

COLEÇÃO ARGONAUTAS

Uma matemática que se tornou antropóloga, nascida em Portugal, educada na França e no Brasil, onde, depois de pesquisas de campo e de arquivo na Amazônia e na África Ocidental, assumiu altas posições acadêmicas, para então se tornar professora em uma universidade norte-americana altamente respeitada, Manuela Carneiro da Cunha fez do que chama de "interface" cultural - a mediação da alteridade - a obra de toda uma vida e o fio condutor de sua extraordinária antropologia.

O mesmo tipo de integração da alteridade no ser cultural presidiu sua obra desde sua primeira publicação, sobre o messianismo canela como uma inversão da situação colonial, até seus mais recentes estudos sobre as transformações estruturais de tipo similar na análise de Lévi-Strauss sobre a migração dos mitos para além de fronteiras linguísticas e culturais. Enquadrada por essa consistência surge uma prolífica e multiforme variedade de artigos e livros antropológicos e históricos, notáveis tanto por sua erudição como por sua inventividade.

A incorporação do outro faz parte do território antropológico, e com mais razão ainda do território amazônico, famoso agora pelas capacidades próprias de perspectivismo dos índios. Mas no dizer de Manuela, foi seu trabalho sobre os escravos brasileiros libertos e reassentados na África Ocidental que se tornou, no plano interétnico, algo como uma epifania intelectual. Entre os temas que reverberam em suas publicações está a maneira como a "cultura" é reflexivamente constituída e engajada como uma categoria do encontro interétnico (cultura com aspas, como ela coloca), ao mesmo tempo em que funciona implicitamente como condição organizadora (cultura no sentido antropológico tradicional).

Estes ensaios são apenas alguns dos variados exemplos do gênio de Manuela em mostrar como relações formam e transformam entidades - especialmente reveladores quando se trata da construção indígena de terra e de conhecimento tradicional enquanto "direitos" e "propriedade" diante das tentativas coloniais de desapropriá-los. Encontramos neles as corajosas posições políticas da autora em defesa dos povos indígenas e tradicionais. A antropologia muito deve a Manuela, em especial por sua extraordinária capacidade de, estando politicamente engajada, manter a integridade intelectual de sua disciplina.



MANUELA CARNEIRO DA CUNHA
CULTURA COM ASPAS
E OUTROS ENSAIOS

ubu

9 Introdução: meu charuto

Olhares indígenas

- 15 1. Lógica do mito e da ação
51 2. De amigos formais e companheiros
60 3. Escatologia entre os Krahô
78 4. Vingança e temporalidade: os Tupinambá
(com Eduardo Viveiros de Castro)
102 5. Xamanismo e tradução
116 6. Um difusionismo estruturalista existe?

Olhares indigenistas e escravistas

- 127 7. Por uma história indígena e do indigenismo
135 8. Sobre os silêncios da lei
(com pós-escrito sobre Henry Koster)
161 9. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio
169 10. Sobre a servidão voluntária, outro discurso
182 11. Imagens de índios do Brasil no século XVI
205 12. Da guerra das relíquias ao Quinto Império

Etnicidade, indianidade e política

- 227 13. Religião, comércio e etnicidade
239 14. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível
250 15. Três peças de circunstância sobre
direitos dos índios

Conhecimentos, cultura e "cultura"

- 267 16. Populações tradicionais e conservação ambiental
(com Mauro W. B. de Almeida)
293 17. Relações e dissensões entre saberes
tradicionais e saber científico
304 18. "Cultura" e cultura: conhecimentos
tradicionais e direitos intelectuais

371 Conversa com Manuela Carneiro da Cunha

- 387 Bibliografia geral
411 Sobre a autora
419 Índice onomástico
427 Índice de etnônimos

INTRODUÇÃO: MEU CHARUTO

Sobre o primeiro artigo que publiquei e que abre este livro, uma grande e sábia amiga, Elena Cassin, escreveu: “não tente provar demais”. Após três décadas e várias tentativas, penso ter cumprido tal diretriz. O panfleto tentacular que fecha o volume é prova disso.

A matemática que estudei – ciência humana como a definia Vico, já que criada pelo homem – e o estruturalismo que me seduziu tinham em comum a construção ou a evidenciação da ordem. Mas Lévi-Strauss sempre advertiu que no mundo real a ordem só constitui algumas tantas ilhotas em um mar de caos. E meu segundo ensaio sobre a escatologia krahô já começava a explorar os limites dessas ilhas de estrutura. Isso posto, Lévi-Strauss também evidenciou o esforço humano permanente de construir ordem no mundo: tarefa de Sísifo, mas que tem sua grandeza. A essa tarefa, como os Canela do movimento messiânico que estudei e cuja estrutura mítica forjou a história, nunca deixei de me dedicar.

Uma breve queda na razão prática britânica foi logo temperada por um estruturalismo ampliado a novos domínios, os da constituição de sociedades interétnicas. Nesse campo também, como no totemismo, as diferenças seletivas se organizam em sistema. Novamente porém, sobra um resíduo na explicação: a cultura.

Mais recentemente, em Chicago, contaminei-me de um pouco do pragmaticismo de Charles Peirce, por sinal, autor da frase lapidar sobre a razão prática que se me aplica muito bem: “[...] *an axiom which, to the present writer at the age of sixty, does not recommend itself as forcibly as it did at thirty*”.

Quanto aos temas que vim estudando, percebo uma constância. Cada um à sua maneira trata de interfaces, fronteiras, olhares e de políticas sobre os outros, sobre “o outro”. Situações de contraste quando não de contato entre sociedades diferentes são o ponto de partida em vários de meus trabalhos, entre elas o movimento messiânico canela, a catequese, o direito indigenista, a etnicidade, o florescer do xamanismo, o conhecimento tradicional e a indigenização da cultura. O tema da tradução, por sua vez, está ligado a meu interesse pelas interfaces: não só o que se deva entender por tradução mas também suas condições de possibilidade e seus impasses.

As coisas brasileiras, entendidas de modo lato no tempo e no espaço, são meu campo de estudo e de intervenção política. Sobre este ponto, cabe uma advertência: a relação entre minha atividade de militante e meus ensaios de ambição mais teórica não é simples e não deve portanto ser pensada de forma simplista. Há uma autonomia entre as duas atividades, por mais que vários assuntos tenham surgido de pesquisas suscitadas por urgências políticas.

A primeira parte do livro concentra-se sobretudo na lógica indígena e no seu modo de entender e se entender com a história. A segunda é simetricamente dedicada a apreender o pensamento de missionários, colonos, legisladores e oficiais do governo sobre os índios e os escravos.

Muito foi escrito por antropólogos sobre como as cosmologias indígenas informam o modo dos índios perceberem aqueles que os invadiram. Mas o estudo da cosmologia dos que aqui aportaram parece ter sido delegado a historiadores – o grande exemplo é Sérgio Buarque de Holanda e sua *Visão do Paraíso*. Até umas três décadas atrás, a divisão de trabalho parecia atribuir aos antropólogos o estudo das ilusões dos índios – como se só eles tivessem pensamento simbólico – e aos historiadores o das mentalidades dos conquistadores e a teologia prática dos missionários. O meu trabalho faz parte de um movimento de recuperação das cosmologias ocidentais como objeto legítimo de estudo antropológico, o que implica negar ao ocidente o privilégio ilusório que reivindicou para si, com o Iluminismo, do “desencantamento” e da transparência da razão.

O pensamento indigenista, ou seja, como os índios são pensados pelos que os regiam – políticos, administradores ou missionários –, é e sempre foi histórico. Sua historicidade significa que não intervêm na política indigenista apenas conveniências e expe-

dientes – embora estes certamente tenham predominado na prática – mas todo um debate de ideias renovado a cada época por novas razões ao mesmo tempo religiosas ou filosóficas, políticas, sociais, jurídicas, em suma, todo um universo de representações... É por isso que o lobo da fábula se sente obrigado a enunciar motivos legítimos de comer o cordeiro.

Nesse sentido, os textos sobre os jesuítas Antonio Vieira e Francisco Pinto, sobre imagens dos índios no século XVI, sobre José Bonifácio e seus “Apontamentos sobre os índios bravos”, de 1823, embora tratem de períodos e figuras diferentes, estão unidos pelo mesmo interesse de esclarecer o universo que esses personagens habitavam. E o tema permanece quando discuto formas contemporâneas de se definirem os índios.

A cosmologia do “desenvolvimento” foi determinante após a Segunda Guerra Mundial. Hoje, civilizado pelo qualificativo “sustentável”, o desenvolvimento dos anos 1970 já não consegue apoio incondicional e perdeu boa parte de sua força ideológica. Mesmo os que na prática o ressuscitam, sentem-se obrigados a dar explicações. E quanto à ideia da integração entendida como assimilação cultural, ou seja, a aspiração de abolir todas as diferenças, foi substituída pelo direito à diferença. A Constituição de 1988 leva a marca do *aggiornamento* dessa cosmologia. O texto “Futuro da questão indígena” que integrava a primeira edição deste livro tornou-se datado, motivo pelo qual preferi excluí-lo. Uma discussão mais abrangente sobre o assunto será objeto de um novo livro, em preparação.

As questões ligadas a conhecimentos tradicionais, tratadas na quarta seção, têm uma afinidade perturbadora com as questões missionárias de séculos passados. Nada se assemelha mais às certezas religiosas e ao afã missionário do que o alto modernismo das ciências da natureza. Passando sob silêncio seus próprios debates internos e sua historicidade, essas ciências, em seu triunfalismo, detêm um poder político comparável ao que já foi o da Igreja católica.

Passei mais de dez anos tratando de assuntos que parecem disparatados: debates, reuniões, legislações e ficções referentes a direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais. Também meti minha colher de pau, e participei de alguns processos políticos no Brasil e nas Nações Unidas relativos a direitos culturais e a conhecimentos tradicionais.

Particpei ainda na fracassada tentativa de transformar o conhecimento sobre a secreção de uma perereca em um grande exemplo de reconhecimento de direitos intelectuais indígenas. Outro fracasso instrutivo foi o de criar uma verdadeira Universidade da Floresta e implantar um novo relacionamento entre conhecimento tradicional e conhecimento científico numa universidade em Cruzeiro do Sul.

Participar de processos essencialmente políticos como esses e pensar ao mesmo tempo nas categorias da antropologia, nos paradoxos da cultura, na falácia da categoria da autenticidade e sobretudo no impacto da própria antropologia sobre esses processos é um problema que acomete quem defende a legitimidade do discurso de agentes políticos e ao mesmo tempo reflete sobre as condições, internas e externas, de sua produção.

Mas não foram só essas experiências que gestaram este livro. Às vezes, ao reler artigos de outros autores, surpreendo-me a reavaliar o quanto os meus assimilaram algumas das ideias que lá estão. Para quem, como eu, combate uma visão patrimonialista da criação intelectual e sustenta que a autoria nutre tanto quanto se nutre do pensamento alheio – ideia aliás tomada de Jefferson, que afirmou que acender o charuto alheio não impede de acender o próprio com a mesma chama –, empréstimos não são em si reprováveis. Creio que, graças a eles e ao que tem sido minha vida, acendi meu próprio charuto.

Agradecimentos

Minhas dívidas intelectuais são muitas e estão quase todas evidentes. As pessoais são pessoais, não se fala nelas. Resta-me agradecer a Florencia Ferrari, minha editora, que além de conseguir que eu relesse meus artigos – coisa que sempre me repugnou – fez um trabalho incansável e primoroso de crítica e correção de texto.

1. LÓGICA DO MITO E DA AÇÃO

O MOVIMENTO MESSIÂNICO CANELA DE 1963

Em 1956, em artigo em homenagem a Roman Jakobson, Lévi-Strauss retomava o debate sobre as relações entre mitos e ritos.¹ Afirmava, então, que a correspondência entre eles não devia ser entendida como causalidade direta, mas como uma relação dialética que apareceria desde que ambos tivessem sido reduzidos a seus elementos estruturais (Lévi-Strauss 1956).

O movimento messiânico que, em 1963, sublevou os índios Ramkokamekra-Canela do estado do Maranhão² certamente pode, já que foi vivido em função de um modelo preexistente, ser tratado como um rito no sentido lato. Na verdade, podemos, pelo menos a título heurístico, perceber nele uma *história* subjacente que,

1. Este artigo foi publicado originalmente na revista *L'Homme*, v. XIII, n. 4, 1973. Foi o primeiro artigo que escrevi e vê-se imediatamente. Os indícios seguros são sua ambição, seu tom de certeza e o excesso de notas escorando as asserções. São cacoetes de juventude que passam com a idade.

Agradeço a Jean-Pierre Vernant, Peter H. Fry e Lux B. Vidal, que fizeram a gentileza de ler a primeira versão deste texto e contribuir com suas críticas; Jean Carter Lave e Vilma Chiara generosamente permitiram utilizar textos na época inéditos; e, finalmente, o artigo foi concluído com o auxílio de uma bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). A tradução é de Beatriz Perrone-Moisés.

2. Os Ramkokamekra fazem parte da família dos Timbira orientais, que, por sua vez, constituem uma fração do grupo linguístico jê. Tornaram-se conhecidos principalmente após a publicação (por Lowie, nos Estados Unidos) dos trabalhos de Nimuendaju, que chamaram a atenção para esse grupo indígena do cerrado, cuja organização social e sistema ritual apresentam uma notável complexidade.

por razões que se tornarão claras, é um rito, e um *culto* que consiste em esboços de instituições. Meu intuito é mostrar que, enquanto esse culto é a contrapartida da estrutura social canela, o desenrolar das ações, tal como foi entendido pelos atores, refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado às avessas para o triunfo indígena e a derrocada final dos brancos.³ Para tanto, me situarei no nível das representações: será possível, desse modo, compreender a eficácia de um movimento messiânico que está fundado em categorias do pensamento canela e que satisfaz, em última análise, a exigências cognitivas.

A aplicação de um tratamento mitológico a algo que diz respeito à história poderia ser-me censurada: lembraria, em primeiro lugar, que o que assim foi tratado é uma história tal qual foi contada por aqueles que a viveram, uma “etno-história”; em segundo lugar, é possível reconhecer, pela leitura do que segue, que se trata de uma história ideológica,⁴ que, conseqüentemente, pertence a um gênero mitológico. Dizer de uma história que ela é mitológica, como Lévi-Strauss assinala, não significa que ela contenha erros ou omissões⁵ – pode ou não contê-los – mas implica, isso sim, que ela *transborde de sentido*, um sentido que lhe é anterior, já que remete a uma classificação, a uma ordem que preexiste e o determina.

3. O mito de origem do homem branco, por sua vez, é a conceitualização de uma situação de desigualdade, de modo que temos aí os dois primeiros momentos que Balandier (1962) distingue na situação colonial, a saber, o reconhecimento, a interpretação do fato colonial e a conseqüente reação, que aqui assume uma forma messiânica.

4. Na medida em que permite que o ator interprete o seu vivido. Cf. a esse respeito Mary Douglas (1968: 98), e Evans-Pritchard (1962: 21): “*In the first sense history is part of the conscious traditions of a people and is operative in their social life. It is the collective representation of events as distinct from events themselves. This is what the social anthropologist calls myth*” [No primeiro sentido, história é parte das tradições conscientes de um povo e é operante em sua vida social. É a representação coletiva de acontecimentos, sendo distinta dos próprios acontecimentos. É aquilo a que o antropólogo social chama mito].

5. “*A story may be true yet mythical in character and a story may be false yet historical in character*” [Um relato pode ser verdadeiro ainda que de caráter mítico e um relato pode ser falso ainda que de caráter histórico] (Evans-Pritchard 1962: 53).

Sabemos do que aconteceu graças à comunicação de William H. Crocker, apresentada no Simpósio sobre a Biota Amazônica e publicada em 1967, nas *Atas* desse encontro.

Em poucas palavras, trata-se de um movimento surgido das profecias de uma mulher casada, Kee-kwei, que teria recebido revelações provenientes da filha que carregava no ventre, e que anunciava a subversão das relações de poder: a 15 de maio de 1963, o dia em que a criança nasceria, os índios se apossariam das cidades, pilotariam aviões e ônibus, enquanto os “civilizados” seriam enxotados para a floresta. Essa filha, a quem a mãe deu o nome de Krää-kwei, “menina-seca”, seria a irmã do herói Aukê, isto é, do homem branco, cujo mito veremos mais adiante.

Os “signos” da criança foram inicialmente reconhecidos por seus pais e, em seguida, por intermédio de seu *keti*⁶ (irmão da mãe ou pai de um dos pais, o texto não especifica), aceitos pelo conselho da aldeia, que se encarregou de transmitir as notícias às outras aldeias ramkokamekra. Dez dias mais tarde, encabeçando as três facções tribais reunidas, a profetisa fazia sua entrada triunfal na aldeia tradicional do Ponto. Por intermédio de Kee-kwei, Aukê permitiu que os índios tomassem cabeças de gado dos criadores da região: pois não eram seus, originariamente, os animais?

O culto se organizou em pouco tempo, mas o nascimento, dois dias antes da data anunciada, de um natimorto e, além do mais, de sexo masculino, alterou o movimento. Foi preciso dar conta desse fato novo: o nascimento prematuro foi atribuído aos malefícios de um estrangeiro, um Apanyekra, a quem Kee-kwei teria recusado seus favores. E o movimento continuou, com força renovada, com acréscimos que W. H. Crocker infelizmente nem sempre pôde distinguir da versão primitiva. O fato, entretanto, é que foi elaborada uma nova variante, que convém separar, para a análise, da precedente. Veremos que, mediante certas equivalências, é redutível à primeira.

O resultado, previsível, dos acontecimentos não tardou: no início de julho, irritados com os furtos, os criadores da região queimaram a aldeia; quatro índios foram mortos apesar das garantias

6. *Keti* é uma categoria de parentesco que inclui entre outros o irmão da mãe e os avós. Entre os Timbira orientais, é um *keti* do menino quem lhe transmite um nome. Ver adiante nota 16.

COLEÇÃO ARGONAUTAS

Marcel Mauss

Sociologia e antropologia

Henri Hubert & Marcel Mauss

Sobre o sacrifício

Claude Lévi-Strauss

Antropologia estrutural

Claude Lévi-Strauss

Antropologia estrutural dois

Pierre Clastres

A sociedade contra o Estado

Roy Wagner

A invenção da cultura

Marilyn Strathern

O efeito etnográfico

Manuela Carneiro da Cunha

Cultura com aspas

Eduardo Viveiros de Castro

A inconstância da alma selvagem

© Ubu Editora, 2017

© Manuela Carneiro da Cunha, 2009

Este livro foi originalmente publicado pela editora Cosac Naify em 2009.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari

ASSISTENTE EDITORIAL Mariana Schiller

PREPARAÇÃO Nina Basilio e Alexandre Morales

REVISÃO Pedro Paulo da Silva e Raul Drewnick

DESIGN Elaine Ramos

ASSISTENTE DE DESIGN Livia Takemura

PRODUÇÃO GRÁFICA Aline Valli

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

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

Cunha, Manuela Carneiro da
Cultura com aspas e outros ensaios: Manuela
Carneiro da Cunha
São Paulo: Ubu Editora, 2017
432 pp.

ISBN 978 85 92886 45 5

1. Antropologia cultural 2. Antropologia social 3. Cosmologia 4. Cultura 5. Ensaios 6. Etnicidade 7. Etnologia 8. Mito 9. Povos indígenas – Brasil – História I. Título.

09-10080

CDD 306.08981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil: Indigenismo: Antropologia cultural: Sociologia 306.08981 2. Brasil: Sociedades indígenas: Antropologia cultural: Sociologia 306.08981

UBU EDITORA

Largo do Arouche 161 sobreloja 2

01219 011 São Paulo SP

(11) 3331 2275

ubueditora.com.br