ao longo de sua narrativa. Por meio de sua agência xamânica, Kopenawa é capaz de mobilizar agentes não humanos como recursos interpretativo e recursos para a ação, construindo uma forma de ação política em que a alteridade aparece claramente como fonte importante de agência.

Em suma, no Chaco, nos Andes ou na Amazônia, as conexões parciais entre ontologias indígenas e instituições estatais evidenciam a

emergência de cosmopolíticas nas quais está em disputa uma diversidade de mundos possíveis, e o reconhecimento de uma multiplicidade de agentes para além dos humanos usuais, cujos desdobramentos é preciso acompanhar de perto.

Considerações finais

Muito ainda poderia ser dito, e muitos trabalhos importantes ficaram de fora por falta de espaço. Porém, espero ter conseguido oferecer um panorama de algumas das principais questões que têm estado em pauta neste campo. As formas ameríndias da chefia e da política receberam tratamentos diversos ao longo das últimas décadas. As perspectivas etnográficas sobre o poder e seu exercício se refinaram, e a visão do poder como coerção deu lugar a outras perspectivas do poder como moralidade, capacidade de agir e de fazer agir, persuasão, “mundiação” (DESCOLA, 2014). As teses clastreanas, mesmo quando sujeitas a críticas, saem fortalecidas do debate, pois demonstram que, a despeito de modulações etnográficas particulares, elas captam algo de fundamental das políticas ameríndias, e seu refinamento tem permitido lidar de forma original com as formas de constituição de poderes, hierarquias, engajamentos com a política estatal.

Mesmo com tais avanços, ainda me parece indispensável aprofundarmos a crítica a certas imagens da política e do Estado que se reproduzem na etnologia americanista e aos idiomas pelos quais tratamos o problema (por exemplo, a noção do estado como “Um”, que coloca mais problemas do que soluções, ou nossa tendência a associar hierarquia e dominação, algo que já havia sido criticado por Dumont). A meu ver, uma saída necessária para esses dilemas é a ampliação do entendimento sobre quais, e como, seriam as formas ameríndias de descrição e análise do que se possa chamar de “política” – sabendo que esse termo será, sempre, um equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Digo isso em dois sentidos. Devemos, em primeiro lugar, tratar a noção de *forma* como um problema e uma ferramenta teórico-etnográfica potente. Conforme Strathern (1988), a capacidade de influenciar o curso da ação de alguém depende das formas tomadas pelas pessoas ao agir. A política, portanto, deve ter uma forma, uma estética, e que sua investigação, como já sugeri alhures (GUERREIRO, 2015a), pode ser uma importante visa de acesso para os conceitos e práticas indígenas da política. Demonstrei como parte dos problemas clássicos em torno da chefia xinguana (como as relações entre centralização e faccionalismo, hereditariedade e fabricação, hierarquia e igualdade) poderia ser superada atentando para a estética assumida pela chefia em diferentes socialidades, o que permitiria dar conta tanto de movimentos de engrandecimento e produção de assimetrias quanto de movimentos de inversão ou dissolução de relações hierárquicas. Há ainda um universo sobre a política a ser explorado nas artes verbais, nas artes visuais, na dimensão coreográfica das festas (ainda muito pouco trabalhadas), na ornamentação corporal – aspectos da vida social que dariam acesso a modos

ameríndios de tornar a política visível e eficaz. Outro sentido diz respeito, claro, ao modo como intelectuais indígenas (na universidade ou fora dela) vêm formulando suas próprias questões, circunscrevendo os problemas e oferecendo soluções originais a eles.

Muitas questões permanecem em aberto: como lidar com as micropolíticas do cotidiano, que eventualmente mobilizam complexas técnicas de manipulação e vigilância dos corpos? Em que consiste isso que chamamos de “hierarquia”, sobretudo em contextos multicomunitários (como no Alto Xingu, no Noroeste Amazônico, entre o município de São Paulo e o sertão de Pernambuco...)? Como as filosofias ameríndias da política têm produzido efeitos sobre seus envolvimento com as políticas públicas? O que podemos esperar das ações políticas ameríndias nos próximos anos, especialmente em processos eleitorais e situações de crise? As respostas, como sempre, ainda exigirão muita etnografia e a crescente visibilização das formas ameríndias da política por seus próprios meios, que felizmente se multiplicam, ampliam suas esferas de influência e apontam alternativas aos projetos hegemônicos.

Referências

- ANDRADE, A. D. F. *Formas políticas ameríndias: etnologia* Jê. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ANDRELLO, G. L. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-97, 2016.
- BASSO, E. B. *The Kalapalo Indians of central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc., 1973.
- _____. Civility and deception in two Kalapalo ritual forms. In: SENFT, G.; BASSO, E. B. (Eds.). *Ritual communication*. New York: Berg, 2009. p. 243-269.
- BECKER, E. *Xingu Society*. Illinois: University of Chicago, 1969.
- BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

- BONILLA, O. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. 2007. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- CARDOSO, M. D.; GUERREIRO JÚNIOR, A. R.; NOVO, M. P. As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu. *Tellus*, Campo Grande, v. 12, n. 23, p. 11-33, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 71, p. 191-208, 1985.
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.
- _____. Independência e exogamia. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 65-93.
- _____. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c. p. 43-63.
- _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.
- _____. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: _____. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b. p. 229-270.
- CODERE, H. *Fighting with property: a study of Kwakiutl potlatching and warfare, 1792-1930*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1950.
- COELHO DE SOUZA, M. S. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropológos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Eds.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 265-300.
- COSTA, L. A. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- COURSE, M. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual Mapuche. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 781-827, 2011.
- COUTINHO, G. Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 829-855, 2011.
- DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DESCOLA, P. La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique. *Revue française de science politique*, Paris, v. 38, n. 5, p. 818-827, 1988.

- _____. Modes of Being and Forms of Predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 4, n. 1, p. 271-280, 2014.
- FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, DF, v. 2, p. 9-52, 2007.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B.; MONTAGNANI, T. Les formes de la mémoire: arts verbaux et musique chez les Kuikuro du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, n. 197, p. 41-70, 2011.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Eds.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- FRANCHETTO, B. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Edusp, 1993. p. 95-116.
- _____. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A.; ERIKSON, P. (Eds.). *Les Rituels du Dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.
- _____. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In: _____. (Ed.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Funai, 2011. p. 3-38.
- GOLDMAN, I. *The cubeo indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1979.
- GOW, P. Piro, Apurinã, and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 147-170.
- GUERREIRO, A. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: COELHO DE SOUZA, M. S.; LIMA, E. C. (Eds.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, DF: Athalaia, 2010. p. 119-149.
- _____. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 95-126, 2011.
- _____. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015a.
- _____. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 377-406, 2015b.

- _____. Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, p. 59-85, 2015c.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, DF: UnB, 2012.
- HARRISON, S. Ritual as intellectual property. *Man*, London, v. 27, n. 2, p. 224-244, 1992.
- HECKENBERGER, M. J. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 21-62.
- _____. Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 99-122.
- _____. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge, 2005.
- _____. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: FUNAI, 2011. p. 235-279.
- HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. Introduction. In: _____. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 1-22.
- IUBEL, A. F. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- KOHN, E. Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. In: FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 106-129.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 8, n. 87, p. 131-146, 1942.
- _____. The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, New York, v. 7, n. 1, p. 18, 1944.
- _____. *Histoire de Lynx*. Paris: Pocket, 1991.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

- _____. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Eds.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 209-273.
- LOWIE, R. Some aspects of political organization among the american aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological*, London, v. 78, n. 1, p. 11-24, 1948.
- MCCALLUM, C. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man*, London, v. 25, n. 3, p. 412-433, 1990.
- MEHINAKO, M. *A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação de Professores Indígenas) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2006.
- MENGET, P. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2/4, p. 59-76, 1993.
- NEVES, E. Warfare in precolonial central Amazonia: when Carneiro meets Clastres. In: NIELSEN, A. E.; WALKER, W. H. (Eds.). *Warfare in Cultural Context: practice, agency, and the archaeology of violence*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 139-164.
- PEDROSO, D. R. “*Quem veio primeiro?*”: imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico). 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.
- _____. *Festa e Guerra*. 2015. Tese (Livre Docência em Etnologia Ameríndia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PERRONE-MOISÉS, B.; SZTUTMAN, R.; CARDOSO, S. Apresentação dossiê pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 555-556, 2011.
- RIBEIRO, F. A. *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROOSEVELT, A. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126/128, p. 255-283, 1993.
- SANTOS-GRANERO, F. Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. *Man*, London, v. 21, n. 4, p. 657-679, 1986.
- _____. From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 213-230, 1993.

- _____. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.
- SCHAVELZON, S. Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n. 13, p. 109-119, 2011.
- _____. El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente. La Paz: Plural Editores, 2012.
- SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, London, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.
- _____. Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological*, London,, n. 10, p. 815-838, 2004.
- STRATHERN, A. The rope of moka; big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea. *Modern Asian Studies*, Cambridge, v. 8, n. 3, p. 429-432, 1971.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- _____. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p. 263-294.
- SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- VANZOLINI, M. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 1, p. 31-54, 2010.
- VILLAR, D. Modelos de liderazgo ameríndio: una crítica etnológica. In: SENDÓN, P. F.; VILLAR, D. (Eds.). *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios Editorial, 2013. p. 11-31.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 401-455.
- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 2-22, 2004.
- _____. E. O intempestivo, ainda (Posfácio). In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 295-361. WAGNER, R. The fractal person. In: GODELIER, M.;

STRATHERN, M. (Eds.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

WHITEHEAD, N. L. The ancient amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. In: ROOSEVELT, A. (Ed.). *Amazonian indians from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press, 1994. p. 33-53.

Resumo

Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano

Este artigo realiza um balanço dos principais debates sobre chefia e política nas terras baixas sul-americanas nas últimas décadas. Tomando as principais teses de Pierre Clastres como ponto de partida, discute-se como elas influenciaram o desenvolvimento de trabalhos que, a partir da década de 1980, realizaram aproximações e distanciamentos diversos em relação à proposta clastreana. Em particular, o artigo explora como as abordagens das políticas ameríndias se diversificaram a partir da ampliação dos conhecimentos etnográficos, históricos, arqueológicos e linguísticos sobre os povos das terras baixas, marcada por um esforço de aproximação das filosofias sociais indígenas e de seus próprios modos de descrição da política.

Palavras-chave: Chefia indígena; Políticas ameríndias; Pierre Clastres.

Abstract

Leadership and politics in indigenous South America: a bibliographic assessment beyond the Clastrean model

This article reviews the main debates about leadership and politics in the South American lowlands in the last decades. Using Pierre Clastres' main theses as a starting point, it was discussed how they have influenced the development of studies that, from the 1980s onwards, produced different movements of convergence and divergence regarding the Clastrean proposal. In particular, the article explores how approaches to Amerindian politics have diversified from the widening of ethnographic, historical, archaeological and linguistic knowledge on lowland peoples, marked by an effort to approach indigenous social philosophies and their own ways of describing politics.

Keywords: Indigenous leadership; Amerindian politics; Pierre Clastres.

Résumé

Leadership et politique dans l'Amérique du Sud indigène: une évaluation bibliographique au-delà du modèle de Clastres

Cet article revu les principaux débats sur le leadership et la politique dans les basses terres d'Amérique du Sud au cours des dernières décennies. En prenant les thèses principales de Pierre Clastres comme point de départ, on discute de la manière dont elles ont influencé le développement d'œuvres qui, à partir des années 1980, ont produit des approches et des distances différentes par rapport à la proposition de Clastres. L'article explore en particulier la façon dont les approches de la politique amérindienne se sont diversifiées depuis l'élargissement des connaissances ethnographiques, historiques, archéologiques et linguistiques sur les peuples des basses terres, marquées par un effort pour aborder les philosophies sociales indigènes et leurs propres façons de décrire la politique.

Mots-clés: Leadership indigène; Politique amérindienne; Pierre Clastres.

Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações

*Maria Rosário de Carvalho*²

*Edwin B. Reesink*¹

Introdução

Este artigo tem como objetivo proceder a um balanço da produção bibliográfica sobre os temas de territorialidade e identidade no âmbito da etnologia ameríndia das Terras Baixas sul-americanas, cujo recorte teórico-empírico é o contexto etnográfico do Nordeste brasileiro – constituído pelos estados que compõem o Nordeste administrativo (Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe), com a inclusão de Minas Gerais e Espírito Santo e a exclusão do Maranhão, todos com população indígena – e cujo recorte temporal concerne aos últimos vinte anos (1997-2017). O referido recorte teórico-empírico não impedirá, contudo, que em determinadas situações ele se expanda para contemplar, à guisa de contrapontos, povos indígenas pertinentes a outros contextos, sempre que o contraponto produza rendimento analítico e, simultaneamente, assegure algum exercício comparativo ou comunicação interétnica. Dessa maneira, não nos deixaremos mobilizar excessivamente por tais contrapontos; antes, os acolheremos quando se mostrarem etnográfica ou etnologicamente instrutivos para a chamada etnologia ameríndia. Ao assim proceder, não obstante de modo muito parcimonioso – até porque

o contrário ultrapassaria, em larga extensão, o objetivo pretendido –, poderemos estar eliminando falsas ou equivocadas fronteiras que, em geral, criam descontinuidades induzidas por certos preconceitos (de caráter etnológico), desconhecimento ou uma combinação de ambos. Desse modo, vamos partir da ideia de certa unidade do Nordeste, sem, contudo, desde já tentarmos definir essa unidade. Tampouco nos encapsularemos na região como se estivéssemos diante de um dado bem estabelecido.

Não se trata, absolutamente, de tentar esgotar a literatura produzida ao longo do lapso temporal referido ou de fazê-lo como um balanço acrítico, justapondo as várias contribuições. Inexistem aqui pretensões desse tipo, até por se afigurarem estéreis aos propósitos do dossiê. Em troca, a literatura foi selecionada como uma amostra razoavelmente significativa do tema, ainda que possa se mostrar de qualidade desigual, e da mobilização acadêmica dos produtores que compõem o(s) contexto(s) etnográfico(s). O eventual desequilíbrio interno poderá, por sua vez, ser atenuado mediante exposição e análise de caráter relacional, que confirmem igual importância aos avanços teóricos e à força das evidências etnográficas.

Ao mesmo tempo, é de supor que a produção dos últimos vinte anos guarde relação

1 Maria Rosário de Carvalho é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e professora titular da Universidade Federal da Bahia.

2 Edwin B. Reesink é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ e professor titular da Universidade Federal de Pernambuco.

mais ou menos direta e/ou, complementar àquela que, de certa forma, imediatamente lhe antecedeu – e da qual resultaram continuidades e descontinuidades, mais e menos salientes e relevantes. Assim sendo, essa produção antecedente será o ponto de partida, embora desenvolvida de forma muito pontual, principalmente atenta às suas reverberações. É necessário advertir, de antemão, que o balanço da periodização de toda a produção antropológica relevante sobre o tema ultrapassa completamente os limites de espaço e as pretensões deste texto.

À guisa de organizá-lo internamente e evitar sobrecarregá-lo, apelamos para a subdivisão de certos temas fortes que se desdobram, assim, em subtemas, evitando, todavia, excessiva itemização. Temas e subtemas, ao lado de determinados âmbitos geográficos internamente ao Nordeste, passam a constituir, então, os eixos dos debates que foram discernidos, permitindo ao leitor divisá-los e acompanhá-los na linha do tempo. Com efeito, uma seleção rigorosa é ineludível. Uma das características dos últimos vinte anos é que a produção antropológica cresceu muito. Como se sabe, no início da segunda metade do século passado, a América do Sul ameríndia chegou a ser tipificada como ‘a etnologia do continente menos conhecida’. Para o Nordeste brasileiro, por sua vez, certamente vale observar que se constituía como a região com a “etnologia menos conhecida da etnologia das Terras Baixas no Brasil”. Tal situação assimétrica somente começa a mudar por volta de 1970, mas é nos últimos vinte anos que se ampliou realmente o espectro de pesquisas. Consequentemente, não é mais possível dar conta de toda essa produção em um só artigo. A outra pergunta conexa relevante é se a etnologia do Nordeste é vista, hoje, em condição de mais igualdade acadêmica e interesse antropológico, comparativamente à etnologia amazônica.

Fredrik Barth, os “grupos étnicos” e as suas fronteiras

A década de 1970 do século XX tem sido, mais ou menos consensualmente, identificada como aquela no decurso da qual ocorreu expressivo desenvolvimento da etnicidade nativa ou do uso da etnicidade como um instrumento político. Ao lado das circunstâncias histórico-políticas próprias a cada caso concreto, há quem defenda a tese de que o crescente desenvolvimento político indígena, com seus correlatos processos étnicos, decorreu, em parte, da corrente de pensamento antropológica desenvolvida em torno de Fredrik Barth (1969) e, em parte, de uma nova intervenção ética desencadeada pelos antropólogos por meio das várias organizações não governamentais. Tal intervenção (ou abordagem do tipo ação-orientada) tentava remediar a situação dos povos indígenas (MORIN; D’ANGLURE 1997, p. 158-159).

Fredrik Barth e seu conceito de grupo étnico como *organizational type* resultante da interação entre grupos estabelecidos em determinados ambientes e que construía fronteiras sociais *em presença* – sobre as quais incide o foco da pesquisa e não mais na cultura que elas encerram – seriam recepcionados como o autor e o conceito certos para uma hora socialmente incerta, um período de incertezas e instabilidade. A antropologia – que até então havia se deixado confinar por certa tendência para o estudo dos povos indígenas em termos de cultura ou organização social, como se fossem isolados e independentes, pouca atenção conferindo às relações com seus ambientes econômico-sociais vizinhos –, foi compelida a proceder a uma reconversão do olhar, constatando, então, que a organização social dá significado à cultura e não o inverso (ERIKSEN, 1993, p. 160).

No contexto etnográfico do Nordeste brasileiro, é também a partir dessa década que tem

lugar intenso processo de mobilização de caráter étnico tanto da parte de grupos considerados extintos pela literatura etnológica quanto de outros supostamente afetados por avançado processo de desorganização sociocultural. Em ambos os casos, o que pareceu ocorrer, de fato, foi a incapacidade de a antropologia, subsumida aos efeitos de uma objetivação estreita e limitada, dar conta do complexo conjunto de vínculos econômicos e sociais que relacionavam esses grupos aos seus entornos, compelindo-os à adoção de certas estratégias de acomodação. A surpreendente quantidade de grupos emergentes que, desde esse período, passaram a reivindicar os seus direitos nativos, para o que lançavam mão de distintas modalidades de desenvolvimento étnico, constitui testemunho eloquente, ao mesmo tempo, da sua persistência e da debilidade do instrumental antropológico quando engessado por supostos culturalistas e assimilacionistas. Mesmo que o conceito-chave da época, aculturação, seja bem menos limitado do que o modo como circula, estereotipadamente, pela antropologia, pode-se afirmar que os antropólogos tendiam a não questionar o senso comum evolucionista que vigora na sociedade brasileira. Hoje, diga-se de passagem, a superação desses pressupostos constitui, exatamente, a dificuldade para dirimir as tensões e evitar a ameaça de eclosão de conflitos, com menor ou maior força, entre as posições antropológicas e os interesses anti-indígenas no país.

O novo contexto solicitou, em termos mais ou menos gerais em toda a região, alguma recriação da etnicidade para lidar com a diversidade e a transcendência das variadas identidades locais, visando forjar uma identidade étnica mais efetiva (MORIN; D'ANGLURE, 1997, p. 171). Em muitos casos, a efetividade significou a expressão exacerbada de um agente coletivo – o grupo étnico – com fraca capacidade de galvanização, mas certo poder de imposição que gradualmente se sobrepôs

à vontade e às necessidades dos arranjos familiares e das expressões individuais. Ou seja, qualquer que seja a criatividade sociocultural envolvida na assunção de uma identificação de índio, sempre serão necessárias mudanças etnopolíticas e novas práticas que, de algum modo, introduzam um campo de tensão em relação com as práticas preexistentes.

Essas tensões causadas pelas mudanças em curso sempre criam fricções – evocando Cardoso de Oliveira, “fricções infraétnicas” (1972a) – que, em vários casos, atingem níveis muito significativos. Os exemplos representados pelos Kiriri, localizados na porção norte do estado da Bahia e pelos índios da reserva Caramuru-Paraguassu (Pataxó Hãhãhã), na sua porção sul, são muito ilustrativos no que a isso concerne. No primeiro caso, a tentativa de unificação das ações internamente ao grupo indígena, mediante a adoção do ritual Toré e a instituição de roças comunitárias, gerou muitas resistências, dissidências e até mortes entre aqueles que, respectivamente, questionaram o caráter tradicional desse ritual e o poder de sobreposição do grupo (étnico) à família ou grupo doméstico (BRASILEIRO, 1997). No que concerne ao segundo caso, as determinações emanadas dos líderes relacionados aos vários grupos étnicos estabelecidos, em distintos períodos, na reserva indígena pareceram se sobrepor, igualmente, aos arranjos conjugais e, especialmente, às aspirações do gênero feminino, predominantemente aquelas relacionadas ao controle da sua fertilidade reprodutiva. Para autores como Helen Safa (2005, p. 308), a existência de uma base territorial e política entre os indígenas contribuiria para o desenvolvimento de uma identidade institucionalizada, que tenderia a refrear mudanças socioculturais significativas em outras dimensões da vida social.

Inquestionavelmente, tal como assinala Eriksen (1991), a abordagem de Barth, ao deslocar as características do grupo étnico para as propriedades do processo social, permitiu

aos pesquisadores da etnicidade descartar estratégias empiricistas, do tipo colecionadores de borboletas, tão criticadas por Edmund Leach, e substituir substância pela forma, estática pela dinâmica, propriedade pela relação e estrutura pelo processo – assim como apreender etnicidade comparativamente e explicar os fenômenos étnicos sem recorrer a concepções grosseiras de culturas e povos. Todavia, não obstante os seus méritos, Eriksen identifica nessa abordagem duas importantes limitações que, do seu ponto de vista, impedem uma compreensão comparativa satisfatória de etnicidade: a abordagem, em princípio, ahistórica, do que resulta uma espécie de círculo vicioso – ao mesmo tempo em que não se deveria negligenciar o fato de que a etnicidade é sempre propriedade de uma formação social particular, além de ser um aspecto interacional, variações nesse nível de realidade social não podem ser explicadas, compreensivelmente, por meio de estudos de interação, não importa quão detalhados eles sejam. Isso implica a indispensabilidade de investigar as circunstâncias históricas e sociais nas quais uma configuração étnica particular se desenvolveu e uma subsequente localização no tempo, no espaço e na escala social, do fenômeno étnico em questão (ERIKSEN, 1991, p. 128-129).

A crítica suscitada por Mahmood e Armstrong (1992) será ainda mais radical, uma vez que contesta a própria existência de grupos étnicos, argumentando que os indivíduos representam e selecionam, diferentemente, os critérios de pertencimento que os conectam a um mesmo grupo étnico, não havendo, portanto, traços culturais compartilhados igualmente. Em outras palavras, trata-se da questão anteriormente subestimada da variação intragrupo, o que, aliás, inclui questões concernentes ao contexto etnográfico do Nordeste, que estavam na ordem do dia nessa época: normalmente, há variações em concepções da diacriticidade e dos projetos

étnicos e etnopolíticos e, como visto, essas diferenças criam fricções infraétnicas. Há um conjunto de outras críticas, como a de Diego Villar (2004) – que chama atenção para certo determinismo ecológico e demográfico e um excesso de ênfase na escolha racional do ator social, embora ressalte em nota que Barth (1989), posteriormente, modificou sua postura em relação aos atores sociais, agora “posicionados” –, que ganharam certa repercussão, mas não arrefeceram, pelo menos não plenamente, o interesse e a atração dos pesquisadores pela relevante contribuição teórica de Barth, que para alguns representou uma ruptura epistemológica (MORIN; D’ANGLURE, 1997, p. 161).

Entre nós, antropólogos brasileiros, suas formulações foram complementadas, com igual ou quase igual repercussão, por aquelas de Cunha (1986, p. 99-101), mediante as quais ela trata a etnicidade como forma de organização política, só passível de existir em um meio mais amplo, que fornece os quadros e as categorias da linguagem que a etnicidade é – afirmando, de modo incisivo, não se poder definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora a cultura entre de modo essencial na etnicidade como algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados. Com repercussão menor, mas não de menor importância, sobretudo política, foi o parecer sobre os critérios de identidade étnica (CUNHA, 1986, p. 113-119), elaborado para informar o processo de disputa de terras dos índios Pataxó Hãhãhã, que só viria a lograr uma decisão favorável em 2012 – para a qual, sem dúvida, o parecer contribuiu significativamente. Apoiada na definição de grupo étnico de Barth, Cunha sublinha ser a cultura, de certa maneira, produto do grupo étnico e não o seu pressuposto, remontando, assim, a Weber, para quem os grupos étnicos seriam aqueles que, em virtude de semelhanças no hábito externo, ou nos costumes, ou em

ambos, ou ainda em virtude de lembranças históricas – colonização e migração – nutrem crença subjetiva em uma procedência comum (WEBER, 1974, p. 319).

Pouco antes, Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. XI-XII) reuniu quatro ensaios no livro *Identidade, etnia e estrutura social*, apresentando a identidade étnica, o grupo étnico e o processo de articulação étnica como as dimensões mais estratégicas do fenômeno das relações interétnicas, cujo desenvolvimento analítico era seu objetivo. Na década de 1960, por intermédio da elaboração da noção de fricção interétnica (1962) e do modelo do potencial de integração (1967), ele já orientava suas pesquisas sobre o tema no âmbito das relações sociais, embora lhe trouxesse desconforto a não inclusão do campo ideológico, no qual grupos étnicos e relações eram representados (OLIVEIRA, R. C., 1972b). Ele identificará nos estudos desenvolvidos por Fredrik Barth em *Ethnic groups and boundaries* grande afinidade com o seu projeto das áreas de fricção interétnica no Brasil graças à crítica ao culturalismo e ao privilégio que ambos conferiam à organização social.

Conceitos de identidade, território e territorialidade nos anos 1980

Certamente podemos atribuir ao Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb), ainda hoje sediado no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e ao qual os autores deste artigo estão associados, algum pioneirismo no tratamento dos temas enunciados, o que não se deve a um movimento volitivo autoral, mas à sua centralidade para o contexto etnográfico do Nordeste. Vejamos essa questão, rápida e resumidamente, por meio de dois artigos, ambos elaborados em 1982, mas publicados em 1984 e 1988. O primeiro se intitula “A identidade dos povos do

Nordeste”, algo que a autora, Carvalho (1984, p. 169), julgou poder apreender fundamentalmente da perspectiva do território, fator considerado indispensável à sua integridade física e cultural. Dois aspectos parecem atestar seu referido pioneirismo, ou seja, o entendimento etnográfico dos territórios indígenas mediante as categorias e representações locais (que incluíam os costumes, hábitos e modos de vida dos agentes) e como a dimensão territorial colabora para a produção da identidade por meio de uma apreensão referida ao sistema de relações sociais, constituído, de um lado, pelo Estado brasileiro e por segmentos sociais aí compreendidos e, por outro, por povos indígenas (ibidem, p. 169-170). Identidade que, uma vez reconhecida pelo Estado, passa a distingui-los do seu estado anterior de índios feito caça, índios brabos, não-pessoas (ibidem, p. 173).

Ao longo do artigo, Carvalho busca transmitir ao leitor como o domínio que os índios têm do território constitui um indicador da sua pertinência à denominada comunidade indígena, que reproduz, por outro lado, a nação, termo vislumbrado ideologicamente como uma totalidade. A capacidade de divisá-lo e nomeá-lo à distância, considerando determinadas características físicas e a ocupação humana, são esperados de todos os membros (ibidem, p. 179). “Eu vou contar o que vi na minha aldeia, naquele tempo [passado]”, declarou o interlocutor pataxó (do extremo-sul baiano) para Carvalho, após o que passou, sob a forma de uma récita impecável, a descrever os moradores e a toponímia com detalhes. Determinados acidentes geográficos ganham especial significado, sendo utilizados como pontos de referência em terra e/ou, mar e como símbolos étnicos. Finalmente, durante os rituais, o território configura uma totalidade espaço-temporal: os mortos retornam sob a forma de encantados e se unem aos vivos, compondo a totalidade da nação, que,

simbolicamente, ocupa a totalidade do seu território (CARVALHO, 1984, p. 186).

No segundo artigo (CARVALHO, 1988), a autora afirma que o fortalecimento da identidade étnica dos povos indígenas do Nordeste apresentava-se, à época, em condição francamente desfavorável, na dependência dos rearranjos particularmente engendrados em atenção à especificidade de cada modalidade histórica da categoria de índio, mas no âmbito de um projeto coletivo que os circunscrevia enquanto povos indígenas de um dado contexto etnográfico. Por ser assim, as articulações e os empréstimos efetuados não implicam perda de especificidade, tampouco um jogo arbitrário, mas a superação coletiva de um suposto estado de privação absoluta, que incluía a privação étnica e que é mediada por território, religião (isto é, percepções e concepções impulsionadas por entidades extra-humanas – usualmente denominadas encantados –, às quais são conferidos atributos poderosos, na aceção de transformadores das pessoas e dos coletivos), representações, práticas e disposições (1988, p. 14). Nos dois artigos mostra-se, pois, como a relação entre a cosmologia dos encantados, seu ritual e o território que abriga o povo indígena e seus sobrenaturais é fundamental em quase todos os casos e isso, vale registrar, será uma constante assinalada por quase todas as etnografias posteriores.

Nessa mesma clave interpretativa, José Augusto Sampaio (2011), em 1986, apoiado em uma base etnográfica mais rica do que a de Carvalho, afirmará que o território é o suporte básico sobre o qual são construídas as etnicidades específicas na região e que a territorialidade é, embora em graus diversos, um dado cultural que, como a tradição, tem sempre papel indispensável nas definições étnicas – mesmo quando o território de referência esteja ausente, caso das diversas situações de diáspora (CUNHA, 1985), isto é, seja puramente imaginário, ideal, como a terra

sem mal de alguns povos tupis (CLASTRES, 1975; SAMPAIO, op. cit., p. 140). O seu tom especialmente assertivo busca, além de enfatizar o vínculo radical do território com a etnicidade, afastar as equações primárias que pudessem daí advir, como perda do território e perda da identidade – como em Ribeiro (1970) e Paulo Amorim (1975).

Constatamos, então, que as questões desenvolvidas nos artigos giram em torno do processo da transição de caboclo para uma identificação de índio perante o Estado, prestando atenção, em particular, como visto, ao autoconvencimento de sua própria autenticidade e ao alterconvencimento dos não índios e do Estado acerca de sua legitimidade: o grande dilema no Nordeste, afinal, é como ser índio na atualidade, enquanto, de fato, se é visto por todos como um índio misturado e/ou civilizado que sofre de distância cognitiva e afetiva dos índios selvagens do passado, seus ancestrais. Notemos, por fim, que ambos os autores se utilizam, criativa e amplamente, da literatura antropológica nacional e internacional da época sobre temas como etnicidade, território e política.

Entre o final dos anos 1980 e início dos 1990, um conjunto de dissertações de mestrado será produzido no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) sob a orientação de João Pacheco de Oliveira. O que dá unidade ao conjunto é o contexto empírico de investigação incidente sobre o Nordeste e a convergência dos temas tratados – identidade étnica, processo de territorialização, forte presença dos líderes indígenas nos processos de reconhecimento étnico e reivindicação territorial, significativa comunicação interétnica entre povos com certas afinidades históricas e culturais, a mistura como fator distintivo dos grupos indígenas e a denominada etnogênese –, em geral apoiados pelos mesmos pressupostos teóricos. Essas dissertações, fora seu valor

intrínseco, têm relevância adicional porque constituíram o suporte etnográfico para a elaboração de *Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* (OLIVEIRA, 1993; 2004), a conferência elaborada pelo autor para o concurso de professor titular da disciplina de Etnologia no Museu Nacional, em 11 de novembro de 1997 – publicada subsequentemente na revista *Mana* (idem, 1998) e como artigo introdutório ao livro *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2004, 2ª edição).

O tema nos últimos vinte anos (1997-2017)

Talvez possamos, grosso modo, distinguir a recente produção entre as seguintes formas: artigos de caráter mais programático, cujo tema é tratado como chave para a constituição de uma etnologia dos povos indígenas estabelecidos no Nordeste, como é o caso do artigo de João Pacheco de Oliveira (1998); artigos nos quais o tema é abordado com aparente centralidade, mas pouco aprofundamento etnográfico; artigos com algumas boas evidências etnográficas, mas pouco rendimento analítico; dossiês nos quais se destaca a preocupação etnográfica com as concepções nativas e cujo conjunto assegura uma boa base comparativa; e livros sobre temas mais abrangentes embora relacionados à questão identidade/territorialidade. Muitas vezes, no caso de artigos em periódicos, o título não se refere diretamente ao tema, o que compele o leitor a buscar identificar, mediante a leitura, aspectos abordados que possam guardar relação. Dado o atual volume da produção, torna-se difícil assegurar que um balanço tenha condições de abarcar todas essas menções, que variam em grau de profundidade etnográfica e teórica, como já assinalamos.

Iniciamos esta seção, que efetivamente dá início ao balanço sobre o tema nos últimos anos, com o artigo anteriormente referido “Uma etnologia dos índios misturados?”, tornado público, embora para uma assistência supostamente não muito ampla, em 1997. A sua primeira publicação, em 1998, teve repercussão e expressiva acolhida entre aqueles interessados em seu objeto de reflexão. As frequentes citações do artigo pelos colegas, já referidas, e o fato de *A viagem de volta* estar já em sua segunda edição constituem bons indicadores da sua boa recepção. A conferência/artigo talvez possa ser encarada como uma espécie de balanço do estado da arte no período mediante o qual, a pretexto de indagar, provocativamente, sobre uma etnologia dos povos indígenas do nordeste, Oliveira teoriza sobre essa etnologia: contrasta-a, ainda que limitadamente, com a etnologia clássica americanista e demarca como fulcrais para ela as noções de etnogênese e territorialidade, sendo este último central e concebido sob a forma do conceito de territorialização – que, em si, já conota a ideia de processo e não de um estado.

A intenção do artigo é produzir subsídios para refletir sobre o paradoxo representado pelo surgimento recente de povos que são pensados, e se pensam, como originários, para o que o autor segue três movimentos expositivos: a formação do objeto de investigação “índios do Nordeste”, a discussão de conceitos para a análise da etnicidade e de uma chave interpretativa para os fatos da chamada emergência de novas identidades e a reflexão sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como possuindo pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente e fisicamente concebidas com a marca distintiva e discriminatória de serem misturadas – como é o caso das que fizeram recentemente sua reaparição (OLIVEIRA, 1998, p. 48).

A primeira noção, etnogênese, se constituiria como o fato social característico no Nordeste. Em outras palavras, o processo de etnogênese consistiria, para João Pacheco de Oliveira (1998, p. 53), no fator distintivo entre os povos e as culturas indígenas do Nordeste e da Amazônia. No entanto, devido a certas conotações não favoráveis desse termo, o autor avança com outro conceito, tomado como preferencial. A noção de territorialização – um ato político constituidor de objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem –, que tem a mesma função característica da noção de situação colonial, da qual procede, seria a via mediante a qual as chamadas comunidades indígenas transformam-se em coletividades organizadas, com identidades próprias, instituição de mecanismos de tomada de decisão e de representação das suas formas culturais (ibidem, p. 56). Peso determinante, somos levados a supor, é atribuído ao estado colonial mediante seu poder instituidor dos processos de territorialização, restando aos agentes históricos territorializados retrabalhar afinidades culturais ou linguísticas e vínculos afetivos e históricos porventura existentes em um contexto histórico determinado e contrastado com os atributos de outras unidades (ibidem).

Três processos de territorialização, com características bem distintas, teriam submetido os povos do Nordeste, ocorrendo o primeiro na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII – associado às missões indígenas – e o segundo no século XX – articulado com a agência indigenista. Finalmente, os anos 1970/1980 testemunhariam um terceiro processo. No primeiro caso, famílias indígenas de diferentes línguas e culturas foram estabelecidas nos aldeamentos missionários, que buscavam acomodá-las, unificando-as pela catequese e o disciplinamento do trabalho. A mistura e a articulação com o mercado foram fatores constitutivos

dessa situação interétnica (ibidem, p. 56-57). Já o segundo movimento de territorialização inicia-se em 1920 e tenta constituir-se em um meio termo, evitando a total assimilação e, simultaneamente, a eliminação da tutela (ibidem, p. 58-59). O terceiro teria sido desencadeado por mobilizações e reivindicações de povos indígenas até então não reconhecidos pela agência indigenista e ausentes da literatura etnológica (ibidem, p. 61-62).

O artigo de Oliveira repercutiu e, provavelmente, ainda repercute entre as novas gerações de pesquisadores. De fato, se transformou em um texto quase obrigatório, cuja adesão se faz, às vezes, quase automaticamente, seja mediante uma simples citação, quase ritualizada, seja mediante um uso um tanto quanto superficial, como se corroborando o caso específico estudado – o que terminou obscurecendo os méritos do artigo e os propósitos do autor. Algo similar ao que ocorreu com “Grupos étnicos e suas fronteiras”, de Barth.

Religião, ritual, terra e etnicidade

Religiões, missionários, missões, aldeias, aldeamentos, xamãs, xamanismos, deuses e seres sobrenaturais, enteógenos, conversão, aculturação, perda da cultura. O modo de configurar a relação entre a religião imposta e as práticas indígenas pelos índios são conceitos e questões que devem ter surgido no momento em que alguém na frota de Pedro Álvares Cabral avistou terra e anunciou sua descoberta. Sob a conjunção da justificativa política da posse legítima com a religiosa, relacionada à expansão da fé, a história da conquista do Brasil se iniciou sob um duplo movimento de apropriação impositiva de soberania e de autonomia sociocultural e religiosa usurpadas aos povos autóctones, algo que perdura num processo de longa duração, mesmo que sempre em mutação.

Os escritos dos missionários e cronistas sobre os povos tupi da costa permitem reconstituições e reinterpretções. Tais relatos, cartas e similares permitiram, como é largamente sabido, a alguém da qualidade intelectual de Florestan Fernandes escrever, analisar e propor interpretações sociológicas sobre os Tupinambá. Podemos assinalar, de passagem, que os estudos mais históricos também conheceram uma renovação interessante, com novas interpretações advindas basicamente das mesmas fontes, mas inspirados numa antropologia atual. Os exemplos de Viveiros de Castro (1992) e Pompa (2002) são eloquentes a esse respeito (sendo que Pompa inclui os povos não tupi em suas análises e permanece nessa área temática). Note-se que, no caso desses exemplos, a renovação incidiu exatamente sobre os temas mencionados, que prosseguem tendo presença significativa contemporaneamente (OLIVEIRA, K. E., 2013).

Depois do pioneirismo do Pineb da UFBA – que, desde os anos de 1970, compulsa e transcreve, diplomático-paleograficamente, todo tipo de documentação oriunda de arquivos nacionais, predominantemente, e estrangeiros, em menor volume –, presenciemos um grande aumento do acesso à documentação inédita e um incremento muito significativo de análises e interpretações (CARVALHO; REESINK, 2016). Talvez a marca temporal principal, assim, tenha sido o I Encontro de Etno-História Indígena do Nordeste, realizado em Penedo entre 31 de maio e 1º de junho de 1996. Esse evento pioneiro reuniu cerca de oitenta pessoas de várias áreas e nunca mais foi repetido sob o mesmo formato. Desde então, em várias áreas temáticas, por exemplo, a história, a etno-história, a antropologia social e histórica, o número de pesquisadores e de produção aumentou, consideravelmente, no Nordeste.

No final dos anos 1990, já havia uma quantidade considerável de pessoas engajadas

nesses estudos, em sentido amplo; a partir desse período, os campos temáticos mencionados tiveram um alento vivificador que caracteriza, até o presente, as pesquisas sobre povos indígenas no Nordeste. Testemunho do que afirmamos é o fato de Luiz Sávio Almeida, docente da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), ter editado a maior série de publicações sobre o Nordeste, *Índios no Nordeste*, que, depois de algumas coletâneas de maior relevância, publicou basicamente acadêmicos alagoanos.

Vale notar, à luz dessa coleção, uma diversificação representativa para todo o Nordeste. Primeiramente, a expansão acadêmica concomitante com a expansão das universidades, suas graduações e pós-graduações; monografias de conclusão de curso, mestrado e doutorado; mais postos de trabalho e crescente pressão, competição e burocratização da produção acadêmica, com maior produção escrita por antropólogos acadêmicos. Essa expansão ocorreu em todo o Brasil e, em particular, após 2002. Em segundo lugar, houve uma ampliação temática, em especial em etno-história, sobre temas como os índios e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a saúde e educação indígenas e o xamanismo Kariri-Xokó, além de se abarcar etnograficamente povos até então desconhecidos, como o conjunto de etnias do Alto Sertão alagoano que fazem parte das ramas e o grande número (“enxame”) dos Pankararu de Pernambuco, que buscaram reconhecimento do Estado no intervalo temporal sob exame. Terra, conflitos de terra e identidade/identificação se constituíram como alguns dos objetos principais de pesquisa, como comprova a coleção anteriormente referida, que assegurou também inserção para vários atores coletivos no âmbito da luta pela terra no estado de Alagoas (ALMEIDA; LIMA; OLIVEIRA, 2013). No caso do Nordeste, realmente há necessidade de pensar toda a questão relativa à posse da terra e, para os

povos indígenas, investigar as relações que eles estabelecem, variáveis no tempo e no espaço, sob alianças diferentes e disputas diversas – além dos posseiros e fazendeiros invasores e vizinhos – com grupos e organizações, como sindicatos rurais, assentamentos de reforma agrária, reservas ambientais e comunidades de quilombos. Essa é uma vertente de pesquisa que permanece altamente relevante e presente em um número considerável de situações atinentes a esses povos.

Todas as questões relacionadas à territorialidade e identidade indígena são, é claro, multidimensionais e afetam toda a experiência vivida das pessoas envolvidas. Elas também se relacionam aos diversos lados – como povos indígenas em conformação étnica e o Estado dominante, com um regime etnomórfico de indianidade –, para os quais a expressão religiosa sempre desempenha o papel de um dos principais vetores de identificação de indianidade. Há, ademais, uma complexa relação entre o estabelecimento da dominação interétnica do início da conquista e a passagem para um regime de relação assimétrica que perdura até hoje. Levando em conta a direção, a intensidade e a amplitude do fluxo intercultural, as transformações implementadas, sob o uso da força ou não, produzem transculturação – aceitação imposta mas também parcialmente voluntária e estratégica, sempre acompanhada de um componente de criatividade cultural, de acordo com Azevedo (1959), um autor ignorado injustamente (REESINK; REESINK, 2015) em toda a literatura posterior, mas que utiliza conceitos, como “fluxo intercultural” e outros, que somente serão retomados muito tempo depois. Aliás, o termo “transcultural” faz cada vez mais parte do vocabulário conceitual e é incorporado como adjetivo ou processo, sem mais remissão à sua fonte de proposta original, o cubano F. Ortiz, o que é sinal de aceitação generalizada. Por exemplo, Soares (2010) refere-se a transcultural no título e

analisa o Museu Tapeba pela noção de espaço de transculturação.

Os resultados das pesquisas atuais de caráter histórico desenvolvidas por antropólogos e historiadores mostram os genocídios, etnocídios, violências sob distintas modalidades e, na medida do possível, as reações dos índios, entre as quais a ocultação da identidade e das práticas diferenciadas, assim como as perambulações, fugas e migrações de pessoas, famílias e parentelas, tentando encontrar um local para ter uma vida menos inquieta e relativamente autônoma. Às vezes, buscam um novo local; às vezes, reúnem-se a outros povos ou frações de povos – cf., por exemplo, os trabalhos de João Pacheco Oliveira (2011) e Reesink (2013).

Observamos, dessa maneira, no século XX, uma visão que parte fortemente do pressuposto da baixa distintividade cultural dos povos no Nordeste e que, ao mesmo tempo, procura vestígios de certas organizações sociais (como metades, em Hohenthal) – mas, em particular, investiga o campo cosmológico (notadamente rituais e crenças) para verificar o grau de distintividade. Afinal, esses achados eram utilizados para medir o grau de indianidade, para o que se fazia necessário certo patamar de distintividade. Após o estabelecimento do regime de relação assimétrica e sua forte repressão à distintividade de caráter religioso, tal exigência poderia parecer um tanto surpreendente, paradoxal mesmo. Porém, até o advento da antropologia mais moderna, depois dos anos 1970, as pesquisas revelam certa tenacidade dos índios em manter uma linha de continuidade religiosa pré-cabralina. Na etnografia pioneira de Bandeira (1972) sobre os Kiriri, ela mostrou como, no campo das práticas religiosas, prevaleciam certas continuidades e de que modo esse campo se apresentava como o único domínio em que os caboclos obtinham algum prestígio perante os regionais (por eles denominados portugueses). Consequentemente, as primeiras sínteses do

estado da arte (CARVALHO, 1984; 1988; SAMPAIO, 2011) enfatizaram a dimensão religiosa como passível de revelar tanto a concepção de continuidade como a necessidade de reforçar ou retomar continuidades tidas como existentes no passado (rituais como o toré, praiá e ouricuri). Foi assim para que, desse modo, se fortalecesse a indianidade específica, no intuito de reconquistar os territórios, já que sempre – não conhecemos exceções – os índios foram alijados, pela força, de partes importantes de suas terras (REESINK, 2000). As pesquisas desenvolvidas sob a orientação de João Pacheco Oliveira (1998) corroboram essas deduções, ainda que estejam pouco presentes na síntese, de sua autoria, que fecha esse ciclo.

Nos anos 1990, então, confirma-se um circuito de *feedback* entre *rituais* considerados indígenas por índios e não índios (muitos com uso de jurema e/ou uma modalidade de xamanismo) –, autoconvencimento e alterconvencimento da *indianidade* (com uma concepção mais geral em toda a região) e de pertencimento específico (de caboclo a índio, pelo vínculo com os ancestrais) –, com *coesão* social, etnopolítica e luta pelo reconhecimento identitário e reconquista da terra para recompor o território e a própria territorialidade.

Se essa última conclusão parece-nos ser justificada, em um sobrevoou pela literatura, falta hoje um trabalho crítico mais englobante que sintetize o estado da arte da história dos povos indígenas no interior do Nordeste: algo a respeito da persistência demonstrada em permanecer nos locais de origem, das migrações forçadas, temporárias e definitivas (em diferentes épocas históricas) e dos circuitos de troca de diversos tipos (inclusive rituais) entre diferentes povos e frações de povos. Justamente quando os poucos primeiros antropólogos, a partir dos anos 1930, começaram a visitar os poucos locais seguros quanto à presença de remanescentes de índios, o termo remanescente conotava, corretamente, os resistentes

dos massacres, físicos e simbólicos, aos quais os seus povos foram submetidos. Por outro lado, hoje é consenso que a visão da etnologia das perdas subestimou a persistência dos índios como outro, diferente dos regionais, mesmo nos casos de vizinhos aparentemente indistinguíveis (RIBEIRO, 1977). Nessa época, o protagonismo de buscar fazer reconhecer os índios e sua necessidade de proteção coube aos clérigos, em especial ao padre Alfredo Dâmaso, que logrou apoio para os Fulni-ô. Mas um antropólogo como Carlos Estevão se deixou estimular por esse padre para registrar fatos etnográficos entre outros povos, como os Pankararu, e, ao apresentar em especial aspectos religiosos, reclamar ajuda do Estado para populações oprimidas (ARRUTI, 1996).

Embora o fato de a terra fulni-ô estar arrendada tenha pesado na escolha desse povo para a instalação do primeiro posto indígena na região (PERES, 1999), de certo modo o exemplo fulni-ô criou um “molde de reconhecimento estatal” – muitas vezes chamado de etnogênese – que exigiu o ritual do toré como prova de indianidade (embora a influência dos clérigos tornasse, às vezes, esse “teste” desnecessário, como ocorreu entre os Kiriri e os Kaimbé nos anos 1950, desautorizando, assim, a afirmação mais ou menos recorrente de que há necessidade absoluta da prática ritual e da sua representação. Note-se que o toré sempre foi visto como um ritual indígena com conteúdo religioso, apesar de poder ser entendido, pelo observador externo eventual, como um mero sinal diacrítico, uma performance “para brasileiro ver”. Mesmo assim, sua adoção, salvo alguma possível e rara exceção, sempre implicou aprendizagem de práticas religiosas, com fortes implicações cosmológicas, como registra toda a literatura do século passado (REESINK, 2000). Dada sua posição diacrítica e sociocosmológica central, essa via de investigação dos rituais, em especial o toré e o uso da jurema, tem sido

objeto de uma multiplicidade de pesquisas, inclusive com novas dimensões, como a música indígena – veja-se a coletânea de Grünewald (2005) e a tentativa de Nascimento (2013) de abarcar todo esse domínio.

Identidade e territorialidade em distintos contextos: sul, extremo sul e centro-oeste de Minas Gerais (encantados, retomadas, alianças estratégicas, premonição e autonomia)

Os povos indígenas Pataxó, Pataxó hãhãhã e Tupinambá estão estabelecidos no sul e extremo-sul baianos, compondo uma unidade etnológica mais ou menos discreta no denominado contexto etnográfico do Nordeste, no âmbito do qual se distinguem sob vários aspectos, o que leva certas organizações de ação indigenista a classificá-los na porção leste, com os Aranaã (MG), Guarani Mbyá (ES), Tupiniquim (ES), Krenak (MG), Kaxixó (MG), Maxakali (MG), Xakriabá (MG) e os Pataxó fixados em Minas Gerais. A produção etnológica sobre eles tem aumentado, nos últimos anos, graças a um volume considerável de dissertações – Warren (2001), Couto (2008), Mejía Lara (2012), Macêdo (2007), Magalhães (2010), Ubinger (2012), Alarcón (2013a) e Sallum (2016), entre outras – e uma tese (VIEGAS, 2007) sobre os Tupinambá, que ganharam visibilidade em 2001 devido ao seu reconhecimento como indígenas pela Fundação Nacional do Índio (Funai), embora sempre tenham permanecido ao longo da costa marítima da vila de Olivença até a Serra das Trempe e a Serra do Padeiro (idem, 2010). Eles vivenciaram longos processos de territorialização e territorialidade na região, cujo marco foi o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1680, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, a aproximadamente 21 km do município de Ilhéus (ALARCÓN, op. cit.). Duas

teses (GROSSI, 2004; SOUZA, 2015) foram produzidas sobre os Pataxó relativamente aos dois temas em foco. A título de exemplo de descoberta etnográfica de persistência indígena, vale observar que Fabiano Souza (ibidem, p. 170-172) registrou um detalhado mito, cuja tradução para o português atual se manteve bastante fiel a uma versão pré-cabralina na língua indígena.

Supomos possível afirmar que os três povos indígenas concebem seus territórios, a um só tempo, como pertencentes aos encantados – conjunto de seres humanos (ou ex-humanos) e extra-humanos com os quais convivem e pelos quais se deixam guiar, como já referido –, construídos pelos antepassados e visualizados como a única condição de possibilidade de uma vida autônoma. Parece, por outro lado, haver consenso de que caboclo e encantado são, em certa medida, intercambiáveis, designando, na Serra do Padeiro, seres da sobrenatureza (UBINGER, 2012, p. 16). Grossi (2004) reitera que, entre os Pataxó, o universo onde as duas entidades circulam está sempre aberto a transformações históricas contínuas, cuja indeterminação é grande. Os encantados têm domínios territoriais mais ou menos exclusivos, que podem ser pedras (caboclos da Laje Grande e da Lasca da Pedra), a mata (Sultão da Mata, entre outros) e as águas. Outros estão associados a certas árvores, domínios que não restringem, contudo, sua livre circulação pelo território. Em certas ocasiões, eles comunicam sua presença sutilmente, mediante cheiros característicos, como os do tabaco e da cachaça. Outras vezes, se insinuam pelo vento ou pela sombra, em abertas na mata ou tapas velhas, isto é, casas abandonadas (MEJÍA LARA, 2012, p. 72).

Historicamente, a região da Serra do Padeiro – onde está situada a maior parte da aldeia homônima – constituiu-se como lugar de *refúgio* no marco da territorialização. Alarcón (2013a) reporta ter ouvido indígenas

ali fixados referirem-se à resistência dos antepassados remotos que não se deixaram aldear. Pesquisas históricas e antropológicas, que coincidem com relatos contemporâneos dos Tupinambá, indicariam que as serras eram locais de morada e de passagem também de outros povos indígenas (ibidem, p. 25-26).

Nessa região do sul e extremo-sul baianos, há uma prática de territorialidade que tem se tornado recorrente: as chamadas retomadas – ou “forma retomada” (idem, 2013b), noção que essa autora afirma ter sido inspirada no modelo de análise desenvolvido por Lygia Sigaud (2000) para os acampamentos sem-terra em Pernambuco –, sobre as quais a literatura tem conferido atenção. A retomada de 1982, por exemplo, foi um marco na organização política, social e cultural dos Pataxó Háháhái: famílias indígenas com diferentes histórias e distintas origens étnicas, embora ligadas à antiga reserva indígena criada pelo estado da Bahia em 1926, retornam, após anos de dispersão, e recuperam quase todo o território por meio dessa prática (CARVALHO et al., 2012).

Alarcón (2013a) lembra, muito oportunamente, que um paralelo pode ser estabelecido com a primeira retomada realizada pelos Kiriri, no norte da Bahia, em 1982, quando eles ocuparam a fazenda Picos, considerada um baluarte da oposição à demarcação da terra indígena. Do ponto de vista dos Kiriri, sua posse representava não apenas uma questão de sobrevivência, mas também a possibilidade de neutralizar seu inimigo mais influente (BRASILEIRO, 1997, p. 192). Mas cabe lembrar também que, imediatamente após o retorno dos Háháhái, três dos seus líderes foram convidados pelo cacique kiriri Lázaro Gonzaga de Souza para visitá-los. Os visitantes afirmam ter, então, conhecido o toré kiriri. Mas, muito provavelmente, as ações de retomada devem ter sido a motivação principal para o deslocamento (CARVALHO et al., 2012, p. 16).

A estratégia acionada pelos Tupinambá para seu processo de recuperação territorial foi muito eficaz, material e simbolicamente. Eles formaram um semicírculo, cingindo a afloração rochosa – Serra do Padeiro – que dá nome à região e que é considerada o centro da aldeia; o rio de Una atuava como eixo, ao longo do qual vinham sendo realizadas retomadas, em ambas as margens. Rodeando a aldeia, os indígenas agiam como os encantados, ao serem invocados na roda do toré: “Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Rodeando a aldeia, rodeando a aldeia./ Os caboclos chegam,/ rodeando a aldeia”. Restava claro que, por meio dessas ações, os Tupinambá estavam tratando de emendar porções do território que já estavam em sua posse, ampliando significativamente a área que ocupavam, a despeito de esta permanecer ainda descontínua (ALARCÓN, 2013a, p. 169). As emendas, por outro lado, observavam uma práxis ditada pelas circunstâncias. Ou seja, a presença, em determinada área, de um pequeno produtor ou mesmo de um fazendeiro – desde que fosse um bom vizinho e zelasse adequadamente pela área em sua posse – introduzia exceções.

As evidências apontadas parecem sugerir estarmos diante de uma nova prática político-territorial que tende a implicar mudança nos comportamentos até então adotados com vistas à territorialização, provavelmente, em novas formas de territorialidade. Se tradicionalmente reivindicava-se ao Estado as demarcações, com frequentes deslocamentos a Brasília para pressionar a instância indigenista oficial, presenteemente retoma-se o que, por direito, pertence ao povo indígena, funcionando como suporte comprobatório para a retomada do domínio dos limites do território. A reivindicação ao Estado passa a ser algo complementar, não mais o fundamental: “Hoje nós leva o povo. *Pode não ter terra demarcada, mas temos o território, nós temos nossa terra na mão.* Você não vai encontrar nenhum índio que diz, hoje,

‘eu não tenho o que comer em casa’, você não vai encontrar um índio que não tem o seu queixo erguido, esperança”, diz o cacique Babau (SALLUM, 2015, p. 94, grifo nosso). Tal mudança parece embasada, pelo menos no que diz respeito aos Tupinambá, em uma concepção de autonomia crescente.

Tal autonomia, no caso específico, foi construída por meio de três estratégias que, implantadas sucessivamente, passaram a funcionar de modo complementar. A criação da Coordenação de Articulação Política dos Povos Indígenas no Extremo Sul da Bahia, em 2009, que daria origem, no ano seguinte, à Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (Finpat) – cujo logotipo é uma imagem étnica expressiva, o Monte Pascoal –, visando a institucionalização da organização regional indígena (idem, 2016, p. 110) e a criação da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), encarregada de proceder à gerência das áreas retomadas. isto é, à manutenção das roças de cacau e seringaís decorrentes das retomadas e a comercialização de seus produtos (ibidem, p. 157). Houve estreita aliança social e política da AITSP com a coordenação do assentamento de reforma agrária Terra Vista, implantado, em 1994, no município de Arataca (BA), a cerca de 60 km da Serra do Padeiro. Dessa aliança inicial decorreu a participação dos Tupinambá – de Olivença e da Serra do Padeiro – na Teia de Agroecologia dos Povos da Cabruca e da Mata Atlântica, organização liderada pelo referido assentamento e cujo objetivo é articular os diversos movimentos sociais pela solidariedade do princípio de luta (ibidem, p. 150-151).

Em 1992, os autointitulados Caxixó – habitantes no município de Martinho Campos, à margem esquerda do rio Pará, região centro-oeste de Minas Gerais –, diante de um laudo antropológico que lhes negava o reconhecimento da identidade étnica como tal, apelaram ao Ministério Público Federal (MPF). A

participação do MPF, contudo, só se efetivou por volta de 1996, quando os próprios índios ingressaram em juízo. O procedimento administrativo foi instaurado para matéria ligada à destruição de sítios arqueológicos considerados sagrados por esses índios, portanto, uma motivação relacionada à defesa do patrimônio histórico. O procurador da República Álvaro Ricardo de Souza Cruz solicitou na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão um perito, tendo sido indicada a analista pericial Ana Flávia Moreira Santos, que, após mais de um ano e meio de trabalho de campo, confirmou que os Caxixó formavam uma comunidade indígena, ao contrário, portanto, da conclusão do primeiro laudo. Um terceiro laudo – de desempate – foi imediatamente solicitado, o que foi concretizado pela intermediação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que indicou João Pacheco de Oliveira, cuja conclusão foi também favorável aos índios. Em 13 de novembro de 2001 a Funai procedeu ao reconhecimento étnico dos Caxixó (SANTOS; OLIVEIRA, 2003, p. 11).

A unidade dos Caxixó como povo se firma tanto no presente quanto no passado mítico: antes de 1500, no tempo dos caciques, eram todos selvagens donos da terra. A selvageria é a anticivilização, estágio anterior e simultaneamente contrário à colonização, e também substância do permanente elo de civilização entre os vários grupos, consubstanciados nos caboclos d’água, casados com habitantes de ambas as margens do rio Pará (ibidem, p. 134).

As marcas de ocupação histórica são, por sua vez, o sinal da chegada dos brancos e da progressiva expropriação a que o grupo teria sido submetido. As covas – onde teriam sido enterrados os caciques dos vários povos formadores dos Caxixó, assassinados como parte da estratégia de dominação – constituem marcas de resistência que o grupo utiliza, para afirmar, no presente, a reivindicação sobre a terra que, acolhida pelo aparato político-administrativo,

teria sido determinante para sua territorialização (ibidem, p. 135).

Pernambuco e Ceará (retomadas, premonição e circuitos)

A prática das retomadas não se limita ao sul e extremo-sul baianos. Ela parece estar muito disseminada entre os vários povos indígenas no Nordeste, assim como externamente a esse contexto etnográfico, como veremos adiante. A literatura recentemente produzida registra-a entre os Xukuru de Pesqueira (PE) e os Tapeba, no Ceará – entre, muito provavelmente, outros. No primeiro caso, a primeira retomada, em 1990, foi um bom demonstrativo do fortalecimento do toré como prática ritual integrada ao cotidiano: ao longo dos noventa dias de acampamento nas matas, as noites eram dedicadas à prática do ritual para assegurar sucesso na luta. A relação revelou-se tão forte que, ao conquistarem a aldeia Pedra D'Água, o lugar até então utilizado como acampamento tornou-se o primeiro terreiro de toré do grupo (OLIVEIRA, K. E., 2009, p. 57). Essa luta, como é sabido, foi mais uma a criar um mártir: o cacique xukuru Chicão, cujo assassinato terminou com a produção de efeito contrário ao pretendido, já que confirmou sua relevância como líder, chamou atenção para sua capacidade de mobilização e reforçou a causa de seu povo (FIALHO; NEVES; FIGUEROA, 2011). Os Xukuru valem, assim, como exemplo de uma tendência altamente preocupante muito mais geral: a criminalização dos movimentos indígenas (dentro da tendência maior de criminalizar movimentos populares, os assassinatos de índios e camponeses no país persistem, assustadoramente). Outrossim, as conquistas de terra possibilitaram um fenômeno também mais amplo: o estabelecimento de uma organização não governamental (ONG) indígena orientada para o etnodesenvolvimento

(BARROS JUNIOR, 2010). Certamente o campo de institucionalização por parte dos próprios índios, com crescente protagonismo burocrático também em instâncias estatais, é característico dos últimos 20 anos.

Em relação aos Tapeba – cujo processo demarcatório tramita desde 1986 –, Tófoli (2009) afirma que já houve várias retomadas, em diferentes localidades e com motivações e objetivos diversos, as duas primeiras tendo ocorrido em meados de 1990 e assegurando-lhes uma área contígua que interliga três aldeias. Na sequência, foram realizadas mais doze retomadas, que garantiram espaço para a construção de cinco escolas indígenas, área para um posto de saúde, acesso a recursos naturais e controle sobre a região considerada sagrada (TÓFOLI, 2009, p. 224). Ora, esse caso também exemplifica que garantir terra libera energias para perseguir outras metas. Os Tapeba se engajaram em diversas atividades, como a instalação da Casa da Memória Tapeba, onde visitantes e turistas assistem o toré dentro do círculo simbólico, apresentado como um evento do sagrado (SOARES, 2010).

Os Kaingang, no sul do Brasil, e os Guarani Nhandeva, no sul do estado de São Paulo, assim como os Terena, Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, têm utilizado a retomada. Bruno Martins Morais (2017), observando a vida diária nos acampamentos, tem percebido que os Kaiowá e Guarani transitam, simultaneamente, entre uma reivindicação clara de demarcação de um território específico e o estreito vínculo a uma rede de relações que abarca as famílias de um dado acampamento, dos outros acampamentos e de outras terras indígenas e, de muitas maneiras, envolve os vivos e os mortos. Assim sendo, os espaços dos acampamentos lhes permitiriam a experiência de memória e a reiteração de alianças outras que não as disciplinadas pelo cerco colonial. Embora Morais esteja atento ao fato de que um modelo de territorialidade sob a forma de

acampamentos como espaços de resistência e contestação só é passível de demonstração por um traçado amplo das relações de parentesco e do apoio de uma etnografia das redes regionais de sociabilidade kaiowá e guarani, ao acompanhar, no período 2013-2014, os três mil indígenas mobilizados nos acampamentos da retomada do Yvy Katu – terra indígena localizada entre os municípios de Japorá e Iguatemi, na fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai –, seus registros corroboraram, em linhas gerais, a hipótese desse novo modelo de territorialidade ao lado do primeiro modelo, mais sedentário e fechado, do território reivindicado para demarcação (MORAIS, 2017, p. 186-187).

No Nordeste, quase sempre se constata que a força incontornável dos encantados parece se sobrepor a todos os fatores seculares. Comenta-se, na Serra do Padeiro, sobre jovens e adultos que teriam sido veículos de premonição ou presságio, em sonhos ou em situações de surto psicótico, comumente referidos como loucura. “Eu, quando enlouqueci, e outras pessoas que enlouqueceram também... a gente dizia que a terra ia voltar e ninguém acreditava. *Essa terra sempre teve premonição*” (ALARCÓN, 2013a, p. 158-159, grifo nosso). Premonição ou profecia é o termo local para tais manifestações, glosadas como a capacidade de os encantados transmitirem suas mensagens pela boca dos indivíduos em que desciam.

Os Xukuru do Ororubá – Pesqueira (PE) – e os Truká da Ilha da Assunção, também em Pernambuco, reportam-se ao mesmo presságio. Edmundo Monte (2016) ouviu e registrou de uma xukuru, ao evocar sua infância e juventude difíceis, confinadas na terra que sabia lhes pertencer, mas cujo pretense dono não lhes permitia sequer soltar os bodes: “Mas essa terra era nossa, e nós ainda vamos ser donos dessa terra. Um dia nós vamos ser. Meu pai falava isso, né?” (MONTE, 2016, p. 39). Assim

também fez Batista (2008, p. 12) entre os Truká: “o meu avô dizia que esse era nosso território e que um dia ele ia ser nosso”. Nesse último caso, a interlocutora indígena relatava à antropóloga que, com o trabalho do toré, “os índios estão levantando a aldeia [...] e agora é chegado o momento de se recuperar a herança”.

No entanto, se o regime de índio (CARVALHO, 2011; GRÜNEWALD, 1993) e o lócus estratégico do ritual toré se mostravam dominantes em certa fase da busca de reconhecimento, houve mudança de paradigma depois de 2000. Os notórios laudos de atestação da indianidade foram sendo substituídos pela instrução da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, que prescreve que o critério principal a ser observado pelo Estado é a autoidentificação. Essa nova situação aliviou um pouco a tensão em torno do processo de reconhecimento e, depois dos Tapeba, colaborou para o crescimento, até então não previsto, de núcleos menos rurais ou até exclusivamente urbanos.

No Ceará, mais particularmente em Cratéus, de acordo com os registros de Estevão Martins Palitot (2009b), há cerca de uma dezena de núcleos indígenas localizados nas periferias da cidade que se originaram de mobilizações populares estimuladas pelos agentes pastorais da diocese. Além dessas concentrações urbanas, o movimento indígena na região dispõe também de uma rede translocal de comunidades indígenas na zona rural de Crateús e nos demais municípios da região, todas decorrentes da ação da pastoral Raízes Indígenas, que teve atuação destacada na diocese durante a década de 1990 e nos primeiros anos do século XXI. Nos municípios de Tamboril e Monsenhor Tabosa, um conjunto de dezessete aldeias e quatro etnias ocupa um território contínuo nas fraldas da Serra das Matas (PALITOT, 2009b, p. 271-272).

No mesmo estado do Ceará, mas na Serra das Matas, estão concentrados cerca de 2.600 indígenas que compõem distintos núcleos familiares: os Gavião, pela família Rodrigues; os Potiguara, que abrangem as famílias Paixão, Bento, Ugena e Da Luz; os Tubiba-Tapuia, que compreendem parte da família Bento, que vive no local denominado Pau Ferro; e os Tabajara, que se compõem das alianças conjugais estabelecidas entre as famílias Canuto, Ambrosio e Braz (LIMA, 2009, p. 233). Eles costumam utilizar os relatos das suas perambulações – termo local – para acionar as identidades étnicas: as famílias Bento e Da Luz reivindicam que os antepassados chegaram à Serra das Matas após um massacre de índios, o massacre do Rio do Sangue ou Riacho do Sangue; já a família Rodrigues afirma que a causa para a perambulação foi uma migração, provavelmente forçada. A antepassada Maria Rodrigues migrou para o Piauí, onde teve filhos com um índio gavião (Timbira oriental/jê), tendo retornado para o local de origem após a morte do cônjuge, cujo nome ela incorporou. Os descendentes de Maria Gavião são os atuais Gavião de Monsenhor Tabosa (LIMA, 2009, p. 239-240).

Dois fenômenos mais recentes devem ser destacados neste artigo: a mudança do paradigma da etnogênese pelo da autoidentificação, em que o toré desempenha papel muito menos significativo, e as migrações de diversos tipos, inclusive com a busca de reconhecimento por parte dos chamados índios urbanos, que tentam consolidar sua presença também nesse contexto. Crateús localiza-se próximo à Serra de Ipiaba, onde havia uma presença indígena historicamente grande e que também deu origem a frações populacionais que migraram (hoje, há um grupo no outro lado da Serra, no Piauí, na cidade de Piripiri). O que é novo, nesse caso, é que o autorreconhecimento passou por uma procura de origens que inspira pesquisa por parte dos próprios Tabajara

e Kalabaça, em Poranga, na Serra (SILVA, 2013). Se a busca por raízes ganhou impulso pelo estímulo de uma pastoral, a pesquisa foi empreendida pelos professores indígenas, que cada vez mais se tornam agentes mediadores e produtores de cultura, observação válida para todo o Nordeste. Na condição de pesquisadores, buscaram apoios acadêmicos diversos para a narração da história. Por exemplo, entrevistaram os mais velhos, considerados como fontes privilegiadas de informações históricas, e criaram um circuito de pesquisas – como consta no título da dissertação do etnógrafo Silva (2013). Especialmente em contextos urbanos, enquanto a escola representa um espaço indígena na procura também de autoconvencimento da indianidade, ela ainda concretiza, reifica e visibiliza a indianidade pela sua presença física e vínculo formal com a educação do estado.

O sertão de Alagoas, um exemplo de redes no complexo pankararu

No circuito dos povos do Ceará, todos que entraram nas redes do movimento indígena tomaram conhecimento do toré, ritual sempre representado nas assembleias (no Nordeste inteiro, diga-se). Alguns aprenderam, assim, um toré de apresentação em eventos em que participam como índios, mas não apreenderam o ritual na acepção mais profundamente religiosa, o que, lembramos, difere do século passado. Que o mesmo aconteça no Centro Cultural Tapeba, que também é um museu indígena, é significativo. Há que referir uma crescente movimentação para que os próprios povos criem seus museus indígenas, cujos efeitos são visibilidade e convencimento, para dentro e para fora, e uma crescente patrimonialização no Nordeste e no Brasil. Para um muito bom exemplo no Ceará, cf. Gomes (2012).

Por outro lado, o ritual religioso pode ser necessário, em certos casos. Vejamos o que

ocorre no Alto Sertão de Alagoas. Foi com o auxílio formal de uma rede regional de comunicação interétnica que a denominada etnogênese kalankó começou a se tornar manifesta. Aliás, para toda a fase de etnogênese, observa-se o papel muito significativo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), tanto em produzir e articular essas redes como em apoiar o movimento dos próprios índios, cada vez mais significativo (WARREN 2001); vale notar que a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme) trata os povos estabelecidos na região leste como incidentes no Nordeste (OLIVEIRA, K. E., 2013). Para o desencadeamento da etnogênese kalankó, foi necessária a autorização das famílias do sítio Januária, o primeiro local onde se estabeleceram as famílias oriundas da aldeia pankararu de Brejo dos Padres, em Pernambuco, e alguns grupos indígenas de Alagoas, como os Geripankó e Karuazú. Fundamental, todavia, foi o apoio diretamente oriundo de Brejo dos Padres para que os Kalankó pudessem utilizar um dos referenciais históricos que compõem o longo etnônimo pankararu (Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulo), eloquente indicador de uma unidade social heterogênea, resultante de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais (ARRUTI, 1996; ANDRADE, U. M., 2004, p. 107), com ênfase nas medidas adotadas pela política fundiária após o Diretório pombalino e pela Lei de Terras, em 1850, que aceleraram o desmantelamento dos aldeamentos e o acirramento da política da mistura (MURA, 2013, p. 42).

Assim, estavam preenchidos os requisitos para que os Kalankó se tornassem, de pleno direito, uma ponta de rama dos Pankararu e a sua etnogênese um processo de enxamamento, isto é, de formação de uma nova identidade, embora afiliada à aldeia de Brejo dos Padres

(ANDRADE, U. M., 2004, p. 107-108). Os Kalankó e os Geripankó estreitaram relações, já como duas pontas de rama pankararu – os segundos atuando, solidária e similarmente ao que ocorreu com vários outros povos indígenas, como líderes dos primeiros no plano ritual. As visitas, em festas rituais – Menino do Rancho, Corrida do Umbu, Praiá e Toré –, do pajé kalankó à aldeia geripankó do Ouricuri foram estratégicas para o aprendizado. Em pouco tempo, os Kalankó já participavam do movimento indígena (ANDRADE, U. M., 2004, p. 108).

Atualmente, os Geripankó se distribuem em várias comunidades próximas, a exemplo da acima referida Ouricuri, que constitui o centro: Piancó, Campinhos, Figueiredo e Pedrinhas, entre outras. Essa divisão é apenas física, por questões territoriais, uma vez que o povo indígena compartilha os mesmos cacique e pajé e prossegue reportando-se aos Pankararu, em Pernambuco (PEIXOTO; GUEIROS, 2016, p. 115).

Para Ugo Andrade (2004, p. 109), o desafio adicional que se apresentou aos Kalankó foi a produção de uma identidade translocal, uma vez que não podiam ser mais Pankararu e, ao mesmo tempo, pertenciam a esse universo sociocosmológico. A alternativa adotada passou pelas categorias de territorialidade desenvolvidas ao longo de quatro gerações e que, não confrontando a origem sociocosmológica pankararu nem os vínculos com a aldeia de Brejo dos Padres, permitiam o desenvolvimento de uma topofilia pelo depósito de fragmentos de memória em topônimos ou estabelecendo-se uma cumplicidade com o lugar de onde eles tiravam o sustento durante os anos mais drásticos de secas e privações (ANDRADE, U. M., 2004, p. 109). Certamente se construiu um domínio do lugar (CARVALHO, 1984), uma relação profunda cognitiva e afetiva com uma terra que se torna território.

Em suma, Geripankó e Kalankó fazem parte do complexo pankararu, que abriga uma série de povos cuja origem se reporta ao Brejo dos Padres e que costuma compartilhar os mesmos rituais da aldeia de origem (além dos cinco no Alto Sertão pernambucano, já se conhecia povos, como os Pankararé e Kantaruré, na Bahia, do outro lado do rio São Francisco). Uma riqueza cosmológica é compartilhada, portanto, por todos os povos no Alto Sertão alagoano, que se encontram relativamente próximos do centro de irradiação pankararu – Geripankó, Kalankó, Karuazu, Katokinn e Koipunka – e cujas trajetórias de dispersão e reagrupamento, como “rama” e “ponta de rama”, se assemelham. Os quatro povos K causaram certo impacto pela forma incomum adotada para anunciar seu reaparecimento, por intermédio de uma aparição pública denominada “festa do ressurgimento”, realizada, todavia, em espaços e tempos distintos, com o que preservaram, simultaneamente, a singularidade étnica e seu protagonismo etnopolítico (AMORIM, 2010).

No caso kalankó descrito por Herbetta (2013), fica nítido que, para esse povo e seus vizinhos, a questão da autonomia étnica passa pela via da autonomia ritual, que atinge um momento de ultrapassagem do complexo ritual pankararu: novos encantados serão acrescentados aos da aldeia de origem. Afiguram-se, então, a encantados específicos do lugar, aqueles que particularizam um povo autônomo. Desse modo, as novas unidades compartilham do mesmo complexo ritual, mas também dele se diferenciam. Herbetta adere à ideia da “baixa distintividade”, mas procura analisar letras e músicas do toré como indícios de uma cosmologia que, contrariamente ao que ele parece propor, apontam para uma riqueza cosmológica própria ao complexo pankararu que restará oculta se não houver etnografia e análise mais aprofundadas (REESINK, 2014).

Cativeiro, territorialidade topológica, “saber andar”

“Quem falava em medição? Nesse tempo ninguém conhecia leis, não existia perturbação, ordem de branco – só ordem da velha mãe – ninguém falava em medição, em proibir nada, em rumo [...]. Nossa terra não tinha limite, embargue; hoje tem.” (CARVALHO, 2008, p. 206). A declaração é de um pajé pataxó, mas provavelmente poderia ter sido proferida por qualquer indígena compelido a cingir-se, por força do contato, a limites espaciais exíguos, situação que afeta, particularmente, as terras indígenas no Nordeste. A constante eclosão de conflitos e a formação de novos grupos locais no extremo-sul baiano – das sete terras indígenas, a de Barra Velha do Monte Pascoal foi objeto de reestudo, elevando os atuais 8.000 hectares para 44.000, processo há algum tempo interrompido, e a de Comexatiba foi apenas identificada (28.000 ha) – têm seguramente, como fator motivador, entre outros, o confinamento espacial. Muitos outros casos poderiam ser referidos.

Não é, pois, de surpreender que, ao mesmo tempo em que envidam esforços pelas demarcações, haja quem tema suas consequências negativas. É o caso, seguramente não único, dos Mbyá (GARLET, 1997, p. 91; SÁEZ, 2015, p. 279), que, longe de exultarem com a perspectiva de ter suas terras demarcadas, temiam que essa demarcação supusesse uma espécie de cativeiro, um meio para mantê-los concentrados e controlados. Temor que, como enfatiza Sáez, está afinal justificado por sua história (ibidem). No Nordeste pós-estabelecimento das missões ocorreu, fundamentalmente, o mesmo.

Em Aldeia Velha, parte do território pataxó cuja formação resultou de retomadas realizadas nos anos 1990, “saber andar” é um ideal de sociabilidade equivalente a “saber viver”: ter a casa como um “passa chuva”, ter “um primo

em cada aldeia” e nunca ficar sem abrigo é uma espécie de receiptuário para se atingir a condição de índio pleno (PEDREIRA, 2013; 2017). Saber viver implica uma disposição ontológica similar àquela vivenciada pelos antepassados que se distribuíam em pequenos grupos para escambo, visitas aos parentes dispersos e estabelecimento de novas alianças, o que os compelia a um movimento de dispersão/concentração pendular, não só entre a mata e a área de praia, mas sobre a superfície topológica de perambulação.

Desse modo, o que tem sido entendido como “a instabilidade yaminawa” – deslocamentos constantes das terras indígenas para a capital do Acre, Rio Branco, e permanência ali por longos períodos e em condição francamente desfavorável – está longe de constituir uma idiossincrasia yaminawá. Não se trataria, aqui, como em outros casos, de “infidelidade às raízes nativas”, mas justamente do contrário: por serem fieis ao seu passado, os Yaminawá “não o diferenciam desse presente em que, de acordo com as melhores expectativas, eles deveriam se recluir nas suas terras parecendo tanto mais índios quanto fosse possível” (SÁEZ, 2015, p. 278).

Tais perambulações dever-se-iam à prioridade conferida às relações sociais,

que criam território em qualquer lugar, sobre o território entendido como condição das relações. [...] Antes que espacial, essa territorialidade é topológica: o espaço que ela exige é aquele que permite organizar as relações de modo que proximidades e distâncias sejam eficientes. (ibidem, p. 272)

Após quase duas décadas de fragmentação/dispersão, Sáez supõe que os Yaminawá aparentam estabilidade no conjunto das suas aldeias, o que atribui ao fato de esse conjunto já compor uma pluralidade suficientemente

ampla “para sustentar ciclos de fissão e fusões (ibidem, p. 273). Esse é um ponto que julgamos importante e que desautoriza a relação espúria costumeiramente estabelecida entre o tamanho de um território indígena e a longevidade do contato, o que o exemplo pataxó, entre prováveis muitos outros, traduz eloquentemente.

O alto grau de dispersão dos Maxakali é também notório. Seus agrupamentos são fluidos, mutáveis e altamente suscetíveis às dissidências. Estas produzem um efeito em cadeia, redundando na recomposição das aldeias e na desarticulação dos chamados bandos – unidade social de consenso e articulação social mais complexa –, que, então, se reúnem para identificar possíveis soluções. Colabora para a acentuação do fracionamento a liderança entre esses grupos, igualmente difusa, fluida e restrita à aldeia de cada líder (PARAÍSO, 1999). Índios maxakali são vistos, frequentemente, em vários municípios da região fronteira entre Minas Gerais e Bahia, onde foram aldeados.

É importante assinalar que, no sul da Bahia e áreas limítrofes de Minas Gerais e Espírito Santo, havia um complexo de povos afiliados linguística e culturalmente dos quais, hoje, somente conhecemos os Maxakali e os Pataxó. Parece haver certa similitude entre os padrões de circulação e fluidez dos atuais Pataxó e Maxakali e o padrão amazônico yaminawá, entre possíveis outros. Por hipótese, a ser melhor aferida, teríamos aqui um “regime de socialidade territorial de circulação” em vez de, digamos, um “regime de territorialidade sedentária”, característico de outros povos indígenas? Indo um pouco mais longe, estaríamos diante de uma disposição e de um padrão de circulação de alta distintividade, estruturalmente similares ao padrão pré-cabralino? Nessa mesma acepção, e com a precaução devida, aventamos a possibilidade de que outras continuidades transformadas possam vir

a ser percebidas e registradas, desde que haja sempre o interesse de proceder a um controle comparativo entre as populações regionais, para discernir melhor e aferir com mais rigor o grau de distintividade persistente, evitando, assim, conclusões mais apressadas.

João Pacheco de Oliveira (1996, p. 9) já há certo tempo observou não ser da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Por outro lado, a mobilidade espacial não pode ser entendida como “uma espécie de prova de que não há território” (GALLOIS, 2004, p. 39) ou, como afirma Rivière (1984, p. 95 apud. GALLOIS, p. 39), “de que há ausência de um senso de territorialidade”. Os casos descritos nesta seção atestam o contrário, bem como asseveram que a necessidade de estabelecimento de limites territoriais precisos (ou de um “território fechado”) advinda da situação colonial (OLIVEIRA, op. cit., p. 9) é, na prática, em larga medida contornada.

Uma inflexão amazônica: o Nordeste nas Terras Baixas

A tese de doutorado de Susana de Matos Viegas, defendida em 2003 na Universidade de Coimbra e publicada em livro em 2007 (*Terra calada: os tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*) conclui, no capítulo II, subitem “Uma alternativa americanista para uma antropologia do Nordeste indígena”, que o Nordeste é uma das áreas onde a *antropologia das sociedades indígenas* mais se ampliou e a *etnologia* menos se desenvolveu (VIEGAS, 2007, p. 65). Tal defasagem, supõe a autora, dever-se-ia ao fato de a etnografia resultante das abordagens ali desenvolvidas se circunscrever ou à etnogênese ou à análise da criatividade cultural no gerar de tradições, o que significa que a questão por Viegas suscitada é de natureza teórica (ibidem, p. 66-67). Limitar-se a essa via interpretativa parece-lhe um equívoco,

sendo antes necessário eliminar as barreiras interpostas à compreensão da vida ameríndia no Nordeste e ao longo e denso conhecimento americanista que, por razões históricas, foi se consolidando a partir de etnografias sobre a Amazônia. A alternativa que a ela se apresenta é, então, integrar o conhecimento etnográfico sobre os índios estabelecidos no Nordeste aos debates americanistas no âmbito de múltiplas estratégias comparativas (ibidem, p. 67-68). É o que Viegas faz tanto em sua tese de doutorado quanto no artigo que compõe o dossiê *Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)*, cuja organização ela compartilha com Marta Amoroso e José Glebson Vieira (2015).

A avaliação de Viegas requer alguns poucos comentários. Preliminarmente, a autora expressa que tem havido pouquíssima comparação e engajamento no diálogo entre a etnologia produzida no Nordeste e a etnologia mais geral das Terras Baixas. Podemos resumir a questão mediante a simples constatação de que boa parte da etnologia orientada para o Nordeste sempre partiu do pressuposto de baixa distintividade cultural dos povos ali estabelecidos. Assim, é oportuno lembrar que, antes de 1970, houve uma fase em que o conceito-chave de aculturação e a busca de persistências da distintividade sociocultural pré-cabralina prevaleceram em uma paisagem étnica tacitamente pensada e entendida como sendo de baixa distintividade. Quando os poucos primeiros antropólogos, a partir dos anos 1930, começaram a visitar os poucos locais conhecidos por terem remanescentes de índios, o termo “remanescente” conotava, corretamente, os resistentes e sobreviventes dos massacres, físicos e simbólicos, aos quais seus povos foram submetidos. Por outro lado, hoje é consenso de que a visão da etnologia das perdas subestimou a persistência da percepção indígena de ser um outro, diferente dos regionais e rejeitado por parte desses

não índios. Desse modo, concentrar-se na etnogênese resultou em certa surpresa com o fenômeno e em uma posição etnopolítica para apoiar esses povos em busca de reconhecimento. Seguramente, há vários motivos para que, por exemplo, todos os trabalhos citados desenvolvidos no Museu Nacional partam desse princípio e porque tenham sido, justa e explicitamente, considerados como objeto de reflexão por parte de Oliveira (1998), ao indagar, inesperadamente, sobre a etnologia dos índios misturados com sua baixa distintividade. Já foi dito que, na expansão da produção acadêmica dos últimos vinte anos, a partir do Nordeste, muitas vezes os autores se limitaram a aplicar os conceitos da época anterior, pouco renovando em termos teóricos. Desse modo, uma linha de estudos a partir de um pressuposto de “alta distintividade” é uma das poucas inovações mais recentes.

O dossiê citado constitui uma contribuição relevante ao tema da territorialidade e, por extensão, da identidade. A abordagem adotada – história transformacional ameríndia – é avaliada pelos organizadores como sendo cada vez mais imprescindível, por articular, de forma complexa, processos de imposição de certas formas territoriais, regularmente identificados com o que João Pacheco de Oliveira (1998) designou por processos de territorialização, e procedimentos de vivência dessas imposições, denominados territorialidades (VIEIRA; AMOROSO; VIEGAS, 2015, p. 12-13). Viegas retoma, de certa forma, a antiga distinção suscitada por Viveiros de Castro (1999, p. 115) entre o que ele designa como uma perspectiva centrada no polo colonial, “uma sociologia do Brasil indígena que toma os índios como parte do Brasil”, e uma perspectiva centrada no polo nativo, “uma antropologia dos índios situados no Brasil” – que, do nosso ponto de vista, nunca se apresentaram de forma tão irremediavelmente polarizadas, mas, no máximo, como faces de um mesmo

fenômeno às quais se pode atribuir maior ou menor relevo de acordo com o que sinalizam o campo e a sensibilidade etnológica de cada autor. Neste balanço, só trataremos mais detidamente dos artigos de Viegas e Vieira, por se reportarem ao Nordeste indígena, assim como já referimos, muito brevemente, ao de Sáez.

O estudo de Viegas descreve os processos de apropriação espacial pelos índios Tupinambá – a parcela estabelecida em Olivença, costa atlântica –, tradicionais habitantes da missão de Nossa Senhora da Escada, no sul da Bahia, visando contribuir para a compreensão histórica de longo termo da posse da terra, do pertencimento territorial e de suas dinâmicas históricas. A Vila de Olivença, antiga sede da missão jesuítica e entorno do aldeamento jesuítico, se mantém permanentemente como ponto de referência e de apropriação fundamental pelo cultivo das roças ou da criação de uma dinâmica cíclica de concentração e dispersão. Trata-se de uma territorialidade pontilhada por deslocamentos, por regimes de posse associados a regimes de socialidade (VIEGAS, 2015, p. 95), a exemplo de outras tantas territorialidades registradas pela literatura etnológica mais ampla. A modalidade de viver entre a sede e a mata teria instituído um padrão de territorialidade passível de explicar as atuais reivindicações de inclusão da vila na demarcação da terra indígena. O que nos interessa, vale ressaltar, é como a autora pensa a longa duração e como a história teria resultado em um padrão de ligação ao território tributário de uma especificidade indígena.

A proposta de José Glebson, por outro lado, é proceder à análise da organização social potiguara, partindo do parentesco e de sua articulação com os ideais de viver bem que traduzem a possibilidade de viver nas aldeias e entre parentes e demarcam a centralidade do parentesco no processo de socialidade examinado (VIEIRA, 2015, p. 287). As histórias de deslocamentos – movimentos incessantes de

concentração e dispersão em busca de novos conhecimentos e pessoas mais distantes (pessoas de outras aldeias, da cidade ou de outras localidades) – resultam em um padrão de habitação e uma tendência à dispersão das famílias, ao passo que os movimentos deles decorrentes levam à produção de uma concepção nativa de mistura e de um modo peculiar de ocupação do espaço (ibidem, p. 297). Dessa maneira, é possível constatar que os dois autores compartilham, desde a escrita de suas teses, da mesma proposta da longa duração e de tomar a etnologia mais ampla como medida de comparação. Para nossos fins, duas observações se impõem. Por um lado, realmente parece-nos faltar um diálogo etnográfico e teórico com a Amazônia (e o Sul, mas essa parece ser uma região quase desconhecida em nossa literatura, apesar de certas semelhanças significativas, como a noção anterior da “baixa distintividade” (CARVALHO; REESINK, 2016). Por outro lado, o que uma leitura detida revela dos dois artigos é que há tendência de superestimar o aporte distintivo por não se reportarem suficientemente à literatura da suposta “baixa distintividade”, o que resulta em um não diálogo porque, de antemão, o diálogo é considerado pouco produtivo ou improdutivo.

Ambos se debruçam, por exemplo, sobre a questão do parentesco de modo muito interessante, com conceitos como regime de socialidade e viver bem – temas, de fato, não suficientemente estudados. Todavia, se há comparação com o contexto amazônico e seus conceitos recentes, nem sempre, ou quase nunca, há comparação com a bibliografia do Nordeste e de segmentos sociais vizinhos para verificar em que medida esses conceitos e práticas nativos são derivados de uma linha de continuidade pré-cabralina em transformação e, portanto, específicos dos povos de origem tupi pesquisados. Trata-se de um aspecto que, do nosso ponto de vista,

requer atenção. As únicas tentativas de longa duração para não tupi, salvo engano nosso, concernem aos rituais e ao uso da jurema (NASCIMENTO, 1994; 2013; REESINK 2002). Assim, nesse último caso, a continuidade de longa duração transformada é garantida, ainda que seja necessário melhorar o nosso entendimento sobre o processo dessas transformações.

Considerações finais

Vale observar que, em geral, na literatura produzida no Nordeste tende a faltar aprofundamento nas comparações, de modo a permitir verificar em que medida os fenômenos são especificamente indígenas. Por exemplo, as noções de família (parentela) e tronco (metáforas de parentesco) estão presentes, consistentemente, em estudos camponeses, mas ainda estão a merecer aprofundamentos – até mesmo porque há muito se aponta para uma espécie de “idioma comum de filiação substantiva indígena” (REESINK, 1999b). Evidentemente, no que tange especialmente aos rituais indígenas e à sua diacriticidade – como cultura entre aspas ou como o que podemos chamar de “cultura diacrítica” –, esses têm sido objeto de investigação desde os anos 1980 e continuam a ter presença garantida na atualidade. O que socialmente importa, por outro lado, é como os índios e os segmentos não indígenas definem o que é a cultura diacrítica que vale como justificativa de indianidade para os primeiros.

Porém, há possibilidades de pesquisar o que poderíamos denominar de “cultura indígena oculta”, querendo dizer com isso que há concepções e práticas que têm sua origem na longa duração, mas que não foram incluídas na cultura diacrítica, e nem sempre são reconhecidas pelos índios e/ou não índios como específicas. Contudo, nem sempre os antropólogos têm se dado conta de continuidades

transformadas mais ocultas, embora exemplos existam: um mito com afinidade entre os Jê do Norte e os Kiriri (REESINK, 1999a) e, revisitando a etnografia kiriri de Bandeira, todo um levantamento amplo de concepções e práticas indígenas muito bem registradas, mas não postas tanto em evidência na totalidade da monografia original (CARVALHO, 2005). Não é à toa, então, que Carvalho tenha procedido à inversão do pressuposto normal no Nordeste e proposto que a hipótese de baixa distintividade prevalecente no campo seja mais aparente do que pressupomos. Realmente, muito embora seja bastante provável que, em certos casos etnográficos, a distintividade seja mesmo baixa, falta investigar melhor seu grau em muitas outras ocorrências e em domínios em que não se tem pesquisado sob esse aspecto. Afinal, a literatura comprova que mais de 450 anos de genocídios e etnocídios, no âmbito do regime de relação assimétrica, resultaram em povos indígenas que aprenderam a persistir em esferas socioculturais próprias, ocultando-as o máximo possível aos olhos dos dominantes, em particular na esfera social compartilhada com os últimos e em que esses outros exercem seu domínio. O maior exemplo disso é o segredo dos Fulni-ô (HERNÁNDEZ DÍAZ, 2015). E isso abrange, como é sobejamente sabido, os antropólogos.

Neste balanço, já previamente admitido como parcial, só suscitamos algumas questões e alguns eixos de discussão. Provavelmente sobrecarregaríamos demais o artigo se alinhássemos todos os textos produzidos nos últimos vinte anos com conexão direta ou indireta aos temas aqui tratados. Tal fato também se pode constatar pelas coletâneas de textos que apareceram nos últimos anos (CARVALHO; CARVALHO, 2012; CARVALHO; REESINK; CAVIGNAC, 2011; OLIVEIRA, J. P., 2011; PALITOT, 2009; SCHRÖDER, 2011). Aqui e ali

assinalamos alguns temas que surgiram no período, como museus e centros culturais indígenas administrados pelos índios, a produção de textos escritos por estes, suas próprias associações e, em geral, um crescente protagonismo deles sobre suas próprias vidas. Deixamos de mencionar alguns temas, como (sem, em absoluto, pretendermos ser completos) uso da internet, turismo (GRÜNEWALD, 2001; NEVES, 2012) e a produção correlata de artesanato, educação e escola (e o crescente nível escolar dos índios), saúde (com questões fora do xamanismo), etnobiologia e etnoecologia (MODERCIN, 2010) e migrações – inclusive para cidades como São Paulo (ALBUQUERQUE, 2011). Porém, além das questões da distintividade e da cosmologia, outras estão mal ou incompletamente estudadas (por exemplo, o já mencionado parentesco e a campesinidade); a que chama mais atenção é a da economia indígena – camponesa, mas crescentemente combinada a outras atividades e fortemente articulada com a economia nacional, com uma ou outra exceção (CAMPOS, 2006). Tivemos também de passar ao largo de muitos povos e suas bibliografias específicas, algo que a produção acadêmica tende a acompanhar, mas em relação à qual estamos defasados. Desse sobrevoo, com as devidas ressalvas, ficamos com a impressão de que, salvo pelas lacunas etnográficas mais evidentes, a quantidade nem sempre corresponde à qualidade.

A interlocução entre a etnologia produzida no Nordeste e aquela amazônica se nos afigura possível, observadas as suas características e especificidades. Por um lado, o quiasmo categorial entre caboclo e índio deve ser superado por todos, o que parece poder ser resolvido pela dupla via da filiação substantiva do parentesco – sempre – e de um ritual religioso indígena – nem sempre – mediado pela herança substantiva do dom para atividade xamânica, um vetor sociomoral

em geral (REESINK, 2011). Os rituais em questão têm circuitos diferentes e o único que parece universal é o toré (com raríssimas exceções, como o torém dos Tremembé, cuja denominação parece remeter à mesma origem), o que mostra bastante variação em importância e significado. Desse modo, entre a “alegoria do índio autêntico” e o “ritual sociocosmológico totalizador”, o toré parece ser a cultura diacrítica compartilhada no Nordeste, invariante em sua denominação, porém variante em sua expressão sociocultural cognoafetiva: o toré tem sido como que um fluxo transcultural em toda a região, que se atualiza em uma variante local com tendência forte a se transformar em variante etnocultural específica sem perder seu caráter reconhecidamente transcultural.

Desse modo, apontamos para a possibilidade de conferir certa especificidade à etnologia das Terras Baixas no Nordeste brasileiro ao mesmo tempo em que finalizamos com uma breve referência aos novos registros que tendem a alterar o cenário etnográfico, requerendo reposicionamentos. Se, João Pacheco de Oliveira (1998, p. 53) afirmava que a etnogênese constituía o fator distintivo entre os povos e as culturas

indígenas do Nordeste e os da Amazônia, hoje sabemos que não é assim e que distintas modalidades amazônicas desse fenômeno podem ser identificadas. A remoção de supostos grandes divisores tenderá a reduzir as distâncias etnográficas e teóricas, desde que sejam envidados esforços para promover comparação no âmbito de um mais amplo espectro, passível de se estender a todas as diferentes regiões no país. Trata-se, ao mesmo tempo, de colaboração com vistas a uma comunicação mais regular e simétrica, acerca da qual os próprios povos envolvidos têm dado mostras de franco interesse. Troca de mensagens e visitas regulares revelam a clara disposição dos povos indígenas para intensificar suas relações, ultrapassando distinções linguísticas e culturais, enquanto os antropólogos, mais cautelosos, parecem medir cuidadosamente os passos que lhes serão requeridos e as vantagens e desvantagens que decorrerão dessa eventual interlocução. Da nossa parte, supomos ter, aqui, prestado uma pequena contribuição em direção a um provável longo caminho a ser percorrido para uma “etnologia comparada das transformações socioculturais” no Brasil.

Referências

- ALARCÓN, D. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. 2013. 272 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre a América) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013a.
- _____. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*, Campinas, v. 7, n. 1, p. 99-126, 2013b.
- ALBUQUERQUE, M. A. S. *O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)*. 2011. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- ALMEIDA, L. S.; LIMA, J. C.; OLIVEIRA, J. S. (Orgs.). *Terra em Alagoas: temas e problemas*. Maceió: Edufal, 2013.
- AMORIM, P. Acampamentos e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro. *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 1975.

- AMORIM, S. S. *Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katokinn: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano*. 2010. 431 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- ANDRADE, U. M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 99-139, jul. 2004.
- ARRUTI, J. M. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- AZEVEDO, T. Aculturação dirigida: Notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 3., 1958, Recife. *Anais...* Recife: Associação Brasileira de Antropologia, 1959. p. 77-100.
- BANDEIRA, M. L. *Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1972. v. 6. (Série Estudos Baianos).
- BARROS JÚNIOR, F. D. *Etnodesenvolvimento em prática: a equipe Jupago e a promoção de desenvolvimento aos Xukuru do Ororubá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- BARTH, F. Introduction. In: _____. (Org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: George Allen & Unwin, 1969.
- _____. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, Abingdon, v. 54, n. 3-4, p. 120-142, 1989.
- BATISTA, M. R. Os Truká e o impacto da obra de transposição do rio São Francisco. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. *Anais...* Recife: Associação Brasileira de Antropologia, 2008.
- BRASILEIRO, S. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 1997. 250 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.
- CAMPOS, C. S. *Os Fulni-ô e suas estratégias de sobrevivência e permanência no território indígena*. 2006. 137 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- CARVALHO, M. R. A identidade dos povos do Nordeste. *Anuário Antropológico*, Fortaleza, n. 82, p. 169-188, 1984.
- _____. Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica. *Cultura*, Salvador, ano 1, n. 1, p. 50-69, 1988.
- _____. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. *Estudios Latinoamericanos*, Varsóvia, n. 25, p. 51-86, 2005.
- _____. Relatório Circunstanciado de Identificação da TI Pataxó do Monte Pascoal. Salvador: Departamento de Antropologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), 2008.

- _____. De índios “misturados” a índios “regimados”. In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011. p. 82-99.
- CARVALHO, M. R. et al. *Mapeando parentes: identidade, memória, território e parentesco na terra indígena Caramuru-Paraguassu*. Salvador, Edufba, 2012.
- CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: Edufba, 2012.
- CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B. Uma etnologia dos índios impuros: a história acadêmica quase oculta e desconhecida do período inicial do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB). In: CAMPOS, R.; PEREIRA, F.; MATOS, S. (Orgs.). *Desafios e particularidades da produção antropológica no Norte e no Nordeste do Brasil*. Recife, EDUFPE, 2016. o prelo.
- CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011.
- CASTRO, E. V. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 35, p. 21-74, 1992.
- _____. Etnologia brasileira. In: MICELLI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995*. São Paulo: Sumaré, 1995. p. 109-223.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guaraní*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- COUTO, P. N. A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema (BA)*. 2008. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Da cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 97-108.
- ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, London, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.
- _____. *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto Press, 1993.
- FIALHO, V.; NEVES, R. C.; FIGUEIROA, M. C. (Orgs.). *Plantaram Xicão: os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- FREIRE, R. S. *Articulações políticas indígenas no Sul da Bahia*. 2016. 186 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. (Org.). *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

- GARLET, I. J. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História Iberoamericana) – Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre, 1997.
- GOMES, A. O. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*. 2012. 324 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.
- GROSSI, G. *Ici nous sommes tous parents: les Pataxó de Barra Velha, Bahia, Bresil*. 2004. Thèse (Doctorat en Ethnologie et Anthropologie Sociale) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2004.
- GRÜNEWALD, R. A. *Regime de índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umá*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- _____. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- _____. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005.
- HERBETTA, A. F. *Peles braiadas: modos de ser Kalankó*. Recife: Massangana, 2013.
- HERNANDÉZ DÍAZ, J. *Los Fulni-ô: lo sagrado del secreto – construcción y defesa de la identidad de un pueblo indígena del nordeste brasileño*. Quito: Aby Yala, 2015.
- LIMA, C. L. S. *As perambulações: etnicidade, memória e territorialidade indígena na Serra das Matas*. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Imopec, 2009. p. 233-250.
- MACÊDO, U. *A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA*. 2007. 196 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.
- MAGALHÃES, A. M. *A luta pela terra como oração: sociogênese, trajetórias e narrativas do movimento Tupinambá*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MAHMOOD, C.; ARMSTRONG, S. *Do ethnic groups exist?: a cognitive perspective on the concept of cultures*. *Ethnology*, Pittsburgh, vol. 31, no. 1, p. 1-14, 1992.
- MEJÍA LARA, A. E. *Estar na cultura: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- MODERCIN, I. F. *Rancho do Jatobá do meio do mundo: etnografia da agricultura Pankararé e a relação dos índios com o ambiente*. 2010. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- MONTE, E. *História e memórias de migrações no Nordeste indígena: o vaivém dos Xukuru do Ororubá (Pesqueira/PE)*. *Mnemosine*, Campina Grande, v. 7, nº 1, p. 32-52, jan.-mar. 2016.
- MORAIS, B. M. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guaraní nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017.

- MORIN, F.; D'ANGLURE, B. S. Ethnicity as a political tool for indigenous peoples. In: GOVERS, C.; VERMEULEN, H. (Eds.). *The politics of ethnic consciousness*. London: Springer, 1997. p. 157-193.
- MURA, C. *Todo mistério tem dono!* Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2013.
- NASCIMENTO, M. T. *O tronco da jurema*: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. 1994. 324 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- _____. A jurema das ramas até o tronco. In: CARVALHO, M. R.; CARVALHO, A. M. (Orgs.). *Índios e caboclos*: a história recontada. Salvador: Edufba, 2012. p. 95-125.
- _____. *As ramas e o vinho da jurema*: metáforas rituais entre os índios do sertão nordestino ou uma teoria unificada do ritual e da linguagem. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- NEVES, S. C. *A apropriação indígena do turismo*: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição. 2012. 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- OLIVEIRA, J. P. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: OLIVEIRA, J. P. (Coord.). Peti, 1993. p. V-VIII.
- _____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. *Travessia*, São Paulo, v. 9, n. 24, p. 5-9, jan.-abr. 1996.
- _____. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- _____. *Uma etnologia dos índios misturados?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- _____. (Org.). *A presença indígena do Nordeste*: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- OLIVEIRA, K. E. Os terreiros e o toré. *Cadernos do Leme*, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 47-66, 2009.
- _____. *Diga ao povo que avance!* Movimento indígena no Nordeste. Recife: Massangana, 2013.
- OLIVEIRA, R. C. Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil. In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972a. p. 142-150.
- _____. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972b. p. 83-131.

- _____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Imopec, 2009a.
- _____. Um quadro de multiplicidade étnica: os povos indígenas em Crateús. In: _____. (Org.). *Na Mata do Sabiá*: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Imopec, 2009b. p. 271-300.
- PARAÍSO, M. H. B. Maxakali. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. Disponível em <<http://bit.ly/2yEgqXb>>. Acesso em: 13 jan. 2018.
- PEDREIRA, H. P. “*Saber andar*”: refazendo o território Pataxó em Aldeia Velha. 2013. Monografia (Graduação em Antropologia e Etnologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- _____. *Os Pataxó Hãbãhãe e o problema da diferença*. 2017. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PEIXOTO, J. A.; GUEIROS, L. E. Religiosidade e Encantamento: o pagamento de promessa no ritual indígena Jiripankó. *Mnemosine*, Campina Grande, v. 7, n. 1, p. 111-126, 2016.
- PERES, S. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). *A viagem de volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 43-91.
- POMPA, C. *A religião como tradução*: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: Edusc, 2002.
- REESINK, E. B. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste. *Universitas*, Salvador, n. 32, p. 121-137, 1983.
- _____. O gavião e a arara: etnohistórias Kiriri. In: ALMEIDA, L. S.; SILVA, M. G. (Orgs.). *Índios do Nordeste*: temas e problemas. Maceió: Edufal, 1999a. p. 59-75.
- _____. Uma questão de sangue. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.). *Brasil*: um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, 1999b. p. 187-205.
- _____. O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do nordeste. In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M.; ELIAS, J. L. (Orgs.). *Índios do Nordeste*: temas e problemas. Maceió: Edufal, 2000. v. 2. p. 359-405.
- _____. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no Nordeste. In: ALBUQUERQUE, U.; MOTA, C. (Eds.). *Os muitos usos da Jurema*. Recife: Bagaço, 2002. p. 61-96.
- _____. Alteridades substanciais: apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, M. R.; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (Orgs.). *Negros no mundo dos índios*: imagens, reflexos, alteridades. Natal: EDUFRN, 2011. p. 245-288.
- _____. Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos). *Anthropológicas*, Recife, ano 17, v. 24, n. 2, p. 43-73, 2013.

- _____. Uma perspectiva nordestina: o grande divisor Nordeste vs Amazônia na etnologia das Terras Baixas da América do Sul. In: SEMINÁRIO DE ANTROPOLOGIA INDÍGENA EM PERNAMBUCO, 2., 2014, Recife.
- _____.; REESINK, M. L. A conquista cultura dos Tupinambá: aculturação e o regime de relação assimétrica de Thales de Azevedo em 1958 e suas implicações históricas na antropologia. In: SEMINÁRIO RELENDO THALES DE AZEVEDO, 1., 2015, Salvador.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SÁEZ, O. C. O território, visto por outros olhos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.
- SAFA, H. Challenging mestizaje: a gender perspective on indigenous and afrodescendant movements in Latin America. *Critique of Anthropology*, Thousand Oaks, v. 25, n. 3, p. 307-330, 2005.
- SAMPAIO, J. A. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil – o caso Kapinawá. *Cadernos do Leme*, Campina Grande, v. 3, n. 2, p. 88-191, 2011.
- SANTOS, A. F. M.; OLIVEIRA, J. P. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- SCHRÖDER, P. (Org.). *Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô*. Recife: Editora da UFPE, 2011.
- SIGAUD, L. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.
- SILVA, B. R. A. *Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- SOARES, M. Métissages et espaces transculturels: reflet d’image et mises en scène chez les Indiens Tapeba. *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, n. 65, p. 91-104, 2010.
- SOUZA, F. J. A. *Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: descortinando o movimento das puxadas de rama*. 2015. 257 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- TÓFOLI, A. L. F. Retomada de terras Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: PALITOT, E. M. (Org.). *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Imopec, 2009. p. 213-232.
- UBINGER, H. C. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- VIEGAS, S. M. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

_____. Tupinambá de Olivença. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 20 ago. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2ImVNSN>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

_____. Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 69-104, 2015.

VIEIRA, J. G. Todo caboclo é parente: espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 285-317, 2015.

VIEIRA, J.; AMOROSO, M. ; VIEGAS, S. Apresentação dossiê transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1. 2015, p. 11-29.

VILLAR, D. Uma abordagem crítica do conceito de etnicidade na obra de Fredrik Barth. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, 2004.

WARREN, J. W. *Racial revolutions: antiracism & Indian resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2001.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.

Resumo

Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações

Neste balanço parcial, discutimos o estado da arte da etnologia das terras baixas da América do Sul no Nordeste Brasileiro, no que concerne aos conceitos de territorialidade e identidade. Após proceder à revisão do conceito de etnicidade nos anos 1970 e sua recepção no Brasil, elaboramos uma síntese de alguns artigos pioneiros, dos anos 1980 e 1990, mas de relevância ainda atual, para dispormos de uma visão da produção do século passado. Para tratar dos últimos vinte anos, foi inevitável a escolha de algumas áreas e temas, devido à volumosa produção antropológica que não mais permite mencionar todos os autores e resenhar todos os tópicos. Por fim, baseados na questão do grau de distintividade sociocultural no Nordeste e do significado transcultural do ritual Toré, lançamos uma proposta provisória para caracterizar a unidade da etnologia produzida nesse contexto etnográfico.

Palavras-chave: Etnologia Sul-americana; Nordeste; Território; Identidade; Cultura Diacrítica.

Abstract

An ethnology of Northeast Brazil: a partial appraisal of territorialities and identifications

In this article we discuss the state of the art concerning the concepts of territory and identification in the Northeast of Brazil as part of the Ethnology of Lowland South America. After reviewing the concept of ethnicity in the 70's and its impact in Brazil we summarize the some pioneering articles in the 80's and 90's. These articles still are relevant today and permit us some idea of the state of the art of the past century. In order to discuss the burgeoning anthropological literature of the current century it has become inevitable to choose certain authors, themes and we elaborate upon some specific perspectives on the 'degree of the sociocultural distinctivity' of the Northeast and the 'transcultural significance' of the Toré ritual. Concluding the discussion we present a provisional proposal to characterize the ethnological unity produced in this ethnographic regional context.

Keywords: Ethnology of Lowland South America; Northeast; Territory; Identity; Diacritical Culture.

Resumé

Une ethnologie du Nordeste du Brésil: un bilan partiel de territorialités et identifications

Dans ce bilan partiel, nous discutons de l'état de l'art de l'Ethnologie des Basses Terres de l'Amérique du Sud dans le Nordeste Brésilien concernant les concepts de territorialité et d'identité. Après avoir passé en revue le concept d'ethnicité dans les années 1970 et son accueil au Brésil, nous avons élaboré une synthèse de quelques articles pionniers des années 1980 et 1990 toujours pertinents aujourd'hui, afin d'avoir une vision de la production du siècle dernier. Pour traiter de ces vingt dernières années, le choix de certains endroits et thèmes fut inévitable en raison de la production anthropologique massive qui ne permet plus de mentionner tous les auteurs et présenter tous les thèmes. Enfin, en se basant sur la question du degré de différences socioculturelles dans le Nordeste et de la signification interculturelle du rituel « Toré », nous avançons une proposition provisoire pour caractériser l'unité de l'ethnologie produite dans ce contexte ethnographique.

Mots-clés: Ethnologie sud-américaine; Nordeste; Territoire; Identité; Culture Diacritique.

Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)

Nicole Soares-Pinto¹

Evidentemente, não é sempre fácil definir o que é um universo social.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 148)

Introdução

A dificuldade apontada na epígrafe é, digamos, elementar para a antropologia. Formulava-se na ocasião o valor transcendental da afinidade enquanto codificadora da inimizade e a necessidade da abertura canibal na legibilidade das sociedades amazônicas. Ali, a afinidade desempenharia o papel mediador entre categorias tão importantes quanto humano e divino, amigo e inimigo etc. (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 720). Essa característica marca a história dos estudos de parentesco na Terras Baixas da América do Sul (TBAS), seja para generalizar o valor da afinidade, seja para deslocá-lo ou circunscrevê-lo, desde pelo menos os trabalhos de J. Overing, na década de 1970, permanecendo até os dias atuais, período ao longo do qual se impuseram questões fundamentais sobre a natureza englobada ou incluída do domínio do parentesco dentro de campos sociais mais vastos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 148).

O objetivo deste artigo é realizar uma revisão bibliográfica de tais estudos sobre as TBAS, cobrindo o período de 1996 a 2016. Muito do que se escreveu partiu de um ponto de vista local e/ou regional e incidiu, em primeiro lugar, sobre um campo de literatura interno às áreas etnográficas e/ou linguísticas (tupi, jê, pano, Noroeste Amazônico, arawá etc.)². Contudo, foram propostas, desse ponto de vista “localizado”, inflexões sobre a teoria geral do parentesco – seus conceitos e modelos –, e ao conceito de parentesco ele mesmo. As contribuições mais significativas dos estudos na TBAS para a teoria geral do parentesco encontram-se na obra de Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002a; 2002b). Podemos depreender três principais atos. O primeiro movimento introduziu a história das relações (o tempo) na teoria dos sistemas de aliança; o segundo descolou a categoria de afinidade do cálculo categorial, transformando-a na verdadeira categoria sociocosmológica amazônica ao determinar as transformações estruturais do componente de distância enquanto “ternarização” e “concentrização” do campo do parentesco ameríndio, antes que dual e diametral; o terceiro propôs uma teoria geral da

- 1 Professora do Departamento de Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo, Pós-doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Mestre em Antropologia Social e graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: nico Soares@gmail.com
- 2 O artigo se apoia, sempre que necessário, em referências anteriores a 1996 ou mais recentes, de 2017 e 2018 (em menor medida), e cobre principalmente, mas não exclusivamente, etnografias de povos em território brasileiro. As paisagens etnográficas e/ou linguísticas aqui abordadas são aquelas cujo conjunto de etnografias julguei mais expressivo do ponto de vista dos estudos de parentesco e organização social. A paisagem chaquenha é uma das que mereceria maior atenção.

socialidade amazônica a partir de seu conceito de parentesco, isto é, do fato de que, ali, a afinidade é o *dado* do qual se parte e para o qual constantemente se volta nas operações de *construção* da consanguinidade.

Dentre os efeitos dessa sinfonia em três atos estão: a discussão sobre a pertinência do modelo amazônico de Viveiros de Castro na descrição de paisagens que não seriam, a princípio, pertinentes a ele, como o Alto Rio Negro (ARN) e o Brasil Central; a contração desse modelo de afinidade potencial por outro de metafiliação (FAUSTO, 2008); e um deslocamento paralelo, e mais geral, apreendido como a dissolução da caracterização tipológica das sociedades em favor de uma inscrição transformacional, cuja possibilidade se situa no investimento crescente na corporalidade ameríndia como objeto primeiro do parentesco e da organização social.

Inflexões que parecem evidenciar que a antropologia não pode (ainda?) prescindir do parentesco como termo equívoco, que mantenha como um de seus referentes o objeto tal como fabricado pela forma como o conhece e dá a conhecer o etnógrafo³. Isso porque o parentesco não é um objeto apenas “pesquisado”, mas vivido pelos sujeitos com os quais dialogamos e pelo antropólogo enquanto alguém que participa de uma “tradição cultural específica”. Esse último aspecto não é, em si, exclusivo ao campo do parentesco – podemos imaginar que todos, como os ocidentais, tem política ou religião –, mas não se pode contornar o fato de que o parentesco mesmo é imaginado por antropólogos não indígenas como sendo o “dado”

de seus mundos⁴. De modo que as análises de parentesco, enraizadas como estão (estavam?) em um conjunto específico de técnicas de pesquisa – especialmente o “método genealógico” –, incorporam um conceito de parentesco inevitavelmente discrepante dos conceitos vernaculares –, mas, ao que parece, indispensável para que o etnógrafo possa descrever para si mesmo e para outros sua experiência do parentesco indígena enquanto outra experiência que não a dele mesmo. Esse estatuto paradoxal faz com que o campo, tanto nas TBAS como alhures (nesse alhures que é a “teoria antropológica”), pareça estar sempre dividido entre uma faceta *cool* ou *soft* – da prática e do comportamento – e outra *hard* ou *hot* – da terminologia e da inscrições matemáticas –, para usar os termos de M. Godelier, T. Trautmann e F. Tjon Sie Fat (1998, p. 5).

As cores primárias de composição da paisagem nas TBAS foram propostas pelo idioma da troca da escola aliancionista francesa, segundo a qual “a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades e impossibilidades de matrimônios” (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 127). A descoberta de que, aqui, a linhagem e os grupos corporados (em termos africanistas) não eram o princípio organizador (KAPLAN, 1977), forçou os etnólogos a desenvolverem novos modelos. Decisivo foi o ataque à ideia de “grupo” realizado por Kaplan (1977), em paralelo com Wagner (1974): inadequada não era apenas a ideia de grupo de descendência, mas a suposição de que o coletivo (ameríndio ou da Papua Nova Guiné) tinha a forma do

3 Devo as ideias contidas nesse parágrafo a Marcela Coelho de Souza, a quem agradeço vivamente o diálogo duradouro e imprescindível sobre as questões aqui apresentadas. Devo, a Marcela, João Vianna, Karen Shiratori e aos pareceristas anônimos do BIB, comentários e críticas preciosas ao manuscrito.

4 Cuidar-se que esta não é uma maneira de *generalizar* o contraste nós/eles, mas fazer com que, ao longo desse contraste, os desdobramentos da antropologia como *transformação* de conceitos que têm diversas origens possam ser experimentados (STRATHERN, 1988). Adiante, retorno a essa diferença.

grupo. Contribuiu para essa constatação o fato de que a continuidade social piaroa não aparecia como inscrita no paradigma da descendência (da triangulação com um ascendente), mas no da afinidade – sequência de laços matrimoniais (KAPLAN, 1975).

Os efeitos de interioridade social começam a perder saliência quando Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1977) instauram a corporalidade ameríndia como idioma da constituição sociológica. O parentesco como conjunto de construções culturais a partir de laços biológicos, coincidentes com a ideia de consanguinidade euro-americana, começava a ruir (MELATTI, 1976) – e, com ele, a pressuposição da distinção entre o pessoal e o social como variável de toda sociedade (SEEGER, 1981). A caracterização da íntima relação entre estrutura social e cosmologia permitida pelos estudos jê e do Brasil Central (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; MAYBURY-LEWIS, 1979) adiantaram um movimento geral realizado na TBAS: não só uma dissolução da fronteira tipológica entre sociedades egocentradas e sociedades sociocentradas, mas também uma espécie de abertura do campo do parentesco para outros mais vastos, inicialmente tratado por meio do problema da relação entre interior e exterior social (colocada por Kaplan e Rivière), e a necessidade de pensá-lo em termos não contratuais e não substancialistas.

Esse último impulso, depois de longos anos, nos levou à coextensividade da construção dos campos do parentesco e da humanidade ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c). Não há de surpreender que o perspectivismo ameríndio internas e intensivas, *tal como* o parentesco: “o sangue dos humanos é o caíum do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa do meu cunhado, e pelas mesmas razões” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 385). Suponho que

essa equação seja análoga ao fato de que, na sociocosmologia yudjá, “para os porcos, os humanos são seus afins potenciais” (LIMA, T. S., 1996, p. 38), dado que ambas as sentenças destituem a relação de troca como sendo simples oposição entre Eu e Outro para multiplicá-la ou complexificá-la em termos da disputa sobre a posição de humano ou das perspectivas envolvidas. A intercambiabilidade entre aspectos corporais e espirituais, culminando na erosão entre sociologia e cosmologia, é um dos seus efeitos.

Ao enriquecer etnograficamente a noção de pessoa, variáveis como sociocentramento e egocentramento, dualismo e triadismo, identidade e alteridade, interior e exterior, consanguinidade e afinidade etc. passaram por tratamento “perceptivístico”, que remonta, evidentemente, ao célebre “As organizações dualistas existem?” de Lévi-Strauss (1956). Ao seu passo, a própria noção de perspectivismo ameríndio se enraíza no debate do parentesco realizado nas TBAS, pois, no desconcertante descolamento (progressivo) e reencontro (constante) que a categoria de afinidade mantém em relação aos pressupostos anteriores da teoria aliancista, encontramos talvez a tônica dos últimos 20 anos.

De lá para cá, os estudos de parentesco nas TBAS procederam por meio de planos de clivagem e diferenciação que são, sugiro, condição de sua continuidade. Certa percepção geral de que seu objeto estaria ultrapassado (*out of fashion*) convive com a constatação de que as pesquisas da subdisciplina empurram os limites conceituais da própria antropologia. Essa contínua incorporação da diferença, devolvendo ao objeto parte de sua estranheza, não ocorre sem a impressão desconcertante de que o parentesco é, ao mesmo tempo, uma “parte” específica – um domínio – e o “todo” indígena, isto é, a abordagem das categorias básicas da socialidade indígena passa pelo conceito de parentesco.

Dravidiano amazônico: primeira transformação

No início da década de 1990, perseguiu-se a consideração de uma teoria geral para os sistemas de trocas restritas. Viveiros de Castro (1990) sugeriu o regime de intercâmbio multilateral como figura-chave na paisagem sul-americana, na qual cada ente trocador estabelece alianças com número indeterminado de parceiros. Na Amazônia, vigeria um sistema de troca patrilateral local e de fórmula restrita inclusiva (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993). Nos sistemas de fórmula global, o casamento é um operador macrossociológico; nas fórmulas locais, as categorias de parentesco não admitem definição outra que não a egocêntrica e não é possível tomar uma modalidade de união matrimonial por um algoritmo de integração do *socius*, ao menos não em uma só geração. Daí a solução com três ou quatro objetos que interdita o casamento com primos cruzados de 1º grau, segundo “um modelo egocêntrico, de repetição a cada três gerações, no qual cada classe ‘vê’ as demais distribuídas igualmente à sua volta como afins: aliados de aliados serão também aliados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 16)⁵. Antes disso, a bibliografia em geral recorria na ideia de que a presença de termos específicos de afinidade nas terminologias de tipo iroquês⁶ comumente encontrada na TBAS se explicaria pela ausência de regra de casamento de primos cruzados ou, mais especificamente, pela ausência de estrutura de

troca matrimonial. Em suma, a descoberta de que o cruzamento não dravidiano (isto é, não dedutível do princípio MBCh/FZCh = H, W) podia embasar um sistema de alianças foi uma das primeiras contribuições dos estudos da TBAS (TAYLOR, 1989).

De início colocados de fora dos problemas do dravidiano por não apresentarem estruturas elementares de parentesco, os jê encontraram nos trabalhos de Ladeira (1982) e Lea (1995) uma nova conceitualização ou “elementarização” do seu sistema de alianças por meio da conexão entre regime matrimonial, transmissão de nomes e amizade formal. Para a primeira, a troca de nomes e a troca de cônjuges são distribuídas complementarmente, de maneira exclusiva. A métrica da nomeação aproxima os parentes patrilineares que se dispersam pela aldeia, bloqueando a possibilidade de casamento; quando não efetuada, ela o permite (LADEIRA, 1982, p. 52). A segunda autora chama atenção para a operação da amizade formal mebengokre no cálculo de alianças: “em troca das mulheres cedidas às outras patrilineas, cada patrilinea recebe mulheres dos amigos formais de seus próprios receptores de mulheres: os amigos formais de meus *wife-takers* são meus *wife-givers*” (LEA, 1995, p. 336). Formulações mais recentes, como as de Odair Giralдин (2000; 2011), demonstram que o casamento apinayé seria de fato viabilizado pela amizade formal, mas esta, por sua vez, derivaria do padrão de nomeação. Além disso, “a aliança entre duas

5 Segundo o autor, na Amazônia, afins de afins são também afins; na teoria dumontiana, afins de afins são necessariamente consanguíneos. A lei estrutural amazônica desse modelo – donde ainda se pode falar em dravidiano – seria “a presença de uma oposição não neutralizável em G+1: a oposição entre consanguíneos e afins resultante da troca simétrica que teve lugar na geração imediatamente anterior a de Ego, e que comanda a transmissão de afinidade nas gerações subsequentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 83).

6 No modelo dravidiano, filhos de primos cruzados de mesmo sexo são cruzados, e filhos de primos cruzados de sexo oposto são paralelos. No modelo iroquês, dá-se o inverso. Para a história da determinação dessa diferença, cf. Silva (2012a).

pessoas pode ser estendida até a terceira geração”⁷ (GIRALDIN, 2011, p. 420, tradução nossa). Existiriam duas bases para o cálculo de casabilidade: “uma pela consanguinidade, através da interdição de casamento por até três gerações; outra pelos cálculos das relações através da amizade formal” (GIRALDIN, 2000, p. 195).

Para o caso alto-xinguano, Coelho de Souza (1995, p. 187) aventou ser possível o tipo de cruzamento iroquês, em vista dos casos de casamentos “intertribais” que articulam ampla rede de relações e que, “embora exógamos do ponto de vista local, são endógamos do ponto de vista das parentelas amplas”, possibilidade posteriormente confirmada por Guerreiro Junior (2008) para o caso kalapalo. A incorporação do princípio de lateralidade para o caso waimiri-atroari (como expressão de “distância social”), bem como a alternância sistemática de cálculos de parentesco agnático/cognático, reivindicava a pertinência de uma matriz terminológica concêntrica (SILVA, M. F., 1995, p. 36). Sistemas complexos – a não incidência de casamentos que façam coincidir genealogia e aliança – foram encontrados entre os wari’ (VILAÇA, 1995) e os yaminawa, entre os quais há proibição de casamento até o terceiro ou quarto grau de parentesco (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 106).

Questões de determinação do tipo de cruzamento envolvido num sistema de aliança foram levadas adiante em outros lugares: Marcio Ferreira da Silva (2012b), com os enawên-nawê, observa um tipo de casamento iroquês⁸, sem a repetição dessa aliança na geração seguinte; Soares-Pinto (2016) observou que o sistema de casamento djeoromitxi

exprime um cruzamento de tipo ngawbe com interferência oblíqua; Goulard e Barry (1998) consideraram o casamento tikuna como encaixe entre a troca de irmãs e um “casamento oblíquo composto”.

Em termos da etnografia tupi, Fausto (2001) chamou a atenção para a instabilidade das classificações para os primos cruzados, pois as terminologias tupi-guarani não possuem termos exclusivos para essa categoria de parentes⁹. Sua analítica refere-se à interferência entre uma estrutura horizontal dravidiana e uma estrutura oblíqua avuncular, determinando o avunculato como transformação da fórmula patrilateral de casamento de primos (FAUSTO, 2001). Interpretações importantes vêm a favor da primazia lógica do casamento avuncular sobre o esquema dravidiano – Dal Poz Neto (2004) para os Tupi Mondé – e de um modelo interpretativo da organização dualista kagwahiva como imbricação entre um sistema de parentesco dravidiano e um sistema de metades exogâmicas (PEGGION, 2011). A não coincidência entre distinção terminológica para primos cruzados e regra prescritiva de casamento, bem como a “subordinação do conhecimento genealógico aos fatores de residência e intensidade de interação social” (PEREIRA, 1999, *passim*) estaria presente entre os kaiowá. Essa mesma subordinação, por sua vez, marca a terminologia dravidiana paumari, em que um sobrinho paralelo será chamado por filho somente se residir contiguamente – caso contrário, ego chamará seu sobrinho paralelo como chama seus cruzados (BONILLA, 2007, p. 317).

Para sistemas de alianças não detectáveis de maneira “artesanal”, um grupo pungente

7 No original: “the alliance between two people can be extended to a third generation”.

8 Para os tipos de cruzamento dravidiano, iroquês, ngawbe e kuma e suas diferenças, ver Viveiros de Castro (1996, p. 62).

9 Para a revisão da bibliografia tupi anterior, cf. Laraia (1987).

de pesquisadores (DAL POZ NETO; SILVA, 2009; HOUSEMAN; WHITE, 1998) formularam recentemente ferramentas computacionais, utilizadas posteriormente em trabalhos etnográficos (BUENO, 2008; FLORIDO, 2013; MAIZZA, 2012; MATAREZIO, 2015; SILVA, M. F., 2017). Propõe-se modelizar as redes genealógicas, as quais demonstram que a frequência de casamentos por vezes contraria as aceções ideais nativas, bem como indica a pertinência do casamento com não parentes. Em consideração a esse fato, M. F. Silva (2017, p. 368) propõe a realização de uma “genealogia do observado”, a partir do que o autor denomina ironicamente de “doutrina da universalidade da proibição do incesto”, que determina o caráter fundacional da troca e dos circuitos matrimoniais da definição de um coletivo (ibidem, p. 374).

Da década de 1990 até hoje, os trabalhos nas TBAS que tiveram como objeto o sistema matrimonial atestaram a recorrência de cálculos de cruzamento outros que não o dravidiano, a não pertinência do sociocentrismo e a não incidência da circularidade categorial. Tais estudos lograram tanto testar a fecundidade e renovação da teoria da aliança quanto aprofundar a abertura analítica (já presente no Harvard Central-Brazil Project – HCBP) dos estudos de parentesco para outros campos da vida social.

Passagens entre o dois e o três (o um é sempre muita coisa)

Na determinação das fórmulas locais de aliança para as TBAS, foi o conceito de parentesco mesmo que acabou tensionado: “os limites do parentesco se traduzem numa limitação do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.106). Inspirado na descrição de Bruce Albert (1985) sobre a classificação concêntrica dos grupos yanomami – dos coresidentes (amigos e aliados), inimigos e inimigos

potenciais, até aqueles que não são conhecidos – Viveiros de Castro (2002a) coloca as pedras fundamentais do regime ternário amazônico e da circunscrição da lógica extensiva do parentesco pela exterioridade inimiga.

A superposição do gradiente próximo/distante ao contraste binário consanguíneo/afim, isto é, a interferência estrutural do componente de distância na grade dual dravidiana, conduz à ternarização do campo social, conceitualização de grande influência no modo como os etnólogos passaram a descrever a morfologia social ameríndia. Nos sistemas amazônicos, a oposição entre consanguinidade e afinidade funcionaria “segundo um regime concêntrico, potencialmente ternário, e graduável” (ibidem, p. 134). A pragmática social cessa de ser interpretada em termos de subordinação simples à sintaxe terminológica (constatação que se baseia, entre outros, na presença de termos separados para afinidade e no uso generalizado da tecnonímia) e passa a ser lida em termos da sobredeterminação efetuada pelo gradiente de cognação, infletindo no cálculo de classes na terminologia e escalonando o campo social de maneira concêntrica e hierárquica: “No interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consanguinidade: um afim é uma espécie de consanguíneo [...]. Na extremidade distal deste gradiente, a consanguinidade é dominada pela afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 123-124).

A distinção importante é entre troca e aliança: a afinidade potencial recolhe em si os valores do conceito de troca. “A afinidade potencial é a primeira determinação sociológica da alteridade” (ibidem, p. 161). Daí a categoria dos “terceiros incluídos”, como atualizações singulares da afinidade potencial. Os terceiros incluídos seriam figuras centrais na socialidade ameríndia, pois escapam ao dualismo categórico e terminológico de afinidade/consanguinidade: incluem-se normalmente a parentela distante, os afins de afins e os não coresidentes. Isso porque

a predação – como apreensão de perspectivas, ou seja, predação da posição ontológica do Outro – seria o protótipo da relação amazônica, e, assim, circunscreveria e determinaria a economia política do casamento, que se torna sua face local. É porque a afinidade se descola do cálculo matrimonial que ela pode ser alçada a uma verdadeira categoria. Numa passagem que ficou conhecida, o autor afirma que “o verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 157).

Distinções clássicas da etnologia das TBAS foram impactadas pelo concentrista amazônico. Lembremos o importante contraste entre dois conjuntos de sociedade das TBAS até então alimentado: as fluidas ou amorfas (tupi, carib e piaroa das Guianas), um complexo definido por endogamia, ambilocalidade, cognação e terminologia dravidiana, que exibiam simples redes egocentradas, reduzidas às parentelas bilaterais, com importante recorrência da uxorilocalidade e do avunculato; e as de estrutura social complexa (jê, bororo e tukano do Noroeste Amazônico), caracterizadas por divisões tidas por sociocentradas – metades, clãs ou linhagens, classes de idades – e, no caso dos jê, sistemas terminológicos sem correlatos matrimoniais evidentes e com feições crow-omaha.

Num dos lados desse contraste, as torções de três autoras, a saber, Marcela Coelho de Souza (2002), Elizabeth J. Ewart (2000) e Vanessa Lea (2001), lograram reverter certa perspectiva dualista rígida de alguns autores anteriores¹⁰, que conceitualizavam analogicamente os dualismos centro-brasileiros de acordo com algumas oposições, como doméstico feminino e público masculino (político-cerimonial), parentesco e não parentesco, próximo e distante, biológico e social, corpos e nomes, substância e relação,

dado e construído. Esse conjunto multidual era formulado, por um lado, pelo paradigma da relação de parentesco como “relações de consubstancialidade entre membros da mesma família nuclear [...], [na qual] o parentesco é dado” e, por outro lado, por “um elenco de transações cerimoniais que permite construí-lo” (COELHO DE SOUZA, 2004, p. 42).

Coelho de Souza (2002) aproximou todo o material jê das formulações amazônicas de Viveiros de Castro, mostrando que não se tratavam de duas sociomorfologias naturalmente contrastantes e antitéticas, mas de um grupo de transformações em sentido lévi-straussiano, reelaborando as teorizações sobre as conexões entre sangue, incesto e sistemas terminológicos, centrando suas análises na pertinência da noção de pessoa e na coextensividade do campo do parentesco e da humanidade (mais adiante). Ewart (2000) sugeriu que o dualismo diametral panará era concêntrico, ressaltando a dualidade constitutiva do Outro e invertendo o fundamento clássico centro/periferia, mostrando como o centro era o lugar da história e da mudança, enquanto a periferia era o local da permanência e da estabilidade de forças. Lea (2001) se valeu do conceito de “Casa” lévi-straussiano, fundado na aliança e no parentesco cognático, realizando uma espécie de torção conceitual: a propriedade dos bens simbólicos agentivos da sociedade mebêngôkre (nomes e *nekréts*) deve ser atribuída às Casas da periferia da aldeia, definidas por ela como pessoas jurídicas ou unidades corporadas e perpétuas de descendência matrilinear, cujo conjunto compreenderia a sociedade kaiapó.

A partir da década de 1990, impôs-se a etnografia pano como dobradiça entre povos jê e tupi. Os povos pano encarnariam a passagem entre o triadismo concêntrico da Amazônia e o dualismo diametral jê, apresentando um dualismo

10 A saber, principalmente, Turner (1979; 1984) e teóricos do Harvard Central-Brazil Project (HBCP).

diametral com valores concêntricos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 146). Note-se, dessa forma, que o vernáculo *nawa*, “o estrangeiro”, “é sempre o nome de uma das metades no sistema dualista pano” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 85). A imbricação de onomástica e sistema de parentesco foi um dos pontos mais explorados na etnografia pano: a questão da conservação do estoque de nomes pessoais liga os pano aos jê, mas sua estrutura dravidiana os conecta ao panorama amazônico. O padrão de casamento de primos de estrutura dravidiana de referência predomina, mas liga-se a um esquema kariera de transmissão de nomes entre gerações alternas, o qual consolida-se em seções de feição australiana, manifestada pela terminologia vocativa¹¹. Além disso, a onomástica pano é sociocêntrica e a jê é egocêntrica: os nomes pessoais pano são “resumos” (ERIKSON, 1993, p. 327) das relações de parentesco e vinculam pessoas às divisões segmentares. Com exceção do cálculo katukina, egocentrado e cruzado de transmissão de nomes, o que faz com que os termos de parentesco não sejam recíprocos entre as gerações alternadas (LIMA, E. C., 1997, p. 12).

O paradigma sociocentrado pano também foi desfeito por Calavia Sáez ao explorar o o parentesco yaminawa de um ponto de vista mais próximo ao paradigma canibal amazônico, demonstrando a relativa rentabilidade de suas divisões segmentares (os *kaios* seriam pertinentes somente do ponto de vista dos chefes). Entre os yaminawa convive uma grade dravidiana de referência e uma terminologia vocativa “ultrakariera”, quando “o enunciatador desdobra a grade a partir de sua posição” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 96-97), produzindo mais diferença nas posições nas quais a grade dravidiana tende a apagá-la (nas gerações -1 e -2), congruente com o viés egocentrado de seu sistema de nomação. Revelam-se

ordens alternativas de uma mesma sociedade, segundo a vantagem do regime concêntrico sobre o diametral (ibidem, p. 106), do egocentrismo sobre o sociocentrismo e da “atividade do olhar” sobre a “atividade do fazer-se ver” – modalidades do perspectivismo, a primeira baseada no deslocamento de pontos de vista produzido pelo efeito alterizador do colírio yaminawa ou da ayahuasca, e a segunda baseada na ornamentação corporal (troca de pele) típica do Brasil Central (ibidem, p. 336).

Entre as elaborações referentes a conjuntos linguísticos, destacam-se ainda aquelas sobre a organização social arawá (APARICIO, 2015; BONILLA, 2007; FLORIDO, 2011; 2013; LORRAIN, 1994; MAIZZA, 2012; POLLOCK, 1985), no que ficou conhecido como padrão “madiha” ou “deni”: “cada grupo local Aruá vivendo em uma mesma casa comunitária reunia parentes pertencentes a um mesmo grupo localizado idealmente endógamo, associado a um nome de animal ou vegetal” (BONILLA, 2005, p. 16). Pequenos e móveis subgrupos nomeados que antigamente guerreavam entre si, cuja denominação não se refere “a ancestrais comuns ou a uma origem mítica comum, mas sim a um ou vários locais conhecidos e situados geograficamente” (ibidem, p. 16). Os paumari projetam em todo o universo as diferenciações de tipo madiha: “distinguindo assim ‘nações’ de humanos potenciais”. Prova disso são os casamentos entre paumari e *pamoarihi* de animais, que “expõem explicitamente as normas sociais ideais referentes ao casamento (residência, procriação e relações com afins) e que coincidem com características descritas dos subgrupos localizados e nomeados dos outros Aruá” (BONILLA, 2005, p. 20-21). Por sua vez, os subgrupos katukina-djapá, “aglomerados multialdeãos articulados a uma maloca” (COSTA, 2016, p.

11 Cf. Kensinger (1991).

103), são congruentes com o padrão madiha, mas suas descrições são acopladas às capacidades dos *-warah* (termo que significa, ao mesmo tempo, “chefe”, “corpo”, “dono”) de fornecer imagens para as formas societais em diversas escalas e para diversas pessoas (xamãs, mulheres e chefes) que visam estabilizar um coletivo (COSTA, 2007, p. 46-47). Vamos agora a outros impactos da noção de afinidade potencial no campo sociológico nas TBAS.

Conjuntos (ou o sistema como transformação)

A sistematização até aqui adotada, em que o tratamento da afinidade e da consanguinidade nas TBAS foi disposto segundo a filiação linguística (tupi, jê, pano e arawá), concorre paralelamente com divisões/agrupamentos por região, com destaque para o Brasil Central (principalmente Alto Xingu), ARN e, mais lateralmente, as região das Guianas¹².

Interconexão é a tônica das etnografias das Guianas, do ARN e do Alto Xingu, paisagens caracterizadas por intercasamentos, comércio e vida ritual intensa. Foi essa ideia de conexão que incidiu na redescritção da paisagem guianense, inicialmente caracterizada como conjunto de mônadas sociais – um ideal de grupo endogâmico sociologicamente homogêneo (RIVIÈRE, 1969; 1984). Por meio da crítica de etnógrafos da região, a imagem das mônadas foi substituída pela imagem da “rede de relações”, sublinhando

a interconectividade entre diversas aldeias e diversos povos (GALLOIS, 2005). Perseguiu-se “a extensão e qualidade das relações entre pessoas e grupos para além do espaço local e visível”, priorizando a profundidade temporal e a incorporação de relações “não apenas entre humanos” (RIVIÈRE et al., 2007, p. 258)¹³. No registro do parentesco, destaca-se a exogamia tyrió de subgrupos patriorientados – *itüpu*, “continuações de gente” (RIVIÈRE et al., 2007, p. 261; GRUPIONI, 2005).

No caso do Alto Xingu, a descrição é ancorada em classes de idade, grupos de trabalho e chefaturas aldeãs, insistindo, em elaborações mais recentes, numa “imagem da chefia que a situa em relação a outras formas xinguanas e ameríndias de produção de coletivos, humanos e não-humanos” (GUERREIRO JUNIOR, 2015, p. 489). No ARN, são destacadas prerrogativas cerimoniais distribuídas de acordo com a ordem hierárquica de nascimento mítico num conjunto de *siblings*, *sibs* e fratrias. É a esse conjunto que me volto agora.

No ARN¹⁴, trabalhos clássicos de Irving Goldman, Jean Jackson, Janet Chernela, Stephen Hugh-Jones e Christine Hugh-Jones articulavam terminologia e casamento dravídiano com classificação sociopolítica de grupos linguísticos exogâmicos, patrilineares e virilocais. Hierarquia e segmentaridade avalizariam noções reiteradas de ordem e interdependência entre os grupos. Uma sequência de etnografias colocou essa caracterização em dúvidas, para as

12 Caracterizações de “conjunto” para povos de língua arawak são encontradas em termos de hierarquia, chefia hereditária e estratificação social (COMBÈS; VILLAR, 2007; HILL; SANTOS-GRANERO, 2002), mas trabalhos de outros autores destoam no entendimento de que um conjunto de índices perfariam unidades sociocosmológicas (GOW, 2001; MATOS, M. A., 2018). Ademais, os traços sociocentrados arawak (com existência passada ou presente, a depender do caso) não parecem recobrir um elemento de centralidade, ficando os afins em “um campo que circunda os parentes não casáveis” (FLORIDO, 2008, p. 166).

13 A publicação é um debate em torno do livro *Rede de relações das Guianas*, em que também se encontra a resposta de Rivière e a réplica dos demais autores.

14 Onde convivem pessoas dos grupos tariano, warekena, baniwa e coripaco (língua arawak), baré (língua nheengatu), tukano, desana, pira-tapuia, arapasso, tuyuka, wanano, makuna, cubeu (língua tukano oriental), hupda, hup, yuhup e dâw (língua maku).

quais a formulação das unidades sociais tukano no Uaupés como “Casas” (HUGH-JONES, 1993) manteve-se como dobradiça imprescindível. O trabalho de Andrello (2006) dispõe mulheres, animais, não indígenas e cunhados numa linha de afinidade, da potencial à efetiva – cf. Viveiros de Castro (2002b) –, em oposição à consanguinidade que se associa aos demiurgos ancestrais. Aliado a valores de ancestralidade e hierarquia, o sistema funcionaria a partir da “continuidade diacrônica entre vivos e mortos” e “descontinuidade sincrônica entre os vivos” (ibidem, p. 431), diferença apresentada ao paradigma amazônico e jê. Para Cayón (2013), entre os makuna, a regra de residência virilocal e a definição de unidades sociais exogâmicas são categorias debatíveis – e, ainda que o autor reconheça a importância da hierarquização e da especialização ritual dos clãs (ibidem, p. 141), seu ponto é sobretudo determiná-los como unidades de gestão cosmológicas do mundo.

A redescritção da organização social dos grupos alto-rionegrinos em termos da importância das relações de afinidade (JOURNET, 1988) vem também aliada ao ternarismo embutido na classificação dos “filhos de mãe” – denominação primeiramente utilizada por C. Hugh-Jones para primos paralelos matrilineares em sua categorização do funcionamento da distância social desana. Os “filhos de mãe” passam a ser pensados como fator de desestabilização da grade terminológica dual dravidiana (ROCHA, 2007), dado que esses são consanguíneos do ponto de vista categorial, mas pertencentes a clãs diferentes de ego e, portanto, “potencialmente” afins. Nessa esteira, Cabalzar (2008) imprime simetria às relações de afinidade e consanguinidade. Sua proposta de “nexo regional” inclui relações de contiguidade espacial entre grupos patrilineares tuyuka, denunciando o não enquadramento dos dados tuyuka nos modelos amazônicos: “os consanguíneos distantes não são afinizados, assim como os afins próximos

não são consanguinizados terminologicamente” (ibidem, p. 245). Os “filhos de mãe” encarnariam a possibilidade de reclassificação do campo social, quando as relações agnáticas estão entremeadas pela coafinidade (ibidem, p. 253). Fato é que, nos trabalhos de Cabalzar, os coafins seriam um limite inferior da consanguinidade, e não da afinidade.

A questão da descendência e da relação “política” com “filhos de mãe” parece recentemente ceder espaço ao problema da afinidade potencial e da abertura ao Outro, seja pela detecção de um componente afim nas relações de germanidade tukano (ANDRELLO, 2016), seja pela reclassificação baniwa em coafins (e posteriormente como afins), quando tais “consanguíneos” se tornam corresidentes (VIANNA, 2017). Para tal, a *não* contiguidade espacial entre *sibs* de uma mesma fratria seria um aspecto essencial das relações relativamente hierárquicas de parentesco baniwa (ibidem). Vianna terminou por aproximar a paisagem rionegrina das elaborações amazônicas, demonstrando que tanto o parentesco quanto o mito do jurupari baniwa estão numa dinâmica de figura-fundo, segundo um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LÉVI-STRAUSS, 1991), remetendo antes à afinidade potencial que à ancestralidade.

Afinidade potencial e abertura ao Outro são os termos da “descentralização” recentemente operada sobre o sistema alto-rionegrino. Não obstante, a etnografia hupda aparece mais constantemente como uma anomalia, espécie de “exterior do interior”. Seus etnógrafos destacam a mobilidade intensa, a inexistência da regra de exogamia linguística, a não pertinência da hierarquia clânica, o cognatismo pungente, a redução e a frequente fissão dos agrupamentos hupda quando comparados a outros povos da região (LOLLI, 2010; MARQUES, 2009, 2015; POZZOBON, 2011). Suspeito que a diferença que esses coletivos encarnam, se articulada com as etnografias tukano e baniwa recentemente

produzidas, vá potencializar a descentralização da noção mesma de sistema regional no ARN.

Formulações refratárias à generalização do modelo amazônico se baseiam, de um lado, na identificação de “limites” *locais* para a teoria geral da afinidade potencial, e, de outro, na elaboração de um modelo alternativo que aponta a *filiação* (ou *consanguinidade assimétrica*) como um idioma de base alternativo para se pensar as sociedades indígenas (FAUSTO, 2008). No primeiro caso, Andrello, Guerreiro e Hugh-Jones (2015) propõem a existência de temporalidades específicas (descendência nas chefaturas alto-xinguanas e idade relativa num conjunto de germanos no alto rio Negro) para advogar pela manutenção do conceito de ancestralidade e hierarquia nas duas regiões, fato que não obstrui uma chave espacial articuladora de noções de tempo e genealogia (ibidem, p. 701) – mas que, por isso, na sua argumentação, ergueria limites à teoria da afinidade potencial. No segundo caso, teríamos a filiação adotiva como relação modelar da maestria/domínio (FAUSTO, 2008, p. 333), identificada como vetor que atravessaria diferentes domínios nas sociocosmologias indígenas. Fausto argumenta pela importância da relação assimétrica entre dono-mestre (que implica, ao mesmo tempo, controle e cuidado) e xerimbabo, que seria “tão central à compreensão das sociocosmologias indígenas quanto a de afinidade” (ibidem, p. 330): “a relação de

maestria opera, à maneira da afinidade simétrica, como um ‘operador cosmológico’” (FAUSTO, 2008, p. 348).

É, pois, interessante saber se o esquema da predação generalizada (meta-afinidade), é *comparável* à predação familiarizante (meta-filiação), de modo que possam ser pensadas como “duas configurações relacionais [...] difundidas entre as sociedades amazônicas” ou como “princípios de orientações gerais que se articulam com relações de parentesco de forma variada e complexa”, como afirma Costa (2016, p. 111-112). Nesse ponto, tenho algumas questões. Entendo que é preciso, antes de tudo, caracterizar a diferença entre os “dois princípios” ou “configurações relacionais”, e desconfio que tal diferença não resida na sua difusão ou capacidade de articulação social – embocadura que parece pressupor uma série de diferenças internamente constitutivas de cada “tipo” de sociedade¹⁵. Em vez disso, a diferença entre eles me parece melhor residir na *interpretação do que seja uma interpretação*.

A categoria de base do modelo de predação generalizada, a afinidade potencial, não é tomada como uma configuração relacional específica. Pelo que entendo, ela é a expressão conceitual de uma matriz relacional que gera atualizações, dentre as quais estão tanto as relações de filiação (assimétrica) quanto aquelas de afinidade (simétrica), ou vice-versa. Essa matriz não se confunde com as *relações* de predação, embora guarde com elas conexões simbólicas importantes. É preciso antes entender a predação como *relacionalidade* (*Relação* com maiúscula) ou apreensão de perspectivas. Não é por acaso

15 Tomo aqui uma rota inspirada na tese de Coelho de Souza, quando esta diz: “[A]s diferentes formas sociais observadas na Amazônia indígena não correspondem a tipos distintos de sociedade que se poderia remeter a outros tantos modelos nativos, mas a atualizações historicamente particulares, não exatamente de um mesmo modelo, mas de uma ‘mesma’ relação – a de afinidade como esquema de uma diferença cuja atualização responde, por um lado, pela produção de coletivos capazes de portar identidades singulares e, de outro lado, pela reposição continuada das diferenças (‘internas’ e ‘externas’) que constituem a condição de todo o processo” (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 212).

que o idioma do “modelo” é abandonado por Viveiros de Castro no mesmo movimento de abandono de uma noção do englobamento hierárquico do contrário: a operação de englobamento do contrário é o próprio modo de enunciação de um modelo. O esquema de predação generalizante não é um modelo, nesses termos, pois, emprestando a expressão de Bateson (2000, p. 151, tradução nossa), pode-se dizer que “trata-se apenas de relacionalidade, não de *qualquer* relação identificável”¹⁶ (grifo do autor). Antes de ser uma tipologia, ela é da ordem da invenção (de acordo com R. Wagner) ou da alegoria (como a pintura balinesa a partir da qual Bateson escreve).

Ao seu passo, o modelo da predação familiarizante se baseia, pelo meu entendimento, na possibilidade de generalização de tipos de relações – afinidade simétrica (cunhadio), filiação assimétrica/adotiva, filiação simétrica (germanidade) e afinidade assimétrica (relação sogro-genro). Para Fausto (2008, p. 349), na Amazônia, só os dois primeiros tipos teriam essa capacidade, enquanto os últimos “não possuem, senão em contextos específicos, o nível da generalidade do cunhadio e da filiação adotiva”.

Daí minha questão: é impossível comparar as duas interpretações (a metafiliação e a meta-afinidade) e dizer que se distribuem de maneira diversa como duas configurações relacionais¹⁷. Pois, se a meta-afinidade não se preten- de exatamente um modelo, a questão colocada não é nunca sua *generalização* ou *aplicação por comparação*, mas as *transformações* por ela possibilitadas – questão, inclusive, que me parece prefigurada ao final do artigo programático de

Fausto, quando diz: “a adoção é, por assim dizer, uma filiação incompleta. Ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado”. Com efeito, talvez seja o que se entende por “substrato” e “obviação da inimizade” a rota para a evidenciar a incomensurabilidade das duas interpretações (meta-afinidade e metafiliação). Tomando-as por *incomparáveis*, evita-se pensá-las como partes de um todo ou, ainda, que a substituição de uma pela outra lograria melhor perspectiva *sobre* o todo. Afinal, que *todo* indígena seria esse?

Parentesco como processo (ou a vida secreta das substâncias)

A teoria do parentesco amazônico como *teoria da relacionalidade generalizada* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) vem aliada à autocrítica do autor sobre a inadequação da linguagem da hierarquia como modo de relação entre afinidade e consanguinidade. Em diálogo com o idioma de Roy Wagner, foi a analítica entre dado e construído e de reversão figura-fundo que tomou seu lugar, “a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de sociedade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida, ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial” (ibidem, p. 423). A afinidade potencial é “diferença universalmente dada” que deve ser atualizada, isto é, diferenciada intencionalmente: a consanguinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de

16 No original: “it is only about relationship and not about any identifiable relation”.

17 Uma terceira “posição” é, ainda, adotada por Santos-Granero (2007) e Killick (2005), propondo a insuficiência da dualidade afinidade/consanguinidade, especialmente em relação a formas de amizade, sumarizada no que segue: “Os Ashéninka rejeitam a consanguinidade como um modo de pensar englobante, então sua busca em conhecer outros para interagir também sugere um limite à importância que eles atribuem à afinidade” (ibidem, p. 58, tradução nossa). Ver Soares-Pinto (2014), Vianna (2017) e Marcos de Almeida Matos (2018) para formas de amizade e camaradagem caracterizadas como de “afinidade potencial”.

possibilidade (ibidem). Não obstante, “tem-se uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização” (ibidem, p. 453), dado que “o corpo deve ser produzido a partir da alma, mas também contra ela [...] tornar-se um corpo humano por meio do envolvimento corporal diferencial de e/ou com outros corpos, tanto humanos quanto não humanos”¹⁸ (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 246). A construção do parentesco permanece sempre “inacabada”, tal qual suas “unidades sociais”: o potencial de metamorfose e “incompletude” está como que embutido no processo de fabricação do parentesco.

A relação entre parentesco e predação como figura internalizada de alteridade foi explorada paradigmaticamente no trabalho de Taylor (2001): laços consanguíneos constituem não relação. Entre os achuar, o casamento é tomado como processo de amansamento prefigurado na infância na relação entre germanos de sexo oposto, segundo uma conexão entre amansamento e sedução, caça masculina e cultivo feminino, que inscreve a conjugalidade/afinidade no idioma da predação e vice-versa. Entre os yaminawa, os afins aparecem como excelentes parceiros animais ou como humanos de hábitos detestáveis, levando ao valor afim como aquele que deve se efetivar entre corpos suficientemente distantes, transformando a afinidade numa relação entre espécies – cf. Calavia Sáez (2006, p. 110) e Bonilla (2007, p. 318-324) para os paumari. Em outro âmbito, a metamorfose (o perigo de “virar bicho”) como codificadora do incesto entre os jê foi amplamente descrita (COELHO DE SOUZA, 2002; 2004).

A dialética entre identificação e diferenciação formatou uma série de etnografias que apontaram para o caráter construído dos

corpos ameríndios e sua instabilidade crônica, por estarem remetidos à alteridade pré-cosmológica (VILAÇA, 1998; 2002; 2005). Abriu-se, nesses últimos 20 anos, o caminho definitivo para a determinação do parentesco como construção da humanidade (no consumo da diferença potencialmente dada), realizada por meio da comensalidade, da atividade sexual, do aconselhamento, dos resguardos – enfim, o parentesco como processo de *becoming* (RIVAL, 1998). No enfoque da consanguinidade enquanto construção corporal, por meio do estudo das substâncias e da memória produzida por meio de atos de cuidado, a obra de Gow (1991; 1997) é pioneira. Dentre suas consequências, está o entendimento de que, entre os ameríndios, o campo do parentesco e o da humanidade são coextensivos – as relações sociais e individuais são as mesmas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 439; COELHO DE SOUZA, 2001; 2002; 2004). Em grande número de povos indígenas, os resguardos pós-nascimento, doenças, enlutamento etc. revelam “o corpo como uma realidade de mesmo tipo que as relações de parentesco” (LIMA, 2002).

Como um dos modos dessa inscrição, as relações de compadrio foram salientadas como conectadas a procedimentos de humanização (corte do cordão umbilical, por exemplo), cujas descrições são curiosamente mais adensadas na Amazônia ocidental – Gow (1991), para os piro; Surrallés (2003), para os candoshi; Soares-Pinto (2009), para os wajuru; Walker (2013), para os urarina; V. C. Silva (2017) para os chiquitano; e M. A. Matos (2018), para os manxineru.

Em termos jê, ao recuperar a discussão do HCBP (anteriormente mencionada), Coelho de Souza (2002, p. 574) desfaz os clássicos

18 No original: “the body must be produced out of the soul but also against it, [...] becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human”.

dualismos projetados na noção de pessoa, chamando atenção para o fato de que o nome é parte da pessoa: “nome [...] é ‘corpo’, [ou,] mais especificamente, ‘pele’. [...] [O que] corresponde à objetificação das relações que constituem a pessoa como parente”. Deriva daí uma série de pequenas torções realizada pela autora sobre o multidualismo jê (antes citado), a principal delas seria a assunção de que, entre estes, a “consustancialidade também é algo que se constrói” (COELHO DE SOUZA, 2004, p. 44). Essa construção, tomada como um “efeito real de uma ‘manipulação’” (ibidem, p. 26), pode ser mapeada por meio de um regime terminológico eminentemente performativo, isto é, no qual classificação corresponderá a reclassificação permanente de parentes (COELHO DE SOUZA, 2002; 2004). Em outro conjunto linguístico, a etnografia de Teixeira-Pinto (1997, p. 239-257) entre os uxoriocais arara (carib) demonstra que a lógica de alimentação (cerveja e leite) identifica M e Z, produzindo a combinação de diferentes sistemas terminológicos (horizontal para corresidentes e oblíquo para parentes distantes).

Entre os pano, define-se o termo desse processo de constituição de pessoas como “corpo repleto de saberes” ou “corpo que conhece” (KENSINGER, 1995), composto por relações de memória e afetividade – Lagrou (2007), McCallum (1996a; 1996b; 2015) e Surrallés (2003) entre os candoshi de língua chapra. A importância das relações de afinidade potencial e a inoculação de diferenças em sua articulação com a constituição corporal foi apontada por Calavia Sáez, Carid e Gil (2003) e B. A. Matos (2014). Entre os tupinambá, a repetição continuada dos atos de cuidado e alimentação para o reconhecimento dos laços de parentesco legítimos (VIEGAS, 2007) codificam o parentesco entendido como história/memória (GOW, 1991), como na “composição e organização das famílias e dos círculos de aliança e cooperação” potiguara (VIEIRA,

2015, p. 287). Já o conceito de “memória do parentesco” toma lembrança e esquecimento como dois vetores de assemelhamento e diferenciação cuja relação estrutura o processo do parentesco karajá (NUNES, 2014; 2016).

Entre os tupi-guarani, a relação de casamento foi pensada como de criação, estabelecendo “continuidade ontológica entre maestria e casamento” (FAUSTO, 2001, p. 432; GARCIA, 2015, p. 95-97), o que atesta a determinação do parentesco por relações ecológicas ou vice-versa (CORMIER, 2003; GARCIA, 2015). O aparentamento como resultado de um processo de “andar junto” e de ações deliberadas de cuidado entre parentes é a base para a formulação de Pissolato (2007) e Ramo y Affonso (2014) para a circulação de palavras, substâncias corporais, comida, afetos etc., segundo uma “perspectiva da dádiva”. Uma importante incorporação de leuziana-spinozista explora a corporalidade guarani como “potência” (MACEDO, 2013).

Nas distinções de parentesco produzidas a partir de objetos, os enfeites mamaindê (nambiquara) são entendidos como componentes da pessoa (MILLER, 2007); produtos da roça e da caça conformam múltiplas formas espaço-temporais de socialidade entre os Arara tupi-ramarama (SANTOS, 2016); nomes e objetos míticos vinculados a clãs tukano são a base da noção de pessoa (HUGH-JONES, 2002; 2006; 2009) e conhecimento (OLIVEIRA, M., 2016) ou concebidos como operadores de perspectivas (ANDRELLO, 2006, p. 419).

O tema ameríndio de *parentesco vegetal* merece também destaque: Descola (1986), Taylor (2001), Rival (2001), Belaunde (2001), Ewart (2005), Lagrou (2007), Cabral de Oliveira (2012), Maizza (2014), Bonilla (2005), Morim de Lima (2017) e Shiratori (2018). As etnografias enfatizam algo como processo de codomesticação ou aparentamento mútuo, “em que, nas interações humano-cultivares, ambos são constituídos e transformados,

afetam e são afetados” (MORIM DE LIMA, 2017, p. 456). Não se trata de simples extensão semântica do campo do parentesco para o campo dos cultivares, mas antes a um evidente paralelismo entre cultivo e crescimento dos vegetais, produção de corpos de parentes e suas formas coletivas/aldeãs (ibidem, p. 459). Há ainda uma leitura da articulação entre consanguinidade e afinidade à dualidade vegetalidade/animalidade entre os kalapalo do Brasil Central (GUERREIRO JUNIOR, 2015).

Originalmente ameríndio, o tabaco aparece como constituidor da humanidade para diversos grupos no continente (ARAÚJO E., 2016), com certo destaque para a “gente do centro”, “clãs patrilineares que vivem na região dos rios Caquetá e Putumayo, na Colômbia, e falam as línguas uitoto, muinane, eoke, ocaina, bora, miraña e nonuya” (LONDOÑO SULKIN, 2006, p. 350). Entre os muinane, o tabaco diz “‘este é meu próprio corpo’, ao reconhecer a si mesmo no corpo de outros” (LONDOÑO SULKIN, 2005, p. 12 apud ARAÚJO, 2016, p. 51). Ademais, o caráter genuinamente patrilinear do conhecimento associado a rodas de consumo de mambe – mistura de folhas de coca torradas e moídas e cinzas de folhas de cecropia – chama atenção na descrição muinane acerca da construção de admirabilidade e dignidade (LONDOÑO SULKIN, 2006).

É preciso ainda destacar o valor operativo do sangue (GOW, 1991) na constituição da pessoa ameríndia como um dos idiomas mais adensados pelas etnografias recentes: do incesto tikuna como “mistura de sangue” (ROSA, 2015) até a “barriga do pai” como vínculo agnático/territorial dos nomes aike-wara – povo tupi-guarani cuja organização “clânica” passa a ser entendida na base de um movimento anti-genealógico (CALHEIROS,

2014, p. 21-22) –, passando pela formulação karitiana do sangue como “amarra dos vivos entre si” e de sua ausência em corpos cujo comportamento social é desaprovado (VANDER VELDEN, 2004, p. 156). Muitas dessas etnografias se beneficiam do estudo de Belaunde (2006, p. 210) sobre a hematologia amazônica, na qual o sangue é sobretudo relação ou “operador de perspectivas”, que tanto une quanto divide os seres humanos em homens e mulheres e salienta o valor do sangramento na troca de pele/corpo. A participação e diferença recíproca que o sangue masculino e a bebida fermentada feminina (como caça e sangue menstrual) tem na aliança e no pertencimento grupal djeoromitxi – e, inversamente, em elaborações sobre incesto e metamorfose –, insiste na saliência analítica das relações de sexo oposto, em especial da conjugalidade (SOARES-PINTO, 2017).

Na investigação dos processos de atualização e contraefetuação do virtual, podemos localizar o trabalho de Vanzolini (2015) entre os aweti no Alto Xingu. Sem seu avesso (a feitiçaria), seria impossível produzir as diferenciações de que se serve o parentesco. É na perversão do jogo de distanciamentos e aproximações – e da circulação de bens e pessoas – que caracteriza o parentesco que as flechas de feitiçaria invadem e acessam abusivamente o corpo de outrem. Ainda no registro da abertura do parentesco ao campo da ação xamânica, localiza-se o parto dos bebês hup (RAMOS, 2014), as gestações propiciadas pela busca de almas realizada pelos pajés djeoromitxi, bem como as tensões e negociações entre os bandos de espíritos auxiliares dos especialistas quando estes entram em uma relação de afinidade efetiva do tipo sogro/genro (SOARES-PINTO, 2014)¹⁹.

19 Não estou incluindo aqui, evidentemente, os casamentos e as famílias interespecíficas que marcam o campo do xamanismo no continente.

I. Araújo, por seu turno, ao estudar os “especiais/ cabeças doidas” karitiana, afirma que é a gramática do cuidado, inerente ao parentesco, o que os mantém na convivência da aldeia, pois os pais “preferem demonstrar que sabem criar – mesmo que o filho se pareça um não parente – do que perdê-los para os outros mundos” (2014, p. 143).

Por que, ainda, o parentesco?

Do corpo ameríndio, pode-se afirmar ser uma equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) das práticas de conhecimento e constituição da pessoa, que formaram a base da investigação sobre a noção de relação nas TBAS, bem como de seu desiderato: a dissolução – digamos, suficientemente convincente – de fronteiras tipológicas entre essas sociedades. Esta é uma das conclusões deste artigo: os estudos de parentesco evidenciaram que os subconjuntos societários ameríndios deviam antes ser entendidos como unidades topológicas em transformação recíproca (VIVEIROS DE CASTRO, 1986) do que encarnações de tipos sociais (cosmológicos etc.). Inspirada em Gow (2001), uma proposição de T. S. Lima (2005, p. 372) parece alinhar a questão: “a diversidade do conjunto é a unidade diversa de cada uma”, de modo que nos resta “fazer que a unidade de cada uma só possa ser remirada pelas outras e o conjunto, remirado por cada uma”.

Minha hipótese é que o “parentesco” se consolidou como chave ou código privilegiado desse imenso grupo de transformação chamado TBAS sem permitir fazer de si um núcleo duro resistente às transformações históricas, tampouco depor a favor de sua nulificação (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 114). As transformações do parentesco são tanto uma aproximação antropológica da noção de

humanidade/socialidade ameríndia quanto registro da história de relações desses povos em seus próprios termos. Daí sua perpétua dissolução.

Coelho de Souza ([201-2018]) afirma que parentesco é, em si, a obviação (mútua pressuposição e negação) entre a “endogamia verdadeira” – o incesto (não relação com humanos) – e a “exogamia verdadeira” – o casamento interespecífico (pura relação com não humanos). Tomando essa formulação, a indicação final é que houve enriquecimento e complexificação etnográfica nos últimos 20 anos, mas as possíveis rupturas que o processo de “contraefetuação do virtual” pode engendrar na teoria antropológica do parentesco ainda restam ser exploradas.

A corporalidade é, por certo, chave consolidada e promissora, mas já não pode ser lida como “substantiva” (e sim pronominal), ainda que tomada ou traduzida (por indígenas e não indígenas) como substancial. Se concordamos que o corpo, como sede de perspectivas, implica que a alma seja também um corpo quando disposta à visão de Outrem (LIMA, T. S., 1996), vindicaremos a incorporação da pronominalidade nas investigações sobre o *dado* dos mundos ameríndios. Desconfio ainda que o enfoque na afinidade de sexo oposto – em oposição às clássicas teorias do parentesco – e seus jogos de perspectivas (LIMA, T. S., 2005) forneça a rota de exploração adequada. O ponto não nos permitiria negar que a metamorfose seja um estado em que se processa uma redefinição de afeções e capacidades corporais, mas tampouco obstruiria a possibilidade de pensar a fabricação corporal em termos metamórficos. Quiçá seja essa a continuidade da devolução diferida que os estudos de parentesco impõem à noção (antropológica) de humanidade. Que não cessemos de estranhar.

Referências

- ALBERT, B. *Temps du sang, temps des cendres*: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne). 1985. 853 f. Thèse (Doctorad en Ethnologie et Sociologie Comparative) – Université de Paris-X, Nanterre, 1985.
- ANDRELLO, G. *Cidade do índio*: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- _____. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-97, 2016.
- ANDRELLO, G.; GUERREIRO, A.; HUGH-JONES, S. Space-time transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 699-724, 2015.
- APARICIO, M. *Presas del veneno*: cosmopolítica y transformaciones suruwaha (Amazonía occidental). Quito: Abya Yala, 2015.
- ARAÚJO, E. *Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios*. 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- ARAÚJO, I. *Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia*. 2014. 176 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BATESON, G. Style, grace, and information in primitive art. In: _____. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. p. 128-152.
- BELAUNDE, L. E. *Viviendo bien*: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana. Lima: Caaap, 2001.
- _____. A força dos pensamentos e o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.
- BONILLA, O. Cosmologia e organização social dos paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 7-60, 2005.
- _____. *Des proies si desirables*: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne. 2007. 440 f. Tese (Doutorado) – École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- BUENO, A. C. V. *Os irantxe e myky do Mato Grosso*: um estudo do parentesco. 2008. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra*: organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquié (Noroeste Amazônico). São Paulo: Editora da Unesp, 2008.

- CALAVIA SÁEZ, O. *O nome e o tempo dos Yaminawa*: etnologia e história dos yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- CALAVIA SÁEZ, O.; CARID, M.; GIL, L. P. O saber é estranho e amargo. *Campos*, Curitiba, n. 4. p. 9-28, 2003.
- CALHEIROS, O. *Aikewara*: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani. 2014. 302 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- CAYÓN, L. *Pienso, luego creo*: la teoría makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.
- COELHO DE SOUZA, M. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco*: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 121-206.
- _____. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 46, p. 69-96, 2001.
- _____. *O traço e o círculo*: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. 2002. 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- _____. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 25-60, 2004.
- _____. Cross-twins and outcestuous marriages: how kinship (under)determines humanity for the k sêdjê (Central Brazil). In: PITARCH, P; KELLY, J. (Eds.). *The culture of invention in the Americas*. London: Sean Kingston, [2018]. No prelo.
- COMBÈS, I.; VILLAR, D. Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 41-62, 2007.
- CORMIER, L. *Kinship with monkeys*: the guajá foragers of eastern Amazonia. New York: Columbia University Press, 2003. (Historical Ecology Series).
- COSTA, L. *As faces do jaguar*: parentesco, história e mitologia entre os kanamari da Amazônia Ocidental. 2007. 439 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Virando Funai: uma transformação kanamari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 101-132, 2016.
- CUNHA, M. C. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahô. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DAL POZ NETO, J. *Dádivas e dívidas na Amazônia*: parentesco, economia e ritual nos cinta-larga. 2004. 346 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

- DAL POZ NETO, J.; SILVA, M. MaqPar: a homemade tool for the study of kinship networks. *Vibrant*, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 29-51, 2009.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- ERIKSON, P. A onomástica matis é amazônica? In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CUNHA, M. C. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Fapesp, 1993. p. 323-338.
- EWART, E. J. *Living with each other: selves and alters amongst the panará of Central Brazil*. 2000. 364 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of London, London, 2000.
- _____. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os panará do Brasil Central. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 9-35, 2005.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 329-366, 2008.
- FLORIDO, M. P. *As parentológicas arawá e arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. 2008. 224 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- _____. Aspectos do parentesco arawá. In: SANTOS, G. M. (Org.). *Álbum Purus*. Manaus: Edua, 2011. v. 1. p. 251-269.
- _____. *Os deni do Cuniuá: um estudo do parentesco*. 2013. 291 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- GALLOIS, D. Introdução: percursos de uma pesquisa temática. In: _____. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 7-22.
- GARCIA, U. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-122, 2015.
- GIRALDIN, O. *Axpên Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal apinaje*. 2000. 252 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- _____. Creating affinity: formal friendship and matrimonial alliances among the jê people and the apinaje case. *Vibrant*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 403-426, 2011.
- GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. Introduction. In: _____. (Orgs.). *Transformations of kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998. p. 1-26.
- GOULARD, J.-P.; BARRY, L. S. Un mode de composition de l'alliance: le "mariage oblique" ticuna. *Journal de la Société des Américanistes*, Nanterre, v. 84, n. 1, p. 219-236, 1998.

- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: University of Oxford Press, 1991.
- _____. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.
- _____. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GRUPIONI, D. Tempo e espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, D. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 23-58.
- GUERREIRO JUNIOR, A. *Parentesco e aliança entre os kalapalo do Alto Xingu*. 2008. 217 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- _____. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Champaign: University of Illinois Press, 2002.
- HOUSEMAN, M.; WHITE, D. R. Taking sides: marriage networks and Dravidian kinship in Lowland South America. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (Orgs.). *Transformations on kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1998. p. 214-243.
- HUGH-JONES, S. Clear descent or ambiguous house? A re-examination of tukanoan social organization. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 95-120, 1993.
- _____. Nomes secretos e riquezas visíveis: nomenclatura no Noroeste Amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.
- _____. The substance of Northwest Amazonian names. In: VOM BRUCH, G.; BODENHORN, B. (Eds.). *The Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 73-96.
- _____. The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *The occult life of things*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 33-59.
- JOURNET, N. Les jardins de paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). 1988. Thèse (Doctorat en Sciences Sociales) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1988.
- KAPLAN, J. O. *The piaroa, a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. Social time and social space in Lowland South American societies. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMERICANISTES, 42., 1976, Paris. *Actes...* Paris: Société des Américanistes de Paris, 1977. v. 2. p. 387-394.
- KENSINGER, K. Panoan kinship terminology and social organization: Dravidian or Kariera, or something else? In: INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, 47., 1991, New Orleans. *Proceedings...* [S.l.]: Mimeograf, 1991.

- _____. *How real people ought to live: the cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- KILLICK, E. *Living apart: separation and sociality amongst the ashéninka of Peruvian Amazonia*. 2005. 240 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of London, London, 2005.
- LADEIRA, M. E. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. 1982. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Top Books, 2007.
- LARAIA, R. B. Os estudos de parentesco no Brasil. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 3-17, 1987.
- LEA, V. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 321-359.
- _____. The composition of mebengokre households. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 157-176.
- LÉVI-STRAUSS, C. Les organisations dualistes existe-elles? In: _____. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1956. p. 147-180.
- _____. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. O futuro dos estudos de parentesco. In: LARAIA, R. B. (Org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. p. 124-144.
- _____. *Histoire de lynx*. Paris: Pocket, 1991.
- _____. Postface. *L'Homme*, Paris, n. 154-155, p. 713-720, 2000.
- LIMA, A. G. M. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os krahô. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 455-490, 2017.
- LIMA, E. C. A onomástica katukina é pano? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 2, p. 7-30, 1997.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. O que é um corpo? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.
- _____. *Um peixe olhou para mim tupi: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

- LOLLI, P. A. *As redes de trocas rituais dos yubupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (midhdiid) e das flautas jurupari (ti)*. 2010. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- LONDOÑO SULKIN, C. D. Inhuman beings: morality and perspectivism among muinane people (Colombian Amazon). *Ethnos*, Abingdon, v. 70, n. 1, p. 7-30, 2005.
- _____. “Falas” instrumentais, moralidade e agência masculina entre os muinane (Amazônia colombiana). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 319-356, 2006.
- LORRAIN, C. *Making ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the kulina of South-Western Amazonia (Brazil)*. 1994. 266 f. Thesis (PhD in Anthropology) – University of Cambridge, Cambridge, 1994.
- MACEDO, V. De encontros nos corpos guarani. *Ilha*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 181-210, 2013.
- MCCALLUM, C. The body that knows: from cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, Washington, DC, v. 10, n. 3, p. 347-372, 1996a.
- _____. Morte e pessoa kaxinauá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49-84, 1996b.
- _____. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos huni kuin de relacionalidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 223-256, 2015.
- MAIZZA, F. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2012.
- _____. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.
- MARQUES, B. R. *Figuras do movimento: os hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. 2009. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- _____. *Os hupd’äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. 2015. 253 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MATAREZIO, E. *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios ticuna*. 2015. 534 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MATOS, B. A. *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os matses da Amazônia brasileira*. 2014. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- MATOS, M. A. *Organização e história dos manxineru do alto rio Iaco*. 2018. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

- MAYBURY-LEWIS, D. *Dialectical societies: the gê and bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- MELATTI, J. C. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahô. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976. p: 139-149.
- MILLER, J. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os mamaindê (nambiquara)*. 2007. 371 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- NUNES, E. O constrangimento da forma: transformação e (anti)hibridez entre os karajá de Buridina (Aruaná – GO). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 303-345, 2014.
- _____. *Transformações karajá: os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos*. 2016. 609 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- OLIVEIRA, J. C. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os wajápi*. 2012. 282 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- OLIVEIRA, M. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os tukano hausirô e ñahuri porá, do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. 2016. 493 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- PEGGION, E. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- PEREIRA, L. *Parentesco e organização social kaiowá*. 1999. 245 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.
- POLLOCK, D. *Personhood and illness among the culina of Western Brazil*. 1985. 167 f. Thesis (PhD in Anthropology) – The University of Rochester, New York, 1985.
- POZZOBON, J. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- RAMO Y AFFONSO, A. M. *De pessoas e palavras entre os guarani-mbya*. 2014. 380 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- RAMOS, D. *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos hupd’äe (maku)*. 2014. 481 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- RIVAL, L. Androgynous parents and guest children: the huaoraoni couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, n. 4, p. 619-642, 1998.

- _____. Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivations. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 57-80.
- RIVIÈRE, P. *Marriage among the trio*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- _____. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RIVIÈRE, P. et al. Debate: a propósito de redes de relações nas Guianas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 251-273, 2007.
- ROCHA, P. *Bahsare Wamã: parentesco e onomástica na bacia do Uaupés*. 2007. 128 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- ROSA, P. C. *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser ticuna”*. 2015. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- SEEGER, A. *Nature and society in central brazil: the suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, J. P. (Ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 11-29.
- SANTOS, J. O. Bebida, roça, caça e as variações do social entre os arara de Rondônia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 118-161, 2016.
- SANTOS-GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 13, n. 1, p. 1-18, 2007.
- SHIRATORI, K. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal jamamadi (Médio Purus/AM)*. 2018. 407 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- SILVA, M. F. Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 25-59.
- _____. *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Manaus: Edua, 2008.
- _____. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha*, Florianópolis, v. 12, n. 1-2, p. 163-207, 2012a.
- _____. *Liga dos enawene-nawe: um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. 2012. 256 f. Tese (Livro-Docência em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012b.

- _____. O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60 n. 2, p. 356-382, 2017.
- SILVA, V. C. Fazendo compadre: relações de compadrio entre o povo indígena chiquitano. *Etnográfica*, Lisboa, v. 21, n. 3, p. 599-612, 2017.
- SOARES-PINTO, N. S. *Do poder do sangue e da chicha: os wajuru do Guaporé*. 2009. 220 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- _____. *Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi*. 2014. 492 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- _____. Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia? *Anuário Antropológico*, Brasília, p. 123-151, 2016.
- _____. Pequeno manual para se casar e não morrer: o parentesco djeoromitxi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 519-549, 2017.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SURRALLÉS, A. *Au coeur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- TAYLOR, A.-C. Jivaro kinship: “simple” and “complex” formula: a Dravidian transformation group. In: GODELIER, M.; TRAUTMANN, T.; TJON SIE FAT, F. (Orgs.). *Transformations of kinship*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989. p. 187-213.
- _____. Wives, pets and affines: marriage among the jivaro. In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001. p. 45-56.
- TEIXEIRA-PINTO, M. *Leipari: sacrifício e vida social entre os índios arara*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- TURNER, T. Kinship, household and community structure among the kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). *Dialectical societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 179-214.
- _____. Dual opposition, hierarchy and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: GALEY, J.-C. (Ed.) *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1984. p. 335-370.
- VANDER VELDEN, F. F. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. 2004. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Campinas, Campinas, 2004.

- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIANNA, J. *Kowai e os nascidos: a mitopoese do parentesco baniwa*. 2017. 397 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- VIEGAS, S. M. *Terra calada: os tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- VIEIRA, J. G. Todo caboclo é parente: espacialidades, história e parentesco entre os potiguaras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 285-317, 2015.
- VILAÇA, A. 1995. O sistema de parentesco wari'. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 265-320.
- _____. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 9-67, 1998.
- _____. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.
- _____. Chronically unstable bodies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Princípios e parâmetros: um comentário a L'exercice de la parente. *Comunicações*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 1-106, 1990.
- _____. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 95, p. 9-91, 1996.
- _____. O problema da afinidade na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 87-180.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 401-456.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002c. p. 345-400.
- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Berkeley, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (Orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009. p. 237-268.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; FAUSTO, C. La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres Sud-Américaine. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2-4, p. 141-170, 1993.

WAGNER, R. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. (Ed.). *Frontiers of anthropology*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

WALKER, H. *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Resumo

Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)

Os estudos de parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS) foram marcados pelo investimento nas categorias de diferença e afinidade, em contraposição às teorias que vindicam a identidade e a descendência como princípios de organização social. Nos últimos 20 anos, essa marcação elaborou problemas à noção de humanidade e seus correspondentes (indivíduo/grupo), instituindo o idioma da corporalidade e pessoa como aspectos fundamentais da sua investigação. Os estudos de parentesco nas TBAS foram responsáveis por uma série de transformações na teoria antropológica em geral, as quais este artigo visa mapear.

Palavras-chave: Parentesco; Terras Baixas da América do Sul; Etnologia; Afinidade; Corporalidade.

Abstract

An irrefutable difference: kinship in Lowland South America (1996-2016)

Kinship studies in Lowland South America (LSA) were marked by the investment on the categories of difference and affinity, in contrast to the theories that vindicate the identity and descent as principles of social organization. In the past two decades, this position posed problems to the concept of humanity and its correspondents (individual/group), installing the language of corporality and person as fundamental patterns of investigation. Kinship studies in Lowland South America (LSA) were responsible for a series of transformations in the anthropological theory, in general, which are mapped in this article.

Keywords: Kinship; Lowland South America; Ethnology; Affinity; Corporality.

Résumé

Une différence irréfutable: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud (1996-2016)

Les études de parenté des Basses Terres d'Amérique du Sud (BTAS) ont été marquées par un investissement dans les catégories de la différence et l'affinité, par opposition aux théories qui revendiquent l'identité et la descendance comme principes d'organisation sociale. Au cours des vingt dernières années, cette démarche a posé des problèmes à la notion d'humanité et à ses correspondants (individu / groupe), en établissant le langage de la corporalité et de la personne tant qu'aspects fondamentaux pour son investigation. Les études de parenté dans les BTAS ont été responsables d'une série de transformations dans la théorie anthropologique en général, transformations que cet article vise à cartographier.

Mots-clés: Parenté; Terres Basses d'Amérique du Sud; Ethnologie; Affinité; Corporalité.

As artes indígenas: olhares cruzados*Els Lagrou¹**Lucia Hussak van Velthem²***Artes indígenas: uma introdução**

No Brasil, o interesse pelo estudo, nas sociedades indígenas, das relações entre estética, arte e antropologia, apesar da riqueza do material disponível, pode ser considerado como relativamente tímido. Nos últimos trinta anos surgiram coletâneas, artigos, catálogos, livros e teses que apresentaram novas perspectivas e lançaram luz sobre este campo de pesquisa rico e complexo. Nos debates atuais ganharam relevo os temas relacionados com a corporalidade, o estatuto ontológico de imagens e artefatos, os poderes agentivos dos objetos materiais e dos sistemas gráficos, assim como o lugar dos artefatos nas abordagens perspectivistas. Nesse sentido, as análises se referem tanto às articulações entre arte e cosmologia, entre arte e xamanismo, como às vinculações entre grafismo e figuração. Outros estudos revelaram a complexa relação existente entre ritual e criação artística, em particular o papel desempenhado pela pintura corporal e pelas máscaras, e destacaram as performances musicais e as artes verbais. No campo da materialidade, as categorias mais enfocadas pelos estudiosos das artes indígenas amazônicas permanecem sendo a plumária, a cestaria e a cerâmica.

Visando circunscrever o assunto e apontar alguns temas relevantes, enfatiza-se que, na

vida indígena, a arte configura uma expressão de conhecimento que é material, técnica e prática e se exerce em diversos campos da criação e utilização das obras produzidas (VELTHEM, 2009). A produção não se constitui propriamente em uma especialidade individual, restrita a poucos indivíduos, mas é, na maior parte dos casos, acessível a todos e, assim, se reproduzem e se recriam estilos estéticos pela atividade de muitas pessoas produzindo juntas artefatos que se assemelham, mas não por isso deixam de ser únicos (ERIKSON, 1996; LAGROU, 2007). A produção não possui o caráter de uma “obra coletiva”, enquanto somatório de obras individuais, porque cada pessoa é dona da sua própria produção. Nas aldeias e comunidades, os saberes se manifestam por meio de habilidades e variações pessoais, o que permite a rápida e precisa identificação de determinado indivíduo criador.

A experiência estética indígena se conecta a variadas formas e não se concentra apenas na produção de objetos, nas coisas que podem ser transportadas, como os cestos, as panelas de barro, as redes de dormir, os arcos, as flechas e que resultam de técnicas manufatureiras. Essa experiência está presente tanto na composição de efêmeras pinturas corporais como também nas duradouras casas comunitárias e residenciais e no estabelecimento das aldeias

1 Professora de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, pela Universidade do Rio de Janeiro (UFRJ), e pesquisadora do CNPq.

2 Antropóloga e pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MCTIC).

– as quais refletem a concepção de espaço e de organização social – estreitamente associadas à visão de mundo, como as aldeias em forma circular com seus caminhos radiais encontrados no Alto Xingu e entre os grupos de língua jê. A intenção estética ameríndia alcança ainda domínios que estão conectados a outras técnicas e propósitos, relacionados com a oralidade, os movimentos, a execução de instrumentos musicais. Os relatos míticos, a música vocal e instrumental, os cânticos de cura, as danças e evoluções coreografadas constituem experiências que se infiltram e evoluem em diferentes esferas da vida cotidiana e ritual. Tanto no cotidiano quanto no contexto cerimonial, artefatos intermediam as interações de pessoas e diferentes coletivos com a esfera cosmopolítica, marcada pela onipresença das relações com seres não humanos.

Conhecimentos múltiplos – ambientais, técnicos, éticos, estéticos, mitológicos e rituais – são necessários para fabricar artefatos de uso cotidiano ou ritual. Tais conhecimentos se conectam às matérias-primas empregadas – vegetais, animais, minerais –, o lugar onde podem ser encontradas e a forma de processá-las para produzir artefatos. Outros saberes se referem aos locais e momentos favoráveis para a atividade criativa e também às práticas propiciatórias e às evitações relacionadas aos donos da matéria-prima usada, dos conhecimentos e dos lugares. Conhecimentos específicos remetem às técnicas de manufatura e abrangem as formas de principiar, conformar um objeto e o arrematar, assim como aos grafismos, sua origem mítica e sua correta aplicação aos diferentes suportes. A arte gráfica pode ser encontrada em diferentes suportes – nos corpos humanos, nos artefatos, nos elementos arquitetônicos – e é executada por meio da pintura, da gravura e da tecelagem. A maestria técnica de reprodução dos grafismos se faz acompanhar, entre os povos indígenas, de saberes ontológicos contidos nos mitos, nos

cantos rituais e na sua exegese, uma vez que constituem domínios intimamente associados.

Um artefato pronto se definirá de acordo com os usos e funções, com a possível reciclagem ou descarte e, também, em algumas regiões, por intermédio do amplo circuito das redes de intercâmbio existentes e a serem criadas. Em alguns casos, os artefatos entram em circuitos novos como da comercialização ou musealização. A confecção de artefatos rituais requer a posse de conhecimentos especializados sobre a complexa adequação material e cosmológica dos elementos constitutivos, cujo ajustamento é essencial para a sua valorização e eficácia nesses contextos.

Para determinados povos indígenas, a audição está em relação direta com a aquisição de conhecimentos – históricos, mitológicos, musicais – em grande parte porque são transmitidos oralmente; para outros povos, a visão e os olhos constituem os elementos que propiciam e resguardam os saberes; as mãos, por sua vez, desempenham importante papel nas formas de avaliação do resultado de uma elaboração técnica e formal. Em um objeto, forma e função estão intimamente relacionadas e sua incorporação social só se concretiza quando ele está terminado e, portanto, pode ser utilizado.

Os objetos integram redes de sentidos, próprias a cada cultura indígena. A valorização estética de um artefato nem sempre está contida nele, mas antes nos processos de produção, nas diferentes relações que são tecidas por seu intermédio. O significado de um artefato não se separa do uso a que se destina, e o apreço estético e funcionalidade se reforçam mutuamente na atribuição de valor. Como armadilha de caça ou de pesca, a eficácia estética de um artefato se alimenta da complexidade da rede de intencionalidades na qual o artefato se insere. Muitos artefatos não se inserem em uma categoria unívoca e, dessa forma, se apresentam e se conformam de acordo com as circunstâncias, os contextos e as suas possíveis conexões.

Coloca-se em evidência o fato de os artefatos não constituírem simples “coisas inertes”, mas de se aproximarem da noção que os considera como providos da capacidade de agir sobre a vida indígena, de maneiras específicas.

Discorrer de forma aprofundada sobre a importância que cerca as artes indígenas no contexto dos estudos antropológicos é um exercício temerário porque será forçosamente incompleto. Este texto constitui certo olhar cruzado de duas autoras que há muito tempo se debruçam sobre o tema e propõem aqui explorar tão somente alguns aspectos que consideram determinantes das artes indígenas: a impossibilidade de separar os aspectos materiais dos imateriais e a necessidade de explorar sua relação. Para este volume, que trata da antropologia feita no Brasil, privilegiamos os estudos antropológicos que se inspiraram e se embasaram na cultura dos povos indígenas que vivem na Amazônia brasileira, apesar de ser necessário às vezes ultrapassar essas fronteiras que, para o mundo indígena, são artificiais.

Artefatos e a virada ontológica

O estudo da estética ameríndia, na sua relação com a etnologia e a antropologia da arte, tem à sua disposição um material riquíssimo, ainda pouco explorado em termos teóricos e comparativos, para contribuir para o renovado interesse na antropologia das imagens, das figuras e das coisas (LAGROU, 2007, 2009, 2018b). Duas obras seminais, ambas surgidas no final dos anos 1990, contribuíram para problematizar o modo como a antropologia tem pensado a relação entre pessoas e coisas: *Arte e Agência*, de Alfred Gell (1998), e a formulação do modelo de perspectivismo como ontologia ameríndia por Eduardo Viveiros de Castro e suas consequências para o estatuto dos objetos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2004).

Alfred Gell propõe uma nova abordagem para a arte na antropologia, partindo, num

primeiro momento, de *insights* produzidos principalmente na etnologia feita na Melanésia, que desde cedo se concentrou nas relações entre pessoas e coisas (STRATHERN, 1988; WAGNER, 1975). Gell sugere que artefatos sejam tratados como pessoas, ou seja, como agentes inseridos em redes relacionais, em que intenções humanas podem ser abduzidas a partir da agência dos artefatos que produzem ou concebem. A recepção da obra de Gell significou importante revitalização do debate em torno do tema da arte e da estética na disciplina. A obra de Gell pode ser considerada precursora da chamada “virada ontológica” na antropologia, que contribuiu para recolocar no centro da atenção da disciplina as diferentes relações possíveis entre humanos e não humanos, entre pessoas e coisas, entre corpos e imagens.

É importante salientar, no entanto, o quanto essa virada já estava prefigurada na própria etnologia ameríndia e seus estudos sobre artefatos, pessoas e imagens. A relação entre artefatos e pessoas, por exemplo, em que artefatos incorporam capacidades agentivas de seres vivos e são, portanto, produzidos e pensados como quase corpos, está presente na literatura etnológica bem antes da chegada do paradigma da agência da arte por meio de Gell. Como exemplo podemos citar a descrição de Velthem (2003, 2009) do tipiti que é como uma cobra constritora, só que sem cabeça e sem rabo. O tipiti é, portanto, um animal incompleto, despedaçado. Um instrumento, artefato, é assim um ex-*proto* ou quase ser vivo, como atestam os mitos da “revolta dos objetos” coletados por Lévi-Strauss nas mitológicas (LAGROU, 2009; LÉVI-STRAUSS, 1971). Corpos (de animais e gente) e artefatos possuem “donos” distintos, mas são feitos por meio de técnicas similares (ARONI, 2011; BEYSEN; FERSON, 2015; ERIKSON, 1996; HUGH-JONES, 2009, LAGROU, 1998; MILLER, 2009; SANTOS-GRANERO, 2009; VELTHEM, 2003). Vivemos num mundo habitado por

intencionalidades outras que se materializam em artefatos, animais, plantas e outros fenômenos visíveis e invisíveis. O modo como esses seres se relacionam tem a ver com o modo como eles se dão a ver, e tudo isso leva a uma estética relacional bem especificamente amazônica (LAGROU, 2018a; 2018b).

A etnologia feita nas Terras Baixas da América do Sul tem se concentrado mais nas relações entre seres humanos e não humanos do que nas relações entre artefatos e humanos, com exceções (BARCELOS NETO, 2008; HUGH-JONES, 2009; VELTHEM, 2003). Essa diferença de ênfase em comparação com a etnologia feita na Melanésia pode ser explicada por diversos fatores: a complexidade dos sistemas de troca por lá e a potencial subjetivação de todas as coisas por aqui pode ser uma das razões, apesar de termos grandes diferenças internas a esse respeito também. A teorização em torno da compreensão de que o ponto de vista se encontra no corpo e que é o corpo que determina o que se vê (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), por outro lado, tornou a reflexão sobre o estatuto da imagem novamente relevante. Em *Fabrique des images*, Descola (2010) propõe abordar as diferenças que existem nos modos como ontologias distintas concebem suas relações com outros seres do mundo, a partir dos diferentes modos de figuração que os acompanham. A ontologia ameríndia, animista, serve de ponto de partida a ser contrastada, tanto com a naturalista quanto com a totêmica e a analógica.

No livro *Thinking through things*, Henare, Holbraad e Wastell (2007) foram os primeiros a chamar de “virada ontológica” uma radicalização da empreitada antropológica no sentido de levar outras ontologias a sério, virada esta que teria sido preparada pelas obras de Marilyn Strathern, Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro. Uma das consequências dessa abertura para o pensamento de outros tempos e lugares seria, segundo os autores, que coisas e imagens

podem passar a ter significados muito diferentes de acordo com o contexto no qual estão inseridos. Levar outras ontologias a sério consistiria em não mais separar a coisa significada e o conceito que a ela se refere. Desse modo, para traduzir conceitos nativos, seria preciso produzir novos conceitos que se acoplam aos conceitos colocados em relação no pensamento nativo, como a tradução do *ajé* afro-cubano por pó-poder, tendo em vista que ambos os conceitos se implicam mutuamente (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL; 2007).

Exemplos para pensar segundo essas linhas abundam na etnologia ameríndia e não é, portanto, por acaso que este ramo da antropologia contribuiu em grande medida para a virada ontológica na disciplina. Desde os escritos dos primeiros viajantes lidos por pessoas como La Boetie e Montaigne, passando por Lévi-Strauss e Clastres que, por sua vez, influenciaram Deleuze, percebe-se que as Américas têm esse potencial de induzir seus estudiosos a uma inversão copernicana de perspectiva. O mesmo vale para o conceito de arte na antropologia (LAGROU, 2009). A arte indígena nos ensina outro modo de pensar a arte e sua relação com a vida (OVERING, 1991), outra maneira de pensar sua relação com o corpo. Em vez de pensar arte como distinto de artefato, como entre nós invertemos a perspectiva e, ao não mais separar arte e vida, podemos perceber a arte indígena como uma estética específica do viver. As ontologias ameríndias são eminentemente estéticas. Pois, se a perspectiva está na forma que os corpos assumem, e as formas são altamente instáveis, podendo se transformar umas nas outras, a estética se torna a chave para viver essa ontologia transformacional, em que pessoas vivem o devir-pássaro, o devir-múltiplo, o devir-jiboia, e uma multiplicidade de outros devires no cotidiano e no ritual. Se a cura depende da possibilidade de olhar o mundo a partir de outra forma, da forma do duplo que tenta capturar seu predador, então

toda terapia tem que ser estética. E é isso que as artes ameríndias nos ensinam a ver.

Primeiras abordagens

Precursoras análises das artes dos povos indígenas se concretizaram nos anos 1950 e foram fundamentadas em pesquisas de campo e coleções etnográficas musealizadas, como é o caso de Gastão Cruls (1952) – um dos primeiros a usar a expressão “arte indígena”. Os fundamentais estudos de Claude Lévi-Strauss (1955), sobre a função social da arte e os sentidos reflexivos da pintura facial, precederam e embasaram análises posteriores, dedicadas à identificação das artes indígenas. Nesses estudos destaca-se, sobretudo, o papel de sistema ou de veículo de comunicação dessas artes, que formariam códigos estilísticos ou uma linguagem simbólica que desvendasse a estrutura social (MÜLLER, 1976; RIBEIRO, B., 1989, 1993; RIBEIRO, D., 1987; VIDAL, 1978). Essa abordagem, entretanto, não se resumia a esses aspectos, pois, como destaca Lux Vidal (1978), nas sociedades indígenas as expressões artísticas estão presentes para significar e não apenas para representar; trata-se de algo muito estruturado que se articula com outras esferas da cultura. (RATTS et al., 2000).

Segundo os estudiosos daquela época, outros aspectos relacionados ao tema eram igualmente significativos, entre os quais a excelência técnica, os padrões gráficos e as representações visuais. As categorias artesanais tiveram lugar destacado nessas primeiras análises e foram abordadas enquanto representantes de tradições estilísticas específicas ou então de forma ampla, a partir do detalhamento material, formal e funcional de objetos de certas categorias, sobretudo cerâmica, cestaria e plumária (COELHO, 1981; COSTA, 1978, 1988; DORTA, 1981; RIBEIRO, B., 1980; RIBEIRO, D., 1980, 1993; RIBEIRO; RIBEIRO, 1957; SCHOEPE, 1985).

Destaca-se, na edição atualizada do *Handbook of South American Indians*, o volume intitulado “Arte índia”, coordenado por Berta Ribeiro (1987). Essa primeira coletânea inclui artigos sobre arte, pintura corporal, máscaras, instrumentos musicais e adornos plumários. A introdução enfatiza o simbolismo revelado pela cultura material e um dos artigos comenta a perfeição formal das criações indígenas e suas principais funções, a saber, diferenciar os povos indígenas entre si e os humanos dos animais (RIBEIRO, D., 1987).

Em 1992 surge o livro *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*, que representa um marco na antropologia da arte no Brasil, temática que conduziu a múltiplos desdobramentos e influenciou posteriores estudos, voltados para a compreensão dos significados das pinturas corporais e outras formas de transformação do corpo humano, assim como das coisas, dos objetos e dos artefatos. Efetivada sob a inspiração e a orientação de Lux Vidal (1992), essa publicação reuniu textos de etnólogos que abordaram, de modo detalhado, os sistemas gráficos de sociedades indígenas específicas, tanto sob o ponto de vista técnico e constitutivo como de sua simbologia e dos mecanismos da criação artística e da expressão estética. Os artigos destacam que tais mecanismos conferem aos povos indígenas os meios para definir concepções consideradas relevantes sobre a vida social e as conexões entre a sociedade, a natureza e o cosmo, assim como a compreensão de algo muito mais amplo, como a sociedade se pensa e, conseqüentemente, se representa (VIDAL; SILVA, 1992).

Reunidos em bloco, os textos dedicados à pintura corporal descrevem, através da estética, como as categorias internas à sociedade se expressam: as dinâmicas dos ciclos de vida, as distinções dos grupos sociais e etários, as definições de papéis e de relações sociais, as diferenciações entre os humanos e os demais componentes cosmológicos. No mais

detalhado dos artigos da coletânea, Vidal explicita como a pintura corporal Kayapó-Xikrin expressa, de modo sintético e gramatical, a compreensão da estrutura social desse povo indígena e revela sua vontade de ultrapassar as condições da existência humana.

As conclusões dessa coletânea (VIDAL; SILVA, 1992) definem que as artes indígenas se conectam a dois enfoques principais. No plano expressivo, alguns povos privilegiariam conceitos relacionados com a vida em sociedade, enquanto outros concederiam especial atenção às concepções de fundo cosmológico. No primeiro caso, as artes revelariam aspectos da estrutura social e, assim, comunicariam por intermédio de imagens visuais o estatuto da pessoa ou de coletivos sociais. As artes indígenas diretamente vinculadas aos conceitos cosmológicos dariam a ver concepções existentes sobre a composição do universo e dos seres/componentes que o habitam. Nesse caso, expressariam as particularidades de seres externos ao sócio, tais como animais, espíritos, inimigos, sobrenaturais, com os quais é, no entanto, necessário estabelecer relações específicas. A presença de motivos gráficos que referem a esses seres nas peles e nos objetos das pessoas mostra como todo interior é feito da controlada incorporação de agências não humanas.

A partir dos anos 1990 surgem novos trabalhos voltados para as experiências estéticas dos povos indígenas amazônicos, como os de Müller (1990) entre os Asurini, de Velthem (1992, 1998) entre os Wayana-Apalai, os de Coelho (1993) entre os Wauja, de Erikson (1996) entre os Matis, os de Lagrou (1998) entre os Kaxinawa (Huni kuin) e, posteriormente, os de Barcelos (2002), cujo trabalho representa um marco na abordagem das máscaras no mundo amazônico. Os trabalhos têm como ponto de partida a transformação corporal por meio da pintura e de adornos de materiais diversos, e a produção concreta de

objetos de diferentes categorias artesanais, o que permite ressaltar a relação entre objetos e pessoas, consideradas à luz dos mitos e dos sistemas cosmológicos. No universo Jê, Lea (1986) e Gordon (2009, 2011) mostram como a apreensão do sistema de objetos, entre os Kayapó e Xikrin, está atrelada às noções de propriedade e de prestígio, em registros que remetem a uma ideia de distinção derivada da posse de “nomes bonitos”.

No âmbito deste artigo propomos um recorte específico, que visa pensar o universo ameríndio a partir de sua produção material/visual, portanto, nos ateremos aos textos que discutem esses temas. Por falta de espaço não será possível incluir os trabalhos sobre artes verbais, música, dança, performance e cinema indígena.

Olhemos mais de perto a temática relacionada com a corporalidade e os sistemas gráficos, temas que implicam reflexões sobre o estatuto ontológico dos objetos e sua agência.

Corporalidade e o estatuto dos artefatos

Na antropologia, o tema da corporalidade não é propriamente recente como nos indica o seminal artigo de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro (1987). A questão da corporalidade é central na vida indígena e está vinculada a um sistema de relações entre corpos, bem como ao pensamento de que a humanidade de um corpo não é inata, mas deve ser construída culturalmente, de modo contínuo (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2006, VILAÇA, 2005). Para tanto são desenvolvidas práticas que objetivam facilitar a transformação de um corpo para dotá-lo das qualidades sociais requeridas, assim como para modificar sua natureza e aspecto.

Técnicas variadas e complexas efetivam amplas mudanças corporais, muitas das quais relacionadas a uma elaboração estética,

enquanto uma intervenção que ultrapassa o sentido restrito de “decoreção” corporal. Constituindo parte essencial do processo de transformação da pessoa, essas técnicas comunicam diferentes intenções e são específicas de cada povo indígena. A corporalidade não se restringe ao corpo e ao que ele apresenta, mas pressupõe diferentes tipos de comunicação social e também cosmológica.

A elaboração estética não se restringe aos humanos, mas também se aplica aos objetos, e se conecta a técnicas que são comuns a esses diferentes suportes, tais como a pintura, as incisões e as amarrações. Humanos e objetos são igualmente decorados porque compartilham uma série de faculdades, entre as quais a antropomorfia, uma vez que para muitos povos indígenas os artefatos são compreendidos enquanto seres corporificados. Tais artefatos-corpos não são necessariamente comparáveis aos seres humanos, podendo expressar outros corpos – não humanos – e reproduzi-los de forma parcelada ou integral, adquirindo assim visibilidade e capacidade de ação em determinados momentos da vida social.

A continuidade existente entre corpos e objetos coloca em evidência a capacidade ativa desses últimos e a qualidade construtiva dos primeiros. Ademais, os artefatos não se constituem, geralmente, em simples “coisas inertes”, mas se aproximam da noção que os considera como providos da capacidade de agir, de influir na vida indígena, de muitas maneiras. Em geral os objetos possuem dono e sua vida depende da relação com aquele que os engendrou, mas em princípio, como explicado no mito, objetos podem adquirir existência própria, e assim deixar de ser apenas “coisas”, transformando-se em seres vivos, sujeitos, constituindo agentes da transformação, movimento este que constitui um conceito central das cosmologias e das artes indígenas, como revelaram diferentes estudos,

reunidos na coletânea organizada por Santos-Granero (2009).

As possibilidades de uma análise estética do ritual que esteja aberta para as relações entre formas visuais e sonoras, e entre corpos e artefatos rituais, podem ser vislumbradas no volume *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in lowland South America*, editado por Jean-Pierre Chaumeil e Jonathan Hill (2011) em torno do complexo de flautas rituais na Amazônia. O volume *The occult life of things: native amazonian theories of materiality and personhood*, editado por Fernando Santos-Granero (2009), conta, igualmente, com grande contribuição de trabalhos feitos em território brasileiro e aponta para os diferentes regimes de subjetivação encontráveis em diferentes grupos ameríndios. Nem todos os artefatos possuem agência, nem a possuem em mesmo grau de intensidade. Alguns artefatos são tão intensamente associados com aquele que os fez e/ou usa, que nunca podem ser trocados ou vendidos e precisam desaparecer junto com seu dono (ERIKSON, 1996). Outros artefatos são transformações de seres primordiais (HUGH-JONES, 2009) ou possuem donos poderosos e ciumentos. As relações de continuidade entre humanos, fabricantes de artefatos e os donos dos materiais ganham formas muito distintas de acordo com as etnias estudadas. Este livro, que tem o estatuto dos artefatos no mundo ameríndio como foco, segue outro – *Artifacts and society in Amazonia* –, de circulação mais restrita, editado por Myers e Cipoletti (2002).

Outro volume merece ser mencionado: *Masques des hommes: visages des dieux*, editado por Jean-Pierre Goulard e Dimitri Karadimas (2011). O volume reúne artigos sobre o uso de máscaras por povos ameríndios e dialoga de perto com as temáticas expostas nos livros citados antes, como a presentificação de seres não humanos e seus donos, a relação com os ancestrais e sua proximidade com as diferentes

faces assumidas pela alteridade. A maior parte dos artigos trata de etnias que habitam o território brasileiro: os Wayana, Wauja, Tikuna, Matis e os grupos de língua tupi.

Sistemas gráficos

Desde o surgimento da coletânea organizada por Lux Vidal (1992), o olhar antropológico tem conferido expressiva atenção aos sistemas gráficos e à eficácia das imagens. A onipresença da pintura corporal no universo ameríndio e sua importância social e cognitiva é uma das razões. Outra explicação possível para esse interesse tem a ver com o “poder ativo” dos grafismos que nas sociedades indígenas são dispostos sobre a pele das pessoas e que também distinguem os artefatos. Diferentes estudos entre variadas etnias enfatizam que os sistemas gráficos ameríndios constituem formas de expressão particulares, cujo valor deriva de complexas cosmologias que tais sistemas materializam. Paralelamente, incorporam sem cessar elementos novos, advindos de variados tipos de interação, de troca, de visualização que assinalam a importância constitutiva da incorporação da alteridade na produção de “corpos pensantes”. Tais incorporações podem também engendrar processos de reinvenção cultural, extremamente criativos e desenvolvidos, dentro da lógica própria das ontologias indígenas envolvidas.

Segundo algumas análises, os sistemas gráficos integram a essência mesma dos elementos ao qual são aplicados, pois se constituem em intervenções que são tanto técnicas como “simbólicas”. Objetivam certamente o embelezamento, mas buscam, sobretudo, imprimir determinada “marca social” em pessoas e coisas, pois de outra forma permaneceriam incompletos e despersonalizados culturalmente (VELTHEM, 2003; VIDAL, 1992). Os propósitos específicos desta intervenção são variados, podendo se direcionar para a

afirmação étnica e da condição humana, ou então para a apropriação de qualidades desejáveis de outros seres, possibilitando a interação com o mundo sobrenatural ou, ainda, como uma possibilidade de expansão visual para que sejam percebidos, por meio dos grafismos, aspectos ocultos da visão ordinária.

Na arte ameríndia, os contornos dos padrões gráficos expressam a articulação existente entre diferentes domínios e uma única representação pode congrega elementos visíveis e invisíveis, o sentido figurativo sendo múltiplo e remetendo a outras representações e a outros seres. Esse acúmulo indica uma tensão entre o que os grafismos revelam e o que ocultam, ambos tendo equivalência como suporte de significados. Esse aspecto pode ainda ser traduzível por uma dialética do visível e do invisível em que o dado visual presume a revelação de uma determinada imagem que mascararia uma inteligibilidade a ser desvendada.

As tendências de estilo que recaem sobre a criação e a propriedade dos sistemas gráficos indígenas têm correspondência com as múltiplas relações existentes com múltiplos seres não humanos, permitindo evidenciar a predação em seus diferentes aspectos. Essa perspectiva efetiva a compreensão do entrelaçamento existente entre a arte, a estética e os diferentes domínios cosmopolíticos nas sociedades indígenas. Um dos eixos fundamentais é constituído pela propriedade não humana do repertório gráfico cuja origem, via de regra, é atribuída pelos indígenas aos animais, espíritos, heróis culturais, sobrenaturais. Assim, a propriedade raramente se confunde com a criação individual ou coletiva; a origem alheia dos itens culturais constituindo, justamente, a condição que permite valorizá-los.

Um grafismo constitui uma intervenção que é tanto técnica como estética, social, e, muitas vezes, terapêutica ou profilática, e objetiva quase sempre imprimir uma marca em pessoas e coisas. A expressão formal e o

significado que é atribuído a cada grafismo pode revelar múltiplas percepções que se sobrepõem, mas quase sempre direcionam o olhar para o que é essencial. Os sistemas gráficos dos povos indígenas amazônicos procuram antes “sugerir do que representar” (LAGROU, 2007, 2013b). Isso significa que os grafismos não apresentam propriamente a configuração de um ser humano ou de um animal, vegetal, espírito ou sobrenatural, mas seus contornos expressam as concepções que caracterizam e identificam cada um desses elementos e, por esta via, são estabelecidas relações e o acesso dos seres humanos a diferentes mundos. Em muitos casos, é a compreensão dessa duplicidade relacional que capacita uma pessoa indígena a percorrer o longo caminho de conformação do ser social.

Entre os Wayana e Aparai (VELTHEM, 1998, 2003), os grafismos englobam as noções de padrão, desenho, motivo e se aglutinam enquanto um repertório de um ser específico. Os grafismos expressam propósitos representativos e conceituais e, ao serem enfocados individualmente, colocam em evidência sua característica figurativa. Como sublinham a existência de algum elemento de semelhança entre a forma visualizada e seus significados, são, portanto, icônicos. Ademais engendram imagens diversificadas que se desdobram em relações sucessivas, um grafismo sendo, assim, uma evocação referencial porque expressa uma e múltiplas realidades.

Trinta anos depois da publicação de *Grafismo indígena* (VIDAL, 1992), o volume *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*, editado por Els Lagrou e Carlo Severi (2013), é o primeiro a voltar a reunir trabalhos sobre grafismo indígena, em sua maior parte, escritos por autores trabalhando no Brasil. Os autores, nesse volume, com alguns autores que já estavam presentes no volume editado por Vidal (como Van Velthem, Müller e Langdon), participam da

guinada e renovação teórica que marcou a antropologia da arte em direção de abordagens mais praxiológicas, fugindo do paradigma comunicativo e simbólico que marcava abordagens anteriores. A partir da relação do grafismo (pintado, trançado ou tecido) com os diversos suportes sobre os quais se aplica e que ajuda a constituir, os autores propõem uma antropologia da percepção que analisa o estatuto e a agência da imagem na sua relação com o universo cognitivo particular no qual opera. Constatou-se na arte ameríndia um marcante minimalismo figurativo que insiste em sugerir muito mais do que mostrar, o que levou à conclusão que essa arte leva ao extremo a tensão entre imagem material e imagem mental. É por essa razão que os grafismos que aderem aos corpos tendem a uma abstração que oculta uma figuração às vezes apenas virtual (LAGROU, 2011). É nesse contexto que o diálogo com o conceito de quimera, formulado por Severi, se impõe.

O livro reúne textos que exploram dois tipos de relação entre grafismo e figuração num universo marcado por uma ontologia que tem o xamanismo como prática ritual constitutiva: a relação entre grafismo e a figuração (e/ou desfiguração) dos corpos, por um lado, e a relação entre cognição e percepção, por outro. Neste último caso, a imagem surge como instrumento de mediação entre os lados visível e invisível do mundo fenomenológico, sendo a visibilidade dos seres o resultado da qualidade relacional que une os corpos. Atenção particular é dada à relação entre ritual e criação artística, assim como à relação entre os diferentes meios artísticos que no contexto da performance ritual revelam todo seu potencial sinestésico: constata-se, desse modo, que as relações, correspondências e transformações entre música, ritmo, movimento e grafismo se mostram tão ou mais relevantes no contexto ritual ameríndio que a relação entre a palavra ritual e sua codificação gráfica.

Outra publicação que resultou da colaboração teórica com Carlo Severi – autor que tem contribuído de forma sistemática à redefinição de um campo de pesquisa que une a reflexão sobre a ontologia da imagem ao estudo praxiológico do ritual e às técnicas de memorização entre sociedades orais – é o livro editado por Carlos Fausto e Carlo Severi (2016), *Palavras em imagens*. No livro convivem textos sobre sistemas gráficos ou artefatuais amazônicos e textos sobre essa mesma temática em outras partes do mundo, incorporando novos autores ao campo da reflexão sobre estética ameríndia, como Pierre Délégue (2007) e Pedro Cesarino (2011).

As artes indígenas em exposições e catálogos

Há tempos, a cultura e a imagem indígena vêm sendo expostas no Brasil, em variadas formas e com finalidades as mais diversas. Constata-se que são absorvidas pela sociedade urbana por meio de reportagens jornalísticas e televisivas, livros, catálogos, revistas e de exposições em espaços diversificados.

A mostra *Arte plumária do Brasil* (BRASIL, 1980) inaugurou o ciclo das exposições temporárias de artefatos indígenas no país, oriundos de acervos museológicos. Seguiram-se outras exposições e catálogos, tais como *Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros* (FUNARTE, 1985) e o catálogo *Índios no Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural* (GRUPIONI, 1992). Este contém textos sobre os povos indígenas no curso da história e na perspectiva das questões relacionadas com a diversidade, a territorialidade e as projeções para o futuro. Aspectos relacionados com as artes indígenas são abordados em artigo específico de Velthem (1992), que ressalta o fato de que a consideração dessas artes não deve ter uma perspectiva puramente intraestética, mas deve englobar

outras expressões culturais, pois compartilham de um mesmo modelo de experiência coletiva e refletem, portanto, a visão e o sentido de uma comunidade indígena particular.

Essa publicação antecipa o interesse pelas artes dos povos indígenas que, no futuro, os catálogos de exposições sempre irão apresentar, muitas vezes de modo exclusivo. Apesar do fato destas análises estarem, de uma forma ou de outra, relacionadas aos aspectos materiais e expressivos das artes indígenas, pois vinculadas aos artefatos apresentados na exposição, verifica-se que muitos dos textos não se atêm exclusivamente a esses condicionantes. Procuram ir além, conectando os objetos e grafismos às lógicas das concepções simbólicas, das cosmologias, das funções e relações sociais, enquanto elementos-chave para a compreensão das ideias, das cosmologias, das experiências, das conexões que são executadas por intermédio dos objetos.

Os catálogos de exposição constituem, certamente, preciosas fontes para a compreensão das artes indígenas. Exemplos pertinentes são as publicações *Os índios, nós*, coordenada por Brito (2000); *Unknown Amazon*, editado por Mc Ewan, Barreto e Neves (2001); e *Índios no Brasil*, organizado por Lucia van Velthem, Gustaaf Verswijver, Thiago Oliveira. Esta última publicação (THYS, 2011) se caracteriza por apresentar um amplo painel da cultura material ameríndia, os artefatos selecionados sendo abordados enquanto elementos atuantes na vida cotidiana, na fabricação da pessoa ou no estabelecimento de relações com os não humanos. Para comentar os artefatos expostos, especialistas em cada etnia representada foram convidados para contextualizar e analisar as peças por meio de verbetes.

Duas exposições e seus respectivos catálogos marcaram o início do século XXI. A primeira integrou as comemorações dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil e, assim, foram organizadas em São Paulo e no Rio de Janeiro mostras que abarcaram todo o

leque das manifestações artísticas nacionais. O módulo *Artes Indígenas* apresentou objetos de museus brasileiros e europeus, coletados e datados do século XVIII ao XX, e o catálogo (AGUILAR, 2000) que o acompanhou contém textos sobre os campos das artes indígenas, apontando aspectos essenciais para sua compreensão.

Um dos textos (VELTHEM, 2000) sublinha o fato de que as criações dos povos indígenas são concebidas e executadas em contextos que não compartilham da noção de *arte* e sua finalidade tal como é entendida no ocidente e no presente. Essas artes estão inseridas em dimensões históricas e simbólicas próprias, direcionadas para o cumprimento de um papel ativo na vida de seus produtores. Menciona igualmente que as criações dos povos indígenas expressam preocupações específicas e, portanto, uma qualificação no singular – arte indígena – não pode ser considerada, pois não existe uma arte que lhes seja comum e geral. A pluralidade – artes indígenas – se impõe em todos os contextos e formulações. Destaca, enfim, que as artes indígenas refletem não apenas as mudanças efetivadas no decorrer do tempo, mas se constituem, elas mesmas, em um arcabouço transformativo que proporciona às sociedades indígenas os meios de adaptação a novas realidades, nas quais identidades diferenciadas são afirmadas.

A exposição *Brésil Indien* é coadjuvada por significativo catálogo (GRUPIONI, 2005) que apresenta e analisa as artes ameríndias – antigas e contemporâneas e no qual se destaca um grupo de artigos que são reunidos sob o título *Olhares sobre as artes indígenas* (GALLOIS, 2005; LAGROU, 2005; PERRONE-MOISÉS, 2005). Diferentes em sua composição os textos possuem pontos em comum ao destacarem questões pertinentes que atravessam e caracterizam as artes dos povos indígenas. Apontam, assim, para o fato de que entre esses povos, a arte não possui

finalidades meramente representativas, seu campo de atuação é mais amplo, pois inclui aspectos identitários, ações, emoções, sentidos de alcance relacional e não tanto conceitual. Permitem, ademais, a comunicação e a interação entre sujeitos diversificados, porque o valor atribuído às formas expressadas reside em seu poder de condensar, transmitir e renovar – por meio da criatividade – os processos de pensar e de ver o mundo e a sociedade. Essas disposições vão ao encontro da fecunda discussão sobre patrimônio indígena (GALLOIS, 2011) que integra o mencionado catálogo da exposição *Índios no Brasil*.

As publicações voltadas para a descrição e qualificação de acervos etnográficos cumprem um significativo papel enquanto meio de informação sobre os patrimônios culturais indígenas, sua constituição e localização nas instituições museais brasileiras. Esses acervos são ainda pouco conhecidos e estudados, mas as evidências indicam que a plumária indígena continua a ser um foco de grande interesse. Tal percepção pode ser constatada em dois catálogos: *A plumária indígena brasileira* (DORTA; CURY, 2000); e *Xikrin: uma coleção etnográfica* (SILVA; GORDON, 2011), que enfocaram as coleções do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Os autores da última dessas obras destacam a ampliação do reconhecimento do estudo de coleções etnográficas, quando efetivadas sob a perspectiva que as considera enquanto documentos que representam veículos de acesso aos diferentes aspectos da vida social, do universo simbólico e da percepção estética dos povos indígenas que os produziram. Esse catálogo merece ainda destaque por ter se organizado em torno da visita à coleção por especialistas Xikrin (Kayapó) da nova geração que examinaram as peças em diálogo com a colecionadora, Lux Vidal, especialista no assunto, que as coletou entre quarenta e trinta anos atrás, e com antropólogos que trabalham atualmente entre os Xikrin.

A acessibilidade às coleções musealizadas e sua requalificação, em parceria com os produtores indígenas, deveria ser uma prática corrente nos museus, e não algo muito raro de acontecer. Os museus e suas reservas técnicas constituem territórios indutores de rica reflexão sobre a continuidade e a reinterpretção de coleções por povos que continuam produzindo diversificados artefatos para uso cotidiano e ritual³.

Outra exposição, com curadoria de Els Lagrou, foi inaugurada pelo Museu do Índio em agosto 2015. Denominada *No caminho da miçanga, um mundo que se faz de contas*, esta exposição constitui o fruto de um trabalho de longa duração em parceria com pesquisadores indígenas, linguistas e antropólogos. Praticamente todas as peças expostas foram produzidas para a exposição e em diálogo com a proposta curatorial, o que fez as coleções que compõem a exposição já terem nascido qualificadas, sendo que as peças expostas foram identificadas e contextualizadas pelos próprios produtores indígenas que, muitas vezes, eram também os cineastas a filmarem a produção das peças, seus usos e os mitos a eles associados. A exposição se insere, assim, no contexto de reflexão sobre novas políticas e práticas de qualificação e constituição de acervos, ligadas ao crescente protagonismo indígena no processo de concepção e elaboração destes.

Os mitos revelaram que as miçangas se constituem em item privilegiado para uma complexa e diversificada reflexão indígena sobre o aparecimento dos brancos na sua vida. Para alguns indígenas esta história é recente, para outros, antiga; alguns povos consideram a miçanga como parte integrante da fabricação de seus corpos, outros a julgam como vetor de mudanças que traz no seu lastro as

doenças e os conflitos trazidos pela invasão dos não indígenas em seu território. A miçanga constitui um item relacional por excelência a conectar continentes distantes, nativos e estrangeiros, vivos e mortos, humanos e seres não humanos. É por causa desta conectividade que a miçanga se presta tão bem a pensar como surgiu a separação e diferenciação entre os seres no mundo ameríndio, entre índios e brancos, vivos e mortos, sendo os mortos aqueles que se tornaram outros, às vezes muito próximos dos brancos, outras vezes deuses, animais ou ancestrais. Os resultados dessas pesquisas foram publicados no catálogo que conta com textos de pesquisadores indígenas e não indígenas de grande número de etnias brasileiras e algumas não brasileiras.

Todos esses exemplos mostram o complexo entrelaçamento entre enfeites e os corpos que ajudam a fabricar. Outras etnografias, tais como sobre os Mebêngôkre (DEMARCHI, 2014) e Krahô (LIMA; ARATANHA, 2016), ou mais recentemente para o Xingu (LEITE, 2018), exploram as inovações estéticas possibilitadas pela introdução de novas matérias-primas como a miçanga de vidro, com sua gama infinita de cores, a serem exploradas de forma magistral pelo cromatismo particular de cada povo.

A exposição *Dja Guata Porã: Rio de Janeiro indígena*, instalada no Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR) em 2017, representa outra marca por causa da participação indígena que pôde ser notada de forma marcante. Durante o complexo processo de concepção da exposição, coordenado por José Bessa Freire, Clarissa Diniz e Pablo Fuentes, e que envolvia temas políticos atuais e conflituosos, lideranças indígenas faziam parte das discussões e Sandra Benites foi convidada para fazer parte

3 Nesse contexto vale mencionar a tese de doutorado de Thiago Oliveira (2015) sobre as coleções etnográficas do Alto Rio Negro.

da curadoria. A exposição mostra o quanto a discussão sobre artes indígenas e não indígenas não pode ser feita, hoje, separada das discussões sobre as políticas indígenas e o respeito por sua presença no cenário urbano.

As artes indígenas: experiências e ações afirmativas

Para além das exposições e acervos museais, outras experiências se detiveram sobre as artes indígenas que se expressam por artefatos e grafismos, assim como por meio de performances rituais. Referimo-nos às iniciativas afirmativas em um contexto mais amplo de proteção ao patrimônio cultural imaterial, conduzido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)⁴. Ações articuladas nesse campo resultaram na produção de dossiês e no registro, enquanto Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, de saberes ameríndios, tais como “Arte *Kusiwa*: pintura corporal e arte gráfica *Wajápi*”, em 2008; “Ritual *Yaokwa* do povo indígena Enawene Nawe”, em 2010; “*Ritxóko*: expressão artística e cosmológica do povo Karajá”, em 2012.

Outras experiências são encabeçadas por instituições culturais, tais como museus, com a colaboração de universidades, de organizações não governamentais e das próprias associações indígenas. Buscam aprimorar estratégias para documentar conhecimentos tradicionais, em um contexto voltado para o fortalecimento cultural. A preocupação com a valorização cultural, presente em muitas comunidades tradicionais, não é propriamente recente e se conecta, em muitos casos, com a questão dos direitos autorais, a qual afeta diretamente as artes indígenas e seus criadores. Bens culturais indígenas, como músicas,

grafismos e elementos linguísticos, despertam interesse crescente em atores urbanos que se utilizam dessas criações e expressões de modo descontextualizado e desprovido da remuneração devida.

O reconhecimento do direito exclusivo de determinado povo indígena sobre suas tradições artísticas se beneficia das ações de registro e documentação e em sua posterior difusão. Efetivados por meio do trabalho pioneiro do Museu do Índio – Funai no Rio de Janeiro, foram concretizadas diferentes publicações sobre as artes indígenas, tais como *Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajápi* (GALLOIS, 2002); *Ikú ügühütu higei arte gráfica dos povos Karib do Alto Xingu* (FRANCHETO, 2003); *Arte visual dos povos Tiriyó e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia* (GRUPIONI, 2009); e o *Livro da arte gráfica Wayana e Aparai* (VELTHEM; LINKE, 2010), os dois últimos editados em parceria com o Iepé. Outras publicações resultaram de exposições temporárias ou de longa duração no Museu do Índio e contam com importantes contribuições de pesquisadores indígenas e antropólogos, como *Tisakisü, tradição e novas tecnologias da memória, Kuikuro* (FAUSTO; FRANCHETTO, 2008); *Ritual da imagem: arte Asurini do Xingu* (MÜLLER, 2009); *Cantobrilho Tikm’u’un* (TUGNY, 2010); *Tape Porá: impressões e movimento Mbya* (PISSOLATO, 2012); *Iny (Karajá): povo do rio* (WHAN, 2012); *Ashaninka, o poder da beleza* (BEYSEN; FERSON, 2015); *Metoro Kukràdjá, Mebengokrê-Kayapó* (DEMARCHI; OLIVEIRA, 2015); *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque* (VIDAL; LEVINHO; GRUPIONI, 2016); e *Artesanias do cerrado: Mehi Jabi Xá* (LIMA; ARATANHA, 2016). O catálogo da exposição pinturas da floresta por artistas

⁴ Para importante contribuição a essa discussão da patrimonialização e da presença indígena no mercado das artes no Peru, ver Belaunde (2012, 2016).

Ticuna, no Centro Cultural Banco do Brasil em 2004, por sua vez, constitui importante registro dessa nova e poderosa arte figurativa. O Instituto Socioambiental e Associações Indígenas – Foirn, Atix, Hutukara – organizaram publicações sobre a cultura material de diferentes povos indígenas da região: *Arte Baniwa* (RICARDO, 2001); *Arte indígena Parque do Xingu* (ATHAYDE, 2001); *Kumurô: Banco Tukano* (CABALZAR, 2003); assim como *Xapiri Theã Oni*, palavras escritas sobre os xamãs Yanomami, editado em 2014.

As publicações referidas apresentam detalhamento formal, material, técnico, repertório dos grafismos e seus suportes, a origem mítica. Ultrapassam, entretanto, os objetivos etnográficos, informativos, pois estão marcados pelas intenções de cada um dos povos enfocados e que, trabalhando em estreita parceria com antropólogos e a instituição museu, contribuíram efetivamente para sua elaboração. Essa lista certamente não é completa, porque novas iniciativas pelo país afora não deixam de se multiplicar. O mesmo vale para teses e dissertações em elaboração ou recém-terminadas, que podem ter escapado. É importante registrar, igualmente e de forma separada, o surgimento das primeiras pesquisas acadêmicas feitas por intelectuais indígenas em contexto universitário. Nesse sentido vale mencionar a dissertação de mestrado de Nelly Varin Mena Marubo (DUARTE, 2017), que aborda a pesquisa feita com as mestras de sua comunidade em torno da complexa estética relacional que surge em torno da fabricação e uso dos enfeites do molusco aruá.

Conclusão: pistas para o futuro no cenário contemporâneo

Como conclusão, gostaríamos de inserir algumas reflexões sobre o cenário contemporâneo do mundo das artes no Brasil, sua relação com o mundo indígena e a recente atuação de algumas figuras-chave, os artistas

indígenas ativistas. O campo das artes se reencontra, hoje, com sua vocação de crítica cultural e a arte como ativismo está de volta com muita força.

Sabemos que desde o movimento modernista na arte Ocidental, a arte teve como vocação não a imitação fiel do mundo lá fora, mas sua torção. As imagens não visam refletir o mundo, mas nos ensinam a olhá-lo de modo diferente. É nesse sentido que o artista e o xamã possuem papéis convergentes nas diferentes sociedades. Ambos nos ensinam a ver o que não é dado a ver à primeira vista, nos ensinam a ver o não óbvio. Tornam o invisível visível e, uma vez que aprendemos a ver o mundo de modo diferente, ele nunca mais será o mesmo. É assim que a relação entre a antropologia e a história da arte com o conceito de alteridade deve ser entendida. Ontologias, filosofias e modos de vida minoritários resultam num modo diferente de pensar as relações possíveis entre arte e vida, arte e artefato, autoria e inovação (LAGROU, 2009).

Se não encontramos nas línguas indígenas conceitos que se traduzem facilmente como estética ou arte, devemos entender que a dificuldade de tradução não aponta para uma falta, mas para uma diferença. As ontologias ameríndias são relacionais, que seguem a lógica da imanência em vez da lógica da transcendência. Esse foi um dos principais argumentos de Alfred Gell (1998) contra a teoria da arte vigente na própria antropologia da arte, o de que, contrariamente ao que muitos pensam, a instrumentalidade de um artefato não o desvaloriza enquanto artefato artístico. A agência de uma armadilha, que captura a caça, o olhar, o pensamento, passa a ser o modelo para um modo diferente de pensar a arte, enquanto materialização de intenções, conhecimentos, ações e relações. A relação entre arte e armadilha deu origem ao Estado Oculito na Bienal de Medellín, em 2013, de curadoria de Rodrigo Moura e Paulo Figueiredo Maia, onde eram expostos diferentes tipos de obras,

indígenas e não, que continham a ideia de armadilha (FIGUEIREDO; MOURA, 2013). Na exposição “Estado oculto” aparece uma obra de Meirelles que é icônica para a ideia expressa: a obra consiste no próprio modelo e um esboço de um prego-espinho, que serve para capturar caminhões que retiram ilegalmente madeira de áreas indígenas. Essa e outras obras contemporâneas, que se inspiram na ideia de armadilha, dividiam o espaço com uma rede dos Huni Kuin, que lá estava por causa de sua tecnologia de capturar o olhar através do desenho labiríntico.

É interessante lembrar, como o fazem Figueiredo e Mouro, que o artista Bené Fonteles foi curador em 1990 de uma exposição do mesmo nome, “Armadilhas Indígenas” (MASP, São Paulo), seis anos antes do texto de Gell sobre armadilhas ser publicado como resposta a uma polêmica causada pela exposição de uma rede de caça como obra de arte. Em 2016, o mesmo Fonteles organizará uma reedição de “Armadilhas Indígenas” no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília, da qual participam artistas de renome internacional como Ernesto Neto e os artistas indígenas Ailton Krenak e Daiara Tukano.

Como na época dos movimentos do Dadaísmo e do Surrealismo, que nasceram no entre guerras na Europa, junto e em estreito diálogo com a antropologia, e que, revoltados com a grave crise moral de uma Europa que se autodestruía, procuravam respostas e alternativas para a crise da modernidade capitalista e imperialista em outras tradições culturais (CLIFFORD, 1981), vivemos hoje uma nova aliança entre o mundo da arte e a antropologia. Com a crescente consciência dos perigos do antropoceno, de que podemos estar ativamente contribuindo para o fim do mundo que conhecemos, artistas e curadores, assim como alguns

ramos no mundo da ciência, acordaram para uma revolução de perspectiva que se produz na antropologia sob o nome de virada ontológica. Esta virada nada mais é que a radicalização da intenção na antropologia de levar as filosofias de outros povos a sério, sua novidade consistindo sobretudo no impacto causado em outras disciplinas que até então tinham ficado longe da leitura de detalhadas etnografias sobre povos minúsculos e longínquos. O correlato dessa virada é a demanda por maior simetria, de dar mais espaço para outras visões de mundo se manifestarem, pois foi ao substituir as ontologias relacionais pela oposição entre sujeito e objeto que o Ocidente se inventou como máquina de conquistar mundos, englobando todos, mesmo os mais resistentes. Esse modelo se mostrou insustentável e agora se abriga nas grandes bienais, como na de São Paulo de 2016, obras como a “Oca Taperá Terreiro”, de Bené Fonteles, em que este organizou “conversas para adiar o fim do mundo” com importantes lideranças/artistas indígenas como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, autor de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa; Albert, 2010), com intenção de ensinar ao povo queixada – os brancos que fuçam a terra à procura de minério – de que é hora de escutar a voz da floresta. O livro já foi tema de exposição e tem inspirado muitos debates e intervenções no mundo das artes contemporâneas⁵.

Damiana Bregalda, na sua tese de doutorado na qual acompanha os Guarani nas Bienais de São Paulo entre 2014 e 2016, descreve três performances impactantes de atores indígenas no entorno da Bienal. Uma é o exemplar gesto de Ailton Krenak que, vestido num terno impecavelmente branco, pintou o rosto de preto com graxa, enquanto falava de forma incisiva, mas calma, para a Assembleia Constituinte em 1987. Não é um

5 Para uma reflexão sobre a presença ainda limitada de artistas indígenas nas recentes bienais ver Vincent, 2017.

acaso que esta performance ressurgir hoje na qualidade de gesto artístico altamente incisivo e urgente. Outra performance foi a efetuada pelos Guarani e simpatizantes que, em 2013, pintaram de vermelho as indígenas vítimas dos bandeirantes na famosa escultura de Brecheret na entrada do pavilhão da Bienal, pichando as frases “não à PEC 215” e “bandeirantes assassinos”. Como acompanhamento do ato, Marcos Tupã escreveu um manifesto do qual retiro a seguinte frase: “A pedra sangrou. E, para nós, arte é outra coisa. Ela não serve para contemplar pedras, mas transformar corpos e espíritos. Para nós, arte é o corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção” (MARCOS TUPÃ apud BREGALDA, 2017, p. 289). A última performance escolhida para mostrar o tipo de arte ativista que começa a ser produzida por lideranças/intelectuais/artistas indígenas é a que Naine Terena, artista e professora de arte na Universidade de Goiás, realizou por ocasião da vivência de artistas e curadores da Bienal de 2016. Ao fazê-los vestir os chinelos daqueles que se foram há dez anos em violento conflito com fazendeiros, a artista levou seu público às lágrimas (BREGALDA, 2017).

Muitos são os caminhos que se abrirão para a reflexão quando o mundo da arte abrir suas portas para pensadores e artistas indígenas. Esse caminho começa aos poucos a ser trilhado. Nesse sentido, não podemos deixar de mencionar a exposição ;MIRA!, organizada em 2013, em Belo Horizonte, por Maria Inês de Almeida, que reúne obras de artes visuais contemporâneas dos povos indígenas de vários países da América do Sul, com oficinas e vivências que permitiram a estes artistas a criação de redes e troca de experiências (MATOS; BELAUNDE,

2017). O ;MIRA! é, sem dúvida, um marco na história de legitimação das artes indígenas.

A exposição “Histórias Mestiças”, com curadoria de Adriano Pedrosa e da historiadora e antropóloga Lili Schwarcz, de 2014, também faz parte desse movimento. É nessa exposição que aparecerá, pela primeira vez no Brasil, a obra de Ernesto Neto em diálogo com o ritual do *nixi pae* (ayahuasca) dos Huni Kuin⁶. Ao lado da instalação de sua obra, mas independente dela, estava exposta uma seqüência de quadros do coletivo MAHKU, conjunto de artistas Huni Kuin liderados por Ibã Sales Huni Kuin, exímio cantor de *nixi pae*. Os trabalhos do coletivo MAHKU têm estado cada vez mais presentes em exposições de arte contemporânea (MATTOS; IBÃ, 2017). O coletivo MAHKU – ao lado dos artistas Jaider Esbell, artista Makuxi, e Denilson Baniwa, designer e artista – foi indicado ao prêmio PIPA Online, do qual Jaider Esbell acabou sendo vencedor⁷. A entrada de produções indígenas no espaço de artes não indígenas não é restrita ao campo da pintura, mas se faz notar também de modo expressivo no campo do cinema e da música, temas que infelizmente estão fora do escopo deste trabalho.

Com essa conclusão, visamos mostrar como é fluida e natural a passagem do artefato, que faz os corpos e a vida relacional indígena, para uma arte indígena contemporânea, ativista ou não, que tematiza questões vitais para a vida comunitária e dá a ver cosmopolíticas diversas e relacionais. Basta querer ver que um novo mundo de possibilidades relacionais e ontológicas se abre, não somente para os aprendizes de antropólogo, mas para todos que querem e podem ver. É por isso que a entrada dos indígenas no mundo das artes metropolitanas é crucial, importante e urgente.

6 Para uma primeira abordagem sobre a relação entre Neto e o universo ayahuasquerio, ver Goldstein e Labate (2017); para um esboço de pesquisa em preparação sobre a relação entre Neto e os Huni Kuin, ver Lagrou (2018b).

7 Sobre o movimento MAHKU, ver também a recém defendida dissertação de Daniel Dinato (2018).

Referências

- AGUILAR N. (Org.). *Artes indígenas*. São Paulo: Mostra do Redescobrimento, 2000.
- ARONI, B. *A casa da jararaca: artefatos, mitos e música entre os Paresi*. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- ATHAYDE, S. F. (Org.). *Arte indígena Parque do Xingu*. Parque do Xingu: ATIX; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001.
- BARCELOS NETO, A. *Arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2002.
- _____. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. Atujuwá. Masques géants d'Amazonie. In: *Índios no Brasil*. Bruxelas: Ludion, 2011. p. 161-173.
- BASTOS, R. J. M. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 293-316, 2007.
- BELAUNDE, L. E. Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kene shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, Bogotá, vol. 3, p. 123-146, 2012.
- _____. Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 22, n. 3, p. 611-640, 2016.
- BEYSEN, P.; FERSON, S. *Ashaninka: o poder da beleza*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- BRASIL. *Arte plumária do Brasil*: catálogo. Brasília: Fundação Nacional Pró-Memória, 1980.
- BREGALDA, D. J. *Cosmocoreografias: poéticas e políticas do mover – entre artes e territórios indígenas e da arte contemporânea*. 2017. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- BRITO, J. P. (Org.). *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.
- CABALZAR, A. *Kumurô: Banco Tukano*. São Paulo: Foirn – Instituto Socioambiental, 2003.
- CESARINO, P. N. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CHAUMEIL, J.-P.; Hill, J. (Orgs.). *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2011.
- CLASTRES, P. *Society against the State: essays in political anthropology*. New York: Zone Books, 1989.
- CLIFFORD, J. On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, UK, vol. 23, n. 4, p. 539-564, 1981.

- COELHO, V. P. Alguns aspectos da cerâmica dos índios Waurá. In: HARTMANN, T.; COELHO, V. P. (Orgs.). *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Museu Paulista, 1981. p. 55-83. (Série Ensaios, v. 4).
- _____. Motivos geométricos na arte waurá. In: COELHO, V. P. (Ed.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, 1993. p. 593-629.
- COSTA, H. F. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1978.
- _____. *O mundo dos Mebináku e suas representações visuais*. Brasília: Editora UnB, 1988.
- CRULS, G. Arte indígena. In: Andrade, R. M. F. (Dir.). *As artes plásticas no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1952.
- DÉLÉAGE, P. Les repertoires graphiques amazoniens. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 93, n. 1, p. 97-126, 2007.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaux: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DEMARCHI, A. *Krukradjá Nhipejx: fazendo cultura, beleza, ritual e inovação estética entre os Mebêngökre (Kayapó)*. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- DEMARCHI, A.; OLIVEIRA, T. *Metoro Kukràdjã: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual mebengôkrê-Kayapó*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- DERLON, B.; JEUDY-BALLINI, M. Art et Anthropologie: regards. In: COQUET, M.; DERLON, B.; JEUDY-BALLINI, M. (Orgs.). *Les cultures à l'oeuvre*. Rencontres en art. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme/Biro Éditeur, 2005. p. 11-26.
- DESCOLA, P. *La fabrique des images*. Paris: Musée du quai Branly, 2010.
- DINATO, D. R. *Os caminhos do MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin)*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- DORTA, S. F. *Pariko: etnografia de um artefato plumário*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1981. (Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, v. 4).
- DORTA, S.; CURY, M. X. *A plumária indígena brasileira no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*. São Paulo: Edusp, 2000.
- DUARTE, N. B. M. *Noke mevi revôsho shovima awe – “O que é transformado pelas pontas das nossas mãos”*: O trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçá. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

- ERIKSON, P. H. *La griffe des aïeux*: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Leuven: Peeters Publishers, 1996.
- FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B. *Tisakisü, tradição e novas tecnologias da memória, Kuikuro*. Rio de Janeiro: Museu do Índico, 2008.
- FAUSTO, C.; SEVERI, C. (Dir.). *Palavras em imagens*. Marseille: Open Edition Press, 2016.
- FIGUEIREDO, P. R. M.; MOURA, R. *Estado oculto – 43 Salón (Inter)Nacional de Artistas da Colômbia*: guia a lo desconocido. Medellín: Museo de Arte Moderno de Medellín, 2013.
- FRANCHETTO, B. (Org.). *Ikú ügühütu bigei*: arte gráfica dos povos Karib do Alto Xingu. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- FUNARTE. *Arte e corpo*: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros. Rio de Janeiro: Funarte/Inap, 1985.
- GALLOIS, D. *O movimento na cosmologia Waiápi*: criação, expansão, e transformação do universo. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1988.
- _____. *Kusiwa*: pintura corporal e arte gráfica Wajápi. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2002.
- _____. Dos objetos à cosmologia: apresentação. In: VELTHEM, L. H. V. *O Belo é a fera*: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2003. p. 27-33.
- _____. Des sujets à objets: défis de la patrimonialisation des arts et savoirs indigènes. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Brésil Indien*: les arts des amérindiens du Brésil. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2005. p. 99-110.
- _____. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.
- _____. Patrimoines indigènes: de la culture "autre" à la culture "pour soi". In: THYS, M. (Org.). *Índios no Brasil*. Bruxelas: Ludion/Europalia, 2011. p. 29-46.
- GELL, A. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: COOTE, J.; SHELTON, R. (Orgs.). *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 40-63.
- _____. *Art and agency*: an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOLDSTEIN, I.; LABATE, B. Encontros artísticos e ayahuasqueiros: reflexes sobre a colaboração entre Ernesto Neto e os Huni Kuin. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 437-471.
- GORDON, C. *O valor da beleza*: reflexões sobre uma economia estética entre os Xikrin (mebengokre-kayapó). Brasília: UnB, 2009. (Série Antropologia, v. 424).
- _____. Em nome do belo: o valor das coisas xikrin-mebêngôkre. In: SILVA, F. A.; GORDON, C. (Orgs.). *Xikrin*: uma coleção etnográfica. São Paulo: Edusp, 2011. p. 207-223.

- GOULARD, J.-P.; KARADIMAS, D. *Masques des hommes, visages des dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: CNRS Éditions, 2011.
- GRUPIONI, D. F. *Arte visual dos povos Tiryó e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia*. São Paulo: Iepé, 2009.
- GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.
- _____. (Org.). *Brésil Indien: les arts des amérindiens du Brésil*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2005.
- HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (Orgs.). *Thinking through things: theorizing artifacts ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HUGH-JONES, S. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 33-59.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomani*. Paris: Terre Humaine, 2010.
- LAGROU, E. *Cashinahua Cosmivision: a perspectival approach to identity and alterity*. St. Andrews: University of St. Andrews; São Paulo: USP, 1998.
- L'art des indiens du Brésil: alterité, authenticité et pouvoir actif. In: Grupioni, L. D. B. (Org.). *Brésil Indien: les arts des amérindiens du Brésil*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2005. p. 69-81.
- _____. *A fluidez da forma: arte, agência e alteridade em uma sociedade ameríndia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- _____. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.
- _____. Controlar la fluidez de la forma: la sanación con el uso del nixi pae entre los Cashinahua. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. (Eds.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013a. p. 120-142.
- _____. Podem os grafismos indígenas ser considerados quimeras abstratos? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. (Orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013b. p. 67-110.
- _____. *No caminho da miçanga, um mundo que se faz de contas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.
- _____. Anaconda-becoming: Huni Kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 244, n. 51, p. 17-49, 2018a.
- _____. Copernicus in the Amazon: ontological turnings from the perspective of Amerindian ethnologies. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 133-167, 2018b.

- LEA, V. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.
- LEITE, G. A. *Criatividade visual e transformações entre o povo Matipu do Alto Xingu*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2018.
- LÉVI-STRAUSS, C. Caduveo In: LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1955.
- _____. *L'Homme nu: mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971.
- LIMA, A. M.; ARATANHA, V. *Artesanias do cerrado: Mehi Jahi Xà*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.
- MARTINS, A.; KOK, G. *Roteiros visuais no Brasil: artes indígenas*. São Paulo: Claro Enigma, 2014
- MATOS, B.; BELAUNDE, L. E. Arte y transformación: experiencias e imágenes de los artistas de la Exposición !MIRA!. *Mundo Amazonico*, Bogotá, v. 5, p. 297-308, 2014.
- MATTOS, A. P.; IBÁ, H. K. Why MAHKU – movimento dos artistas Huni Kuin – sing? *Gis*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 61-82, 2017.
- MC EWAN, C.; BARRETO, C.; NEVES, E. (Eds.). *Unknown Amazon. Culture in nature in ancient Brasil*. London: The British Museum, 2001.
- MILLER, J. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Things as persons: body ornaments and alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 60-80.
- MÜLLER, R. P. *A pintura do corpo e os ornamentos xavante: arte visual e comunicação social*. 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.
- _____. *Os Asurini do Xingú: história e Arte*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- _____. *Ritual da imagem: arte Asurini do Xingu*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- MYERS, T.; CIPOLETTI, M. (Orgs.). *Artifacts and society in Amazonia*. Bonn: Bonner Amerikanische Studien 36, 2002.
- OLIVEIRA, T. L. *Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.

- PERRONE-MOISÉS, B. Objets, sujets du mythe, sujets. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Brésil Indien: les arts des amérindiens du Brésil*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2005. p. 89-95.
- PISSOLATO, E. *Tape Porã: impressões e movimento Mbya*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012.
- RATTS, A. J. P. et al. Entrevista com Lux Vidal. *Cadernos de Campo* 9, v. 9, n. 9, 103-122, 2000.
- RIBEIRO, B. *A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil*. 1980. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- _____. *Arte indígena, linguagem visual*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.
- _____. Os padrões ornamentais do trançado e a arte decorativa dos índios do alto Xingu. In: COELHO, V. P. (Org.). *Karl von den Steinern: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: Edusp, 1993. p. 563-589.
- RIBEIRO, D. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes. 1980.
- _____. (Coord). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1987. (v. 3: Arte Índia).
- RIBEIRO, D.; RIBEIRO, B. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Gráfica Seikel, 1957.
- RICARDO, C. A. *Arte Baniwa*. São Paulo: Foirn – Instituto Socioambiental, 2001.
- SANTOS-GRANERO, F. (Org.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.
- SCHOEPF, D. (Org.). *L'art de la plume: indiens du Brésil*. Genève: Musée d'Ethnographie, 1985.
- SEEGER, A.; MATTA, R. da; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Marco Zero, 1987.
- SEVERI, C.; LAGROU, E. (Orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- SILVA, F. A.; GORDON, C. Objetos vivos: a curadoria da coleção etnográfica Xikrin. In: SILVA, F. A.; GORDON, C. (Orgs.). *Xikrin: uma coleção etnográfica*. São Paulo: Edusp, 2011. p. 17-26.
- _____. (Orgs.). *Xikrin: uma coleção etnográfica*. São Paulo: Edusp, 2011.
- SILVA, M. I. C. *Cosmologia, perspectivismo e agência social na arte ameríndia: estudo de três casos etnográficos*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- STRATHERN, M. *The Gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

- TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Un corps fait de regards. In: BRETON, S. et al. (Orgs.). *Qu'est-ce qu'un corps?* Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle Guinée, Amazonie. Paris: Flammarion, 2006. p. 148-215.
- THYS, M. (Org.). *Índios no Brasil*. Bruxelas: Ludion, 2011.
- TUGNY, R. P. *Cantobrilho Tikm'ũ'un: no limite do país fértil*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- VELTHEM, L. H. V. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1992.
- VELTHEM, L. H. V. 1998. *A pele de Tuluperê: etnografia dos trançados Wayana*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998.
- VELTHEM, L. H. V. *O Belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2003.
- _____. Dos primeiros tempos aos tempos atuais: as artes indígenas. In: AGUILAR, N. (Org.). *Artes indígenas*. São Paulo: Mostra do Redescobrimento, 2000.
- _____. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.
- _____. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 213-236, 2009.
- _____. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. *Textos Escolhidos de Cultura e Artes Populares*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 19-29, 2010.
- _____. Artes Indígenas: o cotidiano na ordem cósmica. In: NUNES, A. B. B.; PICCHETTI, V. C. (Orgs.). *Culturas indígenas*. Brasília: Funai, 2012. (Coleção Textos do Brasil, n. 19).
- VELTHEM, L. H.; LINKE, I. L. (Orgs.). *Livro da arte gráfica Wayana e Aparai*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2010.
- VIDAL, L. (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Edusp, 1992.
- _____. As artes indígenas e seus múltiplos mundos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 29, p. 10-41, 2001.
- _____. *Povos indígenas do baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
- VIDAL, L.; LEVINHO, J. C.; GRUPIONI, L. D. *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.
- VIDAL, L.; SILVA, A. L. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: VIDAL, L. (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 279-293.

VILAÇA, A. Chronocally unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of Royal Anthropological Institute*, London, v. 11, p. 445-464, 2005.

VINCENT, N. Mundos incertos sob um céu em queda: o pensamento indígena, a antropologia e a 32ª Bienal de São Paulo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 653-661, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio, *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 145-162, 1996.

_____. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies. *Common Knowledge*, Durham, v. 10, n. 3, p. 463-484, 2004.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

WAN, C. *Iny (Karajá): povo do rio*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012.

YANOMAMI, M. I. *Xapiri Theã Oni*. Oslo: Regnskogfondet, 2014.

Resumo

As artes indígenas: olhares cruzados

Neste artigo, duas especialistas que se debruçam há anos sobre o universo dos artefatos e grafismos indígenas e seus desdobramentos contemporâneos revisitam a produção dos últimos trinta anos e analisam as mudanças de paradigma que marcaram a disciplina da etnologia como um todo e a etnologia das artes indígenas em particular.

Palavras-chave: Artes Indígenas; Antropologia da Arte; Grafismo, Artefatos.

Abstract

Indigenous arts: an encounter of viewpoints

In this article two specialists who for years have worked with the universe of indigenous graphic systems and artefacts, as well as the contemporary manifestations, revisit the production of the last thirty years and analyse the changes of paradigm that marked the discipline of ethnology as a whole and the ethnology of indigenous arts in particular.

Keywords: Indigenous Arts; Anthropology of Art; Graphism, Artifacts.

Résumé

Arts indigènes: regards croisés

Dans cet article deux spécialistes des systèmes graphiques et des artefacts indigènes, ainsi que de ses dédoublements contemporains, revisitent la production des derniers trente ans et analysent les changements de paradigme qui ont marqué la discipline d'ethnologie en générale et l'ethnologie des arts indigènes en particulier.

Mots-clés: Arts Indigènes; Anthropologie de l'Art; Graphisme; Artefacts

Gestão intergovernamental: evolução, abordagens teóricas e perspectivas analítica

Eduardo José Grin¹
 Fernando Luiz Abrucio²
 Martina Bergues³

Introdução

Relações intergovernamentais (RIGs) implicam desafios para políticas públicas, pois a gestão compartilhada de programas e políticas envolve mais de um nível de governo. Para gestores de políticas públicas, gerenciar por meio de governos e de múltiplas organizações na matriz complexa do federalismo tem se tornado uma das atividades mais relevantes (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001a; CONLAN; POSNER, 2008; MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013; WRIGHT, 1990). O sucesso das políticas públicas intergovernamentais parece depender, em grande medida, da gestão bem-sucedida dessa complexidade (WRIGHT, 1974).

O aspecto intergovernamental das políticas públicas tem se tornado mais regra do que

exceção. Especialmente em países federais, a crescente expansão das políticas nacionais adiciona complexidade na sua implementação em nível subnacional. Nesse contexto, destaca-se a função crucial na administração de programas que envolvem mais de um ente federativo, mostrando a centralidade da gestão intergovernamental – IGM (O'TOOLE JR.; MEIER, 2004). Mesmo em países não federativos e com mais de uma esfera governo, a IGM cresce em importância (AGRANOFF, 2013).

As mudanças que os governos vêm sofrendo em termos de restrições fiscais e exigências por serviços de maior qualidade só ampliam a complexidade, número e tamanho das iniciativas intergovernamentais entre diferentes esferas de governo (CONLAN; POSNER, 2008; WRIGHT; KRANE, 1998). Trata-se de

-
- 1 Eduardo José Grin é doutor em Administração Pública e Governo pela Fundação Getúlio Vargas (FGV/São Paulo), onde também é professor da Escola de Administração de Empresas e da Escola de Economia. Desenvolve pesquisas sobre federalismo, relações intergovernamentais e políticas públicas. É coeditor dos livros *Federalismo y relaciones intergubernamentales en México y Brasil* (Editorial Fontamara, 2017) e *El gobierno de las grandes ciudades: gobernanza y descentralización en las Metrópolis de América Latina* (Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo e Universidad Autónoma de Chile, 2017). E-mail: eduardo.grin@fgv.br
 - 2 Fernando Luiz Abrucio é doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da FGV-SP e chefe do Departamento de Gestão Pública. Ganhou o Prêmio Moinho Santista de Melhor Jovem Cientista Político brasileiro (2001). Pesquisa temas relacionados ao federalismo, políticas públicas e gestão pública, tendo publicado vários artigos, no Brasil e no exterior, sobre esses temas. Autor dos livros *Os barões da Federação* (Hucitec, 1998) e *Cooperação intermunicipal: experiências de arranjos de desenvolvimento da educação no Brasil* (Editora Positivo, 2017). E-mail: fabrucio@gmail.com
 - 3 Martina Bergues é mestre em Administração Pública e Governo pela FGV-SP, bacharel em Ciências Sociais pela USP e bacharel em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente trabalha como analista de políticas públicas e gestão governamental na Secretaria Municipal de Inovação e Tecnologia da Prefeitura de São Paulo. Pesquisa temas relacionados ao federalismo, relações intergovernamentais e burocracias na gestão intergovernamental. E-mail: martina.bergues@hotmail.com

reduzir a probabilidade de os governos encontrarem soluções falhas para problemas sociais baseados em estratégias isoladas (*go-it alone strategies*) (MCGUIRE, 2013). Igualmente, é uma alternativa ao “federalismo oportunista”, em que governos exploram formas de controlar relacionamentos intergovernamentais em vez de buscarem estratégias administrativas partilhadas (MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013). Considere-se também o realinhamento nas RIGs, revisão no escopo de serviços e programas intergovernamentais e mudanças nas demandas de responsabilidade fiscal para os governos (WRIGHT; KRANE, 1998).

A crescente interdependência e complexidade intergovernamental para implementar políticas e serviços públicos mostra a relevância desse campo teórico. Essa abordagem é fundamental para analisar o funcionamento das políticas públicas, especialmente em sistemas federativos em que a autonomia dos entes subnacionais é essencial no sucesso das políticas. Os estudos em IGM surgem influenciados por três forças organizacionais incorporadas ao funcionamento dos sistemas federais: a “era da organização”, que ampliou o papel do Estado na vida social, econômica e política; a escalada da regulação nas RIGs; e a emergência da questão administrativa na gestão pública. Todas reforçam a análise das habilidades gerenciais que cruzam fronteiras organizacionais (WRIGHT, 1990; WRIGHT; KRANE, 1998;).

Este trabalho realiza um balanço das diferentes lentes teóricas sobre IGM, mostrando perspectivas, avanços e possibilidades de utilização no campo da administração pública e da ciência política. Também busca sintetizar os principais aspectos que definem esse conceito, visando propor um ponto de partida mínimo para discutir as perspectivas abertas por essa abordagem teórica.

Dois ressalvas iniciais são importantes. A primeira é que a maioria dos estudos sobre

IGM são de origem norte-americana. O levantamento bibliográfico em outros países, sobretudo europeus, não mostrou uma produção acadêmica desenvolvida. Acadêmicos e investigadores europeus e sul-americanos, em sua grande maioria, valem-se dessa literatura. Portanto, esse trabalho foi construído majoritariamente a partir da produção norte-americana. Por fim, embora essa revisão tome por referência a realidade de países federais, IGM não se restringe apenas a essa forma de divisão territorial do poder (AGRANOFF, 2013).

A segunda ressalva é que a sugestão de organização desse campo é apenas uma das muitas possibilidades de sistematização da literatura. Em primeiro lugar, pois, exceto alguns poucos trabalhos (WRIGHT, 1990; WRIGHT; STENBERG, 2006), há poucos esforços para sistematizar esse campo de estudos; em segundo, porque as fronteiras entre IGM e RIGs são tênues e difusas. Assim, optou-se por selecionar trabalhos com enfoque mais teórico ao priorizar autores que, na sua abordagem sobre IGM, propõem definições ou contribuições, e não apenas uma retomada dos estudos clássicos como os de Deil Wright, por exemplo. Por fim, destaque-se a proximidade com os estudos sobre governança pública e multinível, bem como sobre implementação de políticas.

Tendo dito isso, esta revisão está organizada como segue. Após a introdução, apresenta-se uma delimitação conceitual de IGM mediante outros enfoques que lidam com interação intergovernamental e com atores não governamentais. Em seguida discute-se a gênese do termo e suas especificidades em relação às RIGs e ao Federalismo como campos centrais de comparação com IGM. A próxima seção desenvolve a evolução dos estudos de IGM, passando pelas abordagens *top-down*, *bottom-up* e outros modelos explicativos. A terceira parte enfoca as formulações disponíveis na literatura visando localizar uma definição mínima de IGM. Por fim, são propostas três perspectivas analíticas

nos estudos da IGM: barganha e negociação federativa, redes e estudos de coordenação. Essas visões foram definidas com base na pesquisa das principais bases de artigos científicos norte-americanas (JSTOR, EBSCO e Sage) e nos modelos de gestão propostos por Agranoff e McGuire (2001a).

Delimitando IGM diante de enfoques teóricos de interação intergovernamental

Esse conceito (*intergovernmental management*, no inglês) entrou no léxico norte-americano da administração pública a partir da década de 1970, buscando distinguir um campo de análise não abordado pelo federalismo e pelas RIGs. O primeiro trata do contexto constitucional e legal que define parâmetros para decisões sobre políticas. As RIGs ocupam-se das interações (cooperação e/ou concorrência) entre entes governamentais cujos atributos, ações e atitudes moldam escolhas sobre a produção de políticas públicas.

IGM trata do processo de solução de problemas intergovernamentais sob condições de incerteza e complexidade, por meio de redes de atores governamentais e não governamentais, para implementar programas (WRIGHT; KRANE, 1998). Essa é a principal unidade de análise. Trata-se de um termo menos abrangente, pois engloba a gestão interjurisdicional de políticas intergovernamentais. Embora a política não seja dissociada da gestão, a administração é uma dimensão-chave da IGM, já que seus atores-chave são servidores públicos em todos os níveis hierárquicos e governamentais (KINKAID; STENBERG, 2011; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

Essa abordagem analisa vínculos intergovernamentais assumindo que *politics*, *policies* e programas estão dados, e concentra-se mais sobre ajustes incrementais nas atividades de gestão que reforçam a entrega de serviços.

Portanto, assume um enfoque buscando explicar como organizam-se processos de gestão para solucionar problemas intergovernamentais. Todavia, não significa que variáveis estruturais sejam irrelevantes, uma vez que a IGM se insere no seu interior, mas que não têm centralidade por não estarem sujeitos a mudanças de curto prazo (WRIGHT; KRANE, 1998). Esse é o objeto central de estudo, visando analisar os arranjos resultantes de colaboração intergovernamental.

Ao tomar políticas e programas como ponto de partida, IGM não se confunde com a literatura de implementação de políticas, embora a distinção não seja tão nítida quanto propõem os autores desse campo. Mas, dadas as variáveis-chave das análises de implementação (SABATIER, 1993), IGM se debruça sobre as estratégias de interação para atingir objetivos de política (abordagem *top down*) ou definição de *policy issues* (na versão *bottom-up*). Analisa *meios e técnicas gerenciais* de interação em rede para implementar políticas, menos que os seus *fins e resultados*. Nem o ciclo formulação-implementação-avaliação ou a ideia de que implementação reformula uma política são objeto das análises de IGM.

No *continuum* política e administração, IGM enfatiza o processo de gestão (WRIGHT; KRANE, 1998) e suas variáveis institucionais (contexto constitucional, legal e das normas de administração pública) e comportamentais (ações e atitudes de administradores e especialistas de políticas). As variáveis-chave que caracterizam o que é e o que não é IGM, quando comparada com federalismo e RIGs, seguem no Quadro 1. Adiante, volta-se a discutir essas três formas de interação intergovernamental.

Assume destaque nessa literatura gestão em redes não hierárquicas e administração de programas intergovernamentais, unificados em uma teoria da “gestão pública colaborativa” pautada na barganha, negociação e ajustes incrementais em atividades conjuntas. Essa é

uma fusão e um compromisso mútuo entre federalismo e gestão (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001a; 2003; 2004). Assim, gestão pública colaborativa descreve a interdependência em arranjos interorganizacionais para solucionar problemas administrativos na execução de programas e que não podem ser equacionados por um único ente governamental (Idem, 2003;

WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). Essa é a abordagem teórica que buscar ancorar as análises de IGM, diante da natureza geralmente atórica dos estudos nesse campo (O'TOOLE JR.; MEIER, 2004). Redes buscam realizar uma melhor coordenação para superar deficiências administrativas e organizacionais na execução de programas de cunho intergovernamental.

Quadro 1
Contrastando federalismo, RIGs e IGM

Características	Federalismo	RIGs	IGM
Período de surgimento	Século XIX	Década de 1930	Década de 1970
Abrangência e escopo	Moldura constitucional e legal para <i>policy decisions</i>	Atores-chave e arranjos formais e informais que adotam <i>policy choices</i>	Problemas inerentes ao processo de implementação de programas
Entidades jurisdicionais envolvidas	União e estados, e estes entre si	União, estados e municípios em relações binárias ou tripartites	Unidades de RIGs mais: <i>continuum policy-in-administration</i> e <i>mix</i> setor público e privado
Relações de autoridade	Supremacia nacional (autoridade contingente)	Hierarquia percebida (autoridade assimétrica)	Redes não hierárquicas (matriz de gerenciamento)
Meios de resolução de conflitos	Leis, cortes e eleições	Competição entre os entes e/ou coalizões cooperativas	Barganha, vínculos informais, negociação e resolução de litígios
Dispositivos	Poder (sanções e induções)	Prioridades (<i>trade-offs</i>)	Métodos e procedimentos
Valores	Propósitos (missão): liberdade e direitos constitucionais	Perspectivas dos atores jurisdicionais (políticas na administração)	Foco: construção de consenso entre objetivos conflitantes e resultados de programas (gerenciamento/eficiência)
Quociente de política partidária	<i>High level politics</i> (partidarismo) no governo nacional	Políticas em nível intermediário (políticas de coordenação)	<i>Low level politics</i> (políticas de implementação e solução de problemas)
Atores interjurisdicionais	Líderes políticos eleitos	Administradores generalistas	Profissionais especialistas/gestores de programas
Ênfase	<i>Politics</i>	<i>Policy</i>	Administração

Fonte: Wright (1990), Wright e Krane (1998) e Wright e Stenberg (2006).

Em linha com Schechter (1981), se federalismo e RIGs são compatíveis, como fazer para que instrumentos de gestão possam funcionar para os fins do federalismo democrático? Princípios (*fins*) constitucionais e princípios gerenciais ditam que IGM

ajuste-se aos fins definidos nos marcos das RIGs e do federalismo com o recurso de meios não hierárquicos. IGM é *process-oriented* nas interações demandadas por programas intergovernamentais, ao invés de orientar-se para *substantive results*, e direciona o “evangelho da

eficiência” para os fins limitados do governo constitucional ao combinar esforços de mais um nível de governo.

A delimitação conceitual da IGM também pede discussão sobre temas abordados na literatura sobre governança multinível e multissetorial. Compreender o que fazem e como operam gestores por meio de fronteiras governamentais, IGM precisa dialogar com o tema da governança, entendida como gestão de redes (O'TOOLE JR.; MEIER, 2004). Para os autores que trabalham com essa perspectiva teórica, a gestão pública colaborativa pode ser associada com os enfoques de governança como um produto expandido das redes interorganizacionais (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). Dessa maneira, redes de gestão públicas são vistas como instrumentos de governança contemporânea (MCGUIRE; FYALL, 2014).

Na literatura sobre IGM, governança intergovernamental e gestão não são enfoques estranhos entre si. Redes interorganizacionais, gestão colaborativa intergovernamental e governança multissetorial são meios correlatos e associados de interações intergovernamentais e entre atores públicos e privados, tendo em vista a solução de problemas administrativos no processo de implementação de programas e políticas. Atores em redes de IGM estão frequentemente localizados em burocracias públicas que, por sua vez, estão conectadas com organizações externas às linhas formais de autoridade (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

A despeito dessa aproximação conceitual, Wright, Stenberg e Cho (2009) destacam diferenças entre processos de governança multinível e IGM. Há limites de *accountability* e o problema da transferência de responsabilidade em arranjos de governança. Como o ajuste entre jurisdições e redes de governança pode ser pouco claro, questões sobre quando, como, onde e quais governos importam podem não ser bem-definidas, mas seguem sendo os atores

governamentais os responsáveis pela tomada de decisão. Ainda que o papel dos governos esteja mudando, o escopo de ação do setor público não parece estar diminuído. Desse modo, para Wright e Krane (1998), IGM é uma abordagem mais adequada para analisar a “divisão de responsabilidade” na interação entre atores governamentais e não governamentais.

Portanto, o crescimento de redes de colaboração com atores não governamentais não é a fração dominante das atividades públicas, o que resulta antes em um complemento que um desafio à autoridade governamental. Enquanto IGM ocorre em contexto legal e institucional mais bem-definido, que garante uma governança democrática com mais responsabilidade, governança multinível costuma enfatizar relacionamentos mais informais e acomodativos para a tomada de decisão. Assim, não é a presença plural de atores governamentais e privados que diferencia análises de governança pública/multinível das análises de IGM, mas a maior responsabilidade administrativa e governamental (WRIGHT, 1990; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

Considerando essa delimitação conceitual, observa-se que há um esforço de sistematização teórica diante de cinco abordagens que lidam com o tema da interação intergovernamental em programas e políticas públicas. Mas, em linha com a revisão realizada, faz sentido a ressalva de Wright e Krane (1998, p. 1162): o conceito “é ambíguo, de uso recente e especializado, possui limitada visibilidade e uma maturidade incerta”. Porém, a discussão evidencia que não se trata de um desdobramento da agenda de temas já abordados pelo federalismo e RIGs, mas de outro enfoque para lidar com mais uma dimensão da interação intergovernamental, conforme sintetizado no Quadro 1.

A discussão dessa seção mostra que o conceito de gestão pública colaborativa (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b, 2003, 2004) é um caminho promissor para uma

melhor definição teórica da IGM. Ao mesmo tempo, trata-se de uma perspectiva analítica que se apropria de formulações de outras abordagens (análise de redes, governança multinível e os modelos de gestão *top-down* e *bottom-up* utilizados na literatura sobre implementação de políticas). Nessa linha comparativa, a próxima seção resenha a bibliografia sobre federalismo, RIGs e IGM.

Gênese da IGM e as diferenças com relação ao federalismo e RI

O surgimento do conceito IGM nos Estados Unidos coincidiu com o crescente envolvimento do governo federal nos assuntos subnacionais nas décadas de 1960 e 1970. Wright (1990) identifica outros dois aspectos que também impulsionaram sua emergência: (1) dificuldades de implementar programas intergovernamentais; e (2) o hiato entre burocratas especialistas e atores políticos generalistas.

Os primeiros estudos buscavam compreender as interações entre os entes federativo na gestão das subvenções em ajuda (*grants-in-aid*)⁴ (STENBERG, 2008; WRIGHT; STENBERG, 2006) ou contratos em programas intergovernamentais (AGRANOFF; MCGUIRE, 2004). Esse instrumento de apoio financeiro, ao ampliar as regulações federais sobre como gastar os recursos, trouxe à tona maior qualidade administrativa para os governos subnacionais. Igualmente, passou a exigir maior domínio de temas técnicos nas interações intergovernamentais para lidar com a gestão das regras inseridas nos programas federais.

Prioridades de gastos, escolhas de programas e práticas gerenciais em todos os níveis governamentais cada vez mais refletem a influência da nacionalização das agendas de políticas. A necessidade de envolver os entes subnacionais os transforma em *critical workhorses* para implementar iniciativas. E isso ocorre em um contexto em que as receitas subnacionais são cada vez mais constrangidas por *federal preemption*⁵, mudanças tecnológicas e pressões econômicas em nível nacional e global. Esse contexto afeta a distribuição de poder no sistema de gestão intergovernamental e pressiona sua capacidade e flexibilidade (CONLAN; POSNER, 2008).

A literatura identifica o surgimento do conceito de IGM paralelo à substituição de um federalismo mais cooperativo por outro de cunho mais competitivo. A reformulação do federalismo caminhou na direção da centralização e fortalecimento do governo federal (KINCAID, 1990; STENBERG, 1981). Portanto, é compreensível que muitos estudos iniciem localizando IGM a partir da existência dos conflitos intergovernamentais. Essas disputas são entendidas como um comportamento derivado da interdependência que precisa ser gerida para produzir relações mais cooperativas (BUNTZ; RADIN, 1983).

Em vez de uma “antiquada” visão de barganha e negociação pautada por batalhas ideológicas na política intergovernamental, seria preciso adotar uma abordagem mais administrativa nessas interações (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b; MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013). Menos do que perguntar qual governo deveria assumir responsabilidades por

4 Recursos financeiros concedidos pelo governo federal norte-americano aos entes subnacionais para ser investido em políticas públicas ou em programas específicos. Geralmente são regulados por normas de utilização e sobre como gastar os valores repassados.

5 Ocorre quando conflitam leis federais e estaduais e as primeiras deslocam (*preempting*) as segundas. O ente federal, via Congresso ou ordens executivas, promulga leis que seriam competência estadual, o que os impede de definir regras para o mesmo tema.

políticas, a questão que importa é: como os diferentes entes atuam conjuntamente para encontrar soluções para problemas que requerem atuação conjunta em termos de gestão?

Nos estudos sobre RIGs assumem destaque autores como Daniel Elazar (1987), William Anderson (1960) e Deil Wright (1974; 1988). Para Anderson (1960, p. 3), RIGs são “um corpo importante de atividades ou interações ocorrendo entre unidades do governo de todos os tipos e níveis dentro do sistema federativo”. Esses estudos analisaram as relações entre os entes federativos e o compartilhamento de funções, considerando aspectos estruturais, legais e constitucionais (WRIGHT, 1988).

As análises de IGM de programas federais destacam a dimensão administrativa das redes colaborativas de gestores governamentais e atores não governamentais. Desse modo, o objeto de análise são as rotinas administrativas entre redes de burocratas⁶ no interior do sistema federativo (AGRANOFF; MCGUIRE, 1999; 2001b). Busca-se identificar o processo colaborativo entre entes governamentais interdependentes na gestão de um programa, ao invés de analisar-se a coordenação de RIGs entre unidades que são politicamente autônomas.

Conforme Conlan e Posner (2008), na medida em que iniciativas federais crescem em número e complexidade, amplia-se seu alcance nos níveis subnacionais com forma e intensidade novas no sistema intergovernamental. Os estudos de IGM se alinham ao federalismo e suas injunções constitucionais e à política intergovernamental como coordenação de conflitos e arena de barganhas e/ou negociação. Porém, seu foco reside em analisar os desafios que derivam de aspectos administrativos que

crescem para todos os níveis de governo diante das exigências da existência de redes de gestão intergovernamental.

Feita essa ressalva, é importante voltar às variáveis comparadas sobre federalismo, RIGs e IGM apresentadas no Quadro 1, em linha com Wright (1990), Wright e Krane (1998) e Wright e Stenberg (2006), ao longo de seis dimensões: (1) atores principais das análises; (2) envolvimento das jurisdições; (3) escopo das atividades realizadas; (4) meios para resolver conflitos; (5) tipos de relações de autoridade entre unidades federativas; e (6) o quociente político envolvido. Sobre essas comparações, Wright (1990) enfatiza serem para propósitos heurísticos para diferenciar a variedade de relacionamentos intergovernamentais, sobretudo no sistema político-administrativo federal americano. Não se trata de um modelo normativo ou preditivo, mas sim de tipos distintos de interações entre níveis de governo.

O federalismo se preocupa com *high politics* e distribuição de poder (MCGUIRE, 2013; WRIGHT, 1990) e as análises de IGM priorizam o *lower level* da solução de problemas administrativos na implementação de políticas. Mas isso não significa uma lógica que separe política e administração no interior das redes intergovernamentais (WRIGHT, 1990). Quanto às questões jurisdicionais, redes de IGM envolvem entes governamentais e organizações privadas, mas destacam a responsabilidade governamental na sua condução.

No que tange às relações de autoridade, a diferença essencial entre federalismo/RIGs e IGM é a sua natureza não hierárquica expressa nas redes colaborativas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2003). Distintamente do federalismo e das RIGs, que costumam enfatizar a

6 Menos que formular políticas, burocratas são gestores públicos atuantes em *policy communities* que vinculam diferentes níveis de governo em torno da gestão administrativa e implementação de políticas públicas, em linha com a literatura de IGM.

autoridade decisória e capacidade de coordenação do governo nacional, IGM destaca a rede completa de relações, incluindo as verticais, horizontais e com o setor privado, com ou sem fim de lucros, para implementar políticas. Não há um único centro de poder, mas graus variados de dependência entre os atores em um padrão de autoridade mais compartilhada (WRIGHT, 1990).

Em relação aos atores, o federalismo considera os políticos eleitos como os protagonistas, enquanto burocratas de alto escalão que influem na formatação das escolhas de políticas públicas são o foco central das análises de RIGs. A referência a atores privados, com ou sem fins lucrativos, distingue análises de IGM daquelas do federalismo e RIGs. Exigências de gestão e administração de programas não são passíveis de análise com os recursos disponíveis nas teorias do federalismo e de RIGs (WRIGHT; STENBERG, 2006).

Para a resolução de conflitos, cortes judiciais e eleições são os meios mais usuais nas abordagens do federalismo. RIGs podem ser analisadas sob a ótica do mercado (unidades governamentais podem competir ou cooperar), conforme os jogos interativos que estabelecem. O enfoque de IGM analisa o processo de barganha, negociação e vínculos informais para a solução de litígios e problemas gerenciais entre especialistas de políticas. Como as interações entre esses são mais contínuas, amplia-se a probabilidade de obter acordos em suas subsequentes interações (WRIGHT, 1990; WRIGHT; STENBERG, 2006). Abordagens de IGM como *redes estruturais* são caracterizadas por aspectos observáveis nas *redes comportamentais* e na ação discricionária de administradores públicos para serem ativos nas *redes gerenciais* (GAGE; MANDEL, 1990; O'TOOLE JR.; MEIER, 2004).

Por essa razão, conforme Wright (1990, p. 170), IGM foca questões de “construção de rede, comportamento estratégico e de

enfrentamento e resolução de problemas” (*networking, strategic and coping behavior and problem solving*) inerentes à administração de programas intergovernamentais (WRIGHT; KRANE, 1998; MANDELL, 1988). Essas redes não hierárquicas revelam a busca de gestão intergovernamental interdependente como arranjo para alcançar objetivos que extrapolam as fronteiras de instituições isoladas (MANDELL, 1988).

Esse é o instrumento principal utilizado por administradores públicos para solucionar problemas que não podem ser resolvidos por uma única organização, o que demanda uma “intergovernamentalidade colaborativa” apoiada em técnicas de gestão (MCGUIRE, 2013). O foco são “acomodações interativas e ajustamentos negociados” apoiados em soluções técnicas para as exigências de ordem prática na gestão de programas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2004, p. 501). Se o federalismo destaca o aspecto constitucional e as RIGs enfatizam a dimensão política, IGM aborda soluções para os conflitos nas redes intergovernamentais de gestão colaborativa entre especialistas e técnicos alocados nos diferentes níveis de governo (AGRANOFF; LINDSAY, 1983).

Contudo, na literatura, não há consenso sobre a relação entre IGM, RIGs e federalismo. Para alguns, IGM é uma extensão do federalismo em “tempos de gerencialismo” (SCHECHTER, 1981), para outros, uma dimensão negligenciada no interior das RIGs (AGRANOFF; LINDSAY, 1983). Mesmo esforços, como o realizado por Wright (1990), revelam as dificuldades de uma separação nítida entre essas abordagens. Segue, pois, sendo um desafio para que IGM constitua seu arsenal teórico e analítico. Essa é a discussão da próxima seção.

A evolução dos estudos de IGM

A origem desse campo de estudos remonta, nos Estados Unidos, ao início da década de 1970, a partir de uma edição especial da *Public Administration Review* dedicada ao tema da gestão interjurisdicional (WRIGHT; KRANE, 1998; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). As formulações iniciais relacionavam-se a políticas provenientes de Washington que eram largamente hierárquicas em seu formato. A expansão da ação federal, desde *preemption*, regulações e “mandatos federais não financiados” (*unfunded federal mandates*)⁷, associada à dificuldade de implementar programas nacionais, trouxe à tona o tema da IGM. Partindo-se da necessidade de implementar políticas nacionais, elevou-se a importância de um processo executivo de gestão das políticas. Assim, ampliou-se e necessidade de comunicação intergovernamental e redes para tomada decisão (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

Similar ao desenvolvimento da literatura sobre implementação e, em parte, contemporânea a ela, os estudos de IGM também foram influenciados pelas abordagens teóricas *top-down* e uma *bottom-up* (WRIGHT; KRANE, 1998; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). Além dessas duas, Agranoff e McGuire (2001a) também destacam mais três modelos para analisar a gestão do federalismo: o enfoque doador e destinatário, o modelo jurisdicional e abordagens de redes de gestão.

A perspectiva *top-down* e hierárquica (STEVEY, 1992) na relação entre administradores federais e outros níveis de governo (STENBERG, 2011; WRIGHT; STENBERG, 2006) teve seu auge nos anos

1970. Enfatizava-se o alcance de metas nacionais por meio da ação de atores subnacionais que, além de legalmente independentes, em muitos casos, eram politicamente hostis (AGRANOFF; MCGUIRE, 1999). O comportamento desses entes era considerado secundário diante da liderança e controle do governo federal por meio de suas burocracias especializadas (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). A posse de recursos financeiros e autoridade legal para definir regras administrativas e gerenciais visando implementar políticas residiria nesses atores (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001B). Os ecos dessa abordagem são ainda influentes, diante do crescente papel do governo federal, conforme Posner e Conlan (2008, p. 341, tradução nossa):

“As novas políticas nacionais têm utilizado ferramentas de governança mais indiretas para alcançar seus objetivos, acompanhadas pela confiança em uma gama cada vez mais ampla de terceiras partes, principalmente governos estaduais e locais. Simplificando, as ambições políticas dos líderes federais excederam em muito a capacidade administrativa, legal, fiscal e política do governo federal. Portanto, os governos estaduais e municipais, bem como uma ampla gama de corporações privadas e sem fins lucrativos, têm sido contratados como terceiras partes para realizar iniciativas federais por meio de uma série de ferramentas governamentais, incluindo subvenções e empréstimos, além de ferramentas reguladoras”.

Nas décadas de 1980 e 1990, acompanhando a evolução dos estudos de RIGs e do federalismo, as análises de IGM reduziram o viés puramente hierárquico. O enfoque passou a ser a compreensão interativa do processo de políticas públicas ao considerá-las como oportunidade de barganha para os entes subnacionais (INGRAM, 1977;

7 Expressão proveniente dos Estados Unidos e diz respeito a definições do governo federal que transferem responsabilidades para os entes subnacionais ou organizações não governamentais (ONGs) executarem, mas sem recursos financeiros garantidos.

MCGUIRE, 2006a). Nesse caso, os estudos de Elazar (1987), Grodzins (1966), Anderson (1960) e Wright (1988) sobre RIGs influenciaram essa mudança de enfoque nos estudos de IGM.

A ênfase na hierarquia e nas definições do nível federal foi substituída pela busca de relações horizontais e práticas vindas de “baixo para cima” (*bottom-up*) dos entes federativos. Assumiram relevância os relacionamentos em rede, “colaboração contingente” ou “colaboração” entre níveis governamentais (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009), de forma que entes locais não fossem considerados meros “destinatários” das políticas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2004). Em linha com a visão *bottom-up* e de redes estão as abordagens da “gestão pública colaborativa centrada no cidadão” – *citizen-centered collaborative public management* (COOPER; BRYER; MEEK, 2006) e “governança participativa empoderada” – *empowered participatory governance*⁸ (FUNG; WRIGHT, 2001). Para essa última proposição, a governança democrática nas experiências de orçamento participativo em cidades brasileiras serve de exemplo. Governos deveriam reduzir suas lógicas centralizadas e hierárquicas mediante a sociedade no processo de produção e gestão de políticas públicas (KATHI; COOPER, 2005) e encorajar estruturas colaborativas (MCGUIRE, 2006b).

O cidadão deve participar do processo administrativo e da produção intergovernamental de políticas ao invés de apenas aconselhar um gestor público quando e se for convocado (COOPER; BRYER; MEEK, 2006). IGM analisa a participação de atores privados nos arranjos intergovernamentais

para a gestão de políticas. Porém, o desafio é organizar a participação dos cidadãos em políticas intergovernamentais que operam em diferentes jurisdições e hierarquias (MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013).

A terceira abordagem é o modelo de análise de IGM baseado nas relações doador e destinatário (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001a). A referência central está em Presmann (1975, p. 106-107, tradução nossa):

o doador e o destinatário precisam um do outro, mas nenhum deles têm a capacidade de controlar totalmente as ações dos outros. Assim, o processo de ajuda assume a forma de barganha parcialmente cooperativa e parcialmente antagônica entre um conjunto de atores mutuamente dependentes.

O modelo apoia-se na relação entre doador (governo federal) e destinatário (governos locais) e as exigências de IGM para implementar programas nacionais por meio de colaboração intergovernamental. O modelo analítico não envolve atores privados, tal como os enfoques de redes de IGM, mas apenas entes governamentais.

Conforme o modelo, há uma zona de intersecção em uma “administração compartilhada” que resulta da definição de objetivos de programas e a realização de ações para implementá-los. Situa-se, então, entre os modelos *top-down*, com suas diretrizes de obediência nacionais, e os enfoques *bottom-up*, que analisam a discricionariedade em nível local. Mas, assim como na visão *top-down*, ao final, a solução de problemas de gestão deve orientar-se pelos objetivos definidos pelo governo federal.

Essa forma de análise assemelha-se aos estudos iniciais sobre implementação de políticas realizados por Pressman e Wildavsky (1973)

8 Na literatura sobre o federalismo americano, IGM é um termo comumente utilizado para referir-se a questões que em outros contextos são analisados sob a lente das abordagens de *multi-level governance*. Esta refere-se a um processo de partilha de autoridade, responsabilidade e implementação em vários níveis administrativos – verticais, horizontais e com a participação da sociedade (CONLAN; POSNER, 2008).

e Pressman (1975). Ambos mostraram que, a despeito da decisão do governo nacional, implementar um programa enfrenta vários obstáculos em nível local, de modo que não se restringe apenas ao cumprimento da política. Segundo Berryl Radin (2008), o problema é conhecido: agências federais desenvolvem meios para avaliar resultados da aplicação de verbas transferidas aos entes subnacionais e estes estão interessados em ampliar seus níveis de autonomia. A esfera central visa tornar os entes subnacionais responsabilizáveis e essas unidades federativas buscam mais flexibilidade e discricionariedade. Para escapar do comando, controle e hierarquia, arranjos de IGM buscariam conectar governo federal e entes subnacionais na gestão de programas intergovernamentais.

Nessa linha, o livro de Peterson, Rabe e Wagon (1986), *When federalism works*, analisa as relações entre os entes federativos durante a gestão dos *grants-in-aid*. Os autores conduzem uma análise documental e embasada em entrevistas com todos os níveis federativos procurando compreender por que alguns programas funcionam e outros fracassam. Entre os fatores-chave para o sucesso das conexões intergovernamentais destaca-se o grau de profissionalismo dos burocratas profissionais. Por fim, Rosenthal (1984) propõe avaliar o sucesso de programas intergovernamentais com base em três questões essenciais. A primeira é avaliá-los de forma holística com seus aspectos políticos e administrativos ao invés de tratar as duas dimensões autonomamente. A segunda é que o desenho e a gestão dos programas intergovernamentais são determinantes para seu desempenho. A terceira é considerar a gestão no nível federal de forma “indireta”, uma vez que a responsabilidade da execução reside nos níveis subnacionais.

O quarto enfoque – o modelo jurisdicional – pauta-se por analisar de que forma governos, sobretudo em nível local, definem

normas, atores e recursos necessários para o território, tipicamente para implementar planos de desenvolvimento. Em oposição ao modelo doador-destinatário, destaca que *grants-in-aid* não são a única forma de assistência e que, no sistema intergovernamental, o governo federal não é o único ator que pode operar localmente. Administradores locais têm autonomia para gerenciar interações, barganhas e ajustamentos estratégicos com atores públicos e privados sem depender do nível federal. Diante da crescente descentralização de responsabilidades para os entes subnacionais, essa forma mais horizontalizada de IGM deve ampliar sua importância. Por fim, o modelo jurisdicional enfatiza aspectos de inovação na ação dos governos locais (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001a).

A quinta abordagem, que atualmente predomina na literatura, conforme visto anteriormente, são as redes de IGM. Estas independem do governo nacional, pois poderiam ser criadas de forma incremental por atores administrativos e não governamentais interdependentes. Redes são uma resposta à crescente necessidade de informações que servem de subsídio para formular estratégias das redes de gestão intergovernamental. Estas são consideradas recursos necessários para implementar programas públicos complexos (GAGE; MANDELL, 1990).

Distintamente dos modelos *top-down*, em redes de IGM, a liderança é colaborativa e a participação dos atores não é uma escolha, mas uma necessidade para solucionar problemas incapazes de serem abordados isoladamente apenas por um nível de governo. Ao invés de subordinação, organizam-se estruturas de interdependência e ajustamentos mútuos visando realizar uma tarefa coletiva. Não se trata de justapor estratégias isoladas, mas de gerar compromissos comuns e formas compartilhadas de encontrar respostas para a operação e implementação de programas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b; O'TOOLE JR.; MEIER, 2004).

O jogo intergovernamental não se resume aos *grants-in-aid*, tipicamente analisado pelo modelo doador e destinatário, ou a obediência de normas federais definidas de forma *top-down*. O planejamento à gestão conjunta entre esferas de governo é norma em políticas intergovernamentais. A busca de soluções em redes governamentais mais horizontais não reduz o papel das agências estatais, mas cria oportunidades para gerar soluções provenientes de atores públicos e privados. Problemas complexos exigem sistemas de gestão intergovernamental complexos (AGRANOFF, 2017; MCGUIRE, 2013; POSNAN; CONLAN, 2008).

Análises de rede de IGM fazem parte de um esforço que, nas duas últimas décadas do século XX, buscou superar a dicotomia *bottom-up versus top-down*. Destaque para Wright (1988) e sua formulação sobre o federalismo de cercados (*picket fenced federalism*) para investigar como redes de especialistas de políticas em todos os níveis de governo buscam implementar objetivos setoriais nacionalmente definidos. Esses vínculos geram comportamentos mais adaptativos na cooperação intergovernamental (WRIGHT, 1988). Contudo, barganha e negociação intergovernamental em comunidades de políticas que acarretam perda de visão sistêmica na relação entre governos, tal como analisado pelo modelo jurisdicional.

O “caminho do meio” proposto por Wright, Stenberg e Cho (2009) considera que dominância central não pode ser sinônimo de controle hierárquico. Como IGM incorpora atores privados na entrega de serviços públicos, seria possível existir relações não hierárquicas entre esses e os governos. Da mesma forma, análise de redes de IGM distingue-se do enfoque *bottom-up* baseado na autonomia local para definir estratégias de implementação. O “modelo empírico” volta-se a compreender a gestão intergovernamental de outra forma: entes subnacionais e atores privados são capazes de operar no sistema intergovernamental

sem que o comportamento possa ser explicado pela dicotomia hierarquia-autonomia (AGRANOFF; MCGUIRE, 1998).

Redes de IGM buscam compreender ações gerenciais e mecanismos utilizados para conjugar as necessidades da política com a realidade da gestão. Em vez de descrever IGM em termos de qual governo tem mais poder ou se os entes subnacionais têm autonomia, examina-se como burocratas locais interagem estrategicamente na arena intergovernamental para implementar políticas públicas. Trata-se da “gestão da colaboração” por meio de fronteiras organizacionais e entre esferas de governo (MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013).

IGM baseia-se em soluções conjuntas construídas por discussão e consenso para lidar com o desafio de alinhar procedimentos de administração intergovernamental com distintas heranças institucionais. As decisões demandam persuasão mútua sobre os efeitos benéficos da participação intergovernamental para solucionar problemas relativos à implementação de programas (KEAST; BROWN; MANDELL, 2007). Busca-se a construção de “parcerias administrativas” ou “parcerias intergovernamentais” para lidar com “problemas perversos” (*wicked problems*) (AGRANOFF, 2017). Cabe aos governos estimular essas redes, pois, como principal instituição de legitimidade democrática, distribuem poder e responsabilidades. IGM depende dos instrumentos de políticas empregados e das habilidades de administradores em todos os níveis de governo (MCGUIRE, 2013; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

Perspectivas analíticas e uma proposta de conceituação de IGM

Embora inexistam definições consolidadas de IGM, um bom ponto de partida está em Wright (1990) e Wright, Stenberg e Cho (2009, p. 170): trata-se de buscar “solução de problemas, capacidade de enfrentamento das

demandas e construção de redes”. Análises de IGM focam em problemas administrativos enfrentados por atores governamentais e não governamentais, assumindo como “dadas” as instituições federais e as regras dos programas (WRIGHT, 1990; WRIGHT; KRANE, 1998). Analisa o processo administrativo que intenta solucionar problemas intergovernamentais complexos por meio de redes de IGM. Essa perspectiva de “solução dos problemas”, ou de “fazer as coisas que precisam ser feitas”, ocorre por meio de redes relacionais que envolvem interações entre as partes envolvidas (AGRANOFF; LINDSAY, 1983; 1986; AGRANOFF; MCGUIRE, 1998, 2001; THOMPSON, 2013; WRIGHT; KRANE, 1998).

Assim, conforme a revisão realizada, sugerem-se as seguintes características mínimas para definir IGM:

1. trata-se da dimensão político-administrativa⁹ das RIGs (AGRANOFF; LINDSAY, 1983);
2. prioriza a resolução de problemas “rotineiros” da implementação de políticas públicas (WRIGHT, 1990; WRIGHT; KRANE, 1998);
3. possui um aspecto interacional constitutivo nas redes de atores governamentais e não governamentais (AGRANOFF; MCGUIRE, 1999, 2000);
4. considera gestores de políticas públicas, burocratas (WRIGHT, 1990) e atores não governamentais como foco da análise (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b);
5. toma instituições federais e programas como “dados” para focar nos ajustes incrementais e atividades de gestão para a implementação

das políticas (WRIGHT; KRANE, 1998; WRIGHT; STENBERG, 2006).

Partindo dessa definição mínima, sugerimos que há três perspectivas analíticas para os estudos de IGM em linha com os modelos propostos por Agranoff e McGuire (2001a, 2001b) e apoiadas na pesquisa em bases de artigos científicos norte-americanas (JSTOR, EBSCO e Sage). No agrupamento dos modelos geraram-se três perspectivas: IGM e barganha (mais assemelhada ao modelo doador e destinatário); IGM e redes (que aproxima os enfoques *bottom-up* e análise de redes); e IGM e coordenação (mais alinhada à abordagem *top-down*). Busca-se mostrar que a gestão intergovernamental possibilita estudos com distintos enfoques.

IGM e coordenação

Essa perspectiva se aproxima dos estudos *top-down*, pois seu olhar primordial está no governo federal e nos instrumentos utilizados para coordenar e controlar a implementação de programas intergovernamentais. A premissa é o sistema intergovernamental e o interesse público se resume, na sua totalidade, as iniciativas do governo federal (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). Essa perspectiva embasa uma visão da “IGM centrada no Executivo” em que as interdependências com outros níveis de governo provêm do nível central a quem cabe coordenar ações baseadas na obediência às suas definições. Portanto, colaborar em redes intergovernamentais é considerado difícil e frequentemente não desejável (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b).

9 Agranoff e Lindsay (1983) definiram IGM como a dimensão administrativa das RIGs para diferenciar essa esfera da dimensão em que participam os atores estritamente políticos. Mas, superada a dicotomia administração *versus* política e buscando destacar aspectos políticos do processo, optamos por defini-la como a dimensão político-administrativa. Consideramos as atividades que ocorrem no campo dos burocratas, mas julgamos que podem expressar visões políticas (como definir objetivos de políticas públicas) que não são partidariamente orientadas.

O modelo *top-down* destaca o poder do governo federal na gestão de políticas públicas no federalismo, ressaltando seu poder de controle sobre as esferas subnacionais. O papel desses entes é garantir e fiscalizar a conformidade às diretrizes nacionais. Burocratas subnacionais devem seguir as regras nacionais, monitorar a implementação dos programas intergovernamentais e garantir que os recursos federais sejam gastos adequadamente (Ibidem).

As práticas dos burocratas subnacionais são pautadas, majoritariamente, por atividades de avaliação, revisão e auditoria da implementação. Um tempo considerável do cotidiano dos gestores subnacionais é dedicado a atender as exigências para a implementação dos programas e políticas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001). Os estudos visam compreender como o governo federal busca garantir que entes subnacionais implementem as políticas conforme o desenho original (STEVER, 1992; SUNDQUIST; DAVIS, 1969). O impacto regulatório dos programas federais (“governo por controle remoto”) por meio de ações de *preemption* do nível central reduz a autonomia dos entes subnacionais e também gera a permanência de IGM baseada em hierarquia, comando e controle (AGRANOFF; MCGUIRE, 2001b).

IGM e barganha

Essa perspectiva deriva das abordagens que enfatizam a barganha e a negociação federativa. Ambas são consideradas importantes para os administradores públicos solucionarem problemas na gestão de programas intergovernamentais. A premissa é que programas federais não representam necessariamente um controle sobre os entes subnacionais. Em muitos casos podem significar uma oportunidade para negociação e ajustes mútuos entre governos (AGRANOFF; LINDSAY, 1983; AGRANOFF; MCGUIRE, 2004; INGRAM,

1977). Isso permite que sejam feitos ajustes nos programas intergovernamentais que resultam em inovação na implementação de políticas (AGRANOFF; MCGUIRE, 2004; CLINE, 2010).

Helen Ingram (1977), no livro *Policy implementation through bargaining: the case of federal grants-in-aid*, mostrou como transferências intergovernamentais não representavam apenas um controle do governo federal, mas abriam oportunidades para a barganha. O financiador e o receptor possuem diferentes recursos ao seu alcance e, ao invés de “comprar obediência”, os *grants* criavam espaços de barganha. Se burocratas federais gostariam de vincular os entes subnacionais à política federal, estes últimos buscam aumentar sua margem de manobra para atingir seus próprios objetivos valendo-se da assistência federal.

Similar é a abordagem de Pressman (1975) na análise da relação entre doador e destinatário como uma relação de barganha. Burocratas federais dependem das ações de suas contrapartes subnacionais para atingir seus objetivos. O *receptor* necessita dos recursos do doador, e estes precisam implementar os programas nacionais. Desse modo, o processo de transferências transforma-se em uma barganha entre atores mutuamente dependentes em uma interação que é parcialmente cooperativa e parcialmente antagonica. Nessa linha, Cline (2010), em seu estudo sobre “relações de trabalho”, aborda os contatos formais e informais entre burocratas federais e subnacionais na gestão de programas intergovernamentais. Analisar as relações de trabalho é um aspecto crítico para compreender a negociação e barganha, pois serve para caracterizar a natureza da negociação, que pode ser cooperativa ou conflitiva.

Ao investigar 237 cidades norte-americanas, Agranoff e McGuire (1998) concluem que, como o sistema intergovernamental é interdependente, quanto maior o

comportamento de barganha por parte dos entes subnacionais, maior o nível de atividade intergovernamental. Como consequência, essas cidades evidenciaram mais chance de êxito na implementação de programas intergovernamentais. Agranoff e McGuire (2004) destacam que barganha e negociação se estendem além dos *grants*, pois incluem outras transações administrativas. Administradores valem-se desses recursos para implementar programas intergovernamentais, já que esse comportamento é encorajado pelo próprio federalismo.

Há quatro pilares que delimitam o processo de barganha e negociação: (1) reconhecimento dos níveis subnacionais como jurisdições autônomas; (2) burocracia nacional limitada; (3) contínua necessidade de ação de dois ou mais governos nas arenas de políticas públicas; e (4) ações administrativas recíprocas: papel essencial dos burocratas na interdependência administrativa na gestão intergovernamental, sobretudo em países federais (AGRANOFF, 2017; AGRANOFF; MCGUIRE, 2004).

IGM e redes

O enfoque nas redes de gestão intergovernamental opõe-se aos métodos de controle e comando por parte do governo federal (BERRY; BOWER, 2005). Busca analisar políticas públicas como resultado de uma rede de atores em que nenhum possui poder suficiente para determinar completamente as ações do outro. Redes de gestão intergovernamental são um bom exemplo para explorar as dimensões de interdependência na gestão pública (AGRANOFF, 2017; O'TOOLE JR.; MEIER, 2004).

As duas principais diferenças com o enfoque da barganha são: (1) não se trata de uma estratégia dos atores subnacionais para adaptar os programas federais para alcançar objetivos

locais, já que os objetivos são interdependentes (AGRANOFF; MCGUIRE; 2001a); (2) envolve atores governamentais e não governamentais. Essas estruturas de interdependência em rede ultrapassam os entes federativos ao incluírem também atores privados. Trata-se de arranjos multiorganizacionais para resolver problemas que não podem ser equacionados por uma única organização (Idem, 2001a). Nesse aspecto há convergência entre IGM e a busca para a solução de problema (Idem, 2003, 2006; O'TOOLE JR., 1995, 1997; O'TOOLE JR.; MEIER, 2004; WRIGHT; CHO, 2005).

O'Toole Jr. e Meier (2004) analisam a dimensão intergovernamental das redes da educação pública nos Estados Unidos, com ênfase para os distritos escolares e sua relação com o Departamento de Educação Estadual. Os laços intergovernamentais da IGM mostram como ela ocorre em uma rede de atores, e não em uma única organização. O sucesso de programas intergovernamentais requer redes de colaboração com atores organizacionais e governamentais nas quais os gestores reduzem seu poder de controle. Nas redes, os atores geralmente localizam-se em organizações conectadas além das linhas formais de autoridade.

Vale lembrar os trabalhos de Agranoff e McGuire (2001b) sobre a ação dos gestores públicos nas estruturas públicas de redes, e a pesquisa, também de Agranoff e McGuire (2003), sobre frequência e tipos de contatos nas redes de IGM. A coletânea organizada por Gage e Mandell (1990) intenta compreender esse paradigma da IGM que não é pautado por hierarquia e coordenação exclusiva do governo federal. A dimensão intergovernamental das redes possibilita uma compreensão mais completa da gestão pública e da implementação de políticas públicas quando envolvem mais de um nível federativo e interorganizational. Os estudos mostram como redes de IGM alteraram o papel dos governos na gestão intergovernamental.

Todavia, a literatura também matiza a visão otimista das redes de IGM diante das dificuldades de atores governamentais alterarem coletivamente procedimentos administrativos mais cristalizados. Ademais, a tomada de decisão baseada em consenso pode inibir a participação nesses arranjos, pois pode protelar definições, gerar compromissos mais fracos e consumir tempo e energia (MCGUIRE; LEE; FYALL, 2013). A gestão administrativa estimula uma reduzida harmonia interjurisdicional, pois muitas interações que produzem políticas refletem tensões e conflitos, o que torna o consenso em IGM algo difícil de se atingir (MCGUIRE, 2006a; WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009).

Os entes interagem com variados graus de dependência e muitos gestores encaram constrangimentos políticos e administrativos que podem diminuir as possibilidades das redes de IGM. Portanto, talvez não seja demasiado lembrar que substituir burocracias por redes horizontais de gestores pode ser uma estratégia limitada diante dos constrangimentos políticos e institucionais (OLSEN, 2006). Redes de IGM podem ressentir-se de “energia da política pública”, mesmo que agências governamentais venham ampliando suas conexões com outras organizações e níveis de governo.

Custos de transação altos possibilitam dificultar a condução cooperativa de agendas comuns, o que pode gerar dois problemas: (1) *gaming* (jogar)¹⁰ com as medidas de performance de programas organizadas nessas estruturas; (2) efetividade pode ser mais um objeto de publicidade do que uma realidade efetiva (MCGUIRE; FYALL, 2014). Em linha com Peters e Pierce (2004 apud WRIGHT; STENBERG; CHO,

2009) e McGuire, Lee e Fyall (2013), o *processo* de construção consensual ou de governança democrática não pode ser considerado um sucedâneo que secundariza a importância de *instituições* políticas e governamentais.

Considerações finais

A discussão da literatura mostrou que o campo de estudos de IGM, ainda que não seja recente, segue merecendo maior adensamento teórico e metodológico. Por essa razão, essa revisão mapeou as principais abordagens teóricas que buscam avaliar a gestão intergovernamental. Nesta revisão, procurou-se diferenciar IGM das abordagens do federalismo e RIGs, visto que analisam a interação intergovernamental sob distintos enfoques, objetos e unidades de análise.

Os conceitos que circundam esse debate são variados: gestão pública colaborativa, “gestão através das divisões organizacionais” (*managing across boundaries*), redes de influência e governança por meio de redes (WRIGHT; STENBERG; CHO, 2009). Essa proliferação conceitual é um indicativo de um campo teórico ainda em desenvolvimento. Ainda assim, suas possibilidades analíticas são relevantes para as áreas de administração pública e ciência política, especialmente porque a IGM auxilia a compreender dimensões que, tradicionalmente, são menos consideradas nas abordagens de RIGs e federalismo.

Nesse sentido, conforme Kincaid e Stenberg (2011), as formulações de IGM são úteis para responder uma das “grandes questões” da gestão pública: podem RIGs gerar políticas públicas mais eficiente e

10 Dentre as possibilidades de *gaming* na administração pública, nesse caso, importa destacar “a distorção de objetivos”: redução do escopo da qualidade de uma meta, ainda que quantitativamente ela tenha sido atingida. Por exemplo, reduzir tempos de atendimento ao cidadão em uma repartição pública às custas da qualidade dos serviços entregues. IGM por meio de redes pode ser induzida a “mínimos comuns” que mantenham metas com essas características, pois esse pode ser o “máximo possível” de acordo entre os atores.

efetivas, bem como sua implementação, sem considerar a relevância da IGM? Diante da nacionalização de problemas públicos e das soluções para alinhar os níveis de governo em torno de políticas, as abordagens de IGM são um aporte conceitual mais apropriado para lidar com as exigências de gestão intergovernamental de programas.

A *intergovernamentalização* e suas exigências de responsabilidade democrática evidenciam uma nova forma de lidar com questões de cunho mais gerencial na agenda de entes governamentais e atores não governamentais (POSNER; CONLAN, 2008). Portanto, uma explícita compreensão das semelhanças entre redes de gestão e intergovernamentais é um importante passo para integrar abordagens de produção de políticas, administração e gestão em uma única abordagem teórica (O'TOOLE JR.; MEIER, 2004).

A IGM fornece ferramentas teóricas e analíticas que permitem aos administradores públicos cada vez mais compreender política e gestão intergovernamental (POSNER; CONLAN, 2008; WRIGHT, 1990). De um lado, fronteiras entre níveis de governo e organizações da sociedade têm se tornado cada vez mais permeáveis e interdependentes, o que pode obscurecer a transparência sobre as respectivas responsabilidades sobre políticas e resultados. Em contraposição, lidar com “problemas perversos” e essa rede de atores governamentais e sociais impõe-se pela dinâmica complexa das sociedades atuais. Portanto, análises de IGM inserem-se em ambientes de incertezas e complexidade para responder às demandas dos cidadãos.

Portanto, administradores públicos atuando de forma isolada de gestores em outros níveis de governo e de atores sociais serão crescentemente menos capazes de inserir-se nesse mundo da gestão intergovernamental. Assim, o intercâmbio de recursos organizacionais e administrativo com outras ordens

de governo e atores sociais cada vez mais assume um *status* de condição necessária no processo de implementação de programas governamentais

Por fim, uma nota sobre IGM e suas possibilidades para os estudos nas áreas de administração pública e ciência política no Brasil. Pesquisando periódicos e bancos de teses, constatou-se que a produção bibliográfica nacional ainda não se apropriou dessa discussão conceitual. Todavia, é válido observar que diversos estudos que têm ocupado a análise de políticas públicas – sobretudo considerando a realidade do federalismo e das RIGs no Brasil, após 1988 – poderiam valer-se do arsenal teórico e analítico da IGM.

Entre as possibilidades abertas para utilizar essa abordagem em uma agenda de pesquisa mais pertinente podem ser lembradas as redes de IGM em políticas públicas. Esse é o caso da saúde e assistência social com suas comissões gestoras que envolvem os governos federal, estaduais e municipais. Igualmente, os desafios para a implementação de programas que exigem interface entre gestores em programas que são intergovernamentais, como é o caso do Bolsa Família. No plano local, a expansão de consórcios intermunicipais e experiências de participação e controle social também poderiam valer-se dos estudos de IGM para descortinar novas perspectivas de análise. No primeiro caso, relações entre gestores públicos municipais e, no segundo, a dinâmica das conexões entre administradores públicos e arenas como conselhos de políticas e orçamento participativo.

Ainda que os exemplos possam ser ampliados, o importante é destacar que IGM, como campo teórico, introduz um olhar analítico para investigar novos fenômenos nas políticas públicas implementadas no federalismo brasileiro. Da mesma forma, amplia os recursos disponíveis para ampliar

as informações sobre estudos já realizados sob o arcabouço teórico das RIGs e do federalismo, tal como são os exemplos acima. Esse arcabouço teórico e analítico abre novas janelas de oportunidade para analisar a gestão pública e as iniciativas que de forma crescente vêm envolvendo horizontal e verticalmente distintos níveis de governo e atores não governamentais no Brasil. Em síntese, conforme Posner e Conlan (2008, p. 350, tradução nossa), IGM deverá se transformar, cada vez mais, em um conceito basilar, pois:

Um olhar à frente para os desafios do futuro sugere que a gestão intergovernamental continuará a caracterizar a abordagem de nossa nação para futuros problemas de políticas públicas. Seja abordando a segurança interna, o aquecimento global ou a educação da futura força de trabalho, a parceria entre os governos continuará a ser também a palavra de ordem deste século. A questão é se vamos projetar e administrar parcerias intergovernamentais engajando atores-chave intergovernamentais, não apenas quando as coisas dão errado, mas projetando programas e políticas para refletir os reais interesses e capacidades de todas as partes que são tão críticos para lidar de forma bem-sucedida com problemas complexos e gerenciar sistemas complexos.

Referências

- AGRANOFF, R. Local governments in multilevel systems: emergent public administration challenges. *The American Review of Public Administration*, Thousand Oaks, v. 44, n. 4, p. 47s-62s, 2013.
- _____. *Crossing boundaries for intergovernmental management*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2017.
- AGRANOFF, R.; LINDSAY, V. A. Intergovernmental management: perspectives from human services problem solving at the local level. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 43, n. 3, p. 227-237, 1983.
- _____. *Intergovernmental management: human services problem-solving in six metropolitan areas*. New York: SUNY Press, 1986.
- AGRANOFF, R. MCGUIRE, M. Expanding intergovernmental management's hidden dimensions. *The American Review of Public Administration*, Thousand Oaks, v. 29, n. 4, p. 352-369, 1999.
- _____. American federalism and the search for models of management. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 61, n. 6, p. 671-681, 2001a.
- _____. Big questions in public network management research. *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 11, n. 3, p. 295-326, 2001b.
- _____. Inside the matrix: integrating the paradigms of intergovernmental and network management. *International Journal of Public Administration*, Abingdon, v. 26, n. 12, p. 1401-1422, 2003.
- _____. Another look at bargaining and negotiating in intergovernmental management. *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 14, n. 4, p. 495-512, 2004.
- ANDERSON, W. *Intergovernmental relations in review*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1960.

- BERRY, F. S.; BROWER, R. S. Intergovernmental and intersectoral management: weaving networking, contracting out, and management roles into third party government. *Public Performance & Management Review*, Abingdon, v. 29, n. 1, p. 7-17, 2005.
- BUNTZ, C. G.; RADIN, B. A. Managing intergovernmental conflict: the case of human services. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 43, n. 5, p. 403-410, 1983.
- CLINE, K. Working relationships in the National Superfund Program: the state administrators' perspective. *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 20, n. 1, p. 117-135, 2010.
- CONLAN, T. J.; POSNER, P. L. Introduction: intergovernmental management and the challenges ahead. In: CONLAN, T. J.; POSNER, P. L. (Eds.). *Intergovernmental management for the twenty-first century*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2008.
- COOPER, T. L.; BRYER, T. A.; MEEK, J. W. Citizen-centered collaborative public management. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 66, p. 76-88, 2006.
- ELAZAR, D. J. *Exploring Federalism*. Alabama: The University of Alabama Press, 1987.
- FUNG, A.; WRIGHT, E. O. Deepening democracy: innovations in empowered participatory governance. *Politics and Society*, Thousand Oaks, v. 29, n. 1, p. 5-42, 2001.
- GAGE, R. W.; MANDELL, M. P. *Strategies for managing intergovernmental policies and networks*. New York: Praeger, 1990.
- GRODZINS, M. *The American system*. Chicago: Rand McNally, 1966.
- INGRAM, H. Policy implementation through bargaining: the case of federal grants-in-aid. *Public Policy*, Cambridge, MA, v. 25, n. 4, p. 499-526, 1977.
- KATHI, P. C.; COOPER, T. L. Democratizing the administrative State: connecting neighborhood councils and city agencies. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 65, n. 5, p. 559-567, 2005.
- KEAST, R.; BROWN, K.; MANDELL, M. Getting the right mix: unpacking integration meanings and strategies. *International Public Management Journal*, Abingdon, v. 10, n. 1, p. 9-33, 2007.
- KINCAID, J. From cooperative to coercive federalism. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Thousand Oaks, v. 509, p. 139-152, 1990.
- KINCAID, J.; STENBERG, C. W. "Big Questions" about intergovernmental relations and management: who will address? *Public Administration Review*, Hoboken, v. 71, n. 2, p. 196-202, 2011.
- MANDELL, M. P. Intergovernmental management in inter-organizational networks: a revised perspective. *International Journal of Public Administration*, Abingdon, v. 11, n. 4, p. 393-416, 1988.

- MCGUIRE, M. Collaborative public management: assessing what we know and how we know it. *Public Administration Review*, Thousand Oaks, v. 66, p. 33-43, 2006a.
- _____. Intergovernmental management: a view from the bottom. *Public Administration Review*, Thousand Oaks, v. 66, n. 5, p. 677-679, 2006b.
- _____. Introduction: challenges of intergovernmental management. *Journal of Health and Human Services Administration*, Baltimore, v. 36, n. 2, p. 109-123, 2013.
- MCGUIRE, M.; FYALL, R. Policy energy and public management networks. *Complexity, Governance & Networks*, Bamberg, v. 1, n. 1, p. 39-48, 2014.
- MCGUIRE, M.; LEE, D. H.; FYALL, R. *The unexplainable absence of intergovernmental management research in an intergovernmental world*. 2013. Paper presented at the 12th Public Management Research Conference, Madison, jun. 20-22, 2013.
- OLSEN, J. P. Maybe it is time to rediscover bureaucracy. *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 16, n. 1, p. 1-24, 2006.
- O'TOOLE JR., L. Rational choice and policy implementation: implications for interorganizational network management. *The American Review of Public Administration*, Thousand Oaks, v. 25, n. 1. p. 43-57, 1995.
- _____. treating networks seriously: practical and research-based agendas in public administration. *Public Administration Review*, Thousand Oaks, v. 57, n. 1, p. 45-52, 1997.
- O'TOOLE JR., L.; MEIER, K. J. Public management in intergovernmental networks: matching structural networks and managerial networking. *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 14, n. 4, p. 469-494, 2004.
- PETERSON, P. E.; RABE, B. G.; WONG, K. K. *When federalism works*. Washington: Brookings Institution, 1986.
- POSNER, P. L.; CONLAN, T. J. Conclusion: managing complex problems in a compound republic. In: CONLAN, T. J.; POSNER, P. L. (Eds.). *Intergovernmental management for the twenty-first century*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2008.
- PRESSMAN, J. L. *Federal programs and city politics: the dynamics of the aid process in Oakland*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- PRESSMAN, J. L.; WILDAVSKY, A. *Implementation: how great expectations in Washington are dashed in Oakland*. Berkeley: University of California Press, 1973.

- RADIN, B. A. Performance management and intergovernmental relations. In: CONLAN, T. J.; POSNER, P. L. (Eds.). *Intergovernmental management for the twenty-first century*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2008.
- ROSENTHAL, S. R. New directions for evaluating intergovernmental programs. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 44, n. 6, p. 469-476, 1984.
- SABATIER, P. A. Top-down and bottom-up approaches to implementation research. In: HILL, M. (Ed.). *The policy process: a reader*. Newcastle: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- SCHECHTER, S. L. On the compatibility of federalism and intergovernmental management. *Publius: The Journal of Federalism*, Oxford, v. 11, n. 2, p. 127-141, 1981.
- STENBERG, C. W. Beyond the days of wine and roses: intergovernmental management in a cutback environment. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 41, n. 1, p. 10-20, 1981.
- _____. Block grants and devolution: a future tool? In: CONLAN, T. J.; POSNER, P. L. (Eds.) *Intergovernmental management for the twenty-first century*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2008.
- _____. An ACIR Perspective on intergovernmental institutional development. *Public Administration Review*, Hoboken, v. 71, n. 2, p. 169-176, 2011.
- STEVER, J. Intergovernmental management in a revolutionary era. In: GAGE, R. W.; MANDELL, M. P. (Eds.). *Journal of Public Administration Research and Theory*, Oxford, v. 2, n. 3, p. 347-350, 1992.
- SUNDQUIST, J.; DAVIS, D. W. *Making federalism work*. Washington: Brookings Institution, 1969.
- THOMPSON, F. J. The rise of executive federalism: implications for the picket fence and IGM. *American Review of Public Administration*, Thousand Oaks, v. 43, n. 1, p. 3-25, 2013.
- WRIGHT, D. S. Intergovernmental relations: an analytical overview. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Thousand Oaks, v. 416, n. 1, p. 1-16, 1974.
- _____. *Understanding intergovernmental relations*. Massachusetts: Duxbury Press, 1988.
- _____. Federalism, intergovernmental relations, and intergovernmental management: historical reflections and conceptual comparisons. *Public Administration Review*, Thousand Oaks, v. 50, n. 2, p. 168-78, 1990.
- WRIGHT, D. S.; KRANE, D. Intergovernmental relations. In: SHAFRITZ, J. (Ed.). *International encyclopedia of public policy and administration*. Boulder: Westview Press, 1998.

WRIGHT, D. S.; STENBERG, C. W. Federalism, intergovernmental relations, and intergovernmental management. In: HILDRET, W. B. et al. *Handbook of Public Administration*. 3. ed. Abingdon: CRC Press, 2006. p. 407-480. Disponível em: <<https://bit.ly/2wfUX4M>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

WRIGHT, D. S.; STENBERG, C. W.; CHO, C. L. American federalism, intergovernmental relations, and intergovernmental management. *Public Administration Review*, Hoboken, p. 1-33, 2009.

Resumo

Gestão intergovernamental: evolução, abordagens teóricas e perspectivas analíticas

Este trabalho apresenta um balanço da literatura de gestão intergovernamental (IGM) com suas bases teóricas e principais concepções analíticas. Destacam-se as possibilidades teóricas e analíticas deste conceito, sua gênese e evolução, assim como os avanços, vicissitudes e desafios dos estudos de IGM. Discute-se a relação entre IGM e as abordagens do federalismo e relações intergovernamentais (RIGs), observando as diferenças e paralelos entre os conceitos. Ao sistematizar a literatura existente, essa revisão propõe uma conceituação mínima de gestão intergovernamental capaz de compendiar os principais autores do campo. Partindo dessa definição, sugere-se uma organização do debate ao redor de três perspectivas analíticas: (1) barganha e negociação federativa, (2) redes e (3) estudos de coordenação. Dessa forma, contribui-se com a literatura ao sistematizar uma abordagem teórica ainda pouco utilizada nos estudos de ciência política e administração pública no Brasil.

Palavras chave: Federalismo; Gestão Intergovernamental; Relações Intergovernamentais; Redes Interorganizacionais; Gestão Pública Colaborativa.

Abstract

Intergovernmental Management: evolution, theoretical frameworks and analytic perspectives

This study reviews the literature on intergovernmental management (IGM) with its theoretical bases and main analytical concepts. Theoretical and analytical possibilities of this concept, genesis and evolution are highlighted, as well as the advancement, varieties and challenges of IGM studies. It discusses the relationship between IGM and the approaches of federalism and intergovernmental relations (IGRs), comparing the differences and parallels between concepts. By systematizing the existing literature, this review proposes a basic conceptualization of intergovernmental management capable of summarizing the main authors of the field. Based on this definition, a specific discussion organization around three analytical perspectives is suggested: (1) federative bargaining and negotiation, (2) networks and (3) coordination studies. Thus, it contributes to the literature by systematizing a theoretical approach that is still barely used in studies on political science and public administration in Brazil.

Keywords: Federalism; Intergovernmental Management; Intergovernmental Relations; Interorganizational Networks; Cooperative Public Management.

Résumé

Gestion Intergouvernementale: évolutions, approches théoriques et perspectives analytiques

Ce travail présente un équilibre entre la littérature de gestion intergouvernementale (IGM), ses bases théoriques et ses principales conceptions analytiques. Les possibilités théoriques et analytiques de ce concept, sa genèse et son évolution, ainsi que les avancées, les vicissitudes et les défis des études IGM se distinguent. Il discute de la relation entre IGM et les approches du fédéralisme et des relations intergouvernementales (RIG), en notant les différences et les parallèles entre les concepts. En systématisant la littérature existante, cette revue propose une conception minimale de la gestion

intergouvernementale capable de résumer les principaux auteurs du domaine. De cette définition, il est suggéré une organisation du débat autour de trois perspectives analytiques: (1) de négociation fédérale et la négociation, (2) la mise en réseau et (3) des études de coordination. Ainsi, il contribue à la littérature en systématisant une approche théorique encore peu utilisée dans les études de science politique et d'administration publique au Brésil.

Mots-clés: Fédéralisme ; Gestion Intergouvernementale ; Relations Intergouvernementales ; Réseaux Interorganisationnels ; Gestion Publique Collaborative.

Estudos feministas de mídia e política: uma visão geral

Rayza Sarmiento¹

Introdução

Este texto apresenta uma revisão bibliográfica dos chamados *feminist media studies*, a partir de autoras, obras e objetos empíricos fundamentais. Os estudos feministas de mídia preocupam-se, fundamentalmente, com a compreensão das relações de gênero dispostas em diferentes produtos midiáticos. Eles se alinham aos questionamentos da teoria feminista que buscam pensar a forma como estruturas de subjugação das mulheres estão presentes em diferentes arenas da vida social, tais como os meios de comunicação (WALBY, 1990). Esses estudos se desenvolvem, sobretudo, a partir dos anos de 1960 e têm nas discussões sobre entretenimento e cultura popular seus focos iniciais.

A narrativa comum dos *feminist media studies*, em geral, começa com uma obra de 1963. É dada a Betty Friedan a maternidade dessas discussões (KEARNEY, 2012; STEINER; CARTER, 2004; VAN ZONEN, 1994). Seu livro, *A mística feminina*, com a crítica sobre as revistas femininas e a denúncia da sociedade de consumo americana, é tido como prógono do entendimento de que os textos midiáticos

são arenas fundamentais para a compreensão das dinâmicas de reprodução da desigualdade de gênero. No âmbito acadêmico, as pesquisas começarão a ter maior proeminência junto do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), em Birmingham. A publicação de obras como *Images of women e Women take issue*, do grupo de mulheres culturalistas, marca o início de uma importante fase nos estudos feministas de mídia (ESCOSTEGUY; MESSA, 2006; VAN ZONEN, 1994)².

O objetivo deste texto é apresentar quais os ângulos mais comuns de análise e objetos dos estudos feministas de mídia, especialmente quando se pensa a relação mais detida com a política. Em um primeiro momento, traz a revisão de obras centrais e principais preocupações no tangente aos objetos midiáticos analisados. Em seguida, apresenta-se a forma como o jornalismo foi pensado como um âmbito desses estudos, a fim de diagnosticar a presença de mulheres (1) como produtoras de notícias e dirigentes em diferentes escalas dos meios de comunicação e (2) como sujeitos do noticiário jornalístico. Em um terceiro momento, são revisados os achados de estudos acerca da

1 Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa (DCS-UFV). Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCP-UFMG). E-mail: yzasarmiento@gmail.com

2 No Brasil, a perspectiva culturalista deu a tônica dos estudos de mídia e gênero, desenvolvidos em grande parte dentro dos programas de pós-graduação em comunicação. Ana Carolina Escosteguy, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), é o nome mais proeminente no campo nacional, dada a produção contínua desde a década de 1990 e sua inserção em espaços como a revista *Feminist Media Studies*. É dela uma das primeiras sobre comunicação e gênero do país (ESCOSTEGUY, 2008), bem como a "tradução" do debate feminista dentro dos estudos culturais para o nosso contexto (Idem, 1998).

cobertura das mulheres políticas (candidatas e/ou eleitas) e do movimento feminista ao longo de diferentes temporalidades e países.

Ao realizar a revisão bibliográfica sobre os *feminist media studies*, dialogamos com obras escritas em diferentes contextos, tempos e focadas em produtos de comunicação também diversos. Dessa forma, cabe nesta introdução uma ressalva importante acerca da utilização dos termos “mídia” e “meios de comunicação” ao longo do texto. Estamos cientes de que, tal como pontua Azevedo (2017), que ao falarmos de mídia estamos dizendo de sistemas complexos, com diferentes marcos regulatórios de funcionamento, e de articulação políticas e econômicas que se diferenciam a depender do contexto. Também sabemos, como propõe Azevedo (2017) em extensa revisão teórica sobre mídia e paralelismo político, que, para além do conteúdo discursivo, é preciso atentar às ligações organizativas da mídia, o partidarismo da audiência, os graus de regulação institucional e de profissionalismo, a circulação de elites, entre outros aspectos. Contudo, entendemos que ao revisar os achados dos estudos feministas de mídia, é perceptível como a desigualdade estrutural de gênero tão enfatizada pelas teorias feministas (YOUNG, 2000) atravessa esses contextos.

A partir da perspectiva sistêmica não se nega que a lógica econômica – isto é, a tentativa de capturar a atenção da audiência e, assim, dominar as ações do mercado (sobretudo na condição dos conglomerados empresariais) – concorre com a lógica política. A competição econômica é um fator que favorece a autonomia e a independência dos *media*, mas este é apenas um entre outros fatores. Tão importante quanto a competição econômica é a diferenciação das instituições da mídia de outros grupos e setores sociais, tais como elites político-partidárias, grupos ligados à Igreja ou à universidade. A consideração de que as instituições da mídia apresentam ligações endêmicas, em graus variados, com grupos econômicos, religiosos, políticos ou regionais em todas as sociedades modernas faz ver que a tentativa de maximizar os lucros se cruza com

influências e forças advindas de outros subsistemas, recriando formações particulares (MAIA, 2006, p. 25).

A noção de mídia que tomamos aqui vai de encontro ao que postulam Antunes e Vaz (2006), em uma compreensão mais relacional e menos tecnicista.

De saída, mídia pede uma definição para além de um aparato técnico (da qual ela se compõe) e de uma forma discursiva (que ela permite produzir). A mídia é, então, algo capaz de transmissão que permite uma modalidade de experiência assentada no transporte e deslocamento incessante de signos [...]. Os produtos midiáticos carregam consigo uma remissão a uma multiplicidade de sujeitos sociais, técnicas, lugares e dispositivos (ANTUNES; VAZ, 2006, p. 44-45).

Nesse sentido, ainda na trilha de Antunes e Vaz (2006), Alzamora et al. (2018, p. 78) propõem que usemos o termo “dispositivo midiático”, estendendo a expressão “para além de sua materialidade, geralmente associada à sua reificação tecnológica e à sua cristalização institucional”. A compreensão não estanque de dispositivo midiático é central quando olhamos a presença das relações de gênero como componente histórico das sociedades. Alzamora et al. (Idem, p. 69) defendem que, ao falarmos de dispositivo, estamos diante de um “entendimento de que este se enreda em outros dispositivos, em uma dinâmica de afetação recíproca que contamina a configuração circunstancial da materialidade midiática”. Essa perspectiva não se pretende a-histórica ou ignora as diferentes marcações já mencionadas por Azevedo (2017), mas colabora para pensar atravessamentos de sentido para além de um contexto ou produto comunicacional específico.

Os estudos feministas de mídia

Se Betty Friedan é tida como precursora da discussão, é Gaye Tuchman a responsável pelo primeiro esforço acadêmico-científico acerca

da relação entre mídia e gênero (BYERLY; ROSS, 2006; ROSS, 2010a; THORNHAM, 2007; VAN ZONEN, 1994). Seu texto “The symbolic annihilation of women by the mass media”, na coletânea *Hearth and home: images of women in the mass media* (1978), é uma discussão sobre o apagamento/aniquilamento simbólico das mulheres na mídia americana, em especial na televisão. Embora possua uma perspectiva bastante instrumental sobre os meios de comunicação, não mencionando as possibilidades de resistência das mulheres, o trabalho de Tuchman é pioneiro em mostrar a influência dos discursos sobre feminilidade construídos nos processos de mediação. A seguir, revisamos os objetos midiáticos mais comuns desses estudos.

As mulheres – e só depois as relações de gênero, incluindo os estudos de masculinidades – foram o alvo inicial dos *feminist media studies*. Byerly (2012) fala de dois caminhos de análise. O primeiro focado na ausência, em pesquisar espaços não ocupados por elas, e o segundo, mais forte, preocupado com a representação de padrões sobre o feminino nos *media*. O entretenimento e a ficção, especialmente as *soap operas* e as revistas femininas, foram os objetos mais lidos nesse início (BYERLY; ROSS, 2006).

Nas *soap operas*, o conjunto de autoras preocupadas com as imagens das mulheres e com a recepção é bastante extenso. Entendidas historicamente como um gênero midiático feminino, esses produtos provocaram as pesquisadoras a entender padrões de visibilidade e negociação de sentido (BYERLY; ROSS, 2006; STEINER; CARTER, 2004; THORNHAM, 2007). Charlotte Brudson (2000), uma das principais autoras sobre tal gênero narrativo, reconta a relação entre os estudos feministas com as *soap operas* tratando do esforço

em torná-las um objeto de estudo “sério” na academia, além da tensão entre expectativas e objetivos das pesquisadoras feministas com o conteúdo dessas produções, dado que representavam “aquilo que elas não queriam” ou mesmo não desejam acerca dos padrões feminilidade (BRUDSON, 2000, p. 212).³

De forma parecida com as *soap operas*, as *revistas* voltadas para o público feminino também mereceram bastante atenção. Elas ensejaram pesquisas sobre os conteúdos mais comuns em suas páginas, a forma como reforçavam mitos sobre a feminilidade, como atuavam ao influenciar as mulheres no que diz respeito a questões de moda, beleza, saúde, bem como seu papel histórico de “acompanhar” as mudanças ocorridas.

Com as telenovelas e revistas, em especial, o *estudo sobre audiências* se mostrou importante para desnaturalizar as concepções e revelar as resistências e reações do público acerca da visibilidade das relações de gênero (STEINER; CARTER, 2004). O trabalho de Press (1991) discute as diferenças ao associar classe, gênero e geração no consumo de televisão por mulheres americanas, identificando modos pelos quais as mulheres da classe trabalhadora negociam sentidos com os programas, reivindicando por maior realismo.

No *cinema*, o trabalho entendido como pioneiro é o de Laura Mulvey (2012) – “Visual pleasure and narrative cinema”, publicado em 1975 (BYERLY; ROSS, 2006; THORNHAM, 2007). A autora discute, a partir dos aportes da teoria psicanalítica, como a imagem produzida pelos/nos filmes hollywoodianos recoloca as mulheres como objetos passivos de um espectador masculino. Atualmente, muitos estudos se voltam para as mudanças engendradas na cultura popular com o protagonismo de mulheres, tais

3 No original: “soap opera represented to feminists what they didn’t want”.

como nos sucessos *Star Wars* e *Harry Potter* (STEINER; CARTER, 2004). Um estudo importante acerca das imbricações entre cinema, gênero e raça é o de Bell Hooks – *Reel to real* (1996) – acerca da percepção e resistência das espectadoras negras. A partir de entrevistas com mulheres, a autora descobre que elas não se sentiam representadas mesmo nos *race films*, enfatizando que apareciam de forma servil e para reforçar a feminilidade branca como um objeto de desejo.

Já a *publicidade* foi um dos alvos da crítica feminista mais incisiva, dada a grande presença de mulheres em campanhas, a partir das discussões sobre exploração do corpo feminino, ênfase na venda de produtos domésticos e cuidado com a família. De acordo com Ross (2010a, 15, tradução nossa), ao olhar historicamente essa relação, percebe-se uma ambivalência recorrente entre a esposa-dona de casa e a mulher fatal: “a dicotomia ‘vadia’-‘santa’ é perfeitamente capturada pela indústria da publicidade”⁴. A pesquisa mais citada sobre a forma como homens e mulheres aparecem na publicidade é de Erving Goffman – *Gender advertisements* (1976). O autor analisou o que chama de *infantilização e subordinação ritualizada das mulheres* na publicidade comercial, a partir de descrições das características anatômicas, expressões faciais e relações com demais elementos dos anúncios.

Gill (2008), ao se dedicar a entender as mudanças nos discursos sobre as mulheres na publicidade nos últimos anos, argumenta que as campanhas passaram da mais clara objetificação para *slogans* de escolha e empoderamento, mas que precisam ser olhados criticamente. Essas contradições inerentes ao

discurso publicitário têm atraído as *feminist media scholars*, tal como cita Gallagher (2001) sobre uma campanha da Nike, em que se articula a prática esportiva como empoderamento: “A ideia de que a Nike apóia o empoderamento feminino só pode ser aceita se as mulheres vietnamitas que fabricam calçados Nike, trabalhando 12 horas por dia para um salário entre US\$ 2,10 e US\$ 2,40 por dia, forem mantidas fora da tela” (STABILE, 2000, p. 199 apud GALLAGER, 2001, p. 65, tradução nossa)⁵.

Os estudos sobre *masculinidades e mídia*, por sua vez, iniciaram a partir dos anos 1990, mostrando as expectativas recorrentes sobre os comportamentos masculinos e a forma como a mídia e a cultura popular lidavam com os inesperados desvios (CARTER, 2012). Dennis (2012) reconstrói a história dessas preocupações, e trabalhos como o de Godfrey e Hamad (2012) mostram como acontecimentos, tais como o 11 de setembro de 2001, colaboram para a construção e reforço de papéis masculinos, especialmente ligados à identidade nacional americana, com a celebração da masculinidade protetora.

Por fim, as relações entre *tecnologia-internet e gênero* são o foco atual de uma série de estudos feministas de mídia. Da expectativa ciberotimista de que a rede seria mais *women-friendly* que os demais meios de comunicação à comprovação das práticas cibernachistas, essas pesquisas têm documentado, destacam Byerly e Ross (2006), uma série de fenômenos, tais como: (1) as diferenças de acesso, uso e frequência de mulheres e homens na internet ou o *digital divide*; (2) a presença de mulheres nos games, historicamente dominados por homens; e (3) o ativismo feminista

4 No original: “the slut-saint dichotomy is perfectly captured by the advertising industry”.

5 No original: “The ideia that Nike supports women’s empowerment can only be believed as long as the Vietnamese women who make Nike shoes, working 12-hour days for a wage of between \$2.10 and \$2.40 a day, are kept off the screen”.

on-line, com a criação de redes de resistência entre as mulheres.

No cenário brasileiro, os trabalhos sobre gênero e mídia que observam os produtos supracitados são mais recorrentes a partir dos anos 2000. Almeida (2007) e Escosteguy (2012) são autoras fundamentais na compreensão das narrativas sobre mulheres em produtos da cultura popular, em especial na televisão. Acerca das imagens e discursos das revistas feministas, Buitoni (2009) ainda é a principal referência, com obra sistemática, no contexto nacional.

Como é possível notar, o entretenimento motivou, com muita razão, uma série de atenções desse subcampo de estudos. Mobilizamos a todo o momento nas interações os discursos, imagens, expressões que circulam nessas diferentes produções midiáticas. Entretanto, nosso interesse maior é apresentar uma revisão bibliográfica mais detida na discussão da (in)visibilidade das mulheres e as dinâmicas de gênero nas relações mais próximas com o jornalismo e política.

Estudos político-feministas de mídia

Como todos os estudos feministas nas humanidades, os que se voltam para a mídia têm uma dimensão política fundante. Olham para modos desiguais de visibilidade, seja para identificá-los ou sugerir mudanças. Alguns trabalhos, contudo, estão mais ligados ao que poderíamos chamar de *estudos político-feministas de mídia*, por tornarem mais explícita a preocupação com processos políticos ligados às esferas formais ou informais.

Norris (1997a) possui uma forma interessante de organizar os estudos sobre mídia, gênero e política. Em *Women, media, and politics*, a autora tem como foco três processos fundamentais: (1) as mulheres como jornalistas; (2) a representação de mulheres em posições de poder (candidatas, eleitas ou membras do

Estado ou grandes corporações); e (3) a representação sobre o movimento de mulheres. Os dois últimos pontos, embora ligados mais diretamente ao jornalismo, também podem ser observados em materiais como campanhas políticas e publicidade.

Na organização de Carter et al. (1998) e Byerly (2014), os trabalhos têm observado três níveis: (1) o *macro*, preocupado com a chamada economia política da mídia (LEE, 2014) e as mulheres no contexto de governança midiática; (2) o *médio*, com a produção e inclusão de mulheres jornalistas; e (3) o *micro*, com pesquisas sobre imagens e discursos ou representação, sendo este o foco mais comum.

Esses trabalhos nos servem como ponto de partida para mapear a relação entre mídia, gênero e política, com foco no jornalismo. Para isso, buscaremos apresentar a seguir essa literatura focada nas as mulheres no contexto de produção jornalística e na presença de mulheres como sujeitos das notícias, com atenção especial às candidatas/eleitas e às ativistas feministas.

As mulheres no contexto de produção jornalística

Ao se debruçar no contexto da produção jornalística, os estudos feministas de mídia têm documentado uma feminização da profissão, com o aumento da quantidade de mulheres nesses postos de trabalho. Contudo, as pesquisas documentam de forma incisiva a ausência ou marginalização delas nos cargos de alto escalão da indústria midiática ou mesmo em editorias de assuntos considerados como do “universo masculino” – política, economia e esportes (BYERLY; ROSS, 2006). O número de mulheres negras nessas posições de poder e prestígio é ainda menor (NICHOLSON, 2007). Mais do que uma historiografia das mulheres na imprensa, essas pesquisas alertam

para a desigualdade estrutural percebida com o ingresso das mulheres na profissão.

O cenário macro de governança e propriedade dos *media* é pouco animador. Byerly (2014) e Ross (2014) mostram, com dados atuais, como as mulheres ainda ocupam menor espaço quando se olha comparativamente os grandes conglomerados. Nicholson (2007) argumenta que essa marginalização está relacionada a padrões de relações sociopolíticas que condicionam a atuação das mulheres não apenas nas empresas de mídia, mas em diferentes postos de trabalho. Chambers et al. (2004b) tratam como *glass ceiling* tais machismos, sutis porém enraizados, limitadores as posições ocupadas por mulheres. As autoras afirmam, baseadas em dados da Federação Internacional dos Jornalistas, que de 30% a 40% da força de trabalho da profissão no mundo é composta por mulheres, mas elas não chegam a 1% nos postos executivos quando olhadas de forma transnacional. Quando alcançam essas posições, precisam lidar com assédios verbais, bem como questionamentos a todo o momento sobre a rotina com família e filhos (BARKER-PLUMMER, 2010).

No tocante ao nível médio (BYERLY, 2014), ou seja, as rotinas organizacionais de produção da notícia, os trabalhos tratam de quais espaços estão as mulheres jornalistas e como sua experiência como mulheres impacta o exercício da profissão.

Os trabalhos comparativos na Europa Ocidental identificam o aumento das mulheres nos cursos e o emprego delas em espaços considerados como de *soft news* (FROHLICH, 2007) ou os *pink ghettos* (CHAMBERS et al., 2004c, p.70). Nas páginas de opinião ou em editoriais, atesta o

trabalho de Harp (2014) sobre os jornais mais lidos nos Estados Unidos, a presença feminina cresce, mas os homens brancos ainda são maioria como articulistas.

A maioria das mulheres jornalistas em todo o mundo concordou que as mulheres jornalistas enfrentam barreiras profissionais que seus colegas do sexo masculino não enfrentam e que o principal obstáculo para as mulheres na gestão é continuamente provar suas habilidades aos colegas e supervisores. (FROHLICH, 2007, p. 163, tradução nossa)⁶

Chambers et al. (2004a) e Mills (1997) também levantam uma questão que atravessa esses estudos: se a entrada de mais mulheres muda o jornalismo. Segundo as autoras, há indicativos de que a presença feminina tende a incluir mais tópicos como discriminação e assédio sexual nos temas das notícias, a “humanizá-las”, bem como a ouvir mais mulheres. É como se as mulheres identificassem o potencial noticioso em coisas que passam ao largo da percepção masculina ou que tornasse mais críticos os tradicionais valores-notícia (BARKER-PLUMMER, 2010; MELLOR, 2012). No entanto, essas pesquisas são pouco conclusivas e se alternam em realizar a importante crítica da marginalização e construir um essencialismo perigoso.

Mulheres em cargos eletivos entrevistadas por Ross (2002), por exemplo, relataram que mulheres jornalistas, por vezes, eram mais agressivas em sua cobertura com elas, como se precisassem mostrar que eram “boas de serviço” no noticiário político, dominado por homens. Não sabe se essa “massa crítica” é realmente transformadora das notícias, contudo, é notável que a presença delas mostra, cada vez mais, que a objetividade jornalística,

6 No original: “majority of women journalists worldwide agreed that women journalists face professional barriers that their male colleagues do not and that the top obstacle for women in management is continually proving their abilities to colleagues and supervisors”.

que os retira os profissionais da vida comum como se suas experiências “não contassem” (CARTER et al., 1998) encontra na discussão da economia política feminista dos meios de comunicação uma contraprova.

Uma série de estudos têm tentado oferecer possíveis soluções para os problemas mencionados. Experiências de monitoramento de mídia voltadas para identificar o lugar das mulheres, proposições de mudança nas legislações para frear violações de direitos e educação direcionada para jornalistas, com cursos de formação específicos, estão entre trabalhos de *advocacy* preocupados com a questão (BYERLY; ROSS, 2006; MONTIEL, 2010). É necessário salientar que muito dessa agenda de pesquisa caminhou ao lado da atuação de organismos internacionais (BYERLY, 2012; CERQUEIRA; CABECINHAS, 2012; MONTIEL, 2010). Cerqueira (2015) se dedica a entender esses esforços dos atores políticos globais em pautar a discussão sobre igualdade de gênero na mídia, em especial nos postos de trabalho. Ressalta, contudo, ao olhar diversas iniciativas da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), que pouco se sabe sobre a penetração dessas campanhas nas indústrias.

No Brasil, sabe-se que a feminização da profissão também é uma realidade. Dados de uma pesquisa recente da Federação Nacional dos Jornalistas no Brasil (Fenaj), de 2013, revelou que 64% dos profissionais de jornalismo são mulheres. Há poucos dados no país, inclusive divulgados por pesquisas acadêmicas, que discutem a presença feminina nos postos de governança de mídia. O que se sabe, segundo a pesquisa da Fenaj (Idem), é que as “jornalistas, mais jovens, ganhavam menos que os homens; eram maioria em todas as faixas até cinco salários mínimos e minoria em todas as faixas superiores a cinco salários mínimos”. Koshiyama (2001) relata, a partir de sua trajetória pessoal, como o não emprego

de mulheres nas redações brasileiras na década de 1960 era visto com naturalidade pelos homens responsáveis pelos jornais.

Lembramos nosso espanto, em 1968, quando ouvimos, na condição de aluna do curso de Jornalismo da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, do então professor, jornalista e advogado do jornal *O Estado de S. Paulo*, Flávio de Almeida Prado Galvão, suas “explicações” sobre a redação do jornal ser um lugar impróprio para mulheres. Para elas, restavam os suplementos femininos. (Ibidem, p. 4)

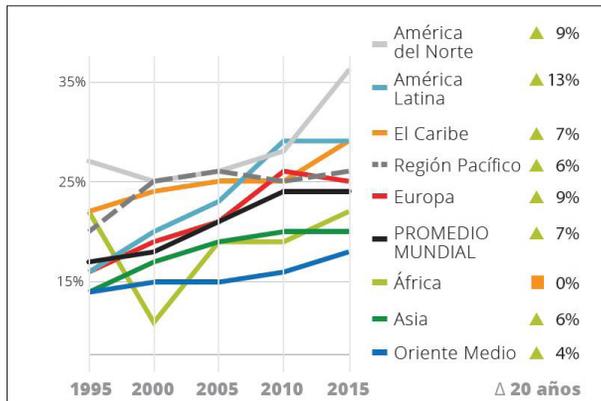
As mulheres nas notícias, as notícias sobre mulheres

Próximo ao que ocorre no contexto de produção jornalística, o número de mulheres como fontes em notícias também passa por mudanças. É o que atestam os dados do maior estudo longitudinal sobre a desigualdade de gênero nos *media*. A versão 2015 do *The Global Media Monitoring Project* (GMMP) traz dados atualizados sobre como mulheres e homens possuem tipos diferentes de visibilidade nas notícias em 144 países. O Brasil não integra o *corpus* de análise.

O projeto, iniciado em 1995 e realizado a cada cinco anos, investiga em todos os continentes *um dia de notícias no ano*, em rádio, televisão e mídia impressa, com a primeira tentativa de monitorar sites e Twitters noticiosos no ano passado. A presença de mulheres nas notícias chegou a 24%, em 2015, após as margens de 21% em 2005 e 17% em 1995. Os dados por continente, bem como a média mundial, podem ser observados no Gráfico 1.

Entre as categorias do monitoramento, destacam-se as funções assumidas pelas mulheres quando são ouvidas. A Figura 1 evidencia que é mais comum aparecerem relatando experiências pessoais do que como comentaristas ou *experts*.

Gráfico 1
Dados do GMMP ao longo de 20 anos de monitoramento das notícias



Fonte: Macharia, (2015, p. 26).

Figura 1
Funções das mulheres como fontes de notícias nos dados do G

	1995		2000		2005		2010		2015		%Cambio (Δ)
	%F	%M	%F	%M	%F	%M	%F	%M	%F	%M	
Temas de la nota principal. Prensa escrita, televisión, radio											
	(%F)										
Ciencia y salud	27	73	21	79	22	78	32	68	35	65	▲ 8
Social y legal	19	81	21	79	28	72	30	70	28	72	▲ 9
Crimen y violencia	21	79	18	82	22	78	24	76	28	72	▲ 7
Celebridades, artes y deportes	24	76	23	77	28	72	26	74	23	77	▼ 1
Economía	10	90	18	82	20	80	20	80	21	79	▲ 11
Política y gobierno	7	93	12	88	14	86	19	81	16	84	▲ 9
Función en la nota informativa											
	(%F)										
Experiencia personal	n/a	n/a	n/a	n/a	31	69	36	64	38	62	▲ 7
Opinión popular					34	66	44	56	37	63	▲ 3
Testigo					30	70	29	71	30	70	▲ 0
Sujeto					23	77	23	77	26	74	▲ 3
Portavoz					14	86	19	81	20	80	▲ 6

Fonte: El Proyecto de Monitoreo Global de Medios (2015, p. 4).

Os dados sobre as funções das fontes femininas se articulam com uma desigualdade maior. Os estudos de jornalismo documentam que é comum as notícias acessarem fontes oficiais com frequência e essas pessoas, em grande maioria, são homens. É o que Byerly e Ross (2006, p. 47) denominam de um “*male orderd cycle*”. Quando aparecem, geralmente,

estão “como um exemplo anônimo de opinião pública uniformizada, como dona de casa, consumidor, vizinha ou como mãe, irmã, esposa” (HOLLAND, 1987, p. 138 apud CARTER et al., 1998, p. 5, tradução nossa)⁷. É de posse dessa percepção de um espaço diferenciado ocupado pelo feminino nos textos jornalísticos que se desenvolvem os dois

7 No original: “as an anonymous example of unformed public opinion, as housewife, consumer, neighbour, or as mother, sister, wife of the man in the news”.

caminhos mais comuns de análise dos estudos político-feministas de mídia: a cobertura sobre mulheres políticas e sobre ativistas feministas.

Cobertura de mulheres políticas

Entre os estudos preocupados com o jornalismo e as questões de gênero e política, os mais proeminentes são os que olham para a cobertura de mulheres candidatas ou já em cargos eletivos. No Legislativo, especialmente como deputadas, e no Executivo, como presidentas ou primeiras-ministras, nota-se que o *gap* de representação feminina (com exceção dos países nórdicos) é acompanhado por tipos recorrentes de visibilidade depreciativa ao longo de vários países (ADCOCK, 2010; MIGUEL; BIROLI, 2011; NORRIS, 1997b; ROSS, 2002; 2016; ROSS et al., 2013; SRERBERNY; VAN ZONEN, 2000).

Norris (1997b) e Ross (2002; 2016) são referências importantes dessa agenda e traçaram os caminhos mais comuns pelos quais o jornalismo fala sobre as mulheres candidatas ou eleitas. A regra é que sejam tornadas objetos de debate público características como a idade das representantes, aparência física, vestimenta, relações pessoais e domésticas, com atenção para traços de personalidade. Ao pesquisar o tratamento da mídia americana a Geraldine Ferraro, Patricia Schroeder e Hillary Clinton, entre os anos 1980 e 1990, Montalbano-Phelps (2005) afirmou que as roupas e penteados das candidatas se tornaram grandes eventos midiáticos.

Segundo Ross (2002), o “normal” é que apareçam primeiro como mulheres e depois como políticas. Ou que sejam “avaliadas sob critérios que não vêm do campo da política e que não aparecem na avaliação de políticos do sexo masculino” (HOLTZ-BACHA, 2013, p. 48) e pouco tratadas como “interlocutoras sérias” (ROSS et al., 2013, p. 9). Um exemplo clássico mencionado nesses estudos foram as

chamadas de jornais de 1997, quando 120 mulheres foram eleitas ao parlamento britânico e tratadas como as *Blair's Babes* (ADCOCK, 2010).

Norris (1997b), ao comparar a cobertura de dez mulheres líderes em diferentes contextos, tais como Margaret Thatcher (Reino Unido), Indira Gandhi (Índia) e Benazir Bhutto (Paquistão), organiza a cobertura em três *frames*. O primeiro com (1) as *pioneiras*, com a marcação das primeiras mulheres a assumirem os cargos políticos; (2) as *outsiders*, por vezes subestimando suas carreiras, mostrando-as como intrusas naquele lugar; e (3) as *agentes de mudanças*, recaindo sobre elas as expectativas de que possam moralizar a política, “limpando-a”. Para além dos *frames* comuns, Holtz-Bacha (2013) argumenta que a cobertura sobre representantes femininas incorre no *double bind*:

Se uma mulher se apresenta como fria, calculista e agressiva, como é esperado nos negócios políticos, ela corre o risco de ser rejeitada como uma virago, uma mulher masculinizada. Se, por outro lado, ela se apresenta sob traços explicitamente femininos, ela pode ser vista como inapta para os desafios dos negócios políticos. (HOLTZ-BACHA, 2013, p. 48)

Ross (2002), em pesquisa comparativa, a partir de entrevistas sobre a percepção da cobertura midiática com mulheres políticas no Reino Unido, Austrália e África do Sul, afirma que elas notam a cobertura diferenciada sobre suas ações e contam que, frequentemente, seus familiares são acionados para opinar sobre sua atuação ou comportamento, o que não acontece com os colegas homens. Quando as eleitas têm parentesco com políticos, esse capital familiar é acionado pelos *media* mesmo que a competência política esteja para além dele (HOLTZ-BACHA, 2013).

Além disso, os termos do discurso usados nas notícias mudam, identificando, por exemplo, os homens como *brilhantes oradores* e as

mulheres como *mães de crianças*. No Reino Unido, uma forma da linguagem usada para inferiorizar as mulheres é chamá-las pelo primeiro nome, enquanto os homens continuam a ser tratados pelo sobrenome (ADCOCK, 2010; ROSS, 2002; 2016).

Um argumento que atravessa todas essas pesquisas é quanto ao risco democrático incitado por essa cobertura, que obscurece as habilidades políticas das mulheres: “esse caminho pode ser visto como meramente irreverente, mas sinaliza uma tendência perigosa de banalizar e neutralizar a potência das mulheres para serem atrizes e líderes no palco político” (ROSS, 2002, p. 81, tradução nossa)⁸.

No plano nacional, é crescente o interesse pelas dinâmicas de gênero na midiáticação da política, com vários esforços de análise de campanhas ou programas eleitorais, a exemplo de Freitas (2013), Mendonça e Ogando (2012) e Mota e Biroli (2014). Ao jornalismo, especificamente, é preciso citar o longo trabalho de Miguel e Biroli (2011), em *Caleidoscópio convexo*, pesquisa com jornais televisivos e revistas semanais, durante os anos de 2006 e 2007, em períodos pré e pós-eleitoral. Os autores apontam que em matérias referentes à política, apenas 12,6% dos personagens que aparecem nos telejornais são mulheres, número que cai para 9,6% nas revistas. Trata-se do trabalho mais sistemático feito no país acerca da cobertura de diferentes mulheres políticas.

Se com as mulheres em altos postos de poder os estereótipos são recorrentes, eles se acentuam ainda mais no tratamento das ativistas feministas, como veremos a seguir.

Cobertura do feminismo

Os estudos sobre a presença do feminismo ou das feministas nas notícias são minoritários se comparados aos demais veios de análise que apresentamos até aqui, atestam as pesquisadoras que trilham esse caminho (BARKER-PLUMMER, 2010; CERQUEIRA, 2012; HIGH-PIPERT, 2005; LIND; SALO, 2002; MENDES, 2011a; NORTH, 2009).

Embora marginal dentro dos já marginais estudos feministas de mídia, a pesquisa sobre o ativismo das mulheres nas notícias é fundamental para a compreensão da relação pública do movimento com a sociedade, com a forma como suas pautas, atrizes, caminhos, ganhos passados e expectativas para o futuro são apresentados.

Quando a relação entre mulheres, política e mídia é explorada, os pesquisadores geralmente se concentram nas elites políticas. Cientistas políticos têm se interessado em como o gênero do candidato afeta a cobertura da mídia durante uma campanha política e quando o candidato é eleito para o cargo. A cobertura da mídia de mulheres ativistas é uma área importante que tem sido negligenciada nesse corpo de pesquisa. (HIGH-PIPERT, 2005, p. 199, tradução nossa)⁹

No caso do feminismo, para além da dificuldade já documentada do relacionamento da mídia com os movimentos sociais, há uma série de distanciamentos provocados de forma cíclica tanto pelos veículos quanto pelas próprias ativistas. Vista na maioria das vezes como inimiga do movimento, dadas as repetidas construções estereotipadas sobre mulheres,

8 No original: “this way might be seen as merely irreverent, but it signals a dangerous tendency to trivialize and neutralize the potency of women to be actors and leaders on the political stage”.

9 No original: “When the relationship between women, politics and media is explored, researchers typically concentrate on political elites. Political scientists have been interested in how candidate’s gender affects media coverage both during a political campaign and once the candidate is elected to office. Media coverage of women activists is an important area that has been overlooked in this body of research”.

as ativistas, por vezes, recusam essa interação (BARKER-PLUMMER, 2000).

Contudo, é inegável, afirmam as autoras, que os meios de comunicação são arenas fundamentais para a compreensão da importante visibilidade ampliada de pautas (como violência doméstica, por exemplo) ou da construção mais pejorativa do feminismo (HUDDY, 1997; LIND; SALO, 2002; MENDES, 2011a, TERKILDSEN; SCHNELL, 1997; VAN ZOONEN, 1992). Não investigá-los é perder uma parte significativa do entendimento sobre como a “identidade pública” (Ibidem) ou a “memória popular” sobre o feminismo (SHERIDAN et al, 2006) são construídas ou circulam ao longo do tempo.

No decorrer dos anos, as pesquisas têm observado duas características acerca dos momentos ou dinâmicas temporais de visibilidade do feminismo. De acordo com Sheridan et al. (2006), o movimento é mais acionado quando suas pautas já atingiram o sistema político. Já Barakso e Schaffner (2006) lembram que é pouco provável que haja matérias sobre o ativismo o tempo todo, enfatizando “ciclos de atenção”, momentos em que a cobertura se acentua, mas esmaece depois. Ao observar a cobertura do feminismo de 1900 até 1977, no *New York Times*, Cancian e Ross (1981) afirmam que há uma *gap* de visibilidade entre as lutas por sufrágio e as manifestações do *women’s liberation*, dado que os jornais se interessam por eventos e não por questões, e ações diretas são cobertas com maior proeminência, ideia corroborada por Kahn e Goldenberg (1991).

A respeito dos conteúdos das notícias sobre feminismo, o texto de Rhode (1995) é um primeiro esforço importante. O que autora encontra ao observar a visibilidade do feminismo na década de 1970 continua a

aparecer nos trabalhos mais recentes. Segundo ela, a cobertura opera a partir de três processos: demonização, personalização e polarização.

Demonizar as feministas, tratá-las como desviantes, hostis, anormais é um traço marcante. Lind e Salo (2002, p. 219) analisaram rádios e TVs americanas entre 1993 e 1996 e identificam as ideias depreciativas mobilizadas contra as ativistas, ao deslocarem os padrões que regularmente se espera das mulheres – “que rejeitam padrões tradicionais de feminilidade são ridicularizadas” (tradução nossa)¹⁰. Essa construção do desvio aparece também em Van Zoonen (1992), na pesquisa sobre notícias acerca do movimento feminista holandês, e em Sheridan et al (2006), na análise de mídia impressa australiana. Em diferentes localizações geográficas e temporais, as tensões na ordem do que era tido como comum para os papéis de gênero provocaram uma reação negativa oriunda da imprensa. É importante ressaltar, como fazem Jaworska e Krishnamurthy (2012), que há uma ênfase na imprensa de qualidade, dado que é mais raro tais questões aparecerem em tabloides.

A *personalização* do movimento feminista, segundo esse conjunto de estudos, está ligada a dois processos principais. O primeiro é o foco excessivo na aparência das mulheres, tal qual ocorre com as representantes políticas, com uma atenção negativa a questões como vestimentas e depilação. O segundo é a ênfase em algumas líderes específicas, como representantes de todo o movimento. Huddy (1997), ao analisar a cobertura da segunda onda americana no *New York Times* e nas revistas *Time*, *News* e *US News*, entre 1965 e 1993, afirma que com muita recorrência os periódicos acionavam as mesmas vozes, minimizando a diversidade entre as feministas e criando *superstars* do movimento. Também relacionavam o feminismo sempre

10 No original: “who reject traditional standards of femininity are ridiculed”.

com grupos muito bem organizados e profissionais. A designação de feminista “tem sido reservada para ativistas proeminentes (famosas)” (Ibidem, p. 198, tradução nossa)¹¹.

Já a *polarização* se caracteriza pela recorrente oposição entre as feministas *versus* homens e, ainda, feministas *versus* mulheres *normais*. A “guerra dos sexos”, diz Van Zoonen (1992), foi uma das caricaturas mais acionadas nessa construção da imagem pública do movimento. Outra tão perigosa quanto é a que distancia as ativistas das mulheres comuns. Essa comparação enseja o perigo de reforçar uma ideia de descolamento do feminismo dos problemas “reais” das mulheres.

Este padrão pode servir para reforçar a percepção de que o feminismo não é relevante nem particularmente aplicável à maior parte da vida diária para a maioria dos cidadãos. Segundo, o padrão de representação midiática das lutas feministas pode implicitamente mostrar ao público que as feministas não são “normais”, nem mesmo “comuns”, nem mesmo “reais”. As mulheres reais têm lares, moram em lugares reais (cidades, municípios etc.), e se engajam em atividades regulares de trabalho e lazer no dia a dia. Mulheres de verdade fazem o tipo de coisas que nós (público em geral) fazemos, mas é muito menos provável que feministas sejam retratadas em tais situações como são as mulheres “comuns” (LIND; SALO, 2002, p. 224, tradução nossa)¹².

Um tipo de polarização também documentado pelas pesquisadoras é aquele que tenta tornar contraditórios o ativismo de hoje e o de outrora (MENDES, 2011a; 2012).

BRONSTEIN (2005) estudou nos periódicos americanos o que chama de terceira onda, de 1992 a 2004, e identificou que as notícias estabelecem comparações entre os momentos, sendo a segunda onda descrita na terceira de forma demonizada e a partir de um distanciamento entre as lutas atuais e aquelas das “queimadoras de sutiã”. Jaworska e Krishnamurthy (2012), a partir de dados obtidos com os maiores jornais da Alemanha e Reino Unido entre 1990 e 2009, encontraram discursos tratando o feminismo como um movimento já datado, tanto que duas palavras frequentes nos textos, dizem as autoras, são *dead* (morto) e *past* (passado).

Essa tentativa de “matar” o feminismo ou diferenciar entre o aceito e o não aceito no movimento está diretamente ligada com as discussões sobre o pós-feminismo (MCROBBIE, 2004) e os impactos perversos da relação entre feminismo e capitalismo. Dean (2010), na pesquisa sobre o feminismo nos jornais do Reino Unido, de 2006 a 2008, afirma que ocorre uma “domesticação” do ativismo pela imprensa, com seleção e indicação do que é aceitável de ser celebrado – “domesticação refere-se à garantia de um espaço legítimo para que um feminismo ‘moderado’ seja afirmado por meio de um repúdio a um feminismo ‘excessivo’” (Ibidem, p. 393, tradução nossa)¹³.

Nesse sentido, o trabalho de Mendes (2011a, 2011b; 2012; 2015), como uma longa análise longitudinal, traz resultados que merecem reflexão. Mendes se debruçou

11 No original: “has been reserved for proeminent activists”.

12 No original: “All told, this pattern may serve to reinforce the perception that feminism is neither relevant nor particularly applicable to the bulk of daily life for the majority of citizens. Second, the pattern of mediated representation of the site of feminist struggles may further implicitly show the audience that feminists are not quite “normal,” not quite “regular,” not quite “real.” Real women have homes, live in real places (cities, towns, etc.), and engage in regular day-to-day work and leisure activities. Real women do the types of things we (audience members) do, but feminists are much less likely to be portrayed in such situations than are ‘regular’ women”.

13 No original: “domestication thus refers to the securing of a legitimate space for a ‘moderate’ feminism to be affirmed via a repudiation of an ‘excessive’ feminism”.

sobre quatro jornais dos Estados Unidos e outros quatro do Reino Unido, de diferentes espectros políticos, entre os anos de 1968 a 2008, a fim de discutir quais os *frames* sobre o feminismo desde sua segunda onda. Os estereótipos que apresentamos anteriormente aparecem na pesquisa da autora, mas há dois dados bastante surpreendentes. Ela afirma que, para além do *frame* de oposição, houve também um *frame* de suporte ao movimento e outro em que ele é apresentado com complexo, com suas disputas internas. O que é bastante relevante para superar uma agenda monolítica de pensar a mídia como uma grande inimiga do feminismo (BARKER-PLUMMER, 2010). Contudo, a autora afirma que a cobertura favorável apresenta delineamentos bem claros, próximos ao que Dean (2010) diz ser uma domesticação. Os jornais analisados acabam construindo os limites do tolerável para o ativismo – “uma feminista, não uma *militante* feminista” (MENDES, 2011b, p. 491) – e possuem foco menos no movimento e mais nas questões individuais, em termos de escolha, dadas as recentes conquistas.

No Brasil, há estudos robustos sobre a forma como pautas, reivindicações e campanhas específicas ligadas ao movimento feminista têm sido alvo de cobertura jornalística, a exemplos de Cal (2016) e Mantovani (2017). Há pouca literatura sobre a cobertura do movimento em si como ator político, tal como o supramencionado estudo de Mendes (2011b). Muitos dos esforços estão concentrados na própria imprensa feminista. O trabalho de Cardoso (2006), por exemplo, construiu uma cartografia dos periódicos feministas brasileiros desde a década de 1970 e dentre seus achados mais relevantes está o que aponta a extensão nacional dessas publicações, dado que, por anos, olhou-se para expoentes como *Brasil Mulher*, *Nós Mulheres* e *Mulherio*, construídos no eixo Sul-Sudeste. Pesquisas como a de Debértolis (2002) também tratam da relação

imbricada desses periódicos do século XX com a trajetória pessoal de líderes feministas. Woitowicz (2008, 2012) tem discutido continuamente a imprensa feminista brasileira de 1970 a 1990, com esforço comparativo. Isso sem mencionar a vasta produção oriunda dos campos da história e das letras, especialmente sobre as mulheres escritoras nos séculos XVIII e XIX. Mais recentemente, Rizzotto (2014) analisa um espaço na internet como local de contranarrativa e crítica de mídia feminista.

Em pesquisa recente, Sarmiento (2017) investiga, a partir de 579 textos, a cobertura do movimento feminista brasileiro na imprensa nacional, especificamente na Folha de São Paulo, no intervalo entre os anos 1921 e 2016, a fim de entender como sujeitos e pautas do feminismo em diferentes fases foram alvos da visibilidade midiática e como as ativistas brasileiras interagem como os meios de massa. A análise, dividida em três momentos, discute os enquadramentos do feminismo no jornalismo a partir da ideia de ondas da historiografia feminista. No primeiro momento (1921 a 1959), observa-se que os enquadramentos sobre o sujeito se alternavam na construção da feminista *desviante* e da feminista *aceitável*. No segundo momento (1960 a 1989), o quadro da feminista desviante permanece nos textos analisados. Passa a aparecer uma ideia mais forte da organização política e da pluralidade do movimento, nomeado de a *feminista organizada*. No terceiro momento (1990 a 2016), novamente, a manutenção do sujeito feminismo como *desviante* e uma nova ênfase na dimensão *individual* do ativismo. A pesquisa mostra como a ideia de um desvio é permanente na cobertura nacional e admite que não se pode falar de silêncio sobre o feminismo ou de invisibilidade do movimento, mas de uma cobertura profundamente dinâmica.

Diante dessa relação entre feminismo e mídia, para além da observação das arenas de visibilidade, dois caminhos bastante instigantes

se colocam para a agenda. O primeiro, a exemplo de North (2009), é a investigação de como repórteres, de ambos os gêneros, elaboram significado sobre o que é o feminismo para si próprios e na construção de seu trabalho. O *advocacy de gênero*, voltado para os profissionais da mídia, ainda carece de produção científica.

O segundo flanco é sobre a necessidade de entender o investimento que organizações feministas fazem no relacionamento com a imprensa (CERQUEIRA, 2012). Barker-Plummer (2010) faz uma provocação importante sobre isso ao dizer que é preciso ir além do questionamento de como o feminismo foi coberto e investigar a interação entre o movimento e a mídia, deixando claro que essa não é uma via de mão única. A autora enfatiza os perigos em considerar a mídia um “mal necessário” e não se envolver em relação de disputa de sentidos. Ao se negarem a designar alguém para falar pelo movimento, por exemplo, as ativistas abrem uma brecha para que os meios assumam uma porta-voz, dado que o jornalismo trabalha mobilizando fontes de “autoridade”. Mais do que recusa, a autora fala de assumir a perspectiva pragmática e estratégica na relação com os meios e vê-los “menos como oponentes e mais como recursos que podem ser potencialmente negociados” (BARKER-PLUMMER, 2010, p. 172-173, tradução nossa)¹⁴.

Considerações finais

De posse do estado da arte da pesquisa sobre os estudos feministas de mídia e política, entendemos que algumas considerações finais são relevantes. A primeira delas é acerca da necessidade do investimento em pesquisas comparativas e longitudinais, a fim de observar as transformações e permanências, em especial na cobertura jornalística. Um exemplo

interessante dessa comparação é a presença marcante do quadro do desvio no contexto brasileiro e internacional no retrato das ativistas feministas, que sinaliza para a dificuldade da construção pública dessas atrizes como mulheres comuns, que estão lutando pelos seus direitos. Entender mais detidamente os motivos disso (seja a partir de entrevistas com pessoas comuns ou com profissionais da imprensa) e construir estratégias de desconstrução pode ser um caminho acadêmico e político relevante. As negociações entre ativistas e profissionais da comunicação, as experiências de *media advocacy* (para além da imprensa feminista), as estratégias de comunicação que tornem as pautas mais inteligíveis também podem ser caminhos para pesquisas futuras.

Uma segunda questão que se coloca candente nos dias atuais é o entendimento dos usos e relações do feminismo com a internet. Há pouca discussão ainda, em solo nacional – em especial nas ciências sociais – sobre se houve mudanças no ativismo feminista a partir do uso, em especial, de redes sociais digitais. Embora a pesquisa sobre ativismo on-line caminhe a passos largos, acerca do feminismo, os trabalhos ainda são residuais. Um veio de pesquisa importante é entender, diante das diferentes nomenclaturas (“ciberfeminismo”, “feminismo on-line”, “feminismo digital”), como esse ativismo feminista que se projeta na internet se contrapõem às narrativas históricas presentes nos meios de comunicação.

Como se vê, a agenda de pesquisa em feminismo, mídia e política é bastante fértil e diversificada. Com este texto, nosso interesse foi mapeá-la e nos somar aos esforços das pesquisadoras brasileiras que já caminham nessa estrada, a fim de adensar discussões tão fundamentais sobre a relação entre comunicação e gênero.

14 No original: “less as an opponent and more as a resource that could potentially be negotiated”.

Referências

- ADCOCK, C. The politician, the wife, the citizen, and her newspaper. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 10, n. 2, p. 135-159, 2010.
- ALMEIDA, H. B. Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 177-102, jan./abr. 2007.
- ALZAMORA, G. et al. Mídia e dispositivo: uma aproximação. In: LEAL, B. et al. (Orgs.). *Textualidades midiáticas*. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2018. p. 59-82.
- ANTUNES, E; VAZ, P. Mídia: um aro, um halo, um elo. GUIMARÃES, C; FRANÇA, V. (Orgs.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 43-60.
- AZEVEDO, F. A grande imprensa e o PT (1989-2014). São Carlos: EdUFSCar, 2017.
- BARAKSO, M.; SCHAFFNER, B. Winning coverage: news media portrayals of the women's movement – 1969- 2004. *The International Journal of Press/Politics*, Thousand Oaks, v. 11, n. 4, p. 22-44, 2006.
- BARKER-PLUMMER, B. News and feminism: a historic dialog. *Journalism & Communication Monographs*, Thousand Oaks, v. 12, n. 3-4, p. 145-203, 2010.
- BRUDSON, C. *The feminist, the housewife, and the soap opera*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BUITONI, D. *Mulher de papel: a representação da mulher na imprensa feminina brasileira*. São Paulo: Summus, 2009.
- BYERLY, C. The geography of women and media scholarship. In: ROSS, K. (Ed.). *The handbook of gender, sex, and media*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 3-19.
- _____. Women and media control: feminist interrogations at macro-level. In: CARTER, C. et al. *The Routledge Companion to Media and Gender*. London: Routledge, 2014. p. 105-115.
- BYERLY, C.; ROSS, K. *Women and media: a critical introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006.
- CAL, D. G. R. *Comunicação e trabalho infantil doméstico: política, poder, resistências*. Salvador: EdUFBA, 2016.
- CANCIAN, F; ROSS, B. Mass media and the women's movement: 1900-1977. *The Journal Applied Behavioral Science*, Thousand Oaks, v. 17, n. 1, p. 9-26, 1981.
- CARDOSO, E. Uma cartografia da imprensa feminista no Brasil. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, v. 16, n. 19, jul./dez. 2006 , p. 77-103.
- CARTER, C. Sex-gender and the media: from sex roles to social construction and beyond. In: ROSS, K. (Ed.). *The handbook of gender, sex, and media*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 365-382.

- CARTER, C. et al. Setting new(s) agenda: an introduction. In: _____. *News, gender and power*. New York: Routledge, 1998. p. 1-12.
- CERQUEIRA, C. *Quando elas (não) são notícia: mudanças, persistências e reconfigurações na cobertura jornalística sobre o Dia Internacional da Mulher em Portugal (1975-2007)*. 2012. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Minho, Braga, 2012.
- _____. As estratégias de comunicação das ONGs de cidadania, igualdade de gênero e/ou feministas: interconexões entre media mainstream e media sociais. In: GONÇALVES, G; LISBOA FILHO, F. *Novos media e novos públicos*. Covilhã: Labcom Books, 2015. p. 45-62.
- CERQUEIRA, C.; CABECINHAS, R. Políticas para a igualdade entre homens e mulheres nos media: da (inov)ação legislativa à mudança social. *Ex Aequo*, Lisboa, n. 25, p. 105-118, 2012.
- CHAMBERS, D. et al. Gendered newsroom cultures and values. In: _____. *Women and journalism*. London: Routledge, 2004a. p. 91-109.
- _____. “One of the boys?” Women’s experience of the glass ceiling. In: _____. *Women and journalism*. London: Routledge, 2004b. p. 72-90.
- _____. The education and training of women journalists. In: _____. *Women and journalism*. London: Routledge, 2004c. p. 55-71.
- DEAN, J. Feminism in the papers. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 10, n. 4, p. 391-407, 2010.
- DEBÉRTOLIS, K. *Brasil mulher: Joana Lopes e a imprensa feminista*. 2002. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) –Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- DENNIS, J. Man, masculinities, and the Cave Man. In: ROSS, K. (Ed.). *The handbook of gender, sex, and media*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 107-117.
- EL PROYECTO DE MONITOREO GLOBAL DE MEDIOS. *Hallazgos*. Toronto: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana (WACC), 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/1ILLRFP>>. Acesso em: 30 ago. 2018
- ESCOSTEGUY, A. C. A contribuição do olhar feminista. *Intexto*, Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 1-11, 1998.
- _____. (Org.). *Comunicação e gênero: a aventura da pesquisa*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.
- _____. Pensando a relação entre mídia e gênero através de histórias pessoais: o caso brasileiro. *Revista Científica de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información*, Ciudad de México, n. 4, p. 175-186, jan./abr., 2012.
- ESCOSTEGUY, A. C.; MESSA, R. Os estudos de gênero na pesquisa em comunicação no Brasil. *Contemporânea*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 65-82, 2006.

- FREITAS, V. Mulher em foco: as contribuições da pesquisa da Perseu Abramo para o HGPE de Dilma. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 37., 2013, Águas de Lindóia. *Anais...* Águas de Lindóia: Anpocs, 2013.
- FRIEDAN, B. *A mística feminina*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- FROHLICH, R. Three steps forward and two back? Women journalists in the western world between progress, standstill, and retreat. In: CREEDON, P.; CRAMER, J. (Eds.). *Women in mass communication*. 3. ed. London: Sage Publications, 2007. p. 161-176.
- GALLAGHER, M. The advertising word. In: _____. *Gender setting: news agendas for media monitoring and advocacy*. London: Zed Books, 2001. p. 60-79.
- GILL, R. Empowerment/sexism: Figuring Female Sexual Agency in Contemporary Advertising. *Feminism & Psychology*, Thousand Oaks, v. 18, n. 1, p. 35-60, 2008.
- GODFREY, S.; HAMAD, H. Save the cheerleader, save the males: resurgent protective paternalism in popular film and television after 9/11. In: ROSS, K. (Ed.). *The handbook of gender, sex, and media*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 157-173.
- GOFFMAN, E. *Gender advertisements*. New York: Harper Torchbooks, 1976.
- HARP, D. Where are the women? The presence of female columnists in US opinion pages. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, Thousand Oaks, v. 91, n. 2, p. 289-307, 2014.
- HIGH-PIPPERT, A. A million moms, madd mothers, and feminists: media coverage of women activists. In: CARILLI, T.; CAMPBELL, J. (Eds.). *Women and media: diverse perspectives*. Lanham: University Press of America, 2005. p. 199-211.
- HOLTZ-BACHA, C. Quem cuida das crianças? A representação das mulheres do alto escalão político pelos media. *Revista Compólitica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 46-60, 2013.
- HOOKS, B. The oppositional gaze: black female spectators. In: _____. *Reel to real: race sex, and class at the movies*. New York: Routledge, 1996. p. 197-213.
- HUDDY, L. Feminists and feminism in the news. In: NORRIS, P. (Ed.). *Women, media, and politics*. New York: Oxford Press, 1997. p. 183-204.
- JAWORSKA, S.; KRISHNAMURTHY, R. On the F-word: a corpus-based analysis of the media representation of feminism in British and German press discourse – 1990-2009. *Discourse & Society*, Thousand Oaks, v. 23, n. 4, p. 401-431, 2012.
- KAHN, K.; GOLDBENBERG, E. The media: obstacle or ally of feminist? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Thousand Oaks, n. 515, p. 104-112, may 1991.

- KEARNEY, M. C. Introduction. In: _____. (Eds). *The gender and media reader*. New York: Routledge, 2012.
- KOSHIYAMA, A. *Mulheres jornalistas na imprensa brasileira*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 24., 2001, Campo Grande. Anais... Campo Grande: Intercom, 2001.
- LEE, M. A feminist political economic critique of women and investment in the popular media. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 14, n. 2, p. 270-285, 2014.
- LIND, R.; SALO, C. The framing of feminists and feminism in news and public affairs programs in U.S. electronic media. *Journal of Communication*, Oxford, v. 52, n. 1, p. 211-228, 2002.
- MACHARIA, S. ¿Quién figura en las noticias? El Proyecto de Monitoreo Global de Medios 2015. Toronto: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana (WACC), 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/23UHtoF>>. Acesso em: 30 ago. 2018
- MAIA, R. Mídia e vida pública: modos de abordagem. In: MAIA, R; CASTRO, M (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 11-48.
- MANTOVANI, D. *Mídia e eleições no Brasil: disputas e convergências na construção do discurso político*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- MCROBBIE, A. Postfeminism and popular culture. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 4, n. 3, p. 255-264, 2004.
- MELLOR, N. Hearts of steel. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 12, n. 2, p. 180-194, 2012.
- MENDES, K. Framing feminism: news coverage of the women's movement in British and American newspapers, 1968-1982. *Social Movement Studies*, Abingdon, v. 10, n. 1, p. 81-98, 2011a.
- _____. Reporting the women's movement. *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 11, n. 4, p. 483-498, 2011b.
- MENDES, K. "Feminism rules! Now, where's my swimsuit?" Re-evaluating feminist discourse in print media 1968-2008. *Media, Culture & Society*, Thousand Oaks, v. 34, n. 5, p. 554-570, 2012.
- _____. Slutwalk, feminism and news. In: SILVA, K.; MENDES, K. *Feminist erasures: challenging backlash culture*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015. p. 219-234.
- MENDONÇA, R.; OGANDO, A. C. *Discursos sobre o "feminino": ética do cuidado e essencialismo estratégico nos programas do HGPE de Dilma*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 35., 2012, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Anpocs, 2012.
- MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. *Caleidoscópio convexo: mulheres, política e mídia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MILLS, K. What difference do women journalists make? In: NORRIS, P. (Ed.). *Women, media, and politics*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 41-55.

- MONTALBANO-PHELPS, L. Performing politics: media aesthetics form women in political campaigns. In: CARILLI, T.; CAMPBELL, J. (Ed.). *Women and media: diverse perspectives*. Lanhan: University Press of America, 2005. p. 184-195.
- MONTIEL, A. Las mujeres y el derecho humano a la comunicación: su acceso y participación en la industria mediática. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Ciudad de México, v. LII, n. 208, p. 81-95, 2010.
- MULVEY, L. Visual pleasure and narrative cinema. In: KEARNEY, M. C. (Ed.) *The gender and media reader*. New York: Routledge, 2012. p. 59-66.
- MOTA, F.; BIROLI, F. O gênero na política: a construção do “feminino” nas eleições presidenciais de 2010. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, p. 197-231, 2014.
- NICHOLSON, J. Women in newspaper journalism (since 1990s). In: CREEDON, P.; CRAMER, J. (Eds.). *Women in mass communication*. 3. ed. London: Sage, 2007. p. 35-46.
- NORRIS, P. Introduction: women, media, and politics. In: _____. (Ed.). *Women, media, and politics*. New York: Oxford University Press, 1997a. p. 1-18.
- _____. Women leaders worldwide: a splash of color in the photo op. In: _____. (Ed.). *Women, media, and politics*. New York: Oxford University Press, 1997b. p. 149-165.
- NORTH, L. Rejecting the “F-word”. How “feminism” and “feminists” are understood in the newsroom. *Journalism*, Thousand Oaks, v. 10, n. 6, p. 739-757, 2009.
- PRESS, A. Women interpreting television. In: _____. *Women watching television: gender, class and generation in the American television experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. p. 51-170.
- RHODE, D. Media images, feminist issues. *Signs*, Chicago, v. 20, n. 3, p. 685-710, 1995.
- RIZZOTTO, C. Discursa, Lola, discursa: estratégias discursivas de um blog feminista. *Galáxia*, São Paulo, v. 14, p. 248-261, 2014.
- ROSS, K. *Women, politics, media: uneasy relations in comparative perspectives*. New York: Hampton Press, 2002.
- _____. Gender@internet. In: _____. *Gendered media: women, men, and identity politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010a. p. 123-152.
- _____. Introduction. In: _____. *Gendered media: women, men, and identity politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010b. p. 1-12.
- _____. Women in media industries in Europe: what’s wrong with this picture? *Feminist Media Studies*, Abingdon, v. 14, n. 2, p. 326-330, 2014.

- _____. *Gender, politics, news: a game of three sides*. Malden: Wiley-Blackwell, 2016.
- ROSS, K. et al. The gender of news and news of gender: a study of sex, politics, and press coverage of the 2010 British General Election. *The International Journal of Press Politics*, Thousand Oaks, v. 18, n. 1, p. 3-20, 2013.
- SARMENTO, R. *Das sufragistas às ativistas 2.0: feminismo, mídia e política no Brasil (1921a 2016)*. 2017. Tese (Doutorado Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- SREBERNY, A.; VAN ZOONEN, L. (Orgs.). *Gender, politics and communication*. New York: Hampton Press, 2000.
- SHERIDAN, S. et al. Feminism in the news. In: HOLLOWES, J.; MOSELEY, R. *Feminism in popular culture*. New York: Berg Publishers, 2006. p. 25-40.
- STEINER, L.; CARTER, C. Mapping contested terrain of media and gender research. In: _____. (Orgs.). *Critical readings: media and gender*. Maidenhead: Open University Press, 2004. p. 11-36.
- TERKILDSEN, N.; SCHNELL, F. How media frames move public opinion: an analysis of women's movement. *Political Research Quarterly*, Thousand Oaks, v. 50, n. 4, p. 879-900, 1997.
- THORNHAM, S. *Women, feminism and media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- TUCHMAN, G. The symbolic annihilation of women by the mass media. In: TUCHMAN, G. et al. *Hearth and home: images of women in the mass media*. New York: Oxford University Press, 1978. p. 3-38.
- VAN ZOONEN, L. The women's movement and the media: constructing a public identity. *European Journal of Communication*, Thousand Oaks, v. 7, p. 453-476, 1992.
- _____. *Feminist media studies*. London: Sage, 1994.
- WALBY, S. *Theorizing patriarchy*. Oxford: Blackwell, 1990.
- WOITOWICZ, K. J. A imprensa feminista na luta contra o silenciamento e a impunidade: páginas do movimento de mulheres brasileiras pelo fim da violência sexual e doméstica entre os anos 1970/80. *Eptic Online*, São Cristóvão, v. 10, p. 1-15, 2008.
- _____. Imprensa feminista no contexto das lutas das mulheres: ativismo midiático, cidadania e novas formas de resistência. *Ação Midiática: Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura*, Curitiba, v. 2, p. 1-18, 2012.
- YOUNG, I. M. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Resumo

Estudos feministas de mídia e política: uma visão geral

Este texto apresenta uma revisão bibliográfica dos chamados *feminist media studies*, a partir de autoras, obras e objetos empíricos fundamentais. Começa com as discussões sobre entretenimento e cultura popular fundadoras do campo, mas tem como foco principal mostrar as pesquisas preocupadas com as relações entre mídia, feminismo e política mais detida à prática jornalística. Mobilizamos os trabalhos que se ocupam da participação de mulheres na indústria da comunicação midiática e da representação delas como sujeitos das notícias, com atenção especial à visibilidade de mulheres candidatas e/ou eleitas e ativistas feministas.

Palavras-chave: Feminismo; Mídia; Política.

Abstract

Feminist Media and Political Studies: An Overview

This study presents a bibliographical review of “feminist media studies”, from female authors, works and fundamental empirical objects. It begins with discussions about entertainment and popular culture which founded the field, but its main focus is to show researches concerned with relations between media, feminism and politics that are more involved in journalistic practices. We mobilized studies that are concerned with the participation of women in communication and their representation as news subjects, paying close attention to the visibility of women who are candidates and / or already elected and feminist activists.

Keywords: Feminism; Media; Politics.

Résumé

Études féministes des médias et de la politique: une observation générale

Cet article présente une revue bibliographique des « feminist media studies » (études féministes médiatiques), à partir d’auteurs féminins, des travaux et des objets empiriques fondamentaux. Il commence avec des discussions sur le divertissement et la culture populaires fondateurs du sujet, mais l’objectif principale est de montrer les recherches qui concernent les relations entre les médias, le féminisme et la politique plus impliquée dans les pratiques journalistiques. Nous mobilisons des études qui concernent la participation des femmes dans l’industrie de communication médiatique et leur représentation en tant que sujets d’actualité, avec une attention particulière à la visibilité des femmes candidates et/ou élues et des activistes féministes.

Mots-clés : Féminisme; Médias; Politique.

Abordagens teóricas em torno de sentidos de cidadania¹

Anna Cláudia Campos e Santos²
 Rennan Lanna Martins Mafra³

Introdução

Este artigo tem como objetivo identificar o que alguns autores têm pensado sobre a temática da cidadania a partir do que chamamos de *modelos de democracia*. No Brasil, José Murilo de Carvalho (2007) é a principal referência para nos ajudar em uma perspectiva de compreensão de como tal construção se deu. Porém, seu foco histórico não permite identificar para fins acadêmicos e até didáticos o que podemos considerar relevante para a construção de uma concepção melhor delineada acerca da cidadania⁴. Nosso esforço neste trabalho se dá exatamente nesta direção. Nota-se, nos trabalhos de autores brasileiros, uma ênfase maior em estudos da temática a partir, sobretudo, do processo de abertura democrática (CLEMENTE; JULIANO, 2013) com a Constituição de 1988 (DAGNINO, 2004). Porém, outros trabalhos realizam uma abordagem muitas vezes de forma vaga ou bastante heterogênea. Assim, contribuir para o debate em torno da noção de cidadania significa também ampliar as perspectivas em torno das inúmeras discussões que tal noção

pode trazer. Afinal, falar de cidadania significa trazer questões sobre o Estado, políticas públicas, esferas econômicas, políticas, sociais, culturais etc.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é identificar como determinados *modelos de democracia* orientam a operacionalidade da cidadania nos contextos democráticos constituídos tanto por relações institucionais (relação com o Estado – do ponto de vista dos aspectos formais) quanto por relações de sociabilidade (na sociedade – do ponto de vista dos aspectos informais). De modo geral, em meio a esses modelos, a cidadania aparece como a materialização da democracia tanto do ponto de vista das relações institucionais, quanto das relações da vida social. Assim, o que será discutido são os diferentes matizes que a noção de cidadania recebe em cada modelo, matizes estes que passam a orientar práticas sociais diversas, desembocando nos modos de operacionalização da cidadania nos Estados contemporâneos.

Desse modo, é possível encontrar nestes modelos três aspectos que possibilitam discutir

1 Este artigo é parte dos resultados da dissertação intitulada “A institucionalização da cidadania no meio rural brasileiro pós-88: uma análise a partir do campo discursivo em torno do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf)” (SANTOS, 2017).

Os autores agradecem as valiosas críticas e sugestões dos pareceristas anônimos, incorporadas ao longo do artigo.

2 Doutoranda em Ciência Política na Universidade Federal de Pelotas. E-mail: accamposantos@gmail.com.

3 Doutor em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor da Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Viçosa. E-mail: renna.mafra@ufv.br.

4 Clemente (2016, 2015, 2013) desenvolve trabalhos importantes no mapeamento da noção de cidadania, porém sua abordagem se difere da proposta aqui realizada, ainda que seja relevante destacar suas contribuições para o tema.

as diferenciações encontradas acerca da cidadania: *motivação*, *operacionalização* (*mecanismo* e *âmbito de exercício*) e *resultado a ser alcançado*. A *motivação* pode ser entendida como conjunto de aspectos que apontam para um horizonte de valores indicado pela cidadania, e o *resultado a ser alcançado* pode ser compreendido como o conjunto de aspectos práticos que indicam a concretude desses horizontes. O *mecanismo* pode ser entendido como a reunião dos elementos que operacionalizam práticas cidadãs, com vistas a um resultado a ser alcançado, baseado numa motivação. E, por fim, os âmbitos de exercício são os espaços físicos e/ou simbólicos, presenciais e/ou constituídos por tecnologias e linguagens, nos quais mecanismos cidadãos ganham existência e possibilitam o exercício de sujeitos, das mais diferentes formas. Tomamos como referência o fato de que estes modelos são concepções heurísticas, construídas a partir de momentos históricos datados, em que revelam contextos pelos quais os autores foram influenciados, e demonstram também uma influência/debate sobre eles.

De forma mais ampla, busca-se também demonstrar como essa discussão sobre cidadania vem adquirindo novas roupagens e novas implicações a fim de se aperfeiçoar a sua discussão e abordagens nas sociedades ao longo do tempo.

Nesse sentido, este artigo foi desenvolvido da seguinte maneira: na primeira parte, delinea-se a concepção clássica de Thomas Marshall ([1963] 1967) de cidadania. Num segundo momento, ao identificarmos algumas limitações de seu modelo, discute-se como a noção de cidadania vem sendo abordada por alguns autores. A escolha de tais autores se deu após uma longa pesquisa em torno de estudiosos que tivessem ganhado relevância nos estudos da ciência política ao longo do tempo e merecessem ser explorados a partir de nossa temática principal. Ainda que reconheçamos que outros estudiosos mereceriam

espaço neste estudo, foi preciso realizar algumas escolhas. Assim, selecionamos os seguintes autores: Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Chantal Mouffe. A terceira e última parte do artigo tece apontamentos finais buscando explicitar nossa intenção de contribuir e complexificar o debate em torno da cidadania e das ações a elas relacionadas.

A cidadania de Thomas Marshall

Marshall ([1963] 1967) busca identificar historicamente na modernidade como se deu o processo de construção da cidadania, e opta assim por dividi-la em três aspectos – civil, político e social –, correspondentes à conquista de direitos pautados por tais aspectos. Desse modo, é possível, antes de tudo, reconhecer que a visão normativa de Marshall (Ibid. [1963] 1967) indica que a cidadania se constitui nos Estados Constitucionais contemporâneos pela conquista de direitos civis, políticos e sociais. O autor atenta que tais direitos não devem ser vistos como processos linearmente identificáveis – ainda que sublinhe sua conquista se deu a partir de contextos advindos dos séculos XVIII, XIX e XX, respectivamente, e que, de alguma forma, a conquista dos dois últimos esteve interligada de modo considerável.

Assim, o processo de conquista dos direitos civis se deu no século XVIII. Tais direitos se relacionam a aspectos individuais tais como liberdades de ir e vir, de imprensa, pensamento e fé, conquista da propriedade e da conclusão de contratos válidos e direito à Justiça. A conquista dos direitos civis ocorreu por meio da ampliação de um status já existente de liberdade, cabendo, deste modo, apenas aos homens livres ter sua concessão. A ampliação do status de liberdade e, assim, a concessão dos direitos civis se deu a partir da transformação do trabalho servil em trabalho livre, no qual a liberdade se tornou um direito

para os indivíduos, e não um privilégio. Nesse sentido, a liberdade é tida como sinônimo de cidadania, e esta adquiriu um caráter nacional por meio da doação de velhos direitos a novos setores da população.

Marshall (Ibid.) afirma que, do ponto de vista da cidadania democrática, os direitos políticos no século XVIII podem ser considerados deficientes no que diz respeito ao seu potencial de distribuição, dado que o direito ao voto era monopolizado por grupos específicos. Por isso, relaciona historicamente o século XIX com o processo de conquista de tais direitos, que se referem ao direito de “participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo” (Ibid., p. 63).

Os direitos políticos neste momento não conferiam um status de cidadania, mas sim de privilégio às classes econômicas mais favorecidas, uma vez que a condição de participação estava diretamente relacionada à condição econômica dos sujeitos. A cidadania, até este momento, não se mostrava como um direito, mas “reconhecia uma capacidade”, uma vez que o sujeito era livre para conseguir condições econômicas suficientes para que lhe fosse permitido o uso do direito ao voto, de modo que tal processo era facilitado pelos direitos civis garantidos a ele (Marshall, 1967.).

Desta forma, tem-se no século XIX o reconhecimento dos direitos políticos como um produto secundário dos direitos civis. Da mesma forma, há, em seguida, um abandono de tal visão a partir do século XX, na medida em que os direitos políticos são, a partir de então, vistos como relacionados direta ou indiretamente à noção de cidadania. É com

a adoção do sufrágio universal⁵ que ocorre o abandono da base econômica para se pensar a garantia dos direitos políticos, cabendo ao status pessoal a definição básica para condição de tal direito.

Já o processo de conquista dos direitos sociais se deu no século XX, tendo forte relação com os demais direitos, sobretudo com os direitos políticos. Tais direitos estão relacionados tanto à busca por um mínimo de bem-estar, quanto à garantia de levar a vida de acordo com os padrões da sociedade (Ibidem), lançando mão, para isso, de um investimento público em estruturas de saúde, educação, assistência social, lazer, dentre outras. Maior atenção foi dada aos direitos sociais no século XX, dado o contexto predominantemente mercadológico, em que o mercado possibilitava chances de modificação do status e modos de vida dos indivíduos. Nesse momento viu-se, em termos globais, o estabelecimento de relações e interações entre vários países do mundo, o mercado revelando suas contradições e evidenciando opressão e desigualdade. A base para a conquista de tais direitos se deu inicialmente por meio da participação em comunidades locais e associações funcionais. Essa base foi ampliada e modificada a partir de outras ações e políticas realizadas pelo Estado, e, dadas as modificações e momentos históricos, surge a Lei dos Pobres. Considerada como grande originária dos direitos sociais, essa Lei, segundo Alves (2015, p. 53) pode ser resumida como “um conjunto de regras assistenciais que visava fornecer auxílio aos mais necessitados”.

Assim, em um panorama geral, ainda que o século XIX tenha propiciado os passos iniciais para a conquista dos direitos sociais, o reconhecimento dos direitos como intrínsecos

5 Marshall chama atenção para o caráter universal do voto, que, até o momento histórico descrito pelo sociólogo, não adquire o caráter amplo como a noção de universal nos remota. Insiste no uso do termo pois afirma que houve grande avanço em termos de ampliação do voto, ainda que permanecessem desigualdades baseadas em questões econômicas.

à cidadania foi veementemente negado, levando ao seu quase desaparecimento. Desse modo, Marshall ([1963] 1967) identifica que o primeiro grande passo dado em relação à conquista dos direitos sociais ocorreu no século XX e se relaciona ao desenvolvimento da educação primária pública, tida, pelo autor, como essencial para a formação de adultos conscientes.

Como visto acima, Marshall ([1963] 1967) é um autor clássico quando se trata da noção de cidadania. Seu estudo se dá no sentido de identificar o processo de construção da cidadania pela conquista de direitos civis, políticos e sociais. Sua concepção é tida como pautada em uma noção de cidadania passiva, já que esta é pensada a partir da conquista de direitos sem a necessidade da participação ativa dos sujeitos na vida pública. Assim, ao enfatizar uma concepção histórica de tal processo, segundo segundo Kymlicka e Norman (1997), o autor deixa de considerar duas grandes questões: (1) a participação ativa dos sujeitos a partir da concepção de responsabilidade e virtudes cidadãs; e (2) o pluralismo social e cultural das sociedades contemporâneas enquanto aspectos que devem ser pensados na definição e manutenção de tal noção. Nesse sentido, é importante mapear como os estudiosos da contemporaneidade têm pensado a cidadania nos contextos democráticos constituídos tanto por relações institucionais quanto por relações de sociabilidade.

Teoria republicana: soberania do povo e a aceitação da pluralidade

A teoria republicana vê a participação política dos sujeitos como de extrema relevância para se pensar a construção da sociedade e o reconhecimento da pluralidade e da diversidade. Assim, abordaremos a filósofa Hannah Arendt ([1958] 2007), enfatizando que a participação política se torna o principal

aspecto da teoria republicana para se pensar a questão da igualdade e dos direitos sociais.

Hannah Arendt (ibid.), filósofa republicana, situa sua discussão a partir da participação direta dos indivíduos na vida pública, porém, enfatiza o fato de que a cidadania deve ser pensada, sobretudo, pela pluralidade e diversidade dos sujeitos. A visibilidade, o aparecimento, a importância de os indivíduos ouvirem e serem ouvidos por todos os demais, bem como a existência da pluralidade humana, impedem a anulação das diferenças na construção da sociedade e devem orientar os homens para a construção de uma cidadania no espaço público.

De modo mais específico, o espaço público se efetiva a partir da participação ativa dos sujeitos, por meio de estruturas de comunicação pública, baseadas na ação e no discurso, envolvendo a presença de inúmeras visões e perspectivas. Assim, no espaço público, os indivíduos convivem uns com os outros na medida em que estabelecem noções básicas para a convivência comum – e, simultaneamente, reconhecem-se em suas individualidades –, situação na qual a singularidade de cada sujeito é considerada. Assim, o espaço público seria, nas palavras da filósofa (ARENDR, 2007, p. 62), “como uma mesa [que] se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; [...] como todo intermediário, [e] [...] ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens”. A construção da cidadania se dá, então, a partir da vida pública que possibilita aos indivíduos verem e serem vistos pelos diversos pontos de vista, permitindo que a realidade se construa. Segundo Arendt (Ibidem), o espaço público permite que a realidade se manifeste de maneira digna, levando, assim, à construção de um mundo comum (Ibid.; TELLES, 1990).

A perda do espaço público e a não existência de um mundo comum a todos os indivíduos são indícios da prevalência apenas de uma visão e de uma perspectiva na orientação

de questões e decisões para todos os indivíduos (ARENDT, 2007; MAGALHÃES, 2009). O fim do espaço público acarreta não só a perda da liberdade, como também a caracterização da individualidade dos sujeitos, levando ao desinteresse por questões relacionadas aos demais indivíduos, perdendo-se assim o lugar de possibilidade de ouvir e ser ouvido.

Para a filósofa, liberdade é uma noção que adquire extrema importância para pensar a cidadania. Isso porque a liberdade está relacionada ao direito do indivíduo de poder se expressar, além de ser condição básica para que os indivíduos possam colocar seus direitos em pauta. Portanto, a construção da cidadania, para Arendt ([1958] 2007), acontece a partir de uma perspectiva na qual é essencial ao indivíduo poder ter a liberdade de fala, sendo, a partir disso, reconhecido como pertencente a uma comunidade política.

A perda dessa liberdade pública faz as diferenças serem convertidas em critérios políticos ou em normas legais, e os sujeitos passam a ser julgados “não por suas ações e opiniões, mas pelo que são, em função dos azares da vida, tal como atributos definidores do seu lugar no mundo” (Teles, 1990, p. 40), impedindo não só o exercício de sua liberdade, como também o poder de fala e a busca por seus direitos, essenciais para se pensar a cidadania.

Assim, a relação entre Estado e sociedade se dá de forma mais estreita, na medida em que a participação dos indivíduos é tida, para tais autores, como algo extremamente relevante: ao reverberar nas esferas formais da sociedade, tal participação influencia no funcionamento e nas decisões das instituições, tanto no que diz respeito à diversidade

e à pluralidade, quanto na garantia da liberdade e da igualdade.

A teoria republicana, a partir da visão de Hannah Arendt, possui como principal motivação da cidadania a soberania do povo, a pluralidade e a diversidade com vistas a alcançar a criação de um mundo comum, direitos sociais, liberdades civis e igualdade. Isso se cumpre a partir de mecanismos de operacionalização como estruturas de comunicação política e a participação política direta dos sujeitos no espaço público e nos espaços formais e informais.

Teoria liberal igualitária: a justiça como equidade

A grande preocupação de Rawls ([1993]2011, [1971] 2008) está em pensar os direitos dos sujeitos a partir de uma base mais sólida que a abordagem utilitarista. Para o autor, o utilitarismo possui uma visão estreita de indivíduo, sem considerar seriamente as diferenças existentes entre os sujeitos, em que a sociedade é percebida do ponto de vista estritamente da escolha racional. Para Rawls ([1993] 2011; [1971] 2008), tal aspecto se torna restritivo para se pensarem questões individuais. Assim, o autor busca estabelecer uma concepção de justiça fundada na imparcialidade, dadas as diversas demandas dos sujeitos, suas tentativas variadas de constituir noções para o estabelecimento de normas básicas estruturais da sociedade⁶ e a garantia dos direitos individuais. (CLEMENTE, 2016; OLIVEIRA, 2015, 2000; RAWLS, 2011;)

Sua teoria é desenvolvida a partir de aspectos presentes nas concepções de liberdade dos antigos e dos modernos, desenvolvidos por

6 Tais bases estruturais são, em outras palavras, a maneira como as instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e os pontos positivos da cooperação social.

Constant⁷ (1985). Isso porque, para Rawls, é preciso pensar as liberdades políticas iguais e os valores da vida pública (aspectos relacionados à liberdade dos antigos), e, ainda, direitos de pensamento e de consciência, certos direitos fundamentais da pessoa e de propriedade (aspectos estes relacionados à liberdade dos modernos). Para Rawls, é também por meio de uma concepção de justiça que se terá a garantia de que a perda de algumas liberdades individuais não possa ser justificada a partir de um bem maior compartilhado (AVITA, 1992). Nesse sentido, preocupa-se em pensar uma teoria que propicie aos sujeitos viverem e serem livres e iguais, permitindo-lhes expressar os valores da liberdade e da igualdade em seus direitos e liberdades fundamentais (RAWLS, 2011).

As liberdades fundamentais e suas garantias sociais são justificadas com base em um acordo hipotético (posição original) no qual agentes estritamente racionais - metodicamente privados de informações sobre a sociedade e sobre as suas próprias habilidades, talentos e motivações fundamentais (véu de ignorância) – não poderiam deixar de concordar. Para definir uma concepção sobre o que é justo, Rawls (Ibid.) parte de uma concepção hipotética em que os sujeitos ocupam uma posição igualitária em que todos não teriam conhecimento sobre as situações que lhe poderiam trazer vantagens ou desvantagens na vida social (como classe social, nível educacional, gênero etc.). O autor (Ibid.) parte também da premissa de que os cidadãos são autônomos, com atitudes responsáveis e com a capacidade de se colocarem no lugar do *outro* por meio de um critério de razoabilidade.

Assim, a cidadania pode ser entendida a partir do liberalismo igualitário de Rawls

([1993] 2011, [1971]2008) por meio da garantia das liberdades individuais fundamentais e da igualdade. Neste sentido, tal concepção é pensada por meio de uma concepção de justiça que permita basear toda a estrutura da sociedade, sem desconsiderar dimensões importantes da esfera individual dos sujeitos, incluindo a igualdade e a dimensão dos direitos (civis, políticos e sociais).

O autor considera também relevante a ação de instituições e de políticas públicas (assistência social, previdência, saúde, educação e renda básica), a fim de que se possa garantir as liberdades fundamentais e responder às desigualdades básicas existentes nas sociedades. Simultaneamente as instituições do mercado adquirem relevância, já que a livre iniciativa aparece como importante para a consecução e desenvolvimento dos talentos individuais. (CLEMENTE, 2016)

Teoria da ação comunicativa: aperfeiçoamento e justiça nas decisões públicas

Jürgen Habermas é autor de uma concepção de democracia deliberativa que fez escola. Sua concepção de democracia deliberativa (HABERMAS, 1995, 1997) é uma tentativa de se pensar a cidadania a partir de uma noção de democracia fundada nos modelos liberal e republicano.. Assim, o autor lança mão da concepção de autonomia pública advinda da teoria política republicana, que enfatiza a questão da soberania popular, e da concepção de autonomia privada da teoria política liberal, que prioriza os interesses particulares e as liberdades individuais, propondo um modelo alternativo.

7 Constant (1985) define como liberdade dos antigos aquela em que se tem o exercício de forma coletiva e de modo direto da deliberação na praça pública sobre diversos aspectos da sociedade, levando assim à submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Já a liberdade dos modernos revela a independência no âmbito privado, levando à busca de interesses individuais e ao direito de afastamento na participação do poder político.

Para Habermas (1997), a cidadania deve ser pensada a partir do aperfeiçoamento das decisões públicas, na construção de um agir comunicativo na esfera pública. Dado o contexto das sociedades complexas e pluralistas, é preciso pensar de que modo o Estado deve tomar suas decisões, sem deixar de lado o respeito às diferenças nos modos de viver e pensar. Desse modo, o autor propõe uma teoria fundada fortemente no discurso e na razão comunicativa para avanço nas regras democráticas em termos de fundamentação e legitimação (FARIA, 2000). Assim, aposta numa ação recíproca que ganha proeminência entre as esferas informais do mundo da vida e as esferas formais dos processos institucionalizados de tomadas de decisão. (HABERMAS, 1997; LUBENOW, 2010).

Estruturas de comunicação possibilitam a construção dessa razão argumentativa, como também da troca de argumentos entre os indivíduos. A *esfera pública* adquire destaque em sua teoria, uma vez que significa a construção de um espaço que possibilita aos indivíduos o desenvolvimento de argumentos para construir processos deliberativos. Ela não é tida como algo material, formado por uma organização ou por uma estrutura administrativa. A construção da *esfera pública* se dá por meio da emergência de uma controvérsia, como “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomados de posição e opiniões; [em que] [...] os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos”. (HABERMAS, 1997, p. 92).

Assim, a *esfera pública* pode ser considerada um centro com potencial de comunicação pública que nos mostra um raciocínio de formação da opinião e da vontade política, na sociedade civil e no mundo da vida – lugar onde se dá a construção de conceitos, ideias e noções, com base em repertórios culturais, espécie de pano de fundo pré-reflexivo

e naturalizado (Idem, 1990; MARQUES, 2011). Em outras palavras, a *esfera pública* é uma espécie de intermediação entre Estado, sistema político (instituições), sistemas especializados, sociedade civil, cidadãos não organizados e mundo da vida.

A junção de características das teorias liberal e republicana nos permite pensar acerca da relação entre Estado e sociedade civil. Habermas (1995) estabelece uma relação estreita entre o Estado e a vida social, à medida que aposta na troca argumentativa dos sujeitos em esferas argumentativas formais e informais como modo de legitimar decisões governamentais e, ao mesmo tempo, de resguardar os interesses individuais, já que estes devem ser respeitados e considerados nas trocas argumentativas e nas tomadas de decisão.

Teoria do reconhecimento: o reconhecimento das diferenças

Axel Honneth é referência nos debates contemporâneos sobre reconhecimento. O autor parte da noção de conflito para refletir sobre a cidadania como possibilidade de reconhecimento das diferenças. Para Honneth (2003), é a partir do reconhecimento que se tem o processo de construção da identidade e, conseqüentemente, da autorrealização do sujeito, tanto em esferas íntimas como públicas. Assim, o principal mecanismo da cidadania advém da luta em espaços formais e informais pelo reconhecimento, o qual perpassa três níveis interligados e recíprocos: o amor (afeto), que por meio das relações emotivas e fortes possibilita um misto de dependência e autoconfiança; o Estado (direito), que possibilita o autorrespeito e uma universalização da dignidade; e a sociedade (estima social), que garante a autoestima (HONNETH, 2003; MENDONÇA, 2009).

Nesse sentido, a cidadania não ocorre de forma isolada. Ela se forma a partir de redes de socialização, nas quais os sujeitos somente existem em relações. Desse modo, Honneth deseja demonstrar que o reconhecimento do sujeito passa pelo reconhecimento próprio, pelo reconhecimento da própria sociedade e pelo reconhecimento jurídico. Vale destacar que sua noção de estima social se constitui como um sistema referencial valorativo, caracterizando os sujeitos em suas dimensões pessoais e sociais (HONNETH, 2003).

Desse modo, o projeto de Honneth (Ibid.) traz consigo o reconhecimento como possibilidade de autorrealização dos sujeitos e acredita que, por meio de um processo de luta, há avanços na sociedade que podem propiciar inclusão. Logo, a relação entre as esferas formais e informais (o Estado e a vida social) está pautada na busca pelo reconhecimento, visando tanto a conquista tida como essencial para a condição de cidadão, quanto uma *evolução moral da sociedade*, uma vez que a reflexão sobre a indignação moral possibilita efetivas transformações sociais e o reconhecimento das diferenças através, por exemplo, da criação de políticas públicas (Ibid.; MENDONÇA, 2009; RESENDE; MAFRA, 2016).

Teoria pós-estruturalista: a luta pelo poder

Chantal Mouffe busca debater o que autores deliberacionistas, influenciados por John Rawls e Jürgen Habermas, tentam estabelecer para as democracias contemporâneas, sobretudo a partir da crença de tais autores em uma racionalidade imparcial. Para Mouffe (2005), o consenso sugerido por tais autores, acaba por levar a exclusões e a desconsiderar a pluralidade e a diversidade dos diversos discursos

existentes. Esses autores também não teriam conseguido perceber o caráter paradoxal da democracia moderna, as tensões existentes entre a lógica do liberalismo e da democracia, e, ainda, que tais tensões não precisam ser desconsideradas, mas repensadas e negociadas de diferentes maneiras (Ibid.).

Ainda que Mouffe (Ibid.) apresente divergências em alguns aspectos defendidos por Rawls e por Habermas, a autora afirma que possui, como estes autores, preocupação com o estado das instituições democráticas. Porém, diverge quanto ao modo como estas podem ser pensadas e modificadas. Para Mouffe (Ibid.), o foco dado por tais autores à racionalidade faz com que desconsiderem as paixões e afetos enquanto aspectos essenciais para pensar a fidelidade a valores democráticos. O que realmente está em jogo para a autora é a fidelidade às instituições democráticas – fato que se relaciona às questões subjetivas e individuais dos sujeitos, influenciando também na criação de cidadãos democráticos.

Para construir sua concepção agonística de democracia, Mouffe (Ibid.) parte da premissa de que a sociedade se constrói a partir de discursos que buscam sempre ocupar um lugar hegemônico a partir da tentativa de abranger as mais diversas perspectivas possíveis presentes na sociedade. Essa disputa de discursos se dá em busca do poder e da sua manutenção a partir do que a autora chama de hegemonia: o estabelecimento de uma ordem que se torna dominante temporariamente. Portanto, a busca desse lugar de *dominação discursiva* decorre da coexistência de um discurso hegemônico, de diversos discursos contra-hegemônicos e da manutenção dos discursos para que a hegemonia se mantenha ou uma nova hegemonia se estabeleça. Tal processo, ainda que contingente, é temporário e, por

isso, precário (LACLAU; MOUFFE, 2015; MOUFFE, 2005)⁸.

Assim, a cidadania é pensada por meio do caráter dinâmico que o discurso adquire, bem como define posições e lugares dos sujeitos na sociedade. Desse modo, a cidadania deve ser pensada a partir da existência de vários discursos, instituições e formas de vida que incentivem e promovam uma identificação com os valores democráticos e demarquem as possibilidades que são dadas aos indivíduos de participarem dos variados processos existentes na sociedade (Mouffe, 2005).

A cidadania se daria então a partir de uma proposta agonística de democracia, em meio à qual a transformação das relações em sociedade se apresenta através da substituição de práticas discursivas construídas a partir da relação entre inimigos (antagonista) pelas práticas discursivas entre adversários (agonísticas). Ou seja, a luta pela manutenção e hegemonia do poder deve se dar em um espaço onde todos os discursos, por mais diversos que sejam, possam coexistir simultaneamente, ainda que um adquira maior destaque que outros. (FERREIRA, 2011; LACLAU; MOUFFE, 2015; MENDONÇA, 2003; MOUFFE, 2005).

A luta pela permanência dos discursos se dá tanto em espaços do Estado, quanto da vida social. O status que cada discurso adquire não depende só do momento histórico e da situação em que se encontra: seu caráter transitório se dá também, sobretudo, por consequências as quais perpassam a sociedade, os sujeitos e as instituições. Assim, os discursos são construídos, modificados e aperfeiçoados a todo instante em uma sociedade complexa,

pluralista e, por isso, dinâmica. (LACLAU; MOUFFE, 2015).

Neste sentido, a construção da cidadania é pensada a partir de relações estruturantes entre Estado e vida social, uma vez que os sujeitos são vistos como formadores dos discursos e afetados por eles. São tais discursos que possibilitam a construção da realidade social e que constroem lugares e possibilidades aos indivíduos. E é por meio destes lugares e destas possibilidades que a construção da cidadania, nas sociedades democráticas, será alcançada pelos sujeitos.

Concepções de cidadania e modelos de democracia

O Quadro 1 se refere à síntese realizada a partir dos *modelos de democracia* com os seguintes parâmetros elencados: as motivações da cidadania, como ela pode ser operacionalizada (a partir de mecanismos e de âmbitos de exercício) e quais os resultados alcançados por meio de sua efetivação. Assim, a partir dos seis modelos sociodemocráticos apresentados, buscou-se resumir em palavras-chave as principais noções colocadas por cada um dos autores escolhidos.

A teoria republicana, a partir de uma visão de Arendt ([1958] 2007), possui como principal motivação da cidadania a soberania do povo, a pluralidade e a diversidade com vistas a alcançar a criação de um mundo comum, direitos sociais, liberdades civis e igualdade. Isso ocorre a partir de mecanismos de operacionalização como estruturas de comunicação política e a participação política direta dos sujeitos no espaço público e nos espaços formais e informais.

8 Importante destacar que Chantal Mouffe não possui uma visão estabelecida da noção de cidadania. Porém optou-se por realizar tal esforço a fim de destacar a relevância de sua teoria para pensar a democracia contemporânea, ainda que não busque, de forma alguma, afirmar que é possível esgotar essa discussão em termos de sua teoria.

Na teoria liberal igualitária, de acordo com Rawls ([1993] 2011, [1971] 2008), a principal motivação da cidadania é a instituição de uma concepção de justiça tida como indispensável para a construção e manutenção da sociedade e da vida dos sujeitos. Sua operacionalização transcorre de uma noção razoável construída pelos sujeitos do que é e do que não é justo, a partir do

contrato hipotético e do *véu da ignorância*. Como mecanismo principal, há uma base de normas fundamentais da sociedade que guiarão o estabelecimento de instituições e políticas públicas, levando ao objetivo de construir respostas às desigualdades inevitáveis e permitindo aos sujeitos usufruírem de seus direitos e capacidades, sobretudo a partir do mercado.

Quadro 1
A cidadania a partir de modelos sociodemocráticos

Parâmetros Modelos de democracia	Motivação	Operacionalização		Resultado a ser alcançado
		Mecanismo	Âmbito de exercício	
Republicanismo (Hannah Arendt)	Pluralidade e diversidade; soberania do povo.	Estruturas de comunicação pública; participação política direta; participação ativa dos sujeitos.	Espaço público; espaços formais e informais.	Criação de um mundo comum; conquista de direitos sociais; liberdades civis e igualdade.
Liberalismo igualitário (John Rawls)	Justiça como equidade	Construção de uma concepção de justiça razoável	Políticas públicas, instituições e mercado	Sociedade justa, cidadãos livres e iguais
Teoria da ação comunicativa (Jürgen Habermas)	Aperfeiçoamento e justiça nas decisões públicas em contextos complexos e pluralistas.	Construção de uma razão comunicativa por meio da participação dos indivíduos em processos argumentativos.	Estruturas de comunicação (esfera pública) ancoradas no mundo da vida em conexão com instituições formais.	Legitimidade e justiça das decisões.
Reconhecimento (Axel Honneth)	Reconhecimento das diferenças.	Luta recíproca por estima, respeito e confiança.	Esferas formais e informais.	Criação de políticas públicas; evolução moral da sociedade.
Pós-estruturalista (Chantal Mouffe)	Luta pelo poder (hegemonia)	Construção e manutenção de discursos.	Vida pública; Estado.	Transformação do antagonismo (inimigo) em agonismo (adversário) na luta pela hegemonia.

Assim, na teoria deliberativa de Habermas (1990, 1995, 1997) a principal motivação da cidadania é o aperfeiçoamento nas decisões públicas, com o objetivo de alcançar legitimidade e justiça das decisões, indicando, como

mecanismo central de operacionalização da cidadania, a construção de uma razão comunicativa por meio da participação dos sujeitos em estruturas de comunicação.

A teoria do reconhecimento de Honneth (2003) vê como principal motivação da cidadania o reconhecimento das diferenças, com vistas à criação de políticas públicas e à evolução moral da sociedade. Isso se dará a partir de mecanismos de operacionalização identificados como sendo a luta recíproca por estima, respeito e confiança, nas esferas formais e informais.

Por fim, na teoria pós-estruturalista de Chantal Mouffe ([1985] 2005, 2015), a principal motivação da cidadania é a luta pelo poder, identificada por meio da definição de hegemonia, com vistas a transformar relações antagonísticas em relações agonísticas, a partir de mecanismos de operacionalização tais como a construção e a manutenção de discursos

diferentes e emergentes na vida pública e no âmbito do Estado.

Considerações finais

Como pôde ser visto, a noção de cidadania é polissêmica e ampla e, ao longo dos anos, diversos autores se dedicaram a construir uma concepção sobre ela. Com o objetivo de mapear as discussões realizadas por alguns estudiosos em torno da noção de cidadania, este artigo delineou as principais ideias de Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Chantal Mouffe. Assim, espera-se que esse artigo possibilite uma reflexão sobre os termos da disputa contemporânea em torno do conceito de cidadania e sobre a complexidade que envolve essa noção.

Referência

- ARENDRT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposa. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- AVITA, A. A tarefa prática da filosofia política em John Rawls. *Lua Nova*, São Paulo, n. 25, 1992, p. 5-24. Disponível em: <<https://bit.ly/2xJ7e34>>. Acesso em: 28 set. 2018.
- CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- CLEMENTE, A. J. *O conceito de cidadania nas Ciências Sociais brasileira: uma análise a partir do SciELO (1989-2013)*. 2015. 252 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- _____. A cidadania nas teorias da justiça. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 84-104, 2016.
- CEMENTE, A. J.; JULIANO, M. C. A produção do conhecimento em cidadania no Brasil: uma análise a partir do SciELO (1992-2011). *Tomo*, Aracaju, v. 23, p. 173-216, jul./dez. 2013.
- CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, p. 1-7, 1985. Disponível em: <<https://bit.ly/2On9pmq>>. Acesso em 28 de setembro de 2018.
- DAGNINO, E. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, D. (Coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: Faces, 2004. p. 95-110.
- FARIA, C. F. “Democracia deliberativa”: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, São Paulo, n. 49, p. 47-68, 2000.

- FERREIRA, F. A. Para entender a Teoria do Discurso de Ernesto Laclau. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, ano 11, n. 127, p. 12-18, 2011.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995.
- _____. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HONNETH, A. *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KYMLICKA, W.; NORMAN, W. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *La Política*, Barcelona, n. 3, p. 5-39, 1997.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.
- MAGALHÃES, T. C. Somos do mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009. p. 73-88.
- MARQUES, Â. C. S. Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière. *Compólitica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 109-130, out. 2011.
- MARSHALL, T. *Cidadania, classe social e status*. Tradução de Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MENDONÇA, D. A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, n. 20, p. 135-145, jun. 2003.
- _____. A impossibilidade da emancipação: notas a partir da teoria do discurso. In: MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. P. (Orgs.). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 63-70.
- _____. “O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 91, p. 135-167, 2014.
- MENDONÇA, R. F. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 24, n. 70, p. 143-154, 2009.
- MOUFFE, C. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, n. 25, p. 11-23, nov. 2005.
- OLIVEIRA, N. A. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2000.
- OLIVEIRA, O. C. *Teoria da Justiça de John Rawls: tensão entre procedimentalismo (universalismo) e procedimentalismo perfeito (contextualismo)*. Curitiba: Juruá, 2015.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RESENDE, C. M.; MAFRA, R. L. M. Desenvolvimento rural e reconhecimento: tensões e dilemas envolvendo o Pronaf. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Piracicaba, SP, v. 52, n. 2, p. 263-282, 2016.

SANTOS, A. C. C. *A institucionalização da cidadania no meio rural brasileiro pós-88: uma análise a partir do campo discursivo em torno do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf)*. 2017. 186 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017.

TELLES, V. S. Espaço público e espaço privado na constituição social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 23-48, 1990.

Resumo

Abordagens teóricas em torno de sentidos de cidadania

Este artigo busca identificar quais os sentidos de cidadania existentes em algumas abordagens teóricas, a saber: teoria republicana, teoria liberal igualitária, teoria deliberativa, teoria do reconhecimento, teoria pós-estruturalista. Trazendo, respectivamente, o debate construído em torno das teorias de Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth e Chantal Mouffe, busca-se contribuir para uma ampliação da discussão em torno desta importante categoria analítica no campo da ciência política.

Palavras-chave: Cidadania; Teoria Política; Democracia.

Abstract

Theoretical approaches on the senses of citizenship

This article seeks to identify which meanings of citizenship exist in a few theoretical approaches, namely: republican theory, liberal egalitarian theory, deliberative theory, recognition theory and post-structuralist theory. With, respectively, the debate built around the theories of Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth and Chantal Mouffe, we sought to contribute to a broader discussion around this important analytical category in the field of Political Science.

Keywords: Citizenship; Political Theory; Democracy.

Résumé

Approches théoriques autour des sens de citoyenneté

Cet article cherche à identifier les significations de la citoyenneté qui existent dans certaines approches théoriques, à savoir: la théorie républicaine, la théorie libérale égalitaire, la théorie délibérative, la théorie de la reconnaissance et la théorie post-structuraliste. Avec, respectivement, le débat autour des théories de Hannah Arendt, John Rawls, Jürgen Habermas, Axel Honneth et Chantal Mouffe, cette étude vise à contribuer à l'expansion de la discussion autour de cette importante catégorie analytique dans le domaine de la science politique.

Mots clés: Citoyenneté; Théorie Politique; démocratie.