

RESENHAS

CONKLIN, Beth A. 2001. *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press. 285 pp.

Els Lagrou

PPGSA-IFCS-UFRJ

O título do livro da antropóloga americana Beth Conklin, *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*, contém na sua primeira parte uma armadilha para o leitor e uma dúvida para o tradutor: deve-se traduzir *consuming grief* por "O luto (ou a dor) que consome" ou por "Consumindo o luto (a dor)"? A segunda parte do título leva a supor que a segunda opção seja a mais correta, pois completa o título explicitando que o livro trata do "Canibalismo por compaixão em uma sociedade amazônica". Só que a armadilha não parece ter sido colocada por engano; o livro quer exatamente mostrar que para o povo que se autodenomina Wari' (nós, gente) e que era comumente conhecido como Paaka Nova, a prática endocanibalística, de comer os próprios mortos, visava exatamente esse efeito, o de transformar um luto devastador, um luto que consumia os vivos, em um consumo que ajudasse os enlutados e o próprio morto a lidar com a perda, a não se deixar levar pelo luto.

A idéia expressa neste livro não deixa dúvida com relação à convicção

wari' de que era através da transformação e aniquilamento ritualizado do corpo do morto, vivenciado e visualizado por todos os parentes próximos e realizado como favor e com muita resistência por afins próximos, que se operava antigamente (até o contato com os brancos, que se deu para alguns Wari' somente a partir do final dos anos 50, início dos anos 60, para outros mais cedo) uma mudança profunda na relação entre o morto e os enlutados. Ver a pessoa transformar-se em não-pessoa ajudaria os enlutados a aceitar a morte, pelo menos a encará-la como um fato incontornável.

Esse elaborado processo de fazer desaparecer o corpo da pessoa morta se situa em uma cosmologia que vê na destruição de um corpo morto a possibilidade de adquirir um novo corpo vivo. E não somente o corpo tinha que desaparecer para a vida poder recomeçar, tanto para o morto quanto para os vivos, mas também todos os pertences do morto, todos os traços do morto, tudo que prenderia a memória dos vivos à antiga imagem do ente querido que se foi. Nesse sentido, o ritual funerário Wari' pode ser lido como um exemplo extremo (mas não único, pois uma lógica similar informa o endocanibalismo guayaki, yanomami e pano) de uma regra generalizável para todos os ameríndios e que foi anunciada nos anos 70 por Pierre Clastres e Manuela Carneiro da Cunha: se o morto se torna Outro por-

que a pessoa se situa, antes de mais nada, no seu corpo que deixou de existir e não em alguma essência interior e eterna (a alma), insistir no luto significaria uma ameaça à sociedade dos vivos. Por esta razão, é preciso ajudar o próprio morto e os vivos a realizarem a ruptura, tornando-a explícita, em vez de negá-la ao enfatizar a continuidade, como faziam os cultos aos ancestrais nas sociedades africanas.

Esta seria a interpretação clássica e válida até hoje do estatuto do morto entre os ameríndios. Se o morto se transforma em Outro e a Alteridade implica inimizado, o endocanibalismo não seria senão um caso específico do exocanibalismo (como sugerem Albert, Clastres, Viveiros de Castro e Vilaça). Comer o outro seria o sinal e a afirmação da alteridade entre quem come e o que é comido. É nesse contexto que se pode apreciar a originalidade da abordagem de Conklin e a contribuição inovadora que ela traz ao debate. O livro vem em momento oportuno retomar a possibilidade de se pensar o endocanibalismo independentemente do exocanibalismo. Os Wari' praticavam os dois tipos de canibalismo e as diferenças entre o tratamento ritual dado ao corpo do inimigo e ao corpo do parente já tinham sido elaboradas por Vilaça. Por essa razão, Conklin decide não trabalhar o exocanibalismo, a não ser de forma muito pontual para sinalizar o contraste entre os dois fenômenos: onde se come o inimigo com raiva e gula, come-se o parente chorando, com repulsa e segurando a carne desfiada entre pequenos palitos.

Esse tratamento independente dos dois fenômenos me parece extremamente fecundo, mesmo se for preciso em um outro momento retomar a relação estrutural entre o ritual funerário tradicional e o tratamento antigamente

dado pelos Wari' aos outros, inimigos, mortos por eles. Poder-se-ia sugerir até uma inversão de perspectivas segundo a qual, como entre os Tupinambá, se prestava um serviço ao inimigo (que não era outra coisa que um parente distante, de outra facção) quando este era morto e consumido em mãos alheias. É esta também a interpretação sugerida pelos nativos quando interrogados sobre antigas práticas canibalísticas: dizem preferir ser comidos que o triste destino do corpo colocado embaixo da terra fria.

O que me parece mais importante, no entanto, é a atenção dada à qualidade emocional que informa as ações. A análise do endocanibalismo como um ritual funerário que lida com sentimentos de perda e apego era necessária e urgente porque a sombra da matriz explicativa inspirada no exocanibalismo não permitia que se escutasse com mais cuidado o ponto de vista do nativo que diz comer por compaixão. Esta mesma explicação para o endocanibalismo foi registrada pelo missionário Tastevin no início do século XX com relação aos Kaxinawa e foi reencontrada por mim nos anos 80 durante longas conversas com o único habitante da aldeia que me disse ter tido experiências endocanibalísticas na adolescência, na década de 40. O comer por compaixão também foi o argumento usado pelos Guayaki ao falarem com os Clastres de sua reincidência no endocanibalismo por ocasião da morte de um bebê, nos anos 60. Pierre Clastres, no entanto, não explorou o potencial explicativo dessa afirmação nativa.

Segundo Erikson, o endocanibalismo pano teria sido um antiexocanibalismo, ou seja, a preocupação em comer o corpo de um parente seria informada pela lógica da guerra: comia-se o próprio morto para que outros não o comessem. Esta interpretação parte da ló-

gica de uma economia simbólica em que se supõe que o canibalismo é motivado pelo interesse na incorporação de energias e forças vitais, evitando que estas passem para o inimigo, ou reincorporando o que a sociedade perdeu com a morte de um membro ativo. Este argumento, no entanto, não dá conta das motivações psicológicas e dos aspectos existenciais da prática. Pois se parecia absolutamente possível aos estudiosos acima citados imaginar que se comesse um inimigo como expressão de raiva, denotando um estado de alteridade, objetivação e aniquilamento do Outro, não se tinha avançado muito ainda na explicação do que moveria um parente a querer cortar, cozinhar e comer o corpo de um ser amado.

O mérito do trabalho de Conklin é de ter tocado, analisado e contextualizado essa questão tão sensível de uma maneira extremamente sutil na melhor tradição antropológica de tornar o exótico familiar, só que dessa vez não através das razões impessoais de uma economia simbólica que tem razões que o coração desconhece, mas partindo do tão invocado ponto de vista do nativo para propor uma outra explicação analítica que também faz sentido dentro dos cânones da nossa disciplina ameríndia, além de estar em total consonância com dados de outras pesquisas recentes, como os que dizem respeito ao endocanibalismo kaxinawa (os Kaxinawa desconhecem o exocanibalismo e entre eles eram os próprios parentes mais próximos, os que conviviam com o morto e 'partilhavam da sua carne', que comiam o cadáver, e não somente os afins).

Assim, Conklin mostra que os Wari' não comem seus mortos *apesar* da importância que dão aos corpos que ajudaram a produzir, mas *por causa* dela. O corpo sofre um processo de transformação na mão da comunidade que cor-

responde à violenta transformação que sua morte provocou. Essa operação, informada pela compaixão tanto pelo morto quanto pelos enlutados, não nega a convicção ameríndia de que os mortos se tornam Outros e que, enquanto Outros, podem representar um perigo para os vivos, mas realça o caráter processual desse tornar-se outro.

Também fica claro, através da exegese nativa dos processos de comer/ser comido, nutrir e ser nutrido, que existe para os Wari' uma continuidade entre vivos e mortos expressa, em vez de negada, mediante o processo de comer: os mortos nutrem os vivos por causa do amor que ainda sentem pelos seus, não tanto durante o ritual funerário, quando são os vivos que reverenciam os mortos comendo sua carne pútrida, mas depois de terem se transformado em habitantes do mundo subaquático. Pois de lá sairão a pedido dos vivos na forma de queixadas para alimentar os parentes com a abundância da sua carne altamente apreciada por seu gosto, valor nutritivo e quantidade. E os Wari' afirmam que os que vêm, movidos pelo canto dos parentes, não são os ancestrais que há muito morreram e já se esqueceram dos seus, mas os recém-falecidos, que oferecem seus corpos de queixada para continuar alimentando os seus como o faziam antes, quando ainda estavam vivos.

Este é, portanto, um livro original por abordar o canibalismo sob a égide do cuidar, da continuidade e da dor, do comer apesar de si e não apesar do outro que é comido, em vez de tomar como dado o pressuposto que comer humanos necessariamente tem a ver com predação.

ERIKSON, Philippe e LENAERTS, Marc (orgs.). 2002. *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*. Nanterre: Commission Européenne, Université Libre de Bruxelles e Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. 306 pp.

Diego Villar

CONICET, Argentina

As mais de trezentas páginas de *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne* reúnem os resultados finais do projeto científico TSEMIM (Transmission et Transformation des Savoirs sur l' Environnement en Milieux Indigènes et Métis). Este empreendimento, levado a cabo entre 1997 e 2001 na região de fronteira entre Peru e Brasil, procurou apreender os diversos modos culturais de transmissão e transformação do saber sobre o meio ambiente amazônico. O TSEMIM pode ser acusado de qualquer coisa, menos de não ser pluralista. Participaram investigadores belgas, brasileiros, espanhóis, franceses e peruanos. Ademais, etnólogos, botânicos, fitossociólogos e especialistas em geoprocessamento esforçaram-se para superar oposições antigas e artificiais entre as ciências duras e as ciências humanas, procurando combinar a identificação precisa das espécies botânicas com a sensibilidade antropológica para o exame da vida social.

Os escritos apresentados, com efeito, procuram contextualizar as práticas produtivas e as representações sobre o meio ambiente no quadro das cosmovisões e estruturas cognitivas que as acompanham. Fazem-no, é preciso destacar, documentando suas imensas variações intra e intergrupais. A seleção de casos etnográficos é tão ampla quanto diversificada, compreendendo

grupos Amahuaca, Yawanawa, Shipibo, Yaminahua, Chacobo, Yora, Chitonaua e Ashaninka. Não obstante, talvez o mais interessante do volume seja a incorporação na "amostra" de populações mestiças do Peru e de seringueiros brasileiros. Com frequência ignorados, as práticas e os conhecimentos mestiços são protagonistas principais da circulação e fluidez dos saberes taxonômicos e xamânicos; não somente no diálogo entre grupos étnicos distintos, mas também diacronicamente no interior do grupo, entre as distintas gerações. O fluxo instável mas contínuo de influências e negociações recíprocas constitui, pois, o circuito no qual deve ser contextualizada qualquer reconstrução do caudaloso tráfico amazônico de alucinógenos e plantas medicinais.

Tanto a amplitude quanto a coerência da temática são impressionantes. *Idées à bouturer* contém textos sobre fitossociologia (Valencia-Chacón e Baldeón), narrativa (Baldeón, Malpartida e Beltrán) e etnobotânica comparativa (Albán Castillo e Salas-Zuluaga). Wigdorowitz, de sua parte, descreve o contexto político do xamanismo e traça uma vívida resenha histórica dos Amahuaca, com seus contatos interétnicos, sua posição dentro do chamado "macroconjunto pano", suas turbulentas relações com os brancos e seus vários etnólogos. Carid Naveira e Pérez Gil apresentam aos perigos do xamanismo yaminahua, à sua utilização de plantas e alucinógenos e à transmissão de suas doutrinas. Tello Abanto compõe variações sobre o tema da variabilidade e legitimidade sociológicas do conhecimento. Lelclerc, por sua vez, analisa os usos shipibo das plantas rituais, situando suas taxonomias em casos concretos de xamanismo. Um dos organizadores do volume, Philippe Erikson, utiliza uma anedota de campo para ilustrar a lógica

das relações “sociais” que os Chacobo mantêm com o meio ambiente, conceitualizadas em termos de reciprocidade; já o outro organizador, Marc Lenaerts, examina as relações da fauna e da flora com a mitografia, a cosmologia, a consangüinidade e a lógica da classificação. Moore e Pariamanu discriminam, em um caso concreto, os componentes *êmicos* e *éticos* da biodiversidade. Bilhaut ocupa-se do conhecimento da corporalidade e sugere vínculos inéditos com o uso de certos minerais. Por último, o estudo de Lienard ocupa-se – de uma maneira que não desgostaria os fãs do *Année Sociologique* – dos mestiços brasileiros e sua administração da territorialidade, da memória localizada, da topografia e das variações sazonais, todos componentes do contexto em que devem enquadrar-se suas taxas etnobotânicas e etnozoológicas.

Um dos principais méritos deste volume está em sua contribuição para o combate a dois tipos de preconceito muito difundidos, que poderíamos qualificar quase que como complementares. O primeiro é a imagem do mestiço ávido e inescrupuloso, que se apodera de conhecimentos indígenas tão esquivos quanto esotéricos. Mostra-se, ao contrário, que o saber mestiço se estrutura em torno de uma lógica própria; lógica que é preciso documentar e que, seja dito de passagem, se revela mais sistemática no plano da etnozologia e ecologia animal do que no da etnobotânica.

O segundo preconceito consiste na idealização cândida da vida indígena. Sem maior fundamentação, pressupõe-se freqüentemente uma espécie de concomitância ou correlação inversamente proporcional entre a intensidade do contato com o mundo urbano e a sofisticação do conhecimento etnológico, etnobotânico ou etnomedicinal; ou se suspeita que o xamã ostenta o grau mais

alto e esotérico de conhecimento; ou se supõe existirem intermediários nativos entre cada grupo indígena e os brancos. Pelo contrário, se há algo que este livro demonstra amplamente, é a necessidade de uma leitura mais atenta do que realmente ocorre na prática cotidiana se se deseja contribuir para a conservação ativa da biodiversidade. Essa leitura se revela imprescindível, de fato, para o desenvolvimento de ferramentas conceituais e metodológicas que possibilitem uma maior participação das comunidades aborígenes ou mestiças nas políticas de gestão e administração dos recursos naturais. Nesse sentido, pois, os conhecimentos etnográficos “de base” fornecem o ponto de partida ineludível para as reivindicações dos direitos indígenas de propriedade coletiva.

Outro ensinamento de *Idées à bouturer...* é que o olhar antropológico, a despeito de uma familiaridade às vezes imperfeita com a língua indígena e com a lógica taxonômica nativa, deve permanecer muito atento ao contexto de enunciação do dado. Metodologicamente, é preciso “situar” o conhecimento de cada informante em seu substrato social correspondente, compreendendo sua representatividade, seu valor, seu prestígio relativo. É necessário discriminar matizes sutis, variações, graus, diferenças entre o saber dos informantes comuns e o dos – quando os há – “especialistas”. A etnografia, em suma, deveria situar em seu contexto correspondente de representatividade o valor epistemológico da informação. Ao mesmo tempo, deve ajudar o observador naturalista a não recortar arbitrariamente seu objeto de estudo, limitando sua investigação às “plantas medicinais” ou ainda à “Flora” considerada como um todo, espécie de mônada auto-suficiente, discreta e homogênea. Pelo contrário, devem ser inte-

grados à análise os dados relativos aos discursos simbólicos, às práticas de produção e às relações sociais, que em não poucos casos fornecem as chaves interpretativas das lógicas taxonômicas.

Mas não é só a etnobotânica que se beneficia do contato com outras disciplinas. Vários trabalhos neste volume nos mostram como as relações “assimétricas” de transmissão de conhecimento – por exemplo, de “mestre” a “discípulo” – não se fundam em diferenças objetivas nos níveis de conhecimento. Entre o dado antropológico, proveniente do imaginário ou de uma representação social mais “subjéctiva” das coisas, e o dado etnobotânico rigoroso, existem contradições, dissonâncias e tensões. Trata-se de desajustes – algumas vezes sutis, outras clamorosos – entre a auto-percepção simbólica e a realidade cognitiva que apenas uma perspectiva realmente interdisciplinar pode elucidar adequadamente.

No terreno propriamente etnológico, para finalizar, esta obra corrobora certas proposições de numerosos pesquisadores, os quais, com o correr dos anos, se cristalizaram em torno de uma espécie de dogma da antropologia amazonista: que o Eu se define não apesar mas *por meio* do Outro. Para além dos tumultuados processos históricos, desde os ocasionais empréstimos tecnológicos até os resultados desiguais obtidos pelo trabalho missionário ao longo dos anos, o estudo do imaginário e os simbolismos sobre o meio ambiente revelam uma trama fascinante e complexa, em que muitas vezes sobressai o papel desempenhado pelo Outro, o estrangeiro, o afim ou o branco. Símbolos de alteridade, fontes de dádivas e também de perigo, o Inca dos Shipibo, os *sacacaras* dos Piro, os *nawa* dos pano ou o *pishtaco* de reminiscências andinas evidenciam dramaticamente o

fato de que o estranho e o estrangeiro são “bons para pensar”: figuras atrativas e maleáveis em termos simbólicos, mas ao mesmo tempo mantidas a distância dada a sua natureza inquietante, muitas vezes opaca e sempre ambivalente.

FRADIQUE, Teresa. 2003. *Fixar o movimento: representações da música rap em Portugal*. Lisboa: D. Quixote. 225 pp.

Ruy Llera Blanes

Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa

Fixar o movimento, de Teresa Fradique, é o resultado de uma pesquisa realizada no âmbito do Mestrado em Antropologia: Patrimónios e Identidades, do ISCTE. Realizada entre 1994 e 1998, teve como objetivo uma análise aprofundada das representações e discursos construídos à volta da música *rap* e do “movimento” *hip-hop* durante aquele período em Portugal.

Prefaciada por Gilberto Velho, esta obra representa não só um passo em frente no que diz respeito à análise de contextos e expressões musicais e culturais urbanas em Portugal – e um excelente ponto de comparação para análises de outros contextos musicais e urbanos –, mas também um desafio aos processos de construção epistemológica das ciências sociais, às suas metodologias e conceitualizações. Reconhecendo a multiplicação de discursos e interpretações publicitados, veiculados pelo fluxo crescente de canais de comunicação e intercâmbio (*media*), a autora obriga-nos a refletir sobre o papel do antropólogo na construção e partilha de conhecimentos sobre os fenômenos culturais da contemporaneidade (urbana,

globalizada). Noutras palavras, reconhecendo que a produção das ciências sociais é em si um discurso, a autora submete essa produção (e a si própria) à produção e circulação cultural, informativa e publicitada que rodeia (descreve, transforma) o objeto de análise numa “polifonia de significados”.

Nesse contexto, o estudo da “música” enquanto “cultura”, ou seja, inserida em lógicas de ação, produção e significação que lhe transcendem, é particularmente ilustrativo: dada sua dimensão coletiva, pública e performatizada, ela encontra-se cada vez mais sujeita, por um lado, a discursos de identidade e legitimação, e, por outro, a processos globais e industrializados de mercadorização (*commodification*) e etiquetagem. No entanto, como sugere Teresa Fradique (na linha de Simon Frith), a “música” também é veículo de experiências, construtora de alianças, geratriz de narrativas individuais de desejo e emoção, criadora de espaços sociais, estilos de vida (:19-30)... É nesse entrecruzamento de processos e realidades que a antropologia da música deverá situar-se de forma a poder proporcionar reflexões socialmente relevantes.

Portanto, *Fixar o movimento* procura não uma análise técnica, musicológica, de um determinado “gênero musical” num contexto geográfico circunscrito – o *rap* em Portugal –, mas sim uma reflexão sobre os discursos, representações públicas, práticas, consumos e produções que o conformaram num período específico, entre os anos de 1994 e 1998, quando se verificou uma “explosão” musical, cultural e comercial do “*rap* português” (com a proliferação de edições, acontecimentos e grupos) e, sobretudo, uma explosão de sua visibilidade, exposição midiática e posição como objeto discursivo e publicitado.

Assim sendo, Teresa Fradique procura – através de uma *multisited ethnography* que acompanhava espaços de produção cultural multifocalizados – pensar o “movimento” *rap* e *hip-hop* por meio de várias problemáticas: os processos por intermédio dos quais o *rap* foi, no período em questão, legitimado por políticas socioculturais mais vastas que lhe conferiram visibilidade e “hegemonia” momentânea; nesta lógica, os discursos e práticas que foram considerados socialmente pertinentes (ou “consumíveis”); os processos, condições, estratégias e critérios que transformaram o *rap* num produto cultural de consumo “mercadorizado” e assimilado pelo *main stream*; o contexto social, cultural, econômico e político português que envolveu esses processos (:31-35).

Portanto, esta abordagem, temporalmente situada, mas territorialmente multifocalizada (embora centrada no contexto português), remete para a dimensão processual, criativa e dinâmica que caracteriza o seu objeto de estudo – daí a necessidade de *fixar o movimento* através das suas várias vertentes e eixos, reconhecendo abertamente o caráter fluido e polifocal da “música” enquanto fenômeno “observável”.

Com esta abordagem, a autora opta inicialmente por uma revisão crítica da produção literária e teórica que acompanhou o desenvolvimento da música *rap*, desde a sua origem no Bronx nova-iorquino até sua expansão globalizada, confrontando aspectos musicais, especificidades técnicas, personagens, práticas e dimensões expressivas, projetos ideológicos e mediações com uma produção teórica “cristalizadora”, construtora de temas recorrentes, historiógrafias e análises contextuais (Capítulo 1) – narrativas que antecedem e contextualizam o aparecimento do “*rap* portu-

guês” inserido numa cultura suburbana portuguesa pós-colonial, marcada por experiências quotidianas (a *street...*) e opções pessoais negociadas, dinamizadas e “sincretizadas”, na qual a cultura *hip-hop* (e a música *rap*) aparece como fenómeno diaspórico, pluriterritorializado, interclassista, multiétnico e transnacional (Capítulo 2).

A seguir, a autora percorre os espaços públicos de *performance*, consumo e produção do *rap* em Portugal – dinâmicas de ação, tempo e espaço que, por um lado, fomentam momentos de visibilidade pública e “polissemias comunicativas” (:89) e, por outro, constituem possibilidades experienciais, reflexividades e representações –, partilhando com o leitor o seu “diário de bordo” (Capítulo 3). São precisamente essas possibilidades experienciais (trajetos biográficos, vivências, redes de sociabilidade, projetos identitários etc.) que a autora procura retratar, discursos reflexivos, afetivos e de auto-representação que os “atores” partilham e cuja heterogeneidade ajuda a ultrapassar categorias essencialistas freqüentemente associadas à música *rap* (negritude, africanidade etc.) (Capítulo 4).

Numa “segunda parte” do livro, a autora procede a uma desconstrução dos discursos públicos e políticas socio-culturais hegemônicas que enquadraram o “aparecimento” do *rap* na esfera pública e comercial portuguesa: as retóricas da multiculturalidade, racismo e etnicidade (“minorias étnicas”) que caracterizaram as agendas e linguagens políticas, assim como um importante setor da produção das ciências sociais (Capítulo 5); os *media* como veículos de cultura, criadores de padrões de representação cultural, prescritores de realidades (com a “circulação circular da informação”, tal como defendia Pierre Bourdieu) através de agendas jornalís-

ticas e processos de *newsmaking*, produzindo associações superficiais entre *rap* e criminalidade, violência, raça negra, juventude, subúrbios etc. (Capítulo 6); a indústria musical portuguesa (editoras, músicos, imprensa), encarada como “promotora” de culturas e produtos nacionais e nacionalizados, construtora de “gêneros musicais”, partícipe de processos globais e comercializadora de práticas musicais (Capítulo 7).

Para concluir, a análise de um fenómeno musical específico como é o do *rap* revela-se extremamente pertinente, não apenas pela abordagem compreensiva, interpretativa e contextualizadora de um fenómeno sociocultural – um fenómeno que nos é “familiar”, reconhecido nos discursos públicos –, mas também pelo reconhecimento (através de uma capacidade reflexiva notável) de uma contemporaneidade social e cultural nos fenómenos musicais que obriga, como afirma a autora, a uma inversão do processo antropológico clássico (:210): não cabe já ao antropólogo sistematizar e construir representações de lógicas culturais “outras”, mas sim aos indivíduos que ele observa, que produzem discursos, definições e manipulações em relação às suas próprias ideologias e práticas, discursos esses que são freqüentemente publicitados, chegando aos ouvidos do antropólogo, e muitas vezes veiculados como mais socialmente pertinentes (pelo seu imediatismo, pela “autoridade” conferida ao músico ou artista enquanto “figura pública”) do que os do cientista social.

Nesse contexto, uma obra como *Fixar o movimento* representa um passo em frente no que diz respeito à (escassa) produção das ciências sociais em Portugal sobre a música (pelo menos no que se refere a publicações até esta data) e os seus contextos, constituindo uma nova e necessária proposta meto-

dológica nesse sentido, e ainda oferecendo um contexto de análise e um conteúdo teórico pertinentes e também necessários, sobretudo no que diz respeito à descrição pormenorizada do “fenômeno *rap*”, à abordagem crítica dos *media* portugueses e da indústria musical e à descrição dos contextos urbanos que constituíram focos de produção cultural.

Por último, *Fixar o movimento* implica também o “preencher de uma lacuna” no que diz respeito à produção das ciências sociais sobre o *rap* e o *hip-hop*, dando a conhecer um contexto que em termos globais será “periférico”, mas que encontra raízes na transnacionalidade, irmanando-se assim em termos de *praxis* e experiência com a expressividade de outros contextos nacionais, tal como o brasileiro, que a autora tem como referência pertinente: pela carreira desenvolvida por Gabriel o Pensador no seio da indústria musical mundial (:194), pelo enquadramento e discussão conceitual sobre raça, identidade e produção cultural, pela reflexão sobre música e cultura juvenil, tomando como exemplo o “baile *funk*” carioca...

GOMES, Denise Maria Cavalcante. 2002. *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP*. São Paulo: FAPESP/EDUSP/Imprensa Oficial de São Paulo. 355 pp.

Francisco Silva Noelli

Universidade Estadual de Maringá

A análise de coleções arqueológicas é um campo promissor de trabalho arqueológico no Brasil, por dois motivos. O primeiro é a necessidade imperiosa de se conhecer inúmeros acervos acumulados nas instituições, esqueci-

dos há décadas. O segundo é o baixo custo dessa modalidade de pesquisa, especialmente para a iniciação científica, quando os recursos para ir a campo são escassos. Os dois motivos somados contribuem para a preparação de exposições, divulgação acadêmica e abrem espaço para abordagens interdisciplinares envolvendo a antropologia e a história, podendo ainda criar novos pontos de partida para a continuação ou retomada do trabalho em determinadas regiões.

Este é o caso do livro em questão, um estudo bem-sucedido de Denise Gomes sobre as vasilhas e os fragmentos da Coleção Tapajônica do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. A análise da coleção, em paralelo com a pesquisa das fontes históricas e a revisão crítica da bibliografia produzida por arqueólogos desde o século XIX, serviu para buscar “subsídios para a discussão dos principais problemas e abordagens neste livro: a cronologia da área Tapajós-Trombetas e as hipóteses de complexidade social em Santarém” (:71). Além disso, a autora procurou realizar outras incursões sobre a Coleção, especialmente no caso do “acesso privilegiado a um tipo de cultura material, possivelmente associada a funções ideológicas e religiosas” (:16). Com essa perspectiva, Denise Gomes realizou uma análise tecnológica, tipológica, dos estilos decorativos e iconográficos de uma coleção de 8.516 peças adquirida de colecionistas amadores em 1971 pela USP, cuja maior parte foi coletada entre Santarém e o rio Xingu ao longo de vinte anos.

O resultado mais significativo do livro, além da brilhante análise da Coleção, é a mais completa síntese do que se pensou sobre a ocupação do baixo Amazonas por populações ceramistas entre 400 e 1500 antes do presente. A

obra inicia com a história da aquisição do acervo e da seqüência das pesquisas arqueológicas realizadas na área Tapajós-Trombetas. Pode-se observar o que fizeram, onde trabalharam e como os pesquisadores construíram a pré-história da região. O segundo capítulo discorre sobre os modelos teóricos de desenvolvimento cultural na amazônia, propiciando uma compreensão objetiva e cabal de todas as idéias, interpretações, perspectivas e debates gerados. Esses dois capítulos convergem para a contextualização da área Tapajós-Trombetas na arqueologia da região amazônica. O grande mérito dessa primeira parte é a maneira como o intenso debate sobre a ocupação humana na Amazônia, muitas vezes publicado de forma emocional, foi apresentado com habilidade e didatismo para informar o leitor, especialmente aquele que desconhece o contexto acadêmico da história dessas pesquisas. Ao mesmo tempo, são expostas reflexões e críticas a respeito dos temas e pontos mais importantes da discussão entre os especialistas, acompanhadas de várias e pertinentes sugestões para futuras investigações.

O terceiro capítulo apresenta a metodologia e os resultados da análise da Coleção, em que a autora identifica os estilos tecnológicos das cerâmicas, classificadas como Santarém, Influência Santarém, Konduri, Influência Konduri, Globular, Barrancóide, estilos não definidos pertencentes à Tradição Inciso e Pontead e, por fim, exemplares intrusivos. Denise Gomes sugere que se empregue "estilo" em vez de "cultura" Tapajônica e Santarém, em razão da falta de resultados publicados que propiciem a contextualização acurada das evidências. A partir de um rigoroso tratamento estatístico, a Coleção foi analisada sob diversos aspectos, tais como a composição do antiplástico, a classificação das

formas, o tratamento de superfície, visando classificar as técnicas decorativas e iconográficas, acompanhados de uma reflexão sobre a função das vasilhas. Para tanto, a autora seguiu a metodologia sugerida por Shepard e por Rye e a "terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica", bem como revisou e atualizou os esquemas classificatórios para 37 formas propostas anteriormente.

Com essa classificação, seu tratamento estatístico e uma revisão bibliográfica erudita, a autora elaborou no quarto capítulo uma análise interpretativa das técnicas decorativas e da iconografia, visando compreender o desenvolvimento histórico dos "modos" ("conjunto de atributos com sentido cronológico"), estilos e correlações em relação a aspectos culturais, políticos e de gênero, mas sobretudo no que se refere à hierarquização entre os produtores dessas cerâmicas. É apresentada uma seqüência hipotética da área Tapajós-Trombetas, com a presença de doze "modos de decoração" consecutivos, em que se propõe o desenvolvimento cronológico dos estilos decorativos e iconográficos. São fornecidas datações por AMS, que não deram certo, apesar de diversas tentativas, e por TL, que resultaram em nove datas; a ausência de informações contextuais e de amostras de solo, "não permitiram uma avaliação completa sobre a precisão destas datações, consideradas tentativas" (:131).

O capítulo 5 expõe informações históricas sobre o baixo Amazonas no período colonial, tanto para retratar vários aspectos da sociedade tapajó em diferentes momentos quanto para discutir com densidade e pertinência a questão dos cacicados. Ao mesmo tempo, examina a relação entre as abordagens arqueológica e etno-histórica e faz uma detalhada exposição das fontes históricas conhecidas, além de uma análise

das relações culturais na área Tapajós-Trombetas com base nos diferentes estilos cerâmicos. Ainda nesta parte, são discutidas as tendências interpretativas do conteúdo simbólico da cerâmica e seus possíveis nexos com aspectos ideológicos. É aduzida uma curta, mas pertinente, discussão sobre os limites impostos pela ausência de informações contextuais da coleção tapajônica, especialmente a conclusão sobre a existência de uma "grande cultura tapajônica" que, segundo a autora, precisa ser questionada.

O livro encerra com um catálogo de 163 pranchas coloridas, com fotografias de vasilhas e fragmentos de vasilhas e apêndices mais representativos da coleção tapajônica, acompanhadas da ficha técnica descritiva. Digna de nota é a excelente editoração da obra, que, além de muito bem redigida e organizada, é uma das mais belas e bem apresentadas da bibliografia arqueológica sobre o Brasil. Estas qualidades, somadas ao alto nível científico da pesquisa, transformam *Cerâmica arqueológica da Amazônia* em obra de referência obrigatória para arqueólogos, antropólogos e historiadores e em guia indispensável para iniciantes, inscrevendo Denise Gomes entre os principais especialistas da arqueologia amazônica.

LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). 2002. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: FAPESP/Mercado das Letras. 686 pp.

Marco Tromboni

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

Esta bem-vinda coletânea organizada por Beatriz C. Labate e Wladimir S.

Araújo reúne uma produção expressiva de pesquisadores dedicados ao estudo da ayahuasca. São abordados seus aspectos farmacológicos, biomédicos e psicológicos; o uso tradicional da bebida por povos indígenas da Amazônia ocidental, curandeiros mestiços do sopé andino e comunidades de seringueiros no Brasil; ou ainda as novas religiões que projetaram seu emprego ritual para várias capitais brasileiras e muitos outros países. Trata-se de nada menos que 25 artigos, distribuídos por 686 páginas, envolvendo o trabalho de quarenta pesquisadores de diversas áreas do conhecimento: farmacologia, medicina, psicologia e, predominantemente, antropologia, em um projeto editorial ambicioso que pretendeu cobrir praticamente todo o espectro de abordagens contemporâneas do fenômeno. O propósito principal dos organizadores, de fato, foi fornecer uma visão de conjunto dessa produção de modo a revelar o "estado-da-arte".

O livro está dividido em três partes: I) "Ayahuasca entre os povos da floresta", com artigos atinentes às populações indígenas e a contextos "mestiços"; II) "As religiões ayahuasqueiras brasileiras", isto é, a União do Vegetal, o Santo Daime e a Barquinha; e III) "Os estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca". A organização da primeira e terceira partes parece, no entanto, pensada em função de sua relação indireta com o tema da segunda, que ocupa metade do volume. Com efeito, sua temática, na qual reside a maior contribuição do livro, fora até o momento a menos favorecida em termos de publicação; os artigos aqui contidos derivam, em sua grande maioria, de dissertações e teses produzidas nos vinte últimos anos, facultando a um público mais amplo o acesso ao resultado de trabalhos até agora inéditos.

Se o livro de fato atinge plenamente o objetivo de revelar o estado-da-arte no campo, fá-lo porém ao custo de sacrificar um pouco a unidade e homogeneidade do conjunto. O desequilíbrio resultante reflete o desigual investimento de pesquisa despendido nos subcampos cobertos pelas diferentes partes. Naquela voltada para os povos da floresta, os quatro artigos dedicados à utilização da ayahuasca por grupos indígenas (Luz, Langdon, Keifenheim e Zaluaga) figuram sobretudo como uma pequena amostra de uma produção etnológica que, embora ainda longe de esgotada, é certamente mais numerosa e antiga do que todas as demais – se pensarmos nos conhecidos trabalhos de Gerardo Reichel-Dolmatoff, Stephen Hugh-Jones ou Pierre Chaumeil, entre outros. Trata-se de uma discussão de longa data, beneficiária do diálogo com toda a massa crítica acumulada pela etnologia indígena sul-americana, especialmente aquela dedicada ao estudo do xamanismo, apenas discretamente representada no livro. Aparentemente, a intenção dos organizadores ao incluir esses artigos foi a de, didaticamente, oferecer uma perspectiva mais ampla para os leitores primariamente interessados nas religiões descritas na segunda parte, obviamente o público-alvo principal do livro, por suposto pouco conhecedor dos usos indígenas e mestiços da bebida.

Com efeito, o primeiro artigo, de Pedro Luz, oferece convenientemente uma espécie de resenha dessa produção, procurando classificar especificidades do simbolismo associado ao uso da ayahuasca segundo se trate de povos de língua pano, aruak ou tukano, o que lhe impôs um grau elevado de generalização. O artigo de Esther Jean Langdon figura dentro da estratégia geral do livro como um exemplo de uso xamânico indígena da ayahuasca. O texto de

Barbara Keifenheim, que oferece uma perspectiva teórica bastante inovadora, procura mostrar aspectos do uso da bebida ligados não diretamente ao xamanismo, mas sim a toda a cosmovisão dos Kaxinawa, entendida enquanto uma experiência sensorial do mundo intimamente associada às alterações perceptuais induzidas pela ingestão da ayahuasca. Já o artigo de Germán Zaluaga, médico colombiano, destoa bastante do conjunto, exibindo porém uma preocupação que atravessa praticamente todo o volume, qual seja, a questão da legitimidade do uso da bebida. O que lhe parece ser uma apropriação indevida do conhecimento indígena constitui o foco de sua preocupação, vazada em uma espécie de discurso antiassimilacionista que, em contradição com o propósito geral dos organizadores, revela uma mal disfarçada rejeição pela utilização da bebida fora dos contextos indígenas.

Os três artigos seguintes dessa parte enfocam as tradições mestiças. O texto do também médico Jacques Mabit caracteriza aspectos interessantes da produção visionária da bebida, apontando suas potencialidades terapêuticas, e propõe o diálogo entre a medicina e psicologia clínicas e as técnicas tradicionais dos curandeiros mestiços. Algo contraditoriamente, porém, prossegue na linha de condenação dos usos mais recentes, embora em tom mais discreto e mais generoso que Zaluaga, reservando aos médicos e outros profissionais de saúde o privilégio da inovação inspirada nas práticas e conceitos tradicionais amazônicos, em detrimento do que lhe parece um esvaziamento de seus fins terapêuticos por parte das religiões que perseguem, através da ayahuasca, novos caminhos espirituais. Luiz Eduardo Luna retoma a perspectiva antropológica ao sustentar o diálogo com a literatura etnológica sul-americana,

voltando sua atenção, porém, para o uso da bebida pelos “vegetalistas”, termo que designa os curandeiros mestiços dos sítios urbanos da Amazônia peruana. Sua preocupação particular é mostrar o trânsito operado pelo vegetalista entre o mundo natural e o humano, apoiado em dados iconográficos antropomórficos. O artigo de Mariana C. P. Franco e Osmildo S. da Conceição faz muito bem a transição para a segunda parte: tratando do uso da ayahuasca por seringueiros do Alto Juruá, aborda um contexto muito próximo social e culturalmente daquele em que se originaram as religiões ayahuasqueiras brasileiras, proximidade esta que tem ensejado inclusive um processo recente de introdução do Santo Daime na região.

Na segunda parte, o claro desequilíbrio na quantidade de artigos dedicados ao Santo Daime, largamente favorecido em relação à União do Vegetal e à Barquinha, reflete a realidade da produção contemporânea. Abre-se com um artigo de Beatriz Labate, que procura fazer o inventário mais completo possível da literatura dedicada a essas religiões, publicada ou não, incluindo tanto a produção acadêmica, classificada e comentada segundo os temas do sincretismo, xamanismo, cura e história das origens desses cultos, quanto uma florescente literatura nativa, classificada segundo a vertente religiosa a que pertence. Assim, o artigo funciona como uma espécie de segunda introdução, desta feita à Parte II.

Os sete artigos seguintes tratam do Santo Daime, a mais antiga e visível dentre as três religiões ayahuasqueiras brasileiras, ocupando volta e meia espaços na mídia. Os textos seguem aproximadamente o processo de sua expansão, desde a fundação, pelo migrante maranhense Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, da comunidade religiosa

do Alto Santo, em Rio Branco, no Acre, na primeira metade do século passado, e depois ao longo da história da disseminação, no Brasil e no exterior, do CEFURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), dissidência do Alto Santo, liderada por Sebastião Mota Melo, o Padrinho Sebastião, que introduziu algumas modificações mas manteve os principais elementos doutrinários e rituais da religião criada por Mestre Irineu. A perspectiva dos artigos dessa parte é eminentemente antropológica, abordando, sucessivamente: os rituais entendidos como técnicas corporais no sentido maussiano (Arneide B. Cemin); a relação entre o tipo de comunidade formada em torno dessa religião e seu calendário ritual com o catolicismo popular e o estilo e estética das festas de santos (Sandra L. Goulart); a caracterização desses rituais como uma inovadora forma de “xamanismo coletivo”, pensado em termos de *performance* ritual (Fernando de la Rocque Couto); e uma tensão latente entre a possessão como uma espécie de proto-influência afro-brasileira sobre a formação desse culto e a “miração”, associada ao vôo da alma, enquanto duas modalidades do xamanismo clássico (Clodomir Monteiro da Silva). Inclui também um relato fenomenológico, em primeira pessoa, do contato do antropólogo Walter Dias Jr. com o Santo Daime, com o sugestivo título “*Diário de viagem*”, no qual o autor procura refletir sobre as possibilidades e os questionamentos abertos pelas experiências místicas induzidas pelo uso de substâncias psicoativas sobre os paradigmas aceitos pela ciência convencional.

Já o texto seguinte, de Maria Cristina Pelaez, também médica, retorna à argumentação terapêutica, desenvolvendo a noção de “cura espiritual”. Re-

corre, para tanto, a conceitos da chamada psicologia transpessoal, vindo na doutrina e nos rituais do Santo Daime um substituto religioso e legal para os experimentos dos anos 60 e 70 com o uso terapêutico de drogas psicodélicas, desde então coibidas pelo *establishment* médico e proibidas pelo Estado. Exceto talvez por seu tom "alternativo", esse artigo também poderia figurar na parte III do livro. A questão da proibição das drogas pelo Estado é o pano de fundo do artigo do antropólogo Edward MacRae, que trata da ameaça representada por esse contexto sociopolítico para a manutenção da legalidade da prática dos rituais das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Ele aponta para os pontos de tensão existentes entre essas práticas e os valores éticos e morais dominantes – tensão para cuja solução pouco ajudam as dissensões entre os grupos religiosos ayahuasqueiros, sempre tendentes à exacerbação de seus sectarismos doutrinários – e também, por outro lado, para as falácias culturalistas contidas no discurso daqueles que defendem a restrição da permissão do uso da ayahuasca apenas aos índios e curandeiros mestiços dos sopés andinos, supostamente mais "tradicionais". Com efeito, esse artigo sintetiza a linha argumentativa implícita na estruturação de todo o livro pelos organizadores, embora estes tenham aberto também espaço, como vimos, para vozes dissonantes. Essa dissonância reaparece no artigo de Carsten Balzer, um estudo de caso de uma das tentativas de introdução do Santo Daime na Alemanha, a partir do contexto das "feiras esotéricas" e "*workshops*" de terapias "alternativas" no estilo *New Age*, o único que aborda a introdução recente dessa religião em países completamente estrangeiros a suas origens indígenas e caboclas.

O artigo de Wladimir S. Araújo é o único no livro a tratar da Barquinha, a menor das três religiões ayahuasqueiras em termos de adeptos (umas poucas centenas), praticamente restrita à cidade de Rio Branco. Eminentemente descritivo e próximo das categorias nativas, funciona muito bem como primeira apresentação a uma religião até agora praticamente desconhecida, porém muito peculiar na combinação de elementos do catolicismo popular, da religiosidade afro-brasileira e da mítica cabocla amazônica. Três artigos tratam da União do Vegetal, que, embora muito menos exposta à opinião pública que o Santo Daime, é mais difundida e conta com maior número de adeptos. De fato, seus dirigentes, ao longo de seus cerca de quarenta anos de existência, parecem ter feito uma opção deliberada pela discrição, cautela que se refletiu também em um controle muito estrito sobre atividades de pesquisa independentes, uma política que só agora parece estar mudando de rumo. Este é precisamente o problema do primeiro desses artigos, que, embora informativo, é excessivamente marcado por um tom de documento doutrinário oficial, ainda que o pertencimento religioso de seus autores não devesse em princípio constituir impedimento para um estudo mais imparcial. O artigo seguinte, "José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal", de Sérgio Brissac, por outro lado, não sofre desse tipo de limitação, procurando extrair da biografia do fundador elementos que permitem situar histórica e culturalmente o processo de constituição de seus fundamentos doutrinários e rituais. De fato, a recente dissertação de mestrado da qual deriva esse artigo é, sem dúvida, o primeiro estudo independente mais aprofundado acerca dessa religião, sendo contudo fundamental

que novos investimentos de pesquisa sejam feitos para que se possa conhecer melhor essa que é, dentre as três religiões ayahuasqueiras brasileiras, a maior, mais organizada e de crescimento mais consistente. Por fim, o último artigo dessa parte, de Afrânio P. de Andrade, perde-se infelizmente em um emaranhado de perorações teológicas e juízos de valor acerca do etnocentrismo doutrinário da União do Vegetal, como se esta não fosse a virtude mais bem repartida entre todas as religiões.

A parte III do livro compreende estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca. Os três primeiros textos derivam de um mesmo grande projeto de pesquisa encomendado pela União do Vegetal e desenvolvido por uma equipe internacional de pesquisadores pertencentes a quinze instituições brasileiras, americanas e finlandesas, cujo objetivo maior foi apontar, preliminarmente, os possíveis benefícios e/ou malefícios físicos e psicológicos do consumo contínuo e prolongado da ayahuasca. De interesse lateral para a antropologia, esses artigos corroboram a mencionada preocupação implícita dos organizadores com a questão da legitimidade e legalidade do uso ritual da ayahuasca. O quarto artigo dessa parte, "A ayahuasca e o estudo da mente", de Benny Shanon, estuda a produção visionária decorrente da ingestão da ayahuasca sob a ótica da psicologia cognitiva, e pretende estabelecer um domínio específico, qual seja, o das experiências pessoais sob efeito da bebida, para a abordagem psicológica, questionando os limites das abordagens predominantes até o momento, isto é, a antropológica e a das ciências naturais. Embora seja duvidoso que o domínio das experiências pessoais esteja fora do âmbito das ciências sociais, assim como pareça um tanto apressado o pro-

posto universalismo dos parâmetros cognitivos baseados em pressupostos biológicos, o artigo tem o mérito de indicar algumas contribuições possíveis da ayahuasca para o estudo da mente, particularmente a possibilidade da existência do que o autor chama de "comunhões suprapessoais no conteúdo das visões". Finalmente, encerrando o livro, está o artigo de Jonathan Ott, o qual aborda a farmacodinâmica de diversos compostos produzidos a partir de dezenas de diferentes plantas que contêm os mesmos princípios ativos (e inclusive de compostos de plantas juntamente com substâncias sintetizadas em laboratório) capazes de produzir o "efeito ayahuasca", isto é, presumidamente, o mesmo efeito visionário produzido pela combinação das plantas tradicionalmente usadas na preparação da ayahuasca utilizada pelos grupos descritos no restante do livro.

No conjunto, o volume traz uma avalanche de informações relevantes sobre as temáticas de suas diferentes partes, capaz de interessar leitores em vários domínios de conhecimento, constituindo-se como uma obra de referência sobre os usos rituais da ayahuasca, de grande utilidade para um público diversificado.

MONTEIRO, Simone. 2002. *Qual prevenção? Aids, sexualidade e gênero em uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 148 pp.

José Carlos Rodrigues
PUC-Rio

O ponto de partida fundamental deste trabalho foi uma investigação de campo sobre representações e práticas associadas à sexualidade. A pesquisa envolveu

rapazes e moças de uma favela carioca, Vigário Geral, e teve por foco principal a questão da proteção à saúde.

Na busca do entendimento de tais manifestações, a autora procurou identificar os núcleos simbólicos do sistema de proteção "nativo", almejando obter informações que contribuíssem para uma reflexão sobre os parâmetros a partir dos quais seria possível esperar a adesão dos jovens pesquisados ao discurso preventivo oficial.

Os resultados da investigação revelaram um apreciável descompasso entre esse discurso preventivo, que normalmente é orientado por um ideário "moderno" no qual se sustenta uma relação simples e direta entre conhecimento e prática, por um lado, e os dados do contexto etnográfico analisado, por outro, em que se observa o peso de uma visão de mundo "tradicional", baseada na localidade, nas relações de vizinhança e no parentesco.

Segundo Simone Monteiro, as campanhas educativas de prevenção contra a AIDS inspiram-se em geral na idéia de igualdade de direitos individuais. Esta idéia se materializa em propostas de planejamento e de negociação igualitária entre os parceiros a respeito da prática de sexo seguro, visando produzir acordo quanto ao uso de preservativos e/ou sexo sem penetração. Contudo, os dados da pesquisa apresentaram um quadro governado por valores bastante contrastantes com essas premissas: revelou-se um panorama de crenças e práticas associadas ao conhecimento do e à confiança no outro, além de baseadas no vínculo amoroso, na curiosidade e na oportunidade.

Pelos discursos dos informantes, prevaleceram as assimetrias de gênero. A maternidade e a paternidade mostraram-se valores extremamente importantes, cruciais mesmo, para a definição

das identidades de 'mulher' e de 'homem'. Na prática, essas concepções correspondem a relações heterossexuais, em geral genitalizadas e desprotegidas. Materializam-se também, de modo coerente, em críticas ao auto-erotismo e em condenações à homossexualidade, especialmente feminina.

Uma das teses centrais do trabalho é a de que no campo da saúde as práticas cotidianas não decorrem apenas de decisões individuais racionais, controladas pelos indivíduos – como pressupõe o discurso preventivo oficial –, mas das condições simbólicas e materiais da existência. Apoiando-se em conhecida distinção sustentada por Roberto DaMatta, a autora afirma que a lógica de proteção "nativa" se ancora na combinação das categorias 'casa', 'outro mundo' e 'rua' – que atuam na definição geral dos cuidados da saúde, assim como na prevenção de infecção por HIV em particular.

Essas categorias definem a hierarquia dos riscos. Nas relações com alguém da 'rua', os métodos preventivos encontram chance maior de se fazerem presentes. Naquelas com alguém da 'casa' (namorada, moça de família, conhecido), tornam-se praticamente negligenciáveis. Assim, a camisinha e outros métodos de proteção se fazem indispensáveis no grupo pesquisado apenas quando o sexo é concebido como extremamente perigoso – isto é, quando praticado com alguém muito distante da 'casa'. Entretanto, mesmo neste caso arriscado, será sempre possível contar com a proteção das forças do 'outro mundo'.

Estrategicamente, Simone Monteiro optou pelo método etnográfico. Certamente, este era o mais indicado e, mesmo, o mais necessário, para o enfrentamento das questões que se colocou. Contudo, a exemplo do que se po-

de ver em muitos e muitos textos antropológicamente inspirados que derivam de teses sustentadas em instituições tradicionalmente pertencentes às áreas científicas “duras” ou “verdadeiras” (no caso, de doutoramento apresentada à Escola Nacional de Saúde Pública), constata-se aqui a dificuldade da autora em levar o método etnográfico e, sobretudo, a observação participante às suas últimas conseqüências.

Uma resultante disso é que a pessoal, única e insubstituível experiência do pesquisador – em sua relação direta, face a face e na primeira pessoa com seus informantes – termina por se apresentar no texto disfarçada como objetividade neutra e distante e mascarada repetidamente sob as formas lingüísticas da voz passiva (“descrevem-se aqui as trajetórias...”) e do sujeito indeterminado (“constata-se que...”). Desse modo, em vez de aproveitá-la em sua positividade, maquiam-se, mas apenas retoricamente, os riscos de a subjetividade do pesquisador se insinuar.

Não obstante, muito além dessa observação pontual, de abrangência bem mais ampla do que o texto em questão, as páginas de *Qual prevenção?* nos fazem meditar sobre o alcance efetivo de nossos métodos e técnicas de pesquisa para desvendar temas e problemas concernentes à relação entre representações e práticas. Penso sobretudo nas dificuldades que encontramos quando tentamos investigar assuntos que articulam os universos do público, representado pelo pesquisador, e do privado, relativo a pensamentos, sentimentos e ações de seus informantes. Por exemplo, no caso específico do trabalho em pauta – para efeitos de compreensão etnográfica do grupo pesquisado e mesmo para a eficácia dos projetos preventivos –, até que ponto se pode considerar a ausência de relatos de homoerotis-

mo pelos informantes como significando inexistência de práticas efetivas? Ou, quanto de credibilidade devemos atribuir às declarações dos rapazes sobre o número de suas parceiras sexuais? Ou às informações verbais sobre a frequência de suas relações? Ou, ainda: que grau de realidade fornecer às afirmativas dos jovens pesquisados que condenam as práticas masturbatórias?

Ao mesmo tempo, podemos fruir deste livro como uma bela apreensão sociológica de um problema técnico específico de intervenção social. Por este caminho, Simone Monteiro nos leva a especular sobre dilemas interessantes, relativos aos limites éticos, técnicos e políticos das ciências sociais aplicadas. Sua leitura será certamente de grande relevância para estudantes e profissionais que se dedicam ao estudo da antropologia do corpo, bem como para aqueles voltados para a investigação das questões atinentes à comunicação no campo da saúde coletiva.

RIVAL, Laura M. e WHITEHEAD, Neil L. (orgs.). 2001. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. 301 pp.

Marcela Coelho de Souza
PPGAS-MN-UFRJ

Os treze artigos reunidos neste volume são um tributo a Peter Rivière. O prefácio de David Parkin salienta as contribuições do homenageado à antropologia em geral, mas o livro apresenta-se sem rodeios como uma exploração das veredas abertas por seus trabalhos na selva sul-americanista. Como indica o título, trata-se de uma antropologia cu-

ja maior contribuição “teórica e metodológica” tem sido mesmo o “amerindianizar” – entenda-se, deformar etnograficamente – a “sociedade” – entenda-se, o conceito antropológico de sociedade.

É apropriado que este livro tenha como um de seus temas centrais o significado da afinidade e da consangüinidade para os povos das terras baixas sul-americanas. Poucos fizeram tanto quanto Rivière para que compreendêssemos o quanto a “amerindianização da sociedade” passava por uma investigação profunda dessas categorias. O desafio é encarado de frente pelos dois primeiros capítulos, o de E. Viveiros de Castro e o de A.-C. Taylor.

Estes autores convergem em ver na afinidade o esquema privilegiado da relação no universo ameríndio e na consangüinidade, uma não-relação (:25, 51, 53). Essa proposição se enraíza, no caso de Viveiros de Castro, em um projeto de amplo escopo, do qual seu capítulo neste livro representa uma apresentação muitíssimo compacta. Resumir projeto e capítulo tomaria, no mínimo, toda esta resenha. Atenho-me a duas indicações. Primeiro, quanto à relação com a produção anterior do autor, faz-se aqui a ponte entre a reflexão sobre o parentesco e aquela sobre a cosmologia perspectivista dos ameríndios, reformulando o conceito de afinidade (potencial) como uma dimensão de virtualidade – o dado –, cuja atualização é o que produz – constrói – o parentesco ou consangüinidade. A segunda indicação refere-se às possibilidades que este trabalho abre para investigações futuras: a metaestrutura proposta é feita para ser lida em duas direções – a da atualização da afinidade e construção do parentesco, aqui enfatizada, mas também na direção inversa, a de um “contrafluxo [...] guiado pelo princípio dominante da afi-

nidade” (:29), a que se podem conectar relações, eventos e processos que remetem à ordem do ritual (ver várias das aplicações da estrutura sugeridas pelo autor). A dinâmica da conexão entre essas “duas linhas” aqui esboçada ilumina muito a relação entre, de um lado, a construção da comunidade de parentes na vida diária e, de outro, o ritual, o xamanismo e o mito – entre o ‘ordinário’ e o ‘extraordinário’, em suma, questão em torno da qual os americanistas adoram polemizar.

O artigo de Taylor expressa um ponto de vista semelhante, mas a partir de uma análise extremamente original das conceitualizações jívoro da conjugalidade e da germanidade, da parentalidade e da procriação (filiação). Focalizando as representações das formas relacionais subjacentes aos laços vividos do parentesco, ela conduz uma discussão fina e densa das atitudes ou disposições afetivas (“sedução”, “predação”) subjacentes a esses laços, bem como do modo como se articulam a uma concepção “dividida” da pessoa. Pessoa que se revela constituída a partir de uma relação interna com uma figura de alteridade – um inimigo, no caso masculino, um animal, no feminino –, um desdobramento que informa igualmente os modelos reprodutivos e a concepção da filiação. Da análise decorrente, a autora extrai a conclusão de que a consangüinidade só se torna propriamente social, isto é, só deixa de ser uma auto ou uma não-relação (clonagem), quando se articula à afinidade (:53). Não se trata de que as relações de procriação não sejam por si mesmas reprodutivas no sentido estrito, mas o que faz delas reprodução de novas entidades, o que “as torna dinâmicas e introduz diferenciação em um processo que de outra forma seria a replicação do mesmo [à l’identique]” (:53), é a afinidade.

O capítulo seguinte, de Laura Rival, contrapõe-se aos dois precedentes. Considerando a consangüinidade amazônica menos bem compreendida que a afinidade, a autora explora as noções de procriação depreensíveis das práticas agrícolas makuxi. A conexão que ela procura assim fazer é inegavelmente interessante, e sua descrição bastante rica. Mas seu esforço de mobilizá-las polemicamente não é tão bem-sucedido. O objetivo é claramente restabelecer a dignidade ferida da consangüinidade, salvá-la da *"nothingness"* a que teria sido reduzida pelos "estruturalistas", restituir a centralidade das relações de procriação ("em pelo menos um sistema de pensamento indígena amazônico" [:77]), reconhecer seu "poder de criar uma nova vida em vez de apenas replicar a do próprio sujeito" (:77). Evitando o ar rarefeito em que plana Viveiros de Castro, Rival opta por enfrentar o problema contestando a associação simbólica proposta por Taylor entre a propagação da mandioca por clonagem e o modelo de engendramento do Mesmo que constituiria o "resíduo não-afim da consangüinidade", argumentando que as práticas agrícolas makuxi envolvem uma clara ênfase na preservação e fomento da diversidade da mandioca via a fertilização periódica das linhas clonadas por plantas reproduzidas a partir de sementes. O problema é que sua descrição da maneira como os Makuxi asseguram essa diversidade pode ser lida no sentido contrário ao pretendido, i.e., como uma demonstração da distinção entre dois modelos reprodutivos e da necessidade de fazer intervir um princípio "afim" – plantas selvagens vistas como o "afim sem parentes, improdutivo, infértil que perdeu todo o potencial para a socialidade" (:74), que devem ser devidamente domesticadas antes de poderem produzir

alimentos –, para que as plantas domesticadas (às vezes domesticadas demais, dizem os índios) possam continuar gerando mais de si mesmas...

Enfim, talvez estejamos diante da tradicional dificuldade de tradução entre as línguas teóricas faladas nos dois lados da Mancha. A diferença não está na interpretação mais ou menos correta que nos é oferecida dos fatos, mas, parece-me, no quanto se permite que estes venham amerindianizar nosso vocabulário. Mesmo nesses termos, possivelmente, o julgamento das posições em confronto depende de, digamos, gosto. Permanece todavia o fato de que, diante do ataque conjunto dos dois primeiros artigos, a defesa de Rival revela-se insuficiente. Mas a bola continua em campo.

A questão dos significados da afinidade e da consangüinidade atravessa praticamente todos os capítulos do volume, cuja diversidade de temas atesta a variedade de interesses do homenageado. A dimensão simbólica da cultura material (e a fecundidade do idioma botânico) é explorada por Chaumeil e Erikson a partir das zarabatanas yagua e matis, respectivamente. O primeiro nos conduz da zarabatana a outros "tubos" – ossos, flautas, palmeiras e, em última instância, pessoas –, conectando caça, guerra, xamanismo e iniciação para revelar um modelo "pneumático" da (pro)criatividade, baseado na propagação de uma energia auto-reprodutiva e em um princípio de clonagem, relevante para a compreensão da visão indígena da ancestralidade como uma 'relação' de auto-identidade. Esse modelo se opõe a um modelo (heterossexual) da reprodução como uma exteriorização de energia que envolve a abertura dos tubos e a exposição a riscos exógenos (:97-98). Vê-se como essa descrição pode ser conectada à discussão anterior.

O objetivo de Erikson é explicar a retenção pelos Matis de uma tecnologia abandonada por outros Pano seus vizinhos, e o uso da zarabatana é examinado em relação ao complexo da caça, da classificação animal e de suas armas. Somos confrontados, mais uma vez, com a conexão zarabatana-palmeiras-ancestrais, nos quadros de um dualismo (expresso no sistema de metades) que associa esses valores ao interior e ao masculino e os opõe ao exterior e ao feminino a que remetem os arcos e as relações com inimigos-estrangeiros. Mais uma vez, diferentes modos de relação e criatividade: filiação/consangüinidade, conjugalidade/afinidade.

As contribuições de Ârhem e Lea situam-se em um registro mais imediatamente sociológico, tratando de composições e histórias residenciais. Lançam mão também, direta ou indiretamente, da noção lévi-straussiana de Casa. Para analisar a emergência de uma categoria social e forma de organização local nova entre os Makuna, a comunidade de aldeia, Ârhem, evocando as duas leituras da "maloca" ou casa-grande barasana, a *Descent House* e a *Consanguineal House*, identificadas por Stephen Hugh-Jones, supõe a alternância de dois modelos indígenas de socialidade, o da descendência (patrilinearidade, hierarquia, exogamia), cuja prevalência seria subjacente à forma de organização centrada na maloca, e o da aliança (aliança simétrica, competição igualitária, endogamia local), que, realizado tradicionalmente na forma dos grupos locais de malocas aliadas, se concretizaria hoje na comunidade de aldeia. A análise da evolução e composição de diferentes comunidades maku-na permite ao autor demonstrar a crescente importância dessa nova forma.

Lea, por sua vez, reafirma o argumento de que as casas uxorilocais ka-

yapó consistem em entidades de caráter corporado, detentoras dos nomes, ornamentos e prerrogativas rituais que constituiriam os "aspectos partíveis" da pessoa; sua complementaridade define a sociedade kayapó como totalidade ideal e sua interdependência matrimonial e ritual solda empiricamente as aldeias. Esse argumento, resolutamente ancorado nas preocupações da antropologia feminista, se pretende uma crítica de interpretações que – como a de Terry Turner – lêem a uxorilocalidade centro-brasileira em termos da dominação exercida pelos sogros sobre os genros através das respectivas filhas e esposas e procura restituir à agência feminina o lugar que essas perspectivas lhe teriam recusado. Vale sublinhar o trabalho diferente que a *Maison* é chamada a desempenhar nos dois contextos, Noroeste Amazônico e Brasil Central. No primeiro caso, tratava-se de possibilitar a descrição do modo como a identidade categorial de um "nós exclusivo" (descendência) é temperada (pela alternância ritual e substituição histórica) por um "nós inclusivo" (aliança) que opera dissolvendo fronteiras essencializadas. No caso de Lea, é quase o oposto: constituintes da pessoa são erigidos em propriedade de grupos a que se quer restituir não apenas o caráter "corporado" mas o estatuto de partes discretas de uma totalidade predefinida que seria a "sociedade" ideal. Em outras palavras, a função do conceito é, lá, dissolver fronteiras; aqui, estabilizá-las – ambigüidade que aliás pode ser remetida ao desenvolvimento que o próprio Lévi-Strauss dá ao conceito de *maison*, como notara aliás Rivière ao tomar a idéia de Casa para pensar as sociedades das Guianas.

Menos do que a adequação ou inadequação do conceito, interessa notar como sua mobilização, sobretudo na

forma das “leituras alternativas” propostas pelos tukanólogos, responde à necessidade de conceitualizar o modo como consangüinidade e afinidade operam articuladamente na constituição de coletivos na Amazônia. A questão subjaz aos capítulos seguintes, centrados no ritual. Chernela discute uma forma de diálogo praticado em cerimônias de troca entre grupos locais (nos Wanao e outros grupos tukano orientais) ligados seja por afinidade, seja agnaticamente, para revelar como fronteiras grupais concebidas como essenciais e permanentes são redefinidas por meio desses ritos. Henley, abordando o papel que, no rito de iniciação masculina dos Panare (Guianas), desempenham os *panakon*, visitantes de outra aldeia caracterizados por um comportamento e parafernália específicos (e selvagem), mostra-nos o modo como a construção da pessoa depende das operações rituais sobre o corpo, a centralidade desses processos do ponto de vista da reprodução social e, particularmente, a sua dependência da intervenção de diversas figuras da alteridade.

Entre estas últimas emergem, alhures nas Guianas, os feiticeiros homicidas *kanaima* ou *itoto*. O capítulo de Butt Colson é centrado no modo como os homicídios perpetrados por esses personagens (em corpo ou espírito) operam na dissolução de laços políticos e de parentesco. Whitehead descreve o complexo dos Kanaimá mais como um culto xamânico da morte, do qual ele explora dois aspectos: primeiro, sua “endosemiose”, o simbolismo dessa forma de morte ritual e a desconstrução física do corpo que implica, como aspecto de uma economia política da morte que liga a sociedade a seus inimigos externos; segundo, sua “exosemiose”, o modo como o culto remete a um campo mais amplo de significação que envolve

outros grupos amazônicos assim como as sociedades nacionais que os cercam, revelando-o como sintoma da “localização da modernidade” e permitindo ver sua violência não apenas como destrutiva, mas como constitutiva de um certo tipo de corpo político.

O capítulo de Thomas Griffiths, sobre as relações entre cosmologia e trabalho entre os Uitoto, penetra um território relativamente pouco explorado: se, como ele mostra, as dimensões políticas e sociológicas das atividades produtivas têm sido bastante tematizadas pela etnologia tropical, o modo como o trabalho (*work*) envolve as relações entre humanos e não-humanos e os processos de diferenciação que sustentam a identidade dos primeiros carece ainda de maior atenção – e sobretudo a merece. Tomando seriamente as afirmações indígenas sobre o papel do trabalho na manutenção e reprodução das condições metafísicas e físicas (ambientais) para a existência humana, bem como na criação e retenção de um corpo e de uma identidade humanas, sua discussão é um bem-vindo exemplo do tipo de abordagem exigido pela adaptação da noção de uma economia política de pessoas a um universo como o ameríndio, onde, como advertira no início do volume Viveiros de Castro, há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias (:23).

A contribuição de Lorrain, por fim, igualmente salutar, reflete sobre algumas questões epistemológicas suscitadas pelo confronto do que chama o “viés hierárquico” e o “viés igualitário” nas análises das relações de gênero na Amazônia. O esforço por limpar um terreno tão conturbado quanto já o foi aquele que vimos percorrendo até aqui merece ser continuado, para que a questão do englobamento da hierarquia pelo igualitarismo ou vice-versa,

levantada pela autora ao final, possa receber uma resposta mais sofisticada, quer dizer, uma formulação mais interessante, do que as disponíveis até aqui.

O capítulo introdutório dos organizadores, nem balanço da obra de Rivière – o que aliás seria mesmo inapropriado, uma vez que esta continua em desenvolvimento – nem reflexão original sobre o estado atual do campo, pouco tem a acrescentar. De todo modo, como não pode haver melhor testemunho da fecundidade de uma obra que a amplitude e riqueza dos interesses despertados pelos objetos e conexões que propõe, esta coletânea contribui decididamente para ilustrar e manter vivo o impulso que o americanismo tropical recebeu e recebe da atividade incansável de Peter Rivière.