

**V.01.02**

# **sociologia & antropologia**

**NOVEMBRO DE 2011**  
**ISSN 2236-7527**



VOLUME 01 NÚMERO 02, NOVEMBRO DE 2011  
ISSN 2236-7527

# **sociologia & antropologia**

PPGSA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA, UFRJ

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

### Reitor

Carlos Antônio Levi da Conceição

### Vice-Reitor

Antônio José Ledo Alves da Cunha

## INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

### Diretor

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

### Vice-Diretor

Marco Aurélio Santana

## PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

### Coordenação

Glaucia Villas Bôas

Elina Pessanha

---

S678

Sociologia & Antropologia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. — v. 1, n.2 (nov. 2011) — Rio de Janeiro: PPGSA, 2011 —

Semestral

ISSN 2236–7527

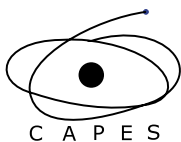
1. Ciências sociais — Periódicos. 2. Sociologia — Periódicos. 3. Antropologia — Periódicos. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

---

CDD 300

### Apoio

ppgsa programa de pós-graduação em  
**sociologia&antropologia**



## CORPO EDITORIAL

### Editores

Glaucia Villas Bôas (Editora Responsável)

André Botelho

Elina Pessanha

### Comissão Editorial

Elsje Lagrou

José Reginaldo Gonçalves

José Ricardo Ramalho

### Conselho Editorial

Evaristo de Moraes Filho (Academia Brasileira de Letras)

Alain Queminn (Universidade de Paris 8)

Brasílio Sallum Junior (USP)

Carlo Severi (EHESS)

Charles Pessanha (UFRJ)

Elide Rugai Bastos (Unicamp)

Gabriel Cohn (USP)

Gilberto Velho (Museu Nacional/UFRJ)

Guenther Roth (Universidade de Columbia)

Helena Sumiko Hirata (IRESO-Paris)

Huw Beynon (Universidade de Cardiff)

Irllys Barreira (UFC)

João de Pina Cabral (Universidade de Lisboa)

José Sergio Leite Lopes (Museu Nacional/UFRJ)

José Maurício Domingues (Iesp/Uerj)

José Vicente Tavares dos Santos (UFRGS)

Leonilde Servolo de Medeiros (UFRRJ)

Lília Moritz Schwarcz (USP)

Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago)

Mariza Peirano (UnB)

Maurizio Bach (Universidade de Passau)

Michèle Lamont (Universidade de Harvard)

Patrícia Birman (Uerj)

Peter Fry (UFRJ)

Philippe Descola (Collège de France)

Sergio Adorno (USP)

Wanderley Guilherme dos Santos (Academia Brasileira de Ciências e UFRJ)

### Assistente editorial

Maurício Hoelz Veiga Júnior

### PRODUÇÃO EDITORIAL

#### Projeto gráfico, capa e diagramação

a+a design e produção

Glória Afflalo, Fernando Chaves e Isadora Barreto

#### Preparação e revisão de textos

Beth Cobra

#### Tradução dos resumos

Daniela Stocco

Direitos autorais reservados: a reprodução integral de artigos é permitida apenas com autorização específica; citação parcial será permitida com referência completa à fonte.

VOLUME 01 NÚMERO 02  
NOVEMBRO DE 2011  
ISSN 2236-7527

- ARTIGOS**
- 09 **DO MITO GREGO AO MITO AMERÍNDIO:  
UMA ENTREVISTA SOBRE LÉVI-STRAUSS  
COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO**  
Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde
- 35 **AS DUAS NATUREZAS DE LÉVI-STRAUSS**  
Philippe Descola
- 53 **A IDEIA, A SÉRIE E A FORMA: DESAFIOS DA IMAGEM  
NO PENSAMENTO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS**  
Carlo Severi
- 77 **DOM QUIXOTE NA AMÉRICA:  
CLAUDE LÉVI-STRAUSS E A  
ANTROPOLOGIA AMERICANISTA**  
Anne-Christine Taylor
- 91 **REAVALIANDO CULTURA E POBREZA**  
Mario Luis Small, David J. Harding e Michèle Lamont
- 119 **EMPREENHIMENTOS URBANOS DE ECONOMIA  
SOLIDÁRIA: ALTERNATIVA DE EMPREGO OU  
POLÍTICA DE INSERÇÃO SOCIAL?**  
Jacob Carlos Lima, Angela Maria Carneiro Araújo e  
Cecília Carmen Pontes Rodrigues
- 147 **O GÊNERO DA “NOVA CIDADANIA”:  
O PROGRAMA MULHERES DA PAZ**  
Bila Sorj e Carla Gomes

	165	<b>JORGE AMADO E SEUS CAMARADAS NO CÍRCULO COMUNISTA INTERNACIONAL</b> Marcelo Ridenti
	195	<b>O OLHO DO ETNÓGRAFO</b> Fernanda Arêas Peixoto
<b>REGISTROS DE PESQUISA</b>	219	<b>IMAGEM-PALAVRA: A PRODUÇÃO DO CORDEL CONTEMPORÂNEO</b> Marco Antonio Gonçalves
<b>RESENHA</b>	237	<b>WILHELM DILTHEY EM NOVAS TRADUÇÕES</b> Leopoldo Waizbort

VOLUME 01 NÚMERO 02  
NOVEMBRO DE 2011  
ISSN 2236-7527

- ARTICLES**
- 09 **FROM GREEK MYTH TO AMERINDIAN MYTH:  
AN INTERVIEW ON LÉVI-STRAUSS  
WITH EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO**  
Elsje Lagrou e Luisa Elvira Belaunde
- 35 **THE TWO NATURES OF LÉVI-STRAUSS**  
Philippe Descola
- 53 **IDEA, SERIES AND FORM: CHALLENGES OF IMAGE  
IN CLAUDE LÉVI-STRAUSS' THOUGHT**  
Carlo Severi
- 77 **DON QUIXOTE IN AMERICA:  
CLAUDE LÉVI-STRAUSS AND  
AMERICANIST ANTHROPOLOGY**  
Anne-Christine Taylor
- 91 **RECONSIDERING CULTURE AND POVERTY**  
Mario Luis Small, David J. Harding e Michèle Lamont
- 119 **URBAN ENTERPRISE OF SOLIDARITY  
ECONOMY: EMPLOYMENT ALTERNATIVE OR  
SOCIAL INCLUSION POLICY?**  
Jacob Carlos Lima, Angela Maria Carneiro Araújo e  
Cecília Carmen Pontes Rodrigues
- 147 **THE GENDER OF "NEW CITIZENSHIP":  
WOMEN FOR PEACE PROGRAM**  
Bila Sorj e Carla Gomes

165 **JORGE AMADO AND HIS COMRADES IN THE  
INTERNATIONAL COMMUNIST CIRCLE**  
Marcelo Ridenti

195 **THE ETHNOGRAPHER'S EYE**  
Fernanda Arêas Peixoto

**RESEARCH REGISTERS** 219 **IMAGE-WORD: CONTEMPORARY  
CORDEL PRODUCTION**  
Marco Antonio Gonçalves

**REVIEW** 237 **WILHELM DILTHEY IN NEW TRANSLATIONS**  
Leopoldo Waizbort



## **ARTIGOS**



## **DO MITO GREGO AO MITO AMERÍNDIO: UMA ENTREVISTA SOBRE LÉVI-STRAUSS COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO**

Eduardo Viveiros de Castro, professor do Museu Nacional (UFRJ), é considerado no Brasil e no exterior um dos herdeiros do pensamento estruturalista de Lévi-Strauss. Tem tido um influente papel no debate contemporâneo sobre a percepção e compreensão das relações entre natureza e cultura, um dos principais temas tratados por Lévi-Strauss, abordando a questão a partir de uma perspectiva teórica e filosófica do pensamento ameríndio. Apesar do grande impacto da obra de Lévi-Strauss nas ciências humanas do século XX, muitas de suas facetas ainda merecem nova análise. A releitura da obra do autor proposta por Viveiros de Castro, particularmente dos seus escritos sobre a mitologia ameríndia (desde as *Mitológicas*, passando por *A via das máscaras* até *História de Lince*), lança nova luz sobre a atualidade das propostas teóricas de Lévi-Strauss, chamando a atenção para as possibilidades de análise sugeridas por sua obra ainda pouco exploradas tanto pela antropologia em geral quanto pela etnologia em particular. Esta releitura está em sintonia com um expressivo movimento de redescoberta de Lévi-Strauss no âmbito da etnologia ameríndia e com a repercussão de suas conclusões teóricas em debates mais amplos no campo das ciências humanas.

Nesta entrevista, feita no Rio de Janeiro no dia 11 de outubro de 2011, Viveiros de Castro fala sobre como, na sua interpretação, as *Mitológicas* de Lévi-Strauss podem ser lidas como mais uma versão e transformação dos mitos ali expostos. Trata-se, no entanto, de uma versão muito particular que parte do mito fundador da antropologia, a origem da separação entre natureza e cultura, e termina revelando a afinidade da mitologia lévi-straussiana com a mitologia ameríndia: se a mitologia grega revela a centralidade da relação entre pai e filho, nas *Mitológicas*, assim como nas *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss e a mitologia ameríndia se encontram em torno da centralidade da figura do afim. É a mitologia que nos dá acesso aos fundamentos do pensamento indígena sobre parentesco, assim como sobre a condição humana. Viveiros de Castro explora ainda os possíveis desdobramentos das ideias de Lévi-Strauss para o estudo de gênero e a relação entre o pensamento mítico e as artes.

**Elsje Lagrou.** Você está escrevendo um livro sobre as *Mitológicas*?

**Eduardo Viveiros de Castro.** Eu deveria estar escrevendo. Tenho um livro semiestruturado, todo ele organizado na minha cabeça, notas tomadas. Mas não tive ainda o tempo - não sei se essa é a palavra - para sentar e escrever um texto corrido. Sempre que escrevo, tenho de ir do começo até o final. Há gente que escreve primeiro o capítulo do meio, depois o do começo... Eu tenho de escrever da primeira até a última linha. Não consegui fazer isso ainda. Mas tenho, sim, um plano de fazer esse livro, que fiquei devendo para a Cosac [Editora Cosac Naify].

Mas fico nessa hesitação: como apresentar ao mesmo tempo uma introdução ao pensamento de Lévi-Strauss que seja uma introdução ao pensamento indígena, uma introdução à relação entre os dois. E foi assim que acabei com o livro parado. Agora, minha intenção é trabalhar somente uns poucos temas. Uma das ideias é levar completamente a sério o que Lévi-Strauss diz na Abertura de *O cru e o cozido*: que as *Mitológicas* são “o mito da mitologia”, e que, portanto, são mais uma versão dos mitos. Isso se conecta com o que ele já dizia no “A estrutura dos mitos”, em 1955, que a teoria freudiana do Édipo é mais uma versão do mito de Édipo. Ele diz isso para relativizar, neutralizar o peso e a autoridade que a interpretação freudiana tem para nós. Mas quando se trata de suas próprias *Mitológicas*, o que ele diz é que elas são, “a seu modo”, o mito da mitologia. Há uma leve ironia nessa ressalva. Elas são uma versão do mito, mas uma versão especial.

Para Lévi-Strauss, as *Mitológicas* são uma espécie de versão que engloba todas as outras versões, pois é capaz de dar conta de todas as outras e de si mesma; coisa com a qual eu justamente não concordo. Parto do princípio de que elas são só *mais uma* versão. Minha intenção é tratar as *Mitológicas* como o resultado de uma experiência, uma resposta à pergunta: o que acontece quando a mitologia filosófica ocidental encontra a mitologia indígena? Por “mitologia filosófica” entendo a mitologia que deu origem à filosofia: os mito-filosofemas do contínuo e do discreto, dos intervalos e do movimento, do número e do ritmo, do um e do múltiplo, da medida e do *logos*, do ser e do nada. Em suma, os temas que organizam as *Mitológicas*, e que são temas gregos; são temas eleáticos, temas pré-socráticos, que estão na origem da metafísica ocidental. Então minha ideia seria: tomemos as *Mitológicas* como uma versão ocidental dos mitos ameríndios, isto é, uma versão contada por um nativo do Ocidente, digamos assim. Um índio grego. Este seria o eixo teórico e retórico do livro.

Outro eixo consistiria nas mudanças de ênfase que ocorrem ao longo das *Mitológicas*, especialmente se nelas incluímos os três livros posteriores à tetralogia, isto é, *A oleira ciumenta*, *A via das máscaras* e *História de Lince*. No começo das *Mitológicas*, os mitos ameríndios aparecem um pouco como pretexto para uma teoria geral da mitologia, mas, no final de *História de Lince*, o que vemos não é mais a mitologia em geral, mas a mitologia indígena, o pensamento ameríndio; lá está a afirmação de uma ideologia especificamente indígena do dualismo, a

ideologia bipartite do dualismo em desequilíbrio perpétuo, emblematicamente associada à figura de gemelaridade desigual. Acho que há uma mudança de ênfase ao longo das *Mitológicas*, de uma visada “antropológica” sobre a imaginação mítica humana para uma teoria “etnológica” da imaginação mítica americana.

Outra coisa que eu queria fazer no livro era descrever a arquitetura das *Mitológicas*. Elas têm uma macroestrutura que, salvo engano, ninguém notou, em que o primeiro livro trata da origem do fogo de cozinha, isto é, da cultura, e o último livro, *História de Lince*, trata do fim da cultura, porque esse livro se organiza em torno de um mito de origem do homem branco – ou seja, um mito que narra o fim da cultura indígena, o fim da América indígena. Lévi-Strauss considera que a chegada dos europeus foi uma catástrofe irreparável, e que as culturas nativas americanas foram feridas de morte. A destruição da América indígena a partir do século XVI foi, para ele, uma espécie de ensaio geral para a destruição, ora em curso, do planeta pela civilização ocidental. Então eu acho que existe essa trajetória, do mito da origem do fogo ao mito do fim do mundo (do mundo indígena e, depois, do mundo todo). Não por acaso, o mito da origem dos brancos é uma inversão do mito da origem do fogo.

Há um outro movimento dentro das *Mitológicas* que é ainda mais importante. Embora Lévi-Strauss diga que o que ele faz é um estudo das representações míticas ameríndias da passagem da natureza à cultura, a série completa mostra como essa passagem é uma passagem de mão dupla, ambígua, tem voltas e tem regressões, é marcada por uma nostalgia do contínuo, uma nostalgia da volta à natureza. Ele passa metade das *Mitológicas* – se não mais da metade – mostrando como essa passagem é precária, é estreita. Vejam as célebres análises do significado do veneno, e também da mitologia do mel, do tabaco. Em vez de ser uma saída de mão única da natureza em direção à cultura, a reflexão ameríndia está marcada por uma certa nostalgia do contínuo, do mundo e do tempo em que os animais falavam.

Em sua entrevista para Didier Eribon, que lhe pergunta “O que é um mito?”, Lévi-Strauss responde: “Se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam”. E acrescenta: essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo.

Isso se liga à cosmologia pessimista do próprio Lévi-Strauss. Em um artigo em homenagem a Rousseau ele observa amargamente que os seres humanos, ao se separarem dos outros animais, abriram o caminho para as separações internas ao gênero humano – o etnocentrismo, o racismo –, e que esse narcisismo é o caminho para nossa perda cósmica. Essa visão pessimista e apocalíptica de Lévi-Strauss foi se acentuando com o tempo, mas já está presente desde *Tristes trópicos*, um livro que, do título à última página, é marcado por um tom austero e sombrio.

E.L. Você chamaria essa trajetória do pensamento de Lévi-Strauss de uma “amerindianização” do estruturalismo?

E.V.C. A trajetória interna às *Mitológicas* (no sentido ampliado)? Creio que sim. E mesmo se tomarmos o conjunto da obra lévi-straussiana. Notem o penúltimo capítulo do *História de Lince*, intitulado “A ideologia bipartite dos ameríndios”. Ele é uma óbvia alusão à “ideologia tripartite dos indo-europeus”, o eixo da obra de Dumézil. O primeiro livro de Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, se apoia inteiramente sobre a oposição entre natureza e cultura como uma característica antropológica, hominizante; nas *Mitológicas*, ela se transforma em uma oposição etnológica, porque ali se trata de saber como essa oposição é pensada na mitologia ameríndia. Em *História de Lince* ele afirma que nunca disse que o dualismo era uma propriedade do espírito (ou do cérebro) humano, e que sempre esteve interessado apenas na ideologia dualista ameríndia. Isso não é rigorosamente verdade, porque já no artigo de 1956, “As organizações dualistas existem?”, ele aproxima os dualismos ameríndios a materiais melanésios, indonésios, e por aí afora.

Enfim, acho que se dá uma progressiva “etnologização”, digamos, do escopo analítico da antropologia estrutural. Esse movimento é ambíguo, porque há momentos de sua obra tardia em que Lévi-Strauss volta a falar no espírito humano. Mas a impressão que tenho é que ele tende progressivamente a interpretar suas próprias conclusões em termos de uma descrição do pensamento indígena. Penso que o *História de Lince* talvez seja o momento mais significativo nesse sentido, até porque ele foi escrito na época do quinto centenário da invasão da América. O livro começa com o tema da “abertura ao outro” que, ao contrário dos europeus, os índios teriam mostrado no mal-encontro quinhentista, tema este que se ligaria, diz Lévi-Strauss, às fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio. Trata-se, portanto, em *História de Lince*, de realizar uma reflexão sobre a especificidade da *antropologia indígena*, isto é, do modo como os povos indígenas pensam a questão do humano.

E.L. Podemos falar em dois Lévi-Strauss?

E.V.C. Não é descabido pensar em uma diferença entre dois Lévi-Strauss. Costumo brincar dizendo que é como os dois gêmeos do *História de Lince*: há um Lévi-Strauss que é como o gêmeo demiurgo e outro que é como o gêmeo deceptor, ou *trickster*. Um que milita em favor da ordem, das classificações, da passagem da natureza para a cultura, do descontínuo, do discreto, e outro que está interessado nas regressões, nos cromatismos, nas topologias bizarras, nas transformações não-comutativas, nos dualismos em desequilíbrio, em suma, em tudo aquilo que parece escapar, precisamente, à ordem, à simetria, ou que envia e complica as oposições binárias e as analogias de proporcionalidade a que se costuma reduzir o estruturalismo.

Em parte isso pode estar associado à “dupla personalidade” de Lévi-Strauss: de um lado, fortemente racionalista, cientificista, intelectualista, e, de outro lado, esteta, artista, *bricoleur*, surrealista à la Max Ernst, amante dos paradoxos e das aporias. Acho que há duas correntes imaginativas no pensamento de Lévi-Strauss que costumam fluir em direções diferentes, o que permite a ele dizer coisas aparentemente contraditórias. Por exemplo, dizer que só agora a ciência está chegando aonde o pensamento indígena já tinha chegado há milênios, ao começar a ser capaz de matematizar o sensível e dar conta do qualitativo; e, em outro momento, dizer: sejamos realistas, a ciência acessa o real, ela fala do mundo; enquanto o mito só nos diz algo sobre a sociedade e a mente dos homens que o contam, não diz nada sobre a realidade última das coisas.

**E.L.** Lévi-Strauss pode ser ao mesmo tempo místico e cientificista?

**E.V.C.** Houve quem o chamasse de relativista, como no famoso debate com Roger Caillois à época da publicação de *Raça e história* (ver o artigo de Lévi-Strauss, *Diogène couché*). De outro lado, ele foi, evidentemente, tomado como o patrono de uma antropologia naturalista e universalista. Não vejo essa ambivalência como um defeito, mas como uma complicação a explorar e desenvolver.

Lévi-Strauss é interessante porque tem uma intuição etnográfica prodigiosa. Todo etnógrafo americanista que leu as *Mitológicas* se lembra que, logo ao chegar no campo, imediatamente reconheceu temas sobre os quais Lévi-Strauss foi o primeiro a chamar a atenção, e nos quais não se prestaria atenção se não o tivesse lido. A começar pelo óbvio: a importância fundamental da cozinha, a importância *metafísica* do “cru e do cozido” no pensamento indígena, e mais geralmente o enorme rendimento semiótico e conceitual da materialidade sensível dos processos e fenômenos cotidianos. Essa intuição etnográfica de Lévi-Strauss é o que conta, e o que faz com que sua obra tenha uma perenidade para além das ambições de fazer uma “matemática do homem”, uma ciência exata do espírito humano, ou coisa parecida. Estes são desideratos que vão e vêm. Há gerações em que estão na moda, outras em que são ignorados ou combatidos... Mas a intuição etnográfica de Lévi-Strauss eu acho que não, essa haverá de ficar. A sensibilidade que ele mostra para com a arte indígena, por exemplo. Ao mesmo tempo, veem-se também certas lacunas óbvias no pensamento dele em relação ao mundo indígena, aspectos que não lhe interessam.

**E.L.** Acha que poderíamos associar estes dois estruturalismos em Lévi-Strauss à existência de dois conceitos de natureza presentes na sua obra, como afirma Philippe Descola?

**E.V.C.** Acho que é assim: existem, de fato, dois Lévi-Strauss. Eu não associaria isso necessariamente a dois conceitos de natureza... Não sei. Acho que há uma coexistência sincrônica de dois estilos, de duas questões, de dois modos

de tratar o material etnográfico. E há uma mudança diacrônica: esses dois estruturalismos vão mudando de importância à medida que a obra dele progride. No primeiro Lévi-Strauss você vê, claramente, um estruturalismo muito durkheimiano, em que o conceito de estrutura social é muito presente; pouco a pouco, o conceito de estrutura vai deixando de ser seguido pelo adjetivo “social”, e a própria palavra “estrutura” vai se tornando menos frequente. As *Mitológicas* mostram poucas ocorrências da palavra “estrutura”; quando ela aparece, designa arranjos muito locais, subestruturas de grupos de mitos sem valor de “lei”. Não existem estruturas elementares da mitologia, como havia estruturas elementares do parentesco; a menos que se tome a célebre fórmula canônica do mito como a Estrutura Elementar da Mitologia. Mas isso é discutível: primeiro, porque estruturas não são animais solitários, elas aparecem sempre em grupos; segundo, porque a fórmula canônica extravasa em muito o plano das narrativas míticas, ela descreve uma transformação semiótica que articula diversos códigos materiais.

Acho que há um estruturalismo maior, digamos, e um menor. Um estruturalismo preocupado com a classificação e um preocupado com os processos que perturbam a classificação, que atravessam a classificação, que a problematizam, e problematizam a razão, de certa maneira. Pode ser que essa sugestão de Descola tenha uma relação com isso... Mas acho que não. Eu precisaria voltar aos textos de Philippe [Descola], e pensar.

**E.L.** Descola diz que, de um lado, Lévi-Strauss usa um conceito unitário de natureza, no qual o espírito humano se refletiria na estrutura do mundo, e, por outro, trabalha sistematicamente com o dualismo entre natureza e cultura. O dualismo como metodologia, num caso, e um conceito unitário de natureza como ontologia, no outro.

**E.V.C.** Lévi-Strauss sempre foi um naturalista, sempre teve uma concepção unitária da natureza, em um certo plano. E a oposição natureza/cultura é, para Lévi-Strauss, interna à natureza. A cultura é o modo humano de exprimir ou manifestar a natureza. Mas, ao mesmo tempo, a oposição natureza/cultura vai mudando, como eu disse, de estatuto. Ela começa sendo uma oposição ontológica. A natureza é a necessidade, a cultura é a contingência; a natureza é o universal, a cultura é o particular. Depois, a oposição vira uma oposição “metodológica”, como ele diz em *O pensamento selvagem*. E ela termina por ser uma oposição etnológica, isto é, uma oposição cultural. A oposição natureza/cultura deixa de ser natural, e passa a ser cultural; portanto, sujeita a diferentes construções. Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss entende que essa oposição, embora cultural, é um universal. Todas as culturas humanas opõem natureza e cultura, embora não oponham da mesma forma. No fundo, a oposição natureza/cultura é universal, como a proibição do incesto, e ao mesmo tempo, como esta proibição, ela se realiza diferentemente em cada lugar. A oposição natureza/



cultura não é como a proibição do incesto; ela é a proibição do incesto. Então ela não é nem natural nem cultural. A oposição natureza/cultura é o que faz a passagem da natureza à cultura.

Mas se, como Lévi-Strauss argumentou com tanta eloquência no capítulo final de *O pensamento selvagem*, a ideia de que historicidade é a essência do humano nada tem de universal, muito pelo contrário, ela é o modo especificamente ocidental de imaginar o humano – a história é o centro de nossa etnoantropologia, a Antropologia do Ocidente moderno –, então não haveria, em princípio, nenhuma razão de força maior para supormos que a oposição natureza/cultura seja um universal.

E.L. É uma oposição que ele não abandona, mas que ao longo das *Mitológicas* vai ganhando cada vez menos espaço para trabalhar outros tipos de oposições. E.V.C. Menos espaço, e como disse Philippe, Lévi-Strauss usa a oposição como um coringa no baralho. Mas, na verdade, existe um problema. Lévi-Strauss escolheu dentro da imensa mitologia ameríndia uma vertente: os mitos de origem do fogo e de origem da cultura, que são mitos de origem da humanidade; são mitos de origem da antropologia, de alguma forma. Então, num certo sentido, as *Mitológicas* são o mito da mitologia, mas também são o *mito da antropologia*, porque esses mitos são a antropologia indígena, são os mitos que contêm a teoria indígena sobre a natureza e a condição humanas: como os homens são o que são, por que os homens são o que são. Lévi-Strauss não está preocupado com a mitologia de origem dos fenômenos naturais; ele está preocupado com a mitologia de origem da humanidade. A origem da cultura, a origem dos homens. Quer dizer, a mitologia em que ele está interessado é a mitologia antropológica: qual é a etnoantropologia indígena? Quando ele diz: eu estou interessado nas representações míticas da passagem da natureza à cultura, ele está dizendo: eu estou interessado em saber o que os índios pensam a respeito daquilo que me interessa como antropólogo, a saber, a passagem da natureza à cultura, que é o problema central de nossa antropologia. Então, de alguma forma, o que ele faz é dizer: muito bem, vamos ver como é que os índios pensam essa passagem. É claro que há uma contaminação, aí, das questões dele pelas questões indígenas, mas ele escolheu os mitos que tratam do problema que interessa a ele. É claro que, nesse percurso, ele vai se debruçar sobre muitas outras coisas: a origem dos animais, a origem da cor dos pássaros, a origem do Sol e da Lua. Mas tudo isso está costurado pela questão de saber o que são os seres humanos, como eles se pensam dentro do mundo, como aqueles seres humanos, os índios, pensam a humanidade.

Não é por acaso também – embora que eu saiba ele não tenha falado sobre isso, mas não deixa de ser curioso –, que o “mito único”, o mito arquetípico de origem do fogo, que é o eixo central das *Mitológicas*, seja uma versão, no final das contas, do mito grego de Prometeu. O mito do desaninhador de

pássaros, isto é, o mito de origem do fogo civilizador, traz um herói que sobe a um outro nível cósmico (pode ser só o alto de uma árvore, pode ser o mundo celeste), pega o fogo do céu, e termina preso entre o céu e a terra, até que eventualmente desce com o fogo. Na versão de referência dos Bororo, aparecem uns urubus que comem as nádegas do herói, o que nos faz pensar, evidentemente, no fígado de Prometeu devorado pela águia. E há o tema da origem das mulheres, bem entendido: uma aliança entre o povo do céu e o povo da terra que passa pela mulher-estrela, um casamento com as mulheres celestes. Pandora, em suma: o presente envenenado que os deuses dão aos humanos, que eram todos masculinos, como vingança pelo roubo do fogo. Zeus cria a mulher para os homens brigarem entre si. E como se sabe, a armadura sociológica dos mitos ameríndios se estrutura em torno de conflitos entre afins masculinos, isto é, homens relacionados por meio de uma mulher.

Há assim uma relação da mitologia ameríndia com a mitologia grega que Lévi-Strauss jamais menciona. Acho que é quase um efeito retórico-artístico, essa semelhança evidente e tácita, que fica como pano de fundo da análise. Não me lembro de Lévi-Strauss observar: vejam, leitores, que esse mito bororo é o mito de Prometeu, afinal. E não me lembro de ter lido alguém discutindo isso (certamente alguém já o fez). Em parte, porém, acho que Lévi-Strauss diria: nesse nível é banal, Geriguiguiatugo (o herói bororo) é Prometeu, tudo bem... Mas nesse plano de generalidade tudo é parecido com tudo. Bem, talvez nem tanto, não é? Na verdade, a história de um homem que fica preso numa montanha – esse é o mito de Asdiwal, o ensaio “A gesta de Asdiwal” (reeditado em *Antropologia estrutural II*) é um modelo reduzido das *Mitológicas*, uma versão “fractal” das *Mitológicas*.

E.L. É implícita essa relação com a mitologia grega, mas na *História de Lince*, Lévi-Strauss contrasta explicitamente o modo de pensar gêmeos no universo europeu e no ameríndio.

E.V.C. Exatamente. Há um fundo mitológico ocidental que no *História de Lince* passa ao primeiro plano, com os dióscuros gregos e os gêmeos ameríndios, mas acho que em todas as *Mitológicas* existe esse fundo. Eu diria que o fundo é, de fato, o mito prometeico. Com diferenças importantes, é claro, que valeria a pena explorar mais.

Por exemplo, toda a mitologia cosmogônica grega tem uma armadura sociológica, para falarmos como Lévi-Strauss, estruturada em torno da relação de paternidade. Os deuses se sucedem em gerações pai-filho, Uranus, Cronos e Zeus. E há canibalismo de pai para filho, ou de filho para pai. Já na mitologia ameríndia essa relação assimétrica, a armadura sociológica tensa, marcada pelo canibalismo real ou potencial, passa por relações de afinidade: é o sogro, ou o cunhado, que é o Outro da história. Não esqueçamos ainda da perversidade bem lévi-straussiana da escolha do mito bororo, M1,<sup>1</sup> como mito de referência

dessa mitologia da afinidade: o mito bororo é totalmente “edipiano” – trata-se de um filho que viola a mãe, o pai busca se vingar e acaba morto pelo filho –, mas Lévi-Strauss o interpreta como um conflito de cunhados, porque os Bororo são matrilineares: o pai é um afim do filho, o filho é um irmão de clã da mãe, o filho é como um cunhado. Portanto, não se trata mais de um conflito freudo-edipiano, mas de um conflito levi-straussiano entre afins.

Nos mitos jê que se seguem ao M1, o conflito motor torna-se um conflito entre afins propriamente ditos, dois cunhados. Mais adiante na série, aparece a figura onipresente na mitologia ameríndia, o *sogro* canibal, o dono do fogo, que é um animal, o urubu ou a onça, e que faz um contraste nítido com o *pai* canibal da mitologia grega, edipiana, freudiana. Essas diferenças são interessantes: de um lado, uma mitologia em que a afinidade aparece como idioma central do conflito, de outro, uma mitologia em que a parentalidade, a paternidade especialmente é central.

O mito mais difundido das Américas, diz Lévi-Strauss, é o mito do incesto entre irmão e irmã que dá origem às manchas da Lua. Essa afirmação de que esse é o mito mais difundido é como uma provocação subliminar que sugere que este é o verdadeiro mito ameríndio de Édipo, o verdadeiro incesto ameríndio é o incesto irmão-irmã. Tanto que ele começa com mãe e filho, no mito bororo, para dizer: não, eles são uma transformação da relação entre irmão e irmã. A mitologia ameríndia está estruturada em torno desse incesto irmã-irmão, portanto, em torno de conflito entre cunhados, motivado pela avareza, isto é, a recusa do dom (ou não cedi minha irmã a um outro homem, ou não recebi a contrapartida pela irmã que cedi). Ora, essa é a mitologia que já está em *As estruturas elementares do parentesco*. Quer dizer, é a mitologia “de Lévi-Strauss”. Há como uma reverberação entre a mitologia do parentesco lévi-straussiana e a mitologia indígena de origem da cultura. As antropologias lévi-straussiana e indígena são curiosamente ressoantes. Se isso é um acaso ou não, não sei. Penso que não. Acho que é um caso de, com perdão do trocadilho, afinidade profunda entre os dois pensamentos.

**E.L.** Nesse caso as antropologias lévi-straussiana e indígena são ressoantes, mas no caso das pequenas diferenças é Lévi-Strauss que acaba tendo que abrir mão da procura pelas grandes diferenças; o pensamento ameríndio se impõe.

**E.V.C.** As pequenas diferenças são interessantes, porque a impressão que dá é de que Lévi-Strauss vai interpretar os gêmeos ameríndios de uma maneira irônica ou paradoxal. Pois esses gêmeos – relação que para nós seria o paradigma da identidade, a gemelaridade – nunca são iguais. A identidade é impossível, é transitória, é ilusória: este é um tema sobre o qual Lévi-Strauss insiste.

Mas, ao mesmo tempo, ele não está dizendo que a alternativa à identidade é a oposição binária, descontínua, diametral. Na mitologia europeia dos gêmeos, observa Lévi-Strauss, os gêmeos são ou idênticos, ou antagônicos. Na

mitologia ameríndia, eles divergem ou convergem, mas não se antagonizam nem se fundem; supõem sempre uma pequena diferença que vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba, é assintótica. Em suma, é uma diferença contínua, não é uma diferença descontínua, não é uma oposição. Há aí uma inovação importante, porque normalmente se associa Lévi-Strauss às oposições binárias.

E.L. Nesse ponto entra a temporalidade. Com o tempo as diferenças entre os gêmeos vão aumentando. Sempre tem um que nasce primeiro, que é o irmão mais velho, e esta pequena diferença vai resultar em diferenças maiores, como um sortudo e outro azarado...

E.V.C. Há uma evolução do pensamento de Lévi-Strauss nessa direção e também há outra coisa: acho que os gêmeos ameríndios, para Lévi-Strauss, são uma espécie de fusão paradoxal da consanguinidade com a afinidade. Esses gêmeos, “na verdade”, são afins. Para começar, porque na mitologia tupinambá (central em *História de Lince*) eles não são filhos do mesmo pai: um deles é filho do gambá, outro da onça, ambos humanizados. Não são irmãos nem sequer parentes, porque o parentesco tupinambá é inteiramente patrilateral. Mas, são tratados como gêmeos. Em seguida, eles têm um tipo de relação que é claramente marcada por valores de afinidade: são quase cunhados, são gêmeos-afins, digamos assim. Enquanto os gêmeos europeus são ou idênticos ou totalmente opostos, como se fossem inimigos, os gêmeos ameríndios não são nem inimigos nem irmãos. São alguma coisa que está no meio, que seria, precisamente, o afim.

A ideia do dualismo em desequilíbrio, com a qual Lévi-Strauss caracteriza a mitologia gemelar da América, é absolutamente central, porque tira do dualismo de Lévi-Strauss seja a interpretação estática e equipolente, seja a interpretação dialética que implica uma síntese conciliatória. A interpretação do dualismo ameríndio por Lévi-Strauss é que se trata de um dualismo *interminável*: toda divisão é imperfeita, deixa um excesso, cria um suplemento, e esse excesso ou suplemento está no real, é o real. É aqui que está, penso, o cerne da metafísica de Lévi-Strauss: na ideia de que o real é precisamente o que *excede* o pensamento. O pensamento tenta capturar o real com uma malha, uma grade binária; essa grade, essas discriminações categoriais ou classificatórias nunca conseguem partir o bolo exatamente no meio; para corrigir essa diferença, o ligeiro excesso sobra para um lado ou outro, o pensamento corta em outra direção; e jamais consegue uma divisão equitativa de todas as partes. Parte-se do mundo para o pensamento, parte-se o mundo para o pensamento; mas não se volta jamais ao mesmo mundo a partir do pensamento, o mundo partido para o pensamento não se recompõe jamais inteiramente.

É o que ele vai dizer em *História de Lince*, quando se pergunta: “qual é a lição desses mitos?”. Dados dois termos, eles nunca serão iguais entre si, haverá sempre um desequilíbrio. Tenta-se resolver esse desequilíbrio multiplicando os dualismos, aproximando-se do real e nunca se consegue chegar. Esta ideia já está

explicitamente formulada, em “A estrutura dos mitos”, de 1955, reeditado em *Antropologia estrutural*. A aproximação do real pelo pensamento é interminável, não vai chegar nunca a coincidir com o real. A condição da significação é a não-coincidência entre o pensamento e o mundo. Este é o tema que acompanha o estruturalismo desde a “Introdução à obra de Marcel Mauss”, que Lévi-Strauss escreveu em 1950. O “dualismo em desequilíbrio perpétuo” do livro de 1991 (*História de Lince*) é o último avatar do desajuste entre a série do significante e a série do significado, do texto de 1950. Uma das séries é da ordem da história, a outra é da ordem da estrutura. O significante é da ordem da estrutura, porque a língua significou de uma vez só, mas o que ela significa vai mudando com o tempo; o significado é da ordem da história, e a história jamais coincidirá perfeitamente com a estrutura, como os dois gêmeos ameríndios.

Enfim, o pensamento jamais coincidirá com o real. Lévi-Strauss dirá que é isso que permite a arte, a criação, a imaginação. Ao mesmo tempo, isso tem uma evidente conotação trágica. Curiosamente a interpretação canônica que se faz da obra de Lévi-Strauss sempre pretendeu que ele era o pensador do equilíbrio, da ordem, da estrutura, a combinatória perfeita, quando, na verdade ele sempre enfatizou o contrário. Ainda que se possa dizer que são dois estruturalismos contraditórios, que ora ele fala uma coisa ora outra, eu diria que há uma linha fundamental, e que essa linha é a linha menor, a linha do desequilíbrio, da imperfeição, da assimetria constitutiva do real.

**E.L.** Concordo que este dualismo em permanente desequilíbrio é muito forte no pensamento de Lévi-Strauss. Mas o que surpreende é que ele não explora essa ideia para entender a dinâmica da relação de um par absolutamente central que é a dupla homem/mulher, irmã/irmão. Esta ideia não poderia também ser aplicada com proveito no caso das relações de gênero ameríndias?

**E.V.C.** O único lugar em que ele fala um pouco mais sobre a questão do gênero – do ponto de vista indígena – é em *A Origem das maneiras à mesa*, e mesmo assim, não muito. Em *As estruturas elementares do parentesco*, ele simplificou drasticamente a questão. Decidiu que era um fato empírico que os homens trocavam as mulheres e não o contrário, e formalizou tudo a partir dessa constatação, fundada, claramente, em preconceitos clássicos. Fala até na poligamia natural dos grandes primatas. Mas, anos mais tarde, ele fez duas observações importantes, a segunda muito mais importante do que a primeira. Primeiro, disse: bem, mas todas essas estruturas dariam no mesmo se fossem as mulheres que trocassem os homens e não o contrário, “como é o caso”. Depois, ele avança decisivamente e diz: não são homens que trocam mulheres, nem mulheres que trocam homens, são famílias que trocam relações de parentesco. Homens e mulheres trocam relações entre si, o que é uma maneira bem mais instigante, e, no meu entender, correta, de formular a questão.

Na verdade o problema do gênero nunca preocupou Lévi-Strauss. Quando ele estuda a mitologia sobre o assunto, ele a trata do ponto de vista de um manual de etiqueta: manual de boas maneiras das moças, guia do casamento feliz, obrigações do bom marido, deveres da boa esposa etc. Isso dito, há uma vertente que ele desenvolve – mais uma vez, aqui ele abriu um caminho que se mostrou muito fecundo –, a saber, a questão da periodicidade feminina (a menstruação), da relação entre a sexualidade, a fisiologia da reprodução humana e os ritmos cósmicos. A questão, em suma, do papel cosmológico da mulher, que lhe dá um estatuto especial no pensamento indígena.

Para Lévi-Strauss, os índios associariam a mulher à natureza e os homens à cultura, ainda que para ele e para eles isso não implique o mesmo tipo de juízo de valor que para “nós”. Pode ser tomado justo ao contrário, no sentido de que as mulheres aparecem como um operador crucial para o pensamento humano sobre ritmicidade universal. A mulher como origem e guardiã da ideia de temporalidade, que tal?

Já as dimensões propriamente políticas – qual é a cosmopolítica do gênero na América indígena? – ele não aborda muito de frente. Ainda que *A origem das maneiras à mesa* e outros textos tragam várias indicações interessantes sobre a relação entre caça de escalpos e menstruação, a famosa questão do papel das mulheres nos rituais canibais etc. Num certo plano, para Lévi-Strauss, a metadiferença de sexos – isto é, o gênero – é *uma* das codificações básicas da relação de alteridade, mas não, como pretenderá mais tarde Françoise Héritier, a matriz última de todo e qualquer conceito de alteridade. Note-se que essa alteridade constitutiva do laço social, em *As estruturas elementares do parentesco*, está subordinada à alteridade entre afins do mesmo sexo, masculino na verdade. O fato de que a mulher seja de outro sexo é puramente, vamos chamar assim, contingente. Se só houvessem homens no planeta, ou só mulheres, daria no mesmo – é sempre possível trocar relações, desde que eu defina alguns termos como “mesmo” e outros como “outro”.

Não importa o sexo, só importa saber se a pessoa é do meu grupo ou de um outro grupo, isso bastaria para criar “gênero”. Então o gênero não é problematizado. Há outros momentos da obra de Lévi-Strauss em que a oposição homem/mulher vai aparecer com a mulher representando o outro grupo, porque ela representa o cunhado real ou potencial. Sua figura representa (isto é, esconde) a de um marido, ou a de um irmão. Conforme ela seja a minha irmã, conforme ela seja a minha esposa, ela representa um *outro* homem, que se perfila por assim dizer, por trás dela. Então ela é, na verdade, esse outro. É por isso que as mulheres têm um papel importante no canibalismo, porque têm uma relação complexa com o inimigo. São elas que domesticam o inimigo. Mas, sem dúvida, o gênero é uma área pouquíssimo explorada por Lévi-Strauss. Poderíamos dizer que a teoria lévi-straussiana do gênero teve de esperar Marilyn Strathern para ser elaborada.

A única pessoa que fez, de fato, uma teoria estruturalista do gênero foi Marilyn Strathern. Ela até brinca, dizendo que quando fala em *cross-sex* e *same-sex*, não se deve confundir com a linguagem técnica do parentesco, que concerne ao paralelismo e cruzamento de primos etc., pois não tem nada a ver. Mas é claro que tem a ver! Tem, sim, a ver com as oposições cruzado e paralelo de Lévi-Strauss. Não porque o que diz Marilyn seja derivado do que diz Lévi-Strauss, mas o contrário – é possível reler as oposições clássicas de tipo paralelo/cruzado, tão fundamentais para a teoria da troca matrimonial, nos termos strathernianos das *cross-sex* e *same-sex relations* de *O gênero da dádiva*. É Marilyn quem vai, finalmente, fazer uma teoria relacional do gênero. Françoise Héritier fez, ao contrário, uma teoria substancialista.

E.L. Na abordagem de Héritier a oposição de gênero é universal, desigual e fixa. E.V.C. É, puro substancialismo. Para Héritier, o gênero é a matriz cognitiva da diferença, do igual e do diferente. Acho que isso é um *parti-pris* arbitrário, baseado em uma metafísica naturalista que supõe uns tais “dados biológicos de base”. No meu entender, Héritier descaracterizou completamente a teoria do parentesco de Lévi-Strauss para produzir sua própria teoria de gênero. Que, aliás, pretende provar uma coisa que Lévi-Strauss jamais pretendeu, a saber, a “dominância” universal do masculino sobre o feminino.

E.L. Mas Lévi-Strauss tirou o corpo fora, não é? Porque ele diz que se podia trocar os signos...

E.V.C. Ele não *justifica*, ao contrário de Héritier, a dominância universal masculina. Ele diz: esta é uma questão empírica. Mas Héritier quer mostrar que não é uma questão empírica, que é uma questão conceitual. Ela procura mostrar como a tal dominância se exprime em todas as terminologias de parentesco e enraíza o argumento em uma teoria da identidade ou diferença das substâncias corporais. Lévi-Strauss jamais se comprometeu com isso. Há um artigo excelente de Jeanne Favret-Saada, chamado *La-pensée-Lévi-Strauss* (datado de 2000), que é de uma ironia devastadora contra Françoise Héritier e outros, como Maurice Godelier ou Pierre Legendre, que estavam, na época, opondo-se à legalização da união civil homossexual na França, valendo-se para isso do argumento de que Lévi-Strauss haveria *demonstrado* que o fundamento inconcusso do parentesco humano era o triângulo: tem que ter um homem (o pai), uma mulher (a mãe) e um outro homem (o célebre irmão da mãe); não pode ser três homens... Favret-Saada, além de demolir o argumento, acusa, com razão, Lévi-Strauss de não ter intervindo para desautorizar as pessoas que falavam em nome dele. Ao mesmo tempo, mostra que ele nunca afirmou o que queriam fazê-lo afirmar.

Acho que Strathern é infinitamente mais próxima de Lévi-Strauss do que Héritier, porque ela tem, de fato, uma teoria estrutural de gênero. Tal como entendo a concepção de gênero de Strathern, o gênero *não* é uma relação entre

dois sexos, mas é uma *relação entre duas relações*, uma relação de tipo “mesmo-sexo” e uma relação de tipo “sexo-oposto”, o que é uma ideia que se pode deduzir de Lévi-Strauss. Em um comentário que publiquei em 1990 a *O exercício do parentesco [L'exercice de la parenté]*, de Héritier – muito antes de ter tido coragem para ler *O gênero da dádiva*, de Strathern –, eu dizia que, para Lévi-Strauss, a diferença entre homens e mulheres não é uma oposição entre dois sexos, é uma diferença entre um termo e uma relação. Porque, para cada sexo tomado como termo, o outro sexo é uma relação, não é um termo. Então, para cada sexo, o outro sexo é sempre tomado como uma relação a um terceiro termo: para uma mulher, por trás de um homem tem outra mulher; para um homem, por trás de uma mulher tem outro homem. Precisa-se sempre de três. Para Hérítier bastam dois: para se ter o universo, basta um homem e uma mulher. Ou seja, a base do parentesco humano, a saber, a diferença entre uma irmã e uma esposa, ou entre um irmão e um cunhado, não pode ter explicação, a não ser pela ideia arbitrária de que na cabeça dos seres humanos é muito feio misturar sexualmente substâncias idênticas.

**E.L.** O acúmulo de substância ganha um valor central na sua explicação das regras que regulam relações sexuais e casamento.

**E.V.C.** É um universal cognitivo, enquanto Lévi-Strauss produziu uma teoria na qual a diferença entre irmã e esposa é anterior, em certo sentido, à diferença entre homem e mulher. Há um maravilhoso mito aguarnuna, citado por Anne-Christine Taylor. Ele explica a origem das mulheres. A história põe em cena dois primos cruzados, isto é, cunhados potenciais, no tempo em que ainda não existiam mulheres. Eles tinham relações homossexuais; aquele que era penetrado sexualmente tornou-se a primeira mulher. Ora, rapidamente surge a pergunta: como pode haver primos cruzados antes de haver mulheres? Porque a definição de primo cruzado diz que são filhos de irmãos de *sexo oposto*! Em suma, o mito está afirmando, por assim dizer, que a afinidade (o cruzamento dos primos) é anterior à diferença de sexos; é o efeito que cria a causa, o cruzamento-afinidade que cria a diferença de sexos, e não a diferença de sexos que cria o cruzamento.

**E.L.** Este mito jivaro vai além do mito kaxinawa em que esse homem-mulher – homem que é tomado por mulher – chega a engravidar, mas não consegue parir e morre.

**E.V.C.** Talvez esse personagem aguaruna morra também, não me lembro... Mas, de qualquer maneira, acho que ele vira mulher porque as mulheres já estão na origem das mulheres. É preciso pressupor as mulheres para poder criá-las. Pressupor a mulher “transcendental” que não existe, para poder haver cruzamento, para, em seguida, criar a mulher “empírica”. E isso é muito parecido com a teoria de Strathern: é uma relação de mesmo sexo que se transforma numa relação



de sexo cruzado, ou seja, produz, dentro do mesmo sexo, uma oposição de sexo cruzado, e termina separando os dois sexos que estão contidos em cada termo.

**E.L.** Pois é, o que mostra que o tema poderia ter sido mais explorado por Lévi-Strauss. Ele deixa o material surgir, mostra sua riqueza, mas sempre volta à questão da mulher como natureza e podridão.

**E.V.C.** Inclusive ele tem uma interpretação da teoria indígena sobre a sexualidade feminina, que, ao meu entender, é muito simplista: vê a mulher como algo sujo, feio, fedorento. Esta é uma interpretação algo superficial. Não que não esteja presente nos mitos, mas a impressão que tenho é que não é do interesse de Lévi-Strauss. Todas essas questões surgiram depois. Não esqueçamos disso. Não era só ele; quase nenhum antropólogo, na década de 1940, ou de 1950, estava discutindo isso. A questão surge na década de 1970, e Lévi-Strauss, de fato, não acompanhou, não se interessou em explorar essa mitologia. Muito embora a diferença de sexo esteja no centro de tudo, pois, afinal, foi ele quem fez a grande teoria antropológica do parentesco do século XX.

**Luisa Elvira Belaunde.** Há temas de gênero nas *Mitológicas* que Lévi-Strauss não parece perceber, ainda que eles surjam de sua própria análise. Voltando ao incesto ameríndio entre irmãos, contado no mito pan-amazônico da origem das manchas da Lua, Lévi-Strauss só vê nele o que interessa diretamente à aliança entre homens afins e deixa de lado o resto, por exemplo, a questão da procura de conhecimento, da origem do desenho e da vingança, já que, tipicamente, é a irmã quem delata o irmão incestuoso quando ela marca o rosto de seu amante noturno desconhecido com jenipapo, o que conduz à morte do irmão, à origem dos ciclos menstruais e à gravidez.

**E.V.C.** Essa questão do conhecimento é um dos temas que gostaria de explorar no livro. Lévi-Strauss tem uma fascinação pela etnossemiótica indígena, pelo que chama de patologias da comunicação: a mensagem não ouvida, o enigma sem resposta, a promessa fatídica, o equívoco, o mal-entendido.

Nas *Mitológicas*, os processos semióticos e os processos materiais são tematizados como se em total continuidade: por isso o grande rendimento da noção de “código” nessas análises. A questão do conhecimento, por isso, seria uma questão que, em princípio, deveria interessá-lo. Repare que no começo de *O cru e o cozido* ele coloca a questão de por que o jaguar se mostra tão indiferente quando o herói mata a esposa humana dele, e por que o mito bororo do desaninhador trata o incesto do filho com a mãe com total indiferença ética. Não é o filho que é punido, o pai é punido por ter tentado matar o filho. Mas, ainda que Lévi-Strauss tenha uma resposta brilhante para a indiferença – ela é o efeito de superfície de uma operação de cancelamento lógico da posição da mulher na dinâmica do mito – a análise não vai muito além. Acho que o nível de abstração em que o autor estava não lhe permitia alcançar essas questões

– que, na verdade, são imensas – como essa questão do conhecimento. Acho que o instrumental de Lévi-Strauss não estava preparado para trabalhar com estes temas.

E.L. Mas ele fez associações reveladoras sobre o excesso ou a falta de abertura dos diferentes orifícios corporais e sua relação com a etiqueta, com a comunicação...

E.V.C. É, porque ele tem uma imaginação visual, espacial, prodigiosa – aqueles incríveis diagramas dele. Lévi-Strauss vê os mitos através dessa geometria de buracos, aberturas, torções. Tem uma imaginação topológica riquíssima, mas quando se trata de questões fenomenológicas, digamos assim, seu interesse não é o mesmo. Talvez, porque nunca tenha tido uma experiência de campo muito longa.

E.L. Acho que ele deixa aflorar a fala do nativo de uma forma bem mais autônoma do que estamos acostumados. Como no paradigma boasiano, em que está tudo na fala, em que Boas toma o material e deixa as associações se fazerem sem exegese.

E.V.C. Exatamente. Daí essa impressão desorientadora que os mitos dão. Compare-se, por exemplo, com uma *thick description*, descrição profunda, do tipo que James Weiner faz com os mitos da Nova Guiné, em *The heart of the pearl shell*. Os mitos ficam densos de significado, viram mitos hermenêuticos, com várias camadas de sentido. O que gosto, nas *Mitológicas*, é justamente do contrário: os mitos são absolutamente planos. A impressão que tenho é que é assim mesmo, em geral. Talvez não seja assim em todos os lugares. Mas onde ouvi esses mitos, eles são contados do jeito que aparece no livro. É claro que eles têm mil ressonâncias, poéticas e semânticas, alusões culturais recônditas, que uma análise estrutural feita a partir de fontes secundárias, a grande distância fenomenológica do contexto original de enunciação dos mitos, e uma transcrição em francês, nunca vão revelar. Mas eu digo, essa frieza – como dizer? – essa ausência de profundidade que nós estamos acostumados a ver no romance, a recusa de qualquer exploração da interioridade do personagem, tudo isso dá ao mito um sabor extremamente contemporâneo, uma atmosfera kafkiana ou beckettiana, por aí.

E.L. Ou de moralidade...

E.V.C. Isso, ausência de moralidade ou de moralismo. A ideia de que o herói é uma pessoa que tem interioridade, tem culpa, tem consciência, tem sentimentos, o que está ausente nos mitos. O mito parece desenho animado. O que não quer dizer que não suscite emoções em seus ouvintes. É possível chorar lendo Kafka. Lévi-Strauss está querendo mostrar que os mitos têm uma relação entre eles que é *independente* dessas ressonâncias, por assim dizer, privadas, íntimas, que os mitos suscitam em cada cultura particular. A relação que lhe interessa é uma relação formal, como a que liga diferentes estilos de pintura.

L.E.B. Isso está presente na metodologia. Quando ele fala da metodologia das *Mitológicas*, usa duas imagens principais: o caleidoscópio e o tricô. Ele diz que vai “*tricoter en rosace*” [tricotar em rosácea], fazendo rosáceas cada vez maiores à medida que realiza a análise das transformações dos mitos, deixando-se guiar pela bússola da lógica das próprias transformações formais. É interessante que usa este método para demonstrar uma atividade do espírito humano na sua liberdade, sem os constrangimentos materiais, como diz. Mas o tricô é corporal e ameríndio.

E.V.C. Tenho a impressão de que as pessoas que não trabalham na América – que não estudaram com os índios – fazem uma leitura de Lévi-Strauss completamente diferente da nossa, quer concordem com ele, quer não, com seu método ou sua abordagem. Pois quem morou entre os índios imediatamente reconhece o “ambiente” das *Mitológicas*. Você entende imediatamente aquelas páginas sobre abertura e fechamento, aquelas histórias de veneno, cauim, cru, cozido, cromatismo, mel, tabaco... As pessoas que não conhecem esse mundo ficam achando que se trata de um jogo totalmente gratuito. Ledo engano.

A primeira vez em que eu fui pegar mel com os Araweté, um homem subiu lá no alto da árvore. Um jatobá imenso, uns 30 metros de altura, e começou a botar fogo no “pênis” – como eles chamam –, isto é, na entrada protuberante de uma colmeia de mel de xupé. E ele começou a soprar fumaça ali para dentro, para as abelhas tontearem. Embaixo eu estava enrolando um cigarro, fui acendê-lo, uma mulher falou rápido para mim assim: “você vai fumar?” Eu falei: “Ué?” E ela: “Não pode fumar, não pode fumar quando se está tirando mel, a pessoa cai lá de cima”. Veja só... Notem que o sujeito lá em cima estava acendendo um charuto, não é? O homem lá em cima, soprando fumaça pela extremidade de um charuto (um pênis), mas soprando *para dentro* da colmeia, para as abelhas saírem e ele poder derrubar o mel etc. – ele estava *fumando ao contrário*, várias vezes. E por isso eu não podia fumar embaixo. Um mito ao vivo: você não pode fumar aqui embaixo, tem um homem que está acendendo um charuto, que é de mel, lá em cima, tem abelha dentro. Uma pequena historinha lévi-straussiana.

Agora, isso não quer dizer que os mitos sejam só isso, que tenham só esse nível. Terry [Terence Turner] nunca entendeu isso – ou seja, ele pensa que Lévi-Strauss não entendeu o mito. Terry toma o mito kayapó da origem do fogo e liga cada elemento, cada microdetalhe do mito a um aspecto específico da sociedade kayapó, ou melhor, da teoria do Terry sobre a dinâmica da sociedade kayapó. Isso não está errado, só que Lévi-Strauss diria: é verdade, mas, ao mesmo tempo, esse mito se transforma nesse mito, que se transforma em outro mito, e o que você vai fazer com a sociedade kayapó, nesse plano?

**E.L.** Lévi-Strauss produz uma sociologia das substâncias em vez de uma sociologia da sociedade.

**E.V.C.** A obra de Lévi-Strauss aponta sempre para duas direções: uma aponta para o passado, outra aponta para o futuro, no que diz respeito à antropologia. Tem uma coisa meio retrógrada, antiga, tradicional, muito racionalista, formalista; e tem uma outra direção de onde ainda tem muita coisa a ser tirada. Cada vez que leio Lévi-Strauss, encontro coisas diferentes, surgem possibilidades de exploração que não tinha encontrado porque não sabia coisas que hoje sei, porque li outras coisas, e porque mudou a problemática, mudou a época. Então, por exemplo, reler as *Mitológicas* com a questão do gênero na cabeça, permite ver uma porção de coisas que antes não se veria.

**L.E.B.** Essa questão vem reforçar a ideia de Lévi-Strauss como um nativo grego que vai falar da mitologia ameríndia e, pouco a pouco, vai se transformando, e, no final, a abordagem do incesto, do tema dos gêmeos, e a própria metodologia de transformação dos mitos se tornam, cada vez mais, ameríndios.

**E.V.C.** Exatamente.

**L.E.B.** O que acontece com a música? Se as *Mitológicas* são uma grande partitura musical, não se trata de música ameríndia. Trata-se da fuga de Bach. É uma sinfonia de fugas.

**E.V.C.** Conheço música muito pouco, mas a impressão que tenho é que Lévi-Strauss, enquanto músico, é totalmente ocidental. A música indígena nunca lhe inspirou nada. Ele nunca usou trabalhos de musicólogos americanistas para fazer nada. Ele diz que o lugar que o mito ocupa no pensamento ameríndio passou para a música no pensamento ocidental, para a música clássica ocidental. Porque para ele, música é a música clássica que vai de Bach a Wagner, Stravinsky, porque o que vem depois da música moderna, a música serial, a música dodecafônica, disso ele tem horror.

Música, para ele, é uma grande metáfora do mito, é o equivalente do mito no mundo do Ocidente. Acho que a música é importante para Lévi-Strauss porque tanto a música quanto o mito são... bem, uma é o oposto da outra. O mito é inteiramente traduzível, e a música é inteiramente intraduzível. A música não tem tradução e o mito é o contrário, é absolutamente traduzível. Mas, ao mesmo tempo, o que caracteriza o mito e a música é que ambos são autorreferenciais. O mito só se refere a si mesmo; ele não tem nenhum significado, apenas utiliza o mundo para produzir os seus significados. Então há uma analogia profunda entre a música e o mito, que são artes puramente formais. O mito é uma espécie de música do pensamento, digamos assim, música do conceito.

É como se o mito fosse a música do significado, e a música fosse o mito do significante. A música é o significante puro, a poesia está no meio do caminho. Do mito vai-se para a poesia, e da poesia se vai para a música. A música

é o significante puro, sem significado nenhum. É só o jogo dos significantes, reduzidos a sua matéria sonora totalmente purificada. E o mito é como se fosse o significado puro, num certo plano. Quer dizer, são os significados que o homem produz a partir do mundo, das qualidades sensíveis – cor, gosto, cheiro, texturas, temperaturas – e faz com isso uma música. Compõe sinfonias de significados, que são os mitos. O que acontece quando você junta o cru com o podre? O que acontece quando você junta o céu com a água? Você compõe uma espécie de sinfonia de significados. Então é como se a música e o mito fossem separados, a série do significante e a série do significado. No mito o significado predomina, e é por isso que ele é totalmente traduzível, e na música é o significante que está totalmente liberado de qualquer responsabilidade de significar. O mito pode ser contado em qualquer língua, pode ser deformado. A música, ao contrário, não se pode interpretar, no sentido de dizer o que significa. Ela significa o que se quiser. Ela produz um efeito. O mito também é um pouco isso. Agora, o interesse dele pela música indígena é nulo, que eu saiba.

**L.E.B.** Ou ele poderia ter escrito as *Mitológicas* com base numa estrutura musical indígena.

**E.V.C.** Reparem que ele não leva isso muito adiante. Só em *O cru e o cozido* e depois ele volta no final de *O homem nu* com o Bolero de Ravel, faz umas considerações, mas o único livro que é estruturado retoricamente como uma sinfonia – como uma sinfonia não, como várias formas musicais clássicas – é *O cru e o cozido*. Depois ele abandona isso. E a fuga é essa estrutura em contraponto, é uma estrutura que Lévi-Strauss vai encontrar nos mitos. Bach é o músico do código. Há uma afinidade muito grande entre a maneira como Lévi-Strauss analisa os mitos e a maneira como Bach compunha as suas peças.

Lévi-Strauss sempre teve um cuidado imenso com a forma dos seus trabalhos, isto é, o estilo. Ele é um grande estilista da língua francesa. E sempre teve interesse em fazer obras experimentais. As *Mitológicas* são uma obra elaborada de uma forma completamente inaudita, no que concerne ao objeto. Não é uma monografia nem um tratado. Ao mesmo tempo, ele sempre destacou as propriedades estéticas do pensamento indígena. Chama a atenção o fascínio imenso que tem pela arte indígena, principalmente as artes plásticas e gráficas em geral. Já as artes musicais, ou mesmo as artes poéticas, são aspectos pelos quais não mostrou grande interesse.

**E.L.** Gostaria que você falasse sobre o papel da arte na reflexão de Lévi-Strauss. Você diz que se poderia associar o *bricoleur* e o engenheiro de Lévi-Strauss, por um lado, com a figura e o conceito de Deleuze e Guattari, por outro.

**E.V.C.** Esta é uma pura sugestão para quem entender, fizer. Porque Lévi-Strauss disse que o engenheiro é o homem do conceito e o *bricoleur* é o homem do signo. No *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari se perguntam: e esses outros

pensamentos, que não o pensamento filosófico grego? Se a filosofia possui o conceito, como é que a ideia se manifesta nessas outras tradições de pensamento extrafilosóficas, pré-filosóficas, quase-filosóficas – como na China e na Índia. Para estas dão o nome genérico de “figura”. Mas é um nome que cobre tudo que não é um conceito.

A impressão que tenho é que eles estão seguindo a representação clássica de Vernant e Detienne, da oposição mito e filosofia. O que se tem antes da filosofia é o discurso do mestre da verdade, que é um discurso transcendente, da verdade oracular, absoluta, e do outro lado há o conceito, que é um objeto produzido na discussão da pólis democrática e é imanente à discussão. A palavra “figura” tem um estatuto ambíguo no texto. Se Lévi-Strauss associa a palavra “conceito” ao engenheiro, o conceito de “conceito” de Deleuze e Guattari é muito diferente. Mas não seria, talvez, absurdo, imaginar que essa ideia de figura (em oposição ao conceito) que aparece em Deleuze e Guattari defina algo como a oposição entre pensamento selvagem e pensamento domesticado.

Sabemos, ao mesmo tempo, que o engenheiro é algo inteiramente teórico, porque ninguém fabrica conceitos do nada, todo mundo é *bricoleur*. Pode haver uma tendência à diminuição da bricolagem nas mãos do engenheiro porque ele pode mandar fazer sob medida os seus instrumentos, enquanto o *bricoleur* tem que pegar pedaços do que já existe. O engenheiro manda fazer sob medida, mas tem que usar os materiais que existem na face da Terra, usar da tecnologia que a história entregou para ele. Ou seja, ele também é um tipo de *bricoleur*, mas a recíproca não é verdadeira. Então, o mesmo se aplicaria no caso do conceito e da figura: o conceito seria um tipo de figura, mas a figura é o caso geral, o conceito seria um caso particular.

**E.L.** Por outro lado, é interessante lembrar que Lévi-Strauss vai levar longe essa ideia da arte como modo de conhecer.

**E.V.C.** Temos um paradoxo aqui, porque ele diz que a ciência é insuperável como conhecimento, mas, ao mesmo tempo, afirma que se o mundo acabasse, se acabasse toda a história humana, o que sobraria seriam as obras de arte. Então, mais uma vez, há essa dualidade. Ele tem uma admiração imensa pela ciência, mas a arte possui um valor superior. Tem uma concepção racionalista de ciência, e romântica de arte. Então, as duas coisas coexistem no pensamento dele: racionalismo iluminista e romantismo.

**E.L.** A arte tem esse encanto do significado que excede, pois aquilo que sobra é o que dá o encanto à arte, esta tensão entre a obra e o referente que sempre o transcende. Quando a ciência deu conta de tudo, morreu a arte, acabou.

**E.V.C.** Mas, ao mesmo tempo, ela não vai conseguir, por conta dessa inesgotabilidade do real. A impressão que dá é que antes tudo era arte. Lembra um pouco a ideia de Rousseau, que ele gosta tanto, de que antes o homem falou por

poesia, depois passou a falar em prosa. O primeiro homem falou por metáfora, depois passou a falar literalmente. É como se todo o conhecimento, o pensamento selvagem inteiro fosse artístico, e no mundo moderno ele foi reduzido à arte. Ele diz que a arte é como a reserva ecológica do pensamento selvagem no mundo moderno. O que implica que, antes, toda prática era arte, assim como “todo dia era dia de índio”.

E.L. Nesse sentido chama a atenção a diferença entre a interpretação do efeito cognitivo da arte em [Alfred] Gell e Lévi-Strauss. Para Gell, o prazer que a obra de arte dá vem do fato de que se fica enfeitiçado pelo domínio tecnológico do artista manifestado na obra; não se consegue acompanhar nem conceber como ele a fez. Enquanto, para Lévi-Strauss, a arte produz um prazer cognitivo porque dá um poder ao espectador que, além de compreender como o artista fez a obra, ainda tem a vantagem de imaginar as soluções das quais o artista teve que abrir mão.

E.V.C. É verdade, ele fala isso em *O Pensamento selvagem*.

E.L. Então, a arte é como um primeiro modo de conseguir lidar com o mundo e produzir um conhecimento sobre ele, mas o encantamento vem do fato de que nunca se consegue domá-lo totalmente.

E.V.C. No final de *O homem nu* aparece a questão da função simbólica, quando ele fala do riso e da resolução súbita de uma descarga emocional, produzida pela quebra de uma tensão, que ele associa também ao prazer estético. No caso de Gell você é hipnotizado.

E.L. Você é capturado.

E.V.C. Pelo labirinto... Capturado pelo labirinto cognitivo que oferece a obra de arte. Para Lévi-Strauss aparece mais como uma resolução de um enigma.

E.L. Em Lévi-Strauss temos o modelo reduzido, a miniatura como modo específico de a arte construir seu conhecimento sobre o mundo.

E.V.C. Você vira deus. Consegue fazer a intuição coincidir com o entendimento, uma pequena epifania.

E.L. Se no caso de Gell, o espectador se torna paciente, no caso de Lévi-Strauss, torna-se duplamente agente – inclusive mais do que o próprio artista, o que mostra o papel libertador da cognição para Lévi-Strauss.

E.V.C. Esse é um ponto interessante. Para Lévi-Strauss, de fato, o espectador é o verdadeiro artista.

**E.L.** Você cita uma frase visionária de Lévi-Strauss com relação à máscara, que gostaria que comentasse: “Uma máscara não é aquilo que ela representa, mas, sobretudo, aquilo que ela transforma, isto é, o que ela escolheu não representar”.

**E.V.C.** Esta frase está no *A via das máscaras*. Não me lembro exatamente do contexto. É quando ele está dizendo que essa máscara é, na verdade, uma transformação daquela. Mas então, ao transformar aquela, ela está, justamente, não representando o que aquela máscara representa. Essa frase dele tem um duplo sentido. Ele está, claramente, sugerindo que a máscara não tem função representativa. A relação real da máscara não é com o monstro ou espírito imaginário que ela quer representar, mas com uma outra máscara que ela transforma. É a mesma coisa que se perguntar: o mito kayapó exprime a sociedade kayapó ou transforma um mito bororo? É claro que Lévi-Strauss está forçando a mão. É uma afirmação retórica. A máscara é um bom exemplo porque, no que poderíamos chamar a ontologia lévi-straussiana, o espírito que a máscara representa não existe. Então a única coisa que a máscara pode estar representando é outra máscara, porque não há nenhum animal, digamos, na floresta parecido com aquela máscara.

**E.L.** Acho que o rendimento dessa frase está também no fato de ela apontar para uma teoria não representacionista das artes ameríndias.

**E.V.C.** Claro. E o mito é a mesma coisa. O mito não é o que ele representa, mas o que escolheu não representar, isto é, outro mito que ele resolveu transformar em vez de copiar. Essa frase é muito sutil porque é uma representação negativa: a máscara não representa. Transformar é o contrário de representar. Portanto, representar seria o contrário de transformar, seria copiar, produzir o idêntico. Seria como se a representação pura fosse uma cópia, e a transformação fosse a antirrepresentação. É como se toda significação fosse uma transformação, e não uma representação, como se fosse uma teoria não-representativa da significação. Porque o que essa máscara significa é a outra máscara. Quando se olha essa máscara, o que se vê é a outra máscara, que não está lá.

**E.L.** E, além do mais, tem-se a ideia de o espírito não ser nunca uma imagem fixa.

**E.V.C.** Exatamente. E como Aristóteles [Barcelos Neto] mostra na sua tese de doutorado, as máscaras do Xingu não são a cara dos espíritos, são as máscaras que os espíritos usam.

**E.L.** É de fato. As máscaras dos apapaatai são a roupa que fazem para se mostrar ou para se proteger.

**E.V.C.** A cara do espírito é igual à nossa, digamos assim. O que caracteriza os espíritos é que eles usam essas máscaras. Os xinguanos não estão representando os espíritos, estão representando os espíritos se representando. Como já dizia Irving Goldman: quando os Kwakiutl estão usando as máscaras nos festivais de



inverno não são os espíritos autênticos, são os representantes autênticos dos espíritos. Eles não estão encarnando o espírito, não é o espírito que está sendo representado, é a representação do espírito que é verdadeira ou não.

**E.L.** No contexto do uso xamanístico da ayahuasca surge um fenômeno parecido. No caso dos Kaxinawa, nas visões produzidas pelo cipó, o espírito está sempre assumindo outra forma, e a transformação da forma, do corpo, é descrita como um processo de tirar e colocar outra vestimenta, outra capa, como dizem.

**E.V.C.** Exatamente. Ele muda de forma como quiser.

**L.E.B.** Isso tem a ver com a metodologia do tricô nas *Mitológicas*. Por trás do esforço de Lévi-Strauss de fazer essa grande malha está o jogo das transformações.

**E.V.C.** O tricô e outras formas de tecido... O tricô tem apenas a vantagem que a separação entre as linhas é maior. Porque o tecido é feito só de relações, não é? Assim, passa-se do fio para o objeto de maneira contínua, sem mudança de plano ontológico. O tricô é um fio, e, de repente, vai formando um objeto plano. Em vez de ser unidimensional, ele vira bidimensional, simplesmente porque vai sendo costurado, ou até tridimensional, pode-se fazer uma esfera de tricô, o que sugere que não há diferença entre a relação e o termo, o termo é só uma relação muito embrulhada. Acho que o mito é a mesma coisa, feito das relações dele com outros mitos. Não há nenhuma diferença entre as relações internas ao mito e as relações de um mito com um outro mito. Passa-se de um mito para outro da mesma maneira que se passa de um episódio para outro episódio dentro do mito. Ou seja, o mito é feito, por dentro, das mesmas relações que o ligam com outros mitos. É como o fio e o tricô, é como se cada objeto de tricô fosse um mito, e os fios ligassem esses objetos. É uma questão de densidade apenas: se é mais denso, tem-se um mito, se é menos denso tem-se dois mitos com a relação entre eles. Mas não há nenhuma diferença de patamar entre a narrativa, as relações internas e as relações externas.

**L.E.B.** A ideia de Lévi-Strauss como um nativo grego que viaja tecendo uma grande malha de mitos pelas Américas faz pensar em Ulisses que também viaja enquanto Penélope fica em casa tricotando. E, claro, depois, cada noite, ela desfaz o que fez. Porém Lévi-Strauss nesse *élan*, nessa sinfonia, faz um enorme tecido.

**E.V.C.** É bonita essa imagem de Lévi-Strauss como Ulisses e Penélope ao mesmo tempo. No fundo as *Mitológicas* são uma Odisseia. É uma viagem que o autor faz pelas Américas inteiras, e volta para o Brasil Central. E no último livro das *Mitológicas*, o *História de Lince*, ele volta à história do *dénicheur d'oiseaux* [desaninhador de pássaros]. É como se ele fizesse esta viagem toda e voltasse para o desaninhador, para o ninho, para casa.

**NOTA**

- 1 M1 é o primeiro mito das *Mitológicas*, o mito do desaninhador bororo, que opera como mito de referência. Todos os mitos analisados por Lévi-Strauss são numerados e referidos sob o código M e o respectivo número (N.E.).

**Elsje Lagrou** é professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É membro do comitê de gestão científico do Groupement de Recherche International (GDRI) do Musée du quai Branly, em Paris, e suas pesquisas atuais abordam temas relacionados à antropologia da arte, das imagens, dos objetos, dos rituais, do xamanismo e das filosofias sociais ameríndias. É autora de *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (2007) e *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação* (2009)

**Luisa Elvira Belaunde** é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora da Pontifícia Universidade Católica del Perú. Suas pesquisas atuais abordam etnografia amazônica e gênero. É autora de, entre outros livros, *Kené: arte, tradición y ciencia* (2009) e *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2005).

**Palavras-chave:**

Lévi-Strauss; Estruturalismo;  
Mitologia; Gênero; Arte.

**Resumo:**

Nesta entrevista, Eduardo Viveiros de Castro discorre sobre os “dois Lévi-Strauss” presentes na obra do autor, a partir de uma reflexão sobre a importância das *Mitológicas*, série coroada pelo *História de Lince*. Nota-se nesta sequência de estudos uma progressiva “etnologização” do escopo analítico da antropologia estrutural. Esse movimento é ambíguo, com idas e vindas, mas se mostra claro em *História de Lince*, no qual se percebe a importância do tema da “abertura ao outro”, tema este que se ligaria às fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio. Trata-se, portanto, em *História de Lince*, de realizar uma reflexão sobre a especificidade do modo como os povos indígenas pensam a questão do humano. Do primeiro volume das *Mitológicas* ao *História de Lince* observa-se também a transformação de uma mitologia grega, ponto de partida filosófico do autor, embora nunca revelado de forma explícita, em uma mitologia ameríndia.

**Keywords:**

Lévi-Strauss; Structuralism;  
Mythology; Gender; Art.

**Abstract:**

In this interview, Eduardo Viveiros de Castro discusses the “two Lévi-Strauss” beginning with a reflection on *Mythologiques*, the series crowned by *The story of Lynx*. In this sequence of studies one can observe a progressive “ethnologization” of the analytical scope of structural anthropology. This movement is an ambiguous one, with ups and downs, but it is clear in *The story of Lynx*, where one realizes the importance of “openness to others”, theme that would connect to the philosophical and ethical sources of Amerindian dualism. Therefore, analyzing *The story of Lynx* is concerned with the specificity of indigenous people’s thought about the human issue. From the first volume of *Mythologiques* to *The story of Lynx* one also sees a Greek mythology, philosophical starting point of the author, albeit never explicitly revealed, transforming into an Amerindian mythology.



## AS DUAS NATUREZAS DE LÉVI-STRAUSS

Tradução de Estela Abreu

Ninguém ignora o papel crucial que tem na obra de Claude Lévi-Strauss a oposição contrastiva entre natureza e cultura: ele a utiliza em contextos tão diversos e com finalidades tão numerosas que, para muitos, ela chegou a encarnar uma das características de sua maneira de pensar. Sabe-se também que Lévi-Strauss atribui a Rousseau o mérito de ter, na prática, fundado o campo da etnologia quando inaugurou, no *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité* [Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade], a reflexão sobre os vínculos possíveis entre esses dois campos de fenômenos (Lévi-Strauss, 1973: 46-47). Isso significa que o problema da tensão entre natureza e cultura não está apenas no cerne da antropologia estrutural, mas é o que define, aos olhos de seu fundador, o campo estudado pela etnologia, graças ao qual ela pode reivindicar uma autonomia entre as outras ciências humanas. Porém, o *status* desse par conceptual não é fácil de captar em Lévi-Strauss: ao mesmo tempo ferramenta de análise, cena filosófica dos primórdios e antinomia a superar, ele é revestido pelo autor de uma pluralidade de significados, às vezes contraditórios, que tornam sua utilização altamente produtiva e sua interpretação difícil. No ensejo de esclarecer a questão, este texto se apresenta como um exame crítico e uma homenagem. Porque só avançamos na via escolhida por cada um de nós graças aos progressos conquistados pelas gerações anteriores e, sob esse aspecto, ninguém duvida que o século XX, em antropologia, ficará como o século de Lévi-Strauss, a tal ponto suas ideias, mesmo quando rejeitadas, marcaram vigorosamente o conceito que se tem dessa ciência, de seu objeto e de seus métodos. Minha dívida para com ele é ainda maior, por razões tanto pessoais quanto intelectuais: entre estas, figura em primeiro lugar o estímulo para me dedicar ao assunto deste ensaio – as relações de continuidade e de descontinuidade entre natureza e cultura –, que logo se tornou, graças a ele, o principal eixo de minhas reflexões e de minha atividade profissional. Mas, para construir com segurança em bases sólidas, é preciso também sondar os alicerces, fazer um plano, rearrumar, às vezes, sua distribuição. O texto que se segue tem apenas esta ambição.

---

Foi na Conferência Gildersleeve, pronunciada em 1972 nos Estados Unidos, com o título de *Structuralism and ecology* [Estruturalismo e ecologia], que Lévi-Strauss mais explicitou sua concepção do respectivo papel das operações do espírito e das determinações ecológicas no trabalho que o pensamento mítico efetua quando organiza, em sistemas significantes, certos elementos do meio natural (Lévi-Strauss, 1972). Tratava-se, para ele, de responder, no local de origem, às acusações de idealismo que lhe haviam feito antropólogos norte-americanos que atribuíam às pressões exercidas numa sociedade pelo meio ambiente, e às respostas adaptativas que ela oferecia, a origem e a causa da maioria de suas especificidades culturais. Retomando uma argumentação já apresentada em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss insistia em mostrar que não há nada de automático nem de previsível no modo como uma sociedade seleciona este ou aquele aspecto de seu hábitat para atribuir-lhe um significado particular e integrá-lo em suas construções míticas. Pois muitas vezes culturas vizinhas identificam em um mesmo animal, ou mesma planta, características pertinentes completamente diferentes, tanto como podem atribuir uma função simbólica idêntica a espécies que pertencem a gêneros e, até, a reinos diferentes. O aspecto arbitrário que comanda as escolhas dos traços distintivos atribuídos a tal ou qual componente dos ecossistemas locais é, entretanto, temperado pelo fato de esses traços estarem organizados em sistemas coerentes, que podem ser apreendidos como os resultados decorrentes de transformações de um pequeno número de regras. Em suma, se mitos provenientes de tribos próximas podem usar para um mesmo fim propriedades inteiramente distintas da fauna e da flora, a estrutura desses mitos nem por isto é aleatória, e se organiza segundo os efeitos refletidos em espelho de inversão e de simetria.

Como era esperado, a Conferência Gildersleeve não conseguiu convencer os materialistas norte-americanos quanto ao bem-fundado da análise estrutural, e até provocou a célebre controvérsia entre Lévi-Strauss e Marvin Harris, então professor na Universidade de Columbia e figura de proa da ecologia cultural (Harris, 1976; Lévi-Strauss, 1976). O paradoxo desse diálogo de surdos é que Harris não parece ter percebido que a antropologia estrutural, longe de se satisfazer com um “mentalismo” soberbo, tal como ele a acusou, apoia-se, ao contrário, num naturalismo bem mais radical que aquele defendido pelos adeptos do determinismo geográfico. Porque, se é verdade que Lévi-Strauss nunca deixou de mostrar ostensivamente uma indiferença pelo que denominou, na linguagem de Marx, de “a ordem das infraestruturas”, também nunca abandonou a convicção de que a natureza condiciona as operações intelectuais graças às quais a cultura recebe um conteúdo empírico, nem hesitou em antecipar o momento em que esta poderia ser interpretada em termos puramente orgânicos, como o resultado natural e o modo social de apreensão das modifi-

cações de estrutura e de funcionamento do cérebro. Dessa dupla tendência resulta uma coabitação às vezes infeliz entre um programa científico formulado em termos classicamente dualistas – à etnografia, assistida pela história e pela tecnologia, o estudo da base material das sociedades; à antropologia estrutural, o estudo das ideologias – e uma teoria do conhecimento decididamente monista, visto que ela considera o espírito dando sentido ao mundo como parte e produto desse mesmo mundo.

A Conferência Gildersleeve oferece uma ilustração eloquente dessa combinação paradoxal. Recusando a oposição entre matéria e espírito, Lévi-Strauss afirmou que toda vida social é marcada por dois determinismos simultâneos e complementares: um, de tipo tecnoeconômico, impõe ao pensamento coerções resultantes da relação que a sociedade mantém com um meio particular; o outro reflete as exigências inerentes ao funcionamento do espírito e se manifesta sempre idêntico, independentemente das diferenças entre os meios. O primeiro determinismo exige que o etnólogo esteja informado das propriedades objetivas dos objetos naturais que o espírito vai selecionar em determinado contexto cultural para constituí-los em conjuntos significantes, tais como os mitos e as taxinomias. Logo, é imperativo conhecer bem a ecologia de uma sociedade se há a intenção de analisar suas produções ideológicas, pois elas são a prova de um compromisso entre certos traços do meio e as leis que organizam o pensamento simbólico. O próprio Lévi-Strauss sempre dedicou uma atenção minuciosa à flora, à fauna ou aos ciclos astronômicos e climáticos próprios das regiões de onde provêm os mitos que ele estudava; compreende-se que essa precaução metodológica lhe foi necessária para que estabelecesse com rigor como relatos de sociedades vizinhas utilizam características diferentes da ecologia local para preencher funções míticas equivalentes.

Entretanto, a antropologia estrutural é, antes de tudo, uma semiologia, e mesmo uma psicologia, e é sobre as manifestações do segundo tipo de determinismo, o determinismo mental, que o interesse de Lévi-Strauss se fixou, não para destacar universais cognitivos, mas para explicar a maneira como o espírito procede em contextos culturais e geográficos distintos, sofrendo em seu funcionamento o efeito de atração e de desvio que as peculiaridades e o ambiente físico e social lhe impõem. Por isso, Lévi-Strauss, fiel a seu projeto de fazer um inventário dos “recintos mentais” a partir da experiência etnográfica, deixou pouco a pouco o campo dos estudos sociológicos que ocuparam a primeira parte de sua carreira para se dedicar ao estudo das diferentes manifestações do pensamento mítico. Nada garante, com efeito, que as coerções que ele havia revelado nos sistemas de parentesco sejam de origem mental; talvez sejam apenas um reflexo na consciência dos homens de certas exigências da vida social objetivadas nas instituições. Por ser desprovida de função prática imediata, a mitologia não apresenta essa ambiguidade e revela ao analista, sob forma particularmente pura, as operações de um espírito já não condenado a

pôr em ordem uma realidade que lhe é exterior, mas livre para compor consigo como por desdobramento.

Embora Lévi-Strauss afirmasse a simetria entre o determinismo mental e o determinismo do meio, ele não lhes concedeu peso igual em sua obra. De fato, o ambiente físico foi relegado a um papel subalterno, o de oferecer ao pensamento mítico a matéria com que se alimenta, função com certeza útil, mas da qual não se pode dizer que reflita plenamente o conjunto das interações possíveis de uma sociedade com seu meio geográfico. Assim, os materialistas não estão errados ao censurar Lévi-Strauss por sua falta de interesse pela incidência dos fatores ecológicos sobre todos esses aspectos da vida social que não podem ser considerados produtos da atividade simbólica. Não é esse o seu problema, já que ele tinha escolhido as “superestruturas”, prosseguindo um estudo que Marx, afirmou ele, tinha apenas esboçado. Nesse estágio da divisão do trabalho antropológico, a natureza torna-se como um gigantesco reservatório de propriedades observáveis dentro do qual o espírito terá toda a possibilidade de vir colher objetos para convertê-los em signos. Em resumo, essa natureza enciclopédica é, sobretudo, “boa para pensar”, trampolim de onde a imaginação taxinômica toma impulso, pretexto para as estranhas combinações que fazem a trama dos mitos, vasto e fecundo pressuposto da objetivação do mundo em enunciados codificados. Essa natureza plantada como um cenário para o teatro do espírito se opõe, decerto, à natureza maciça e implacável do determinismo geográfico; mas se opõe também à outra natureza cujos efeitos Lévi-Strauss costuma evocar, a natureza orgânica de nossa espécie, por meio da qual se efetua a percepção e a inteligência dos objetos sensíveis, o mecanismo biológico que garante a unidade das operações mentais e autoriza a esperança de decifrar-lhes as regras. Assim como a natureza externa ao homem permanece num papel subsidiário, assim também sua natureza corporal se vê privilegiada como pedra de toque de uma teoria das faculdades que recusa discriminar entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos.

Lévi-Strauss estava bem consciente da contradição formada por essa dualidade de naturezas; por isso, procurou propor uma solução na qual se percebem ecos da fenomenologia de Merleau-Ponty. Nas últimas páginas da Conferência Gildersleeve, a natureza corporal aparece definida como um meio orgânico, homólogo ao meio físico, e tanto mais ligado a ele porque o homem só é capaz de se apropriar do segundo pela mediação do primeiro. Entre as informações transmitidas pelos órgãos dos sentidos, seu código cerebral, e o próprio mundo físico, é preciso, pois, que exista certa afinidade. Sobre o que se apoia essa afinidade? Sobre o fato, responde Lévi-Strauss, de os dados imediatos da percepção sensível não serem matéria bruta, uma espécie de cópia autêntica dos objetos apreendidos, mas consistirem em propriedades distintas, abstraídas do real por mecanismos de codificação e de decodificação inscritos no sistema nervoso e que funcionam por meio de oposições binárias: contras-



te entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, diferenças de contorno dos objetos... A estrutura não seria, portanto, puro produto do intelecto pondo livremente em forma uma realidade plástica; o espírito não cessa de trabalhar estruturalmente informações que ele recebe já estruturadas pela sensibilidade. Sem dúvida. Mas os órgãos dos sentidos, terão eles uma atividade estruturante ou uma atividade estrutural? Efetuam uma codificação dos estímulos por oposição de traços distintivos, ou se contentam com restituir uma codificação já presente na realidade exterior? Foi esta segunda opção que Lévi-Strauss escolheu sem hesitar quando afirmou que as propriedades estruturais da natureza não se distinguem em sua essência dos códigos por meio dos quais o sistema nervoso as decifra, nem das categorias das quais o entendimento se serve para explicar propriedades do real; enfim, “o espírito realiza operações que não diferem por natureza daquelas que acontecem no mundo” (Lévi-Strauss, 1976: 164-165). Nessa homologia de estrutura entre o signo e a coisa que ele denota, o processo de significação é, assim, remetido à natureza, a uma armadura binária da realidade objetiva que permite explicar e garantir o isomorfismo entre a linguagem e o mundo.

Ao adotar uma teoria fiscalista do conhecimento, Lévi-Strauss pôde então recusar o dualismo filosófico, continuando a executar um perfeito dualismo de método. Em suas análises de mitos, o ambiente físico não é tratado “em natura”, isto é, como um conjunto de efeitos de causalidade, de propriedades estruturais e de agregados moleculares que seria codificado, decodificado e recombinado pelo mecanismo perceptivo e cognitivo. Seriam necessárias, para isto, ferramentas científicas que ainda estamos longe de possuir. A natureza exterior ao homem é convocada, sobretudo, como uma espécie de léxico de traços distintivos a partir do qual os órgãos sensíveis e o cérebro produziram textos de acordo com uma sintaxe própria. E, se afinal a análise dos mitos é possível, será exatamente porque o léxico das naturezas não humanas varia em função dos ambientes com os quais cada cultura tem de compor, ao passo que a gramática natural do entendimento que organiza esses elementos em enunciados permanece, quanto a ela, invariante. Daí o paradoxo da antropologia estrutural, que faz de uma concepção monista do espírito e do mundo a legitimação de um método de análise no qual o relativismo natural – a variedade dos meios – tem um papel que, alhures, é atribuído ao relativismo cultural.

Lévi-Strauss não se converteu ao monismo tardiamente e sob a influência das neurociências, tal como a Conferência Gildersleeve poderia fazer supor. Tratava-se de uma intuição precoce que ele reformulou incansavelmente ao correr do tempo e que as descobertas da biologia vieram confirmar oportunamente, dando-lhe um impulso de legitimidade empírica. Desde *Les structures élémentaires de la parenté* [As estruturas elementares do parentesco], estava bem presente a ideia de que as raízes da cultura devem ser buscadas na natureza, nos princípios orgânicos de funcionamento do pensamento que não diferem

das leis da realidade física e social. Mas essa profissão de fé estava formulada numa linguagem filosófica ainda tão tributária das categorias dualistas que muitos leitores apressados não perceberam que a distinção de princípio entre a natureza e a cultura pela qual o livro começa era apenas um artifício de exposição permitindo recusar qualquer oposição substantiva entre os dois domínios.

Lembremos rapidamente a demonstração. Por motivos talvez ligados em parte aos preceitos universitários da época, Lévi-Strauss achou conveniente introduzir sua tese por uma exposição genética: deixando de lado, momentaneamente, o espírito do método estrutural, ele procurou isolar um fundamento lógico no qual apoiar suas análises das instituições matrimoniais, um primeiro motor responsável por toda a dinâmica posterior da vida social. Essa base primitiva, como se sabe, é a proibição do incesto. Única regra universal, ela representa uma síntese originária na qual se expressa a passagem da natureza para a cultura: é natural, pois é evidente para toda a espécie humana; é cultural porque se expressa numa norma, variável em suas formulações, mas não no seu princípio. Verdadeira certidão de nascimento da vida social, a proibição do incesto funda a obrigação da troca das mulheres e expressa “a passagem do fato natural da consanguinidade para o fato cultural da aliança” (Lévi-Strauss, 1967: 35). Um corte irreversível parece assim instituído num momento indefinido do processo de hominização entre um estado natural desprovido de qualquer regra de comportamento e um estado cultural caracterizado pela exogamia e a reciprocidade na troca, condições primeiras das instituições matrimoniais que Lévi-Strauss começou a analisar.

Quem fizer uma leitura superficial dos capítulos iniciais sobre a metodologia em *As estruturas elementares do parentesco* vai, sem dúvida, reter esse dualismo exorbitante, essa virada súbita da natureza para a cultura, da qual, de Grotius a Rousseau, os teóricos do contrato social já haviam proposto a hipótese sem, com isso, atribuir-lhe a mínima verossimilhança histórica. Ora, a ideia de uma solução de continuidade tão radical é desmentida em vários trechos posteriores do livro, intercalados quase como por acaso entre desenvolvimentos técnicos sobre os sistemas de casamento. Lá se constata que a cultura só codifica determinações impostas pela natureza – o instinto sexual ou a aptidão para pensar as relações biológicas sob as formas de sistemas de oposição,<sup>1</sup> e que ela o faz segundo esquemas cognitivos universais preexistentes às normas que os traduzem. Tais esquemas são espécies de imperativos categóricos inscritos na arquitetura do espírito – a exigência de regras, a noção de reciprocidade e o caráter sintético do dom (Lévi-Strauss, 1967: 98) –, estruturas formais, portanto, que constituem “[...] a base indestrutível das instituições matrimoniais e da proibição do incesto pela qual a existência dessas instituições se tornou possível, e da própria cultura, da qual a proibição do incesto constitui o advento” (Lévi-Strauss, 1967: 507). Ou seja, a proibição do incesto e o intercâmbio que ela instaura são causas eficientes da vida social, mas o movimento que anima

esta vida social tem origem em limites biológicos e psicológicos mais fundamentais porque provenientes da natureza orgânica do homem. E, para escapar à dualidade da natureza humana e da natureza física que tal concepção poderia fazer supor, Lévi-Strauss não hesita, como conclusão do livro, em acolher Engels e sua *Dialética da natureza*, profetizando, como esse autor, que “[...] as leis do pensamento são as mesmas que se exprimem na realidade física e na realidade social, não sendo esta última outra coisa que um dos seus aspectos” (Lévi-Strauss, 1967: 520). O contraste nítido entre natureza e cultura afirmado no início de *Estruturas elementares...* era, portanto, uma ficção filosófica, um modo de experiência do pensamento sem implicação ontológica, mas que foi tomado ao pé da letra por muitos críticos, mesmo os mais perspicazes.<sup>2</sup> Assim, para dissipar qualquer equívoco, Lévi-Strauss teve o cuidado de precisar, no prefácio à segunda edição, que a oposição entre cultura e natureza não é “[...] nem um dado primitivo, nem um aspecto positivo da ordem do mundo. Dever-se-ia ver nela *uma criação artificial da cultura*” (Lévi-Strauss, 1967: XVII, grifos meus).

Criação artificial, sem dúvida, mas também tardia e historicamente determinada. É o que convém acrescentar se dermos algum crédito ao que a etnografia revela das continuidades múltiplas entre humanos e não humanos, das quais cosmologias de tantas sociedades não modernas são a prova. Ora, não é a via que Lévi-Strauss parece seguir quando aborda as produções ideológicas dessas sociedades: nesse assunto, e ao contrário de sua própria advertência, ele tende a ceder à tentação de tratar a oposição entre natureza e cultura como “um dado primitivo” e “um aspecto positivo da ordem do mundo”. Na análise estrutural dos mitos, de fato, ele distribui as propriedades, as substâncias e as entidades que ele isola na cadeia narrativa, no interior de matrizes contrastivas quase sempre ordenadas segundo o eixo dessa mesma oposição; como se, ao utilizar a antítese entre o cru e o cozido, o mel e o tabaco, os dejetos e os adornos, o fogo do mato e o fogo de cozinha, os inventores anônimos das narrativas míticas tivessem tido a intuição confusa de que esses pares de traços distintivos se repartiam de cada lado de uma dualidade mais fundamental, não percebida como tal, mas já presente na textura das coisas.

Ninguém contesta que certos contrastes são universalmente percebidos entre estados da matéria, propriedades dos seres ou características dos modos de ação e processos orgânicos, e que pares, tais como: cheio e vazio, flexível e rígido, alto e baixo, direito e esquerdo, vida e morte, quente e frio, ou continente e conteúdo, oferecem, em toda parte, uma trama física adequada para organizar sistemas simbólicos. Mas nada autoriza a pensar que a antinomia natureza e cultura tenha sido, antes da época moderna, uma maneira comum de estruturar alguns desses contrastes entre traços salientes do mundo, mesmo num nível implícito. É possível admitir, por exemplo, que nenhuma sociedade ficou indiferente aos diversos estados das substâncias alimentares e que o cru, o cozido, o podre ou o fervido fazem parte das categorias mentais, se não

sempre lexicais, de que toda a humanidade soube fazer uso. Mas, deve-se, por isso, analisar essas categorias tomando como eixo principal a polaridade natureza/cultura, como fez Lévi-Strauss com espantosa virtuosidade em *Le triangle culinaire* [O triângulo culinário] (Lévi-Strauss, 1965). Convém lembrar que, para ele, o assado estaria universalmente do lado da natureza, e que o fervido estaria do lado da cultura, sob o pretexto de que o primeiro se aproxima do cru, por nunca ficar igualmente cozido, ao passo que o segundo, exigindo o uso de um recipiente e a mediação da água, provaria um grau mais avançado de civilização? Ora, se a conquista do fogo marca o advento da humanidade à cultura, como Lévi-Strauss procurou mostrar ao longo das *Mythologiques* [Mitológicas], então nada autoriza a dizer que o assado seria menos cultural que o fervido, pois a distinção entre natureza e cultura não pode admitir gradações, sob pena de despojar a antinomia de sua pertinência e de seu poder operatório. Tanto mais porque o eixo natureza/cultura está longe de esgotar todos os contrastes entre o fervido e o assado, contrastes que o próprio Lévi-Strauss evoca em seu artigo: cozimento interno *versus* cozimento superficial (dentro/fora), consumo familiar *versus* refeição festiva (*endocuisine/exocuisine*), cozinha feminina *versus* cozinha masculina, conservação das carnes e dos sucos *versus* desperdício (economia/prodigalidade), cozinha em casa *versus* cozinha fora de casa etc.

Ao introduzir a oposição entre natureza e cultura como uma das dimensões maiores de sua análise dos modos culinários, Lévi-Strauss se expõe ainda a terríveis dificuldades lógicas quando é preciso articular o assado e o fervido com o podre e o defumado. O fervido e o podre apresentam, de fato, afinidades que muitas línguas não deixaram de notar; ora, na “chave” natureza/cultura – para retomar uma metáfora de Lévi-Strauss – o fervido é a forma mais cultural de preparação culinária, ao passo que o podre é a elaboração natural de uma categoria natural, ou seja, o cru. Por que então a cerâmica, invenção cultural por excelência, acabou gerando um tipo de alimento, o fervido, que se assimila mais ao podre, isto é, ao estado que os alimentos não cozidos atingem espontaneamente? Contradição análoga afeta o defumado. Trata-se do modo de cozimento que, segundo Lévi-Strauss, mais se aproxima do cozido e, portanto, do ponto ótimo de cultura. Ora, entre as populações ameríndias, a grelha de varas que serve para moquear as carnes deve ser destruída após o uso, ao contrário do que ocorre com o cozimento por ebulição, cujos recipientes são cuidadosamente conservados. O resultado é que defumar, a forma mais cultural de preparação dos alimentos, supõe a anulação do meio cultural que a tornou possível, ao passo que o modo de cozimento no qual um dos mais fortes símbolos da cultura é utilizado tem como resultado um produto que tende para o natural. Longe de permitir distribuir propriedades, estados e processos num campo de oposição e de correspondências simétricas, a dicotomia natureza/cultura introduz aqui inversões e contiguidades paradoxais.

A solução adotada por Lévi-Strauss para resolver tais paradoxos consiste em afirmar que a oposição entre natureza e cultura se dissolve quando é mediatizada pela cozinha: “Tudo acontece como se a posse durável de uma aquisição cultural provocasse [...] uma concessão feita como contrapartida à natureza: quando o resultado é durável, o meio deve ser precário, e vice-versa” (Lévi-Strauss, 1965: 27). Isto é, a conservação dos alimentos obtidos por defumação é durável porque o meio – o moquém – é precário, ao passo que a conservação dos alimentos cozidos é precária porque o meio – os recipientes – é durável. A cozinha articula, portanto, a natureza e a cultura desdobrando e invertendo qualidades e estados que decorrem desses dois domínios, à custa de uma inelutável assimetria. Mesmo que se admita com Lévi-Strauss que a assimetria é o preço a pagar para que a estrutura dê ao mito seu dinamismo, cabe indagar se a elegante demonstração do “triângulo culinário” não poderia ter sido feita sem utilizar o eixo natureza/cultura. Em vez de partir de uma oposição cuja análise mostra que ela não recorta dois campos de predicados nitidamente diferenciados, por que não se limitar a sistemas de contrastes expressando propriedades fenomenais da matéria e da ação? Esses contrastes, aliás, o próprio Lévi-Strauss propõe e utiliza: a distinção entre elaborado e não elaborado, ou entre processo espontâneo e processo provocado, a gama de mediações possíveis entre o alimento e aquilo que o transforma (o fogo, o ar, a água, a gordura), o tipo de instrumento de cozimento (chato, côncavo, convexo, aberto, fechado...) e o grau de imersão num líquido etc. Tudo isso oferece uma série de combinações que permitem explicar o conjunto dos modos culinários e dos significados que lhes são ligados, sem apelar para uma distinção de tipo ontológico da qual nada indica que ela seja universalmente compartilhada.

Em vários momentos, sobretudo em *Mitológicas*, Lévi-Strauss parece assim obrigado a artifícios analíticos por dar um valor demasiado literal e substantivo a uma oposição entre natureza e cultura à qual a matéria de que ele trata parece estranha. É o caso, por exemplo, de sua análise das relações entre doenças e venenos de pesca e de caça na mitologia sul-americana (Lévi-Strauss, 1964: 279-287). O veneno é aí definido por Lévi-Strauss como um ponto de isomorfismo entre natureza e cultura, visto que se trata, segundo ele, de uma substância natural que permite uma atividade cultural. No entanto, o curare e muitos outros venenos ameríndios resultam de uma preparação longa e complexa que exige jejuns, interditos sexuais e múltiplas precauções. No momento em que são usados, na caça ou na pesca, já não são “substâncias naturais” e, sim, produtos da atividade humana resultantes de uma transformação técnica. Além disso, o curare é objeto de trocas intertribais intensas e muito antigas, assim como outros bens altamente valorizados, como as armas, os utensílios, os adornos e o sal. Se o sal e o curare figuram nessas trocas, é por causa das transformações que sofreram durante sua confecção: são pensados a exemplo dos outros produtos artesanais, e não como matérias-primas. Note-se, enfim,

que a definição dos venenos dada por Lévi-Strauss pode ser aplicada do mesmo modo a todos os artefatos produzidos pelos ameríndios: uma sarabatana, um arco, uma cerâmica, um adorno, até uma casa, são mesmo, como os venenos, o resultado da transformação de substâncias naturais desempenhando, ao final de sua elaboração, uma função cultural. Ora, jamais Lévi-Strauss considera os artefatos como mediações de natureza e de cultura; ao contrário, utiliza-os muitas vezes como símbolos da cultura opostos às substâncias naturais. Da argila à cerâmica, por exemplo, da qual se poderia pensar que é, por excelência, uma substância natural que vem desempenhar uma função cultural, ele escreve que ela constitui “[...] uma das matérias-primas da cultura”, e por isso é oposta nos mitos à argila dos cupinzeiros, símbolo da natureza (Lévi-Strauss, 1964: 254). Por que reconhecer na argila o que é negado aos peixes, e inversamente?

A explanação sobre os venenos de caça e de pesca se integra em uma análise, no caso magistral, em que Lévi-Strauss expõe a dialética dos pequenos e grandes intervalos existentes no pensamento mítico ameríndio. Segundo ele, os venenos são entidades “cromáticas”, porque realizam uma transitividade insensível da natureza para a cultura, mantendo ao mesmo tempo efeitos “diatônicos”, pois causam estragos entre os animais, que são as principais vítimas: um contínuo máximo gera assim um descontínuo máximo. A hipótese é fecunda, mas não é preciso convocar a natureza e a cultura para mostrar que os venenos fazem parte do contínuo. Algumas de suas propriedades intrínsecas podem também atestar isso. Assim, o veneno de pesca se dissolve aos poucos na água, produzindo um lençol que deriva ao sabor da corrente; uma vez imerso, não tem limites definidos e sua presença visível depende do seu grau de diluição: ele é, portanto, bem “cromático”. Quanto aos venenos de caça, alguns permanecem virulentos durante um período muito longo; tal duração de conservação, que ultrapassa a da maioria dos artefatos produzidos pelos índios, predispõe, sem dúvida, estas substâncias tóxicas, sempre utilizadas em quantidades ínfimas, a se tornarem símbolos perfeitos do contínuo. Convém acrescentar que o curare que, quando frio, se apresenta sob a forma de uma pasta sólida, torna-se líquido quando é esquentado para untar os projéteis: logo, ele é “cromático” também, pois atravessa vários estados segundo gradações insensíveis. Diferentemente da “natureza” e da “cultura”, abstrações filosóficas dificilmente transponíveis fora de seu contexto de origem, todas essas propriedades físico-químicas dos venenos são bem conhecidas dos ameríndios e, portanto, exploráveis na lógica do concreto que seus mitos formam e dos quais Lévi-Strauss retraiu admiravelmente as articulações.

Porque, se há um domínio em que a distinção natureza/cultura não funciona é o dos mitos ameríndios, estas histórias insólitas de uma época em que humanos e não humanos não eram diferenciados, época em que, tomando exemplos jívaros, era normal que curiango cozinhasse, que grilo tocasse sanfona, que colibri lavrasse os roçados ou que pedreiro caçasse com a sarabatana.

Naquele tempo, de fato, animais e plantas dominavam as artes da civilização, comunicavam-se entre si sem problema e seguiam os grandes princípios da etiqueta social. Pelo que se sabe, sua aparência era humana, e só alguns indícios – seu nome, comportamentos estranhos – anunciavam aquilo em que iriam se transformar. De fato, cada mito relata as circunstâncias que redundaram em mudança de forma, na atualização de um corpo não humano de um animal ou de uma planta que, antes, existia em estado de potencialidade. A mitologia jívaro assinala, aliás explicitamente, essa mudança de estado físico, destacando o remate da metamorfose pelo aparecimento de um traço anatômico ou pela emissão de uma mensagem sonora característicos da espécie. Os mitos ameríndios não evocam, portanto, a passagem irreversível da natureza para a cultura, mas, sim, a emergência das descontinuidades “naturais” a partir de um *continuum* “cultural” de origem, dentro do qual humanos e não humanos não eram distinguidos com nitidez. Esse grande movimento de especiação não chegou mesmo a constituir uma ordem natural idêntica àquela que conhecemos, visto que, se as plantas e os animais passaram a ter fisicalidades diferentes da dos humanos – e, portanto, dos hábitos que correspondem ao equipamento biológico próprio de cada espécie –, também a maioria deles conservou, até os dias de hoje, as faculdades interiores de que gozavam antes de sua especiação: subjetividade, consciência reflexiva, intencionalidade, aptidão a se comunicar numa linguagem universal etc. São, portanto, pessoas, recobertas por um corpo animal ou vegetal do qual elas se despem em determinados momentos para levar uma vida coletiva análoga à dos humanos: os Makuna, por exemplo, dizem que as antas se pintam com urucum para dançar e que os caititus tocam a tromba durante seus rituais, ao passo que os Wari pretendem que o caititu faz cerveja de milho e que a onça leva a presa para casa a fim de que sua esposa a cozinhe.<sup>3</sup>

Durante muito tempo tomou-se esse tipo de enunciado como prova de um pensamento rebelde à lógica, incapaz de distinguir o real do sonho e dos mitos, ou como simples figuras de linguagem, metáforas ou jogo de palavras. Mas os Makuna, os Wari e muitos outros povos ameríndios que pretendem esse tipo de coisas, não são mais míopes ou crédulos que nós. Sabem muito bem que a onça devora sua presa crua e que o caititu mais devasta do que cultiva as plantações de milho. São a onça e o caititu, afirmam eles, que se percebem como realizando gestos idênticos aos dos humanos, que se imaginam com naturalidade partilhando com estes últimos o mesmo sistema técnico, a mesma existência social, as mesmas crenças e aspirações. Em resumo, nos mitos, como na existência cotidiana, os ameríndios não veem o que nós chamamos de cultura como o apanágio dos humanos, visto que muitos são os animais, e até mesmo as plantas, que são tidos como possuindo e vivendo segundo suas normas. Torna-se então difícil atribuir a esses povos a consciência ou o pressentimento de uma distinção entre natureza e cultura homóloga àquela que nos é familiar, coisa que tudo em seus modos de pensar parece desmentir.

Apesar de advertir que tal distinção não deveria ser considerada de modo excessivamente literal, Lévi-Strauss nem sempre conseguiu fugir da tentação de ver nela um dado universal da experiência humana. Mas não estará esta crítica além do necessário? Primeiro, porque a informação etnográfica de que Lévi-Strauss dispunha há 40 anos, época em que redigiu sua tetralogia, era ainda muito imprecisa e lacunar, limitando-se praticamente à coleta de mitos. As pesquisas intensivas feitas a partir de então sobre os índios da América do Sul revelaram perspectivas inéditas sobre as cosmologias e os modos de pensar que o autor das *Mitológicas* não pôde levar em conta na época. Sobretudo, a impressão é que Lévi-Strauss utiliza o binômio natureza/cultura na análise dos mitos como uma espécie de etiqueta genérica, ou de atalho semântico, e não como uma verdadeira antinomia expressando uma dimensão intrínseca da apreensão do mundo. Seria como uma designação abreviada que ajudava a condensar, sem muitos circunlóquios, conjuntos contrastados de qualidades e de estados que os povos, cujos mitos ele estudava, distinguem de fato, sem sentirem a necessidade de distribuí-los entre dois polos nitidamente diferenciados. Foi o caso, já vimos, da intuição muito fecunda de que os venenos amazonenses têm caráter “cromático” e efeitos “diatônicos”, embora seja impossível referi-los a rubricas ontológicas contrastadas sem violentar as concepções locais dessas substâncias. Esse uso, em grande parte tipológico, da oposição entre natureza e cultura explica, aliás, porque os etnólogos da América indígena são unânimes em aclamar o alcance heurístico das conclusões etnográficas que Lévi-Strauss tirou de suas análises dos mitos, mesmo quando eles duvidam da pertinência de tal oposição para as sociedades com que estão habituados a trabalhar.

---

Se me detive nesse aspecto da obra de Lévi-Strauss, foi porque ele é muitas vezes considerado, sobretudo pela antropologia anglo-saxônica, o principal defensor de um dualismo sem nuances e ponto de chegada de uma corrente intelectual que, nascida com Descartes e identificada ao racionalismo francês, teria insistido em dissociar natureza e cultura, corpo e espírito, intelecto e sentimentos, reificando de cambulhada o pensamento e as instituições dos povos sem escrita com a ajuda de oposições binárias, tão abstratas quanto inverificáveis. Cabia refutar essa caricatura, que se tornou credo dominante nos Estados Unidos, apontando ao mesmo tempo as ambiguidades de certas formulações de Lévi-Strauss, que deram origem a mal-entendidos para os leitores. Porque, quem desejar exemplos do emprego literal da oposição natureza/cultura não deve procurá-los em Lévi-Strauss e sim nos autores que foram influenciados por ele, aplicando como receitas certos procedimentos elementares da análise estrutural sem medir de fato a que ponto ela era inseparável de uma teoria monista do conhecimento que anulava, em parte, o dualismo do método.



É verdade também que a posição de Lévi-Strauss nesse campo mostra dificuldades que a antropologia encontra por causa de sua adesão mais ou menos explícita à crença de que o mundo pode ser distribuído entre dois campos de fenômenos isolados cuja interdependência deve ser mostrada. Apreendidos em suas formulações mais excessivas, os termos da discussão tornam qualquer mediação impossível: ou a cultura é modelada pela natureza, seja esta feita de genes, de instintos, de redes de neurônios ou de coerções geográficas, ou então a natureza só assume forma e relevo como um reservatório potencial de signos e de símbolos no qual a cultura vem buscar alimento. Certamente entre “o determinismo crasso” e a “imaginação aérea”, segundo as expressões de Augustin Berque, muitos autores – antropólogos, geógrafos, filósofos – tentaram encontrar uma via média, uma saída dialética que permitisse escapar ao confronto de ambos os dogmatismos (Berque, 1986: 135 e 141). A igual distância dos positivistas militantes e dos defensores de uma hermenêutica sem concessões, eles tentam acoplar o ideal e o material, o concreto e o abstrato, as determinações físicas e a produção do sentido. Mas tais esforços de mediação são condenados à ineficácia, seja porque se apoiam nas premissas de uma cosmologia dualista, seja porque presumem a existência de uma natureza universal que múltiplas culturas codificam ou à qual se adaptam. No eixo que leva de uma cultura totalmente natural a uma cultura totalmente cultural, não se poderia encontrar um ponto de equilíbrio, e sim apenas compromissos mais próximos de cada um dos polos. Aliás, o problema é tão antigo quanto a própria antropologia; no dizer tão claro de Marshall Sahlins, ela é como um prisioneiro obrigado há mais de um século a andar dentro de uma cela, confinado entre o muro das coerções do espírito e o das determinações práticas (Sahlins, 1976: 55).

Admito que esse tipo de prisão tem vantagens. O dualismo não é um mal em si e seria ingênuo estigmatizá-lo por motivos puramente morais, como fazem filosofias ecocêntricas do meio ambiente, ou de atribuir-lhe a responsabilidade de todos os males da era moderna, desde a expansão colonial até a destruição dos recursos não renováveis, passando pela reificação das identidades sexuais ou das distinções de classe. Deve-se, no mínimo, ao dualismo, com a aposta de que a natureza está sujeita a leis próprias, um formidável estímulo ao desenvolvimento das ciências. A ele também se deve, com a crença de que a humanidade se civiliza pouco a pouco por controlar cada vez mais a natureza e disciplinar cada vez melhor seus instintos, certas vantagens, sobretudo políticas, que a aspiração ao progresso conseguiu gerar. A antropologia é filha desse movimento, do pensamento científico e da fé na evolução, e não há porque envergonhar-se das circunstâncias de seu nascimento, nem desejar que ela desapareça para expiar os pecados da juventude. Mas seu papel se acomoda mal com essa herança; consiste em compreender como povos que não partilham nossa cosmologia puderam inventar para si realidades distintas da nossa, demonstrando assim uma criatividade que não pode ser medida pelos critérios de

nossas realizações. Ora, é o que a antropologia não pode fazer quando considera adquirida como um dado universal da experiência humana a nossa realidade, nossas maneiras de estabelecer descontinuidades no mundo e de nelas descobrir relações constantes, nossos modos de distribuir entidades e fenômenos, processos e modos de ação, em categorias que seriam predeterminadas pela textura e pela estrutura das coisas.

Decerto não apreendemos as outras culturas como análogos completos da nossa – seria inverossímil. Temos é a tendência de vê-las através do prisma de apenas uma parte de nossa cosmologia, como expressões singulares da cultura enquanto ela contrasta com uma natureza única e universal, culturas muito diversas, portanto, mas que correspondem todas ao cânon constitutivo do que nós entendemos por essa dupla abstração. Por estar profundamente arraigado em nossos hábitos, esse etnocentrismo é difícilimo de extirpar: para a maioria dos antropólogos, como Roy Wagner assinala com exatidão, as culturas periféricas do Ocidente moderno “[...] não oferecem contrastes, ou contraexemplos, à nossa cultura, como sistema total de conceptualização; o que elas sugerem são comparações quanto a ‘outras maneiras’ de tratar *nossa própria realidade*” (Wagner, 1981: 42). Fazer do dualismo moderno da natureza e da cultura a medida de todos os sistemas do mundo é obrigar-nos a uma espécie de canibalismo indulgente, uma incorporação repetida da objetivação dos pré-modernos por eles mesmos na objetivação de nós por nós mesmos. Por muito tempo considerados radicalmente outros, e utilizados por isso como espantalhos da moral cívica ou modelos de virtudes desaparecidas, os selvagens passam a ser vistos como vizinhos quase transparentes, já não aqueles “filósofos nus” elogiados por Montaigne, mas esboços de cidadãos, protonaturalistas, quase-históricos, economistas em gestação, enfim, precursores tateando em busca de uma maneira de apreender as coisas e os homens que teríamos sabido revelar e codificar melhor que ninguém. Eis uma maneira de homenageá-los, com certeza, mas também o melhor meio, se os assimilarmos ao nosso destino, de fazer desaparecer sua contribuição à inteligibilidade da condição humana.

Artigo recebido para publicação em julho de 2011.

**Philippe Descola** é professor e diretor do Laboratoire d’Anthropologie Sociale do Collège de France, e diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Publicou *La nature domestique* (1986), *As lanças do crepúsculo* (1993) e *Par-delà nature et culture* (2005). Seu tema principal de reflexão são as relações entre natureza e cultura.

## NOTAS

Este artigo foi originalmente publicado em *Cahier de l'Herne*: Lévi-Strauss, 2004, 82, p. 296-304. Agradecemos ao autor e a Éditions de l'Herne, que gentilmente permitiram a reprodução do artigo em português (N. E.).

- 1 “[...] as mulheres não são, em primeiro lugar, um signo de valor social, mas um estimulante natural ; e o estimulante do único instinto cuja satisfação pode ser diferida: o único, por conseguinte, para o qual, no ato de troca, e pela percepção da reciprocidade, a transformação possa operar do estimulante ao signo, e, definindo por esse procedimento fundamental a passagem da natureza à cultura, desenvolver-se em instituição” (Lévi-Strauss, 1967: 73); “Mas se é verdade – como tentamos aqui demonstrar – que a passagem do estado de natureza ao estado de cultura se define pela aptidão, da parte do homem, para pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposição [...]” (Lévi-Strauss, 1967:158).
- 2 Ver Leach (1970: 112). Erro que Yvan Simonis não comete em sua excelente análise do naturalismo de Lévi-Strauss (Simonis, 1968: 33-67).
- 3 Para os Makuna, ver Ärhem (1990: 108-115); para os Wari, ver Vilaça (1992: 55-63).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ärhem, Kaj. Ecosofía Makuna. In: Correa, François (org.). *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1990, p. 105-122.
- Berque, Augustín. *Le sauvage et l'artifice: les japonais devant la nature*. Paris: Gallimard, 1986.
- Harris, Marvin. Lévi-Strauss et la palourde: réponse à la Conference Gildersleeve de 1972. *L'Homme*, 1976, XVI/2-3, p. 5-22.
- Leach, Edmund. *Lévi-Strauss*. Londres: Fontana/Collins, 1970.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mythologiques*. Paris: Plon, 1964 (Vol. I: *Le cru et le cuit*).
- \_\_\_\_\_. *Le triangle culinaire*. *L'Arc*, 1965, 26, p. 1929.

\_\_\_\_\_. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris/Haye: Mouton et Co., [1949] 1967.

\_\_\_\_\_. *Structuralism and Ecology*. Conferência republicada no *Le regard éloigné*. Paris: Plon, [1972] 1983, p. 143-166.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.

\_\_\_\_\_. *Structuralisme et empirisme*. *L'Homme*, 1976, XVI/2-3, p. 23-38.

Sahlins, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1976.

Simonis, Yvan. *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste": introduction au structuralisme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Vilaça, Aparecida. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1992.

Wagner, Roy. *The invention of culture*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, [1975] 1981.

**Palavras-chave:**

Lévi-Strauss; Natureza; Cultura; Dualismo natureza e cultura; Estruturalismo

**Resumo:**

Aborda-se aqui a complexidade do status do par conceitual natureza e cultura no pensamento de Lévi-Strauss. Ao mesmo tempo ferramenta de análise, cena filosófica dos primórdios e antinomia a superar, revisita-se os diferentes usos e significados na obra de Lévi-Strauss do conceito de natureza e sua relação com o de cultura. Mostra-se como é possível reconhecer na obra de Lévi-Strauss dois conceitos de natureza: por um lado, uma natureza que se opõe à cultura num programa científico formulado em termos classicamente dualistas e, por outro, uma teoria do conhecimento decididamente monista que considera o espírito como parte e produto desse mesmo mundo. Argumenta-se que se o dualismo entre cultura e natureza fundou o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss, é na própria obra deste que encontramos os argumentos e meios de superá-lo. A vocação do estruturalismo na antropologia de hoje, no entanto, é de ir mais longe neste caminho do que foi o próprio fundador.

**Keywords:**

Lévi-Strauss; Nature; Culture; Nature and culture dualism; Structuralism.

**Abstract:**

The paper address the complexity of the status of the conceptual pair nature and culture in Lévi-Strauss' thought. At the same time analysis tool, early philosophical scene and antinomy to be overcome, one revisits different uses and meanings in Lévi-Strauss' work of the concept of nature and its relationship with the one of culture. It is shown how it is possible to recognize in Lévi-Strauss' work two concepts of nature: on the one hand, a nature that is opposite to culture in a scientific program classically formulated in a dualistic way and, on the other, a decidedly monistic theory of knowledge that considers the spirit as part and product of this same world. It is argued that if dualism between culture and nature founded the structuralist thought of Lévi-Strauss, it is in his own work that one finds the arguments and means to overcome it. The vocation of structuralism in current anthropology, however, is to go further than its founder.



## A IDEIA, A SÉRIE E A FORMA: DESAFIOS DA IMAGEM NO PENSAMENTO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Tradução de Estela Abreu

*A obra de arte é, em si, um ato de conhecimento e de julgamento. É preciso, portanto, transferir o conceito de conhecimento estético da teoria para a obra.*

Carl Einstein, *Totalität*, I, 1914.

Não se encontra, na obra de Claude Lévi-Strauss, “antropologia da arte” no sentido que hoje damos a esse termo. O estudo das imagens, sempre feito a partir das próprias obras e nunca a partir de teorias estéticas, não constitui para ele uma subdisciplina da antropologia social. Trata-se, ao contrário, de um trabalho de análise que se refere ao próprio objeto da antropologia. Existem, em sua obra, textos sobre as artes asiáticas ou oceânicas, leituras de obras de Clouet ou de Poussin, observações sobre Greuze, Delvaux, Manet, os surrealistas, os cubistas ou os impressionistas. São tantas as referências às artes plásticas que já é costume distinguir, de um lado, o etnólogo, que estudou, utilizando uma linguagem relativamente técnica, as artes dos índios do Brasil ou dos índios da Costa Noroeste da América do Norte e, de outro lado, o conhecedor apaixonado que comentou, de maneira mais rápida, as obras deste ou daquele artista ocidental. Isto equivale a esquecer que, desde *La pensée sauvage* [O pensamento selvagem] (1962), a arte é reconhecida por Lévi-Strauss como um dos grandes temas sujeitos à reflexão antropológica, tanto quanto o mito, o jogo ou o ritual. A grande riqueza dos temas artísticos evocados em sua obra não comprova apenas sua imensa erudição; ela remete ao anseio de universalidade que anima todo o seu pensar. Para homenageá-lo, vou tentar, neste artigo, apreciar o desafio dessa ambição, que busca definir “sempre e em toda a parte, o tipo da obra de arte” (Lévi-Strauss, 2008: 583) e procurar mostrar alguns desenvolvimentos possíveis.

---

Desde o final dos anos 1950, Lévi-Strauss sobressai, como teórico da arte, em relação a seus contemporâneos. Em 1957, André Breton publicou um longo ensaio, em grande parte dedicado às artes não ocidentais, sob o título de *L'art*

*magique* [A arte mágica]. Ao conhecimento científico que, segundo ele, “pretende sempre estender seu domínio sobre toda invenção humana” (Breton, 2008: 62), o fundador do Surrealismo opunha uma “consciência lírica” universal permitindo uma compreensão direta de *qualquer* arte. Primitiva ou moderna, ingênuo ou exótica, a arte responde, em qualquer tempo e em qualquer lugar, segundo Breton, a um instinto “ligado à perenidade de certas aspirações humanas de ordem maior” (Breton, 2008: 53). Sem se identificar diretamente a ela, a magia responde, portanto, “às mesmas aspirações que a prática da arte”. Em toda parte “a obra obedece às suas próprias leis: que ela decida ou não adaptar-se a finalidades mágicas, não se pode esquecer que *é na própria magia que ela tem origem*; mesmo que quisesse ser puramente realista, ela continuaria a dever a maioria de seus recursos à magia” (Breton, 2008: 73).

Contra o que ele chamava de “civilização de professores” que, para explicar a vida da árvore, “só se sente bem à vontade quando toda a seiva já foi extraída da árvore”, era preciso, portanto, reconhecer que “toda arte é mágica, pelo menos em sua gênese” (Breton, 2008: 73). Quando falava de magia, Breton se referia, sobretudo, às “disciplinas herméticas da tradição ocidental” cuja influência sobre a arte europeia ele defendeu por muito tempo. Nunca será possível compreender – escreveu ele – Vitor Hugo, Baudelaire ou Mallarmé sem fazer referência a Eliphas Lévi e à tradição esotérica que ele representa. Mas seria um erro acreditar que o esoterismo mágico tenha sido um fenômeno específico do Ocidente. A seus olhos, a tradição dos magos herméticos não foi senão uma tradução para nós, em termos que nos são familiares, de uma concepção que existe em todo o mundo. Eliphas Lévi assim formulava esse “dogma único”: “como o visível sempre é a manifestação do invisível... a verdade se encontra, nas coisas apreciáveis e visíveis em proporção exata com as coisas inapreciáveis a nossos sentidos e invisíveis a nossos olhos” (Breton, 2008: 64).

O desenvolvimento da civilização e o progresso das técnicas nunca conseguiram, segundo Breton, extirpar da alma humana “a esperança de resolver o enigma do mundo e de desviar, em proveito próprio, as forças que o governam”. O instinto que leva à manipulação mágica do mundo permanece, portanto, bem vivo, no Ocidente e alhures. Os “povos selvagens perderam bem menos que nós a *carga mágica* que justifica sua existência”. Por isso – conclui ele –, “a precariedade de seus recursos hoje contrasta com sua arte luxuriosa” (Breton, 2008: 83).

Como apêndice à introdução de *A arte mágica*, Breton publicou uma enquete, com uma série de perguntas dirigidas, segundo suas palavras, “a alguns dos espíritos mais bem qualificados” de seu tempo. Certas perguntas eram uma retomada explícita das teses defendidas na *Introdução*: seria possível afirmar que “a civilização só dissipou a ficção da magia para exaltar, na arte, a magia da ficção”? a magia responderia a uma “necessidade inalienável do espírito”? Outras perguntas referiam-se mais especificamente à relação entre arte moderna e pensamento mágico: de seu “longo estacionamento nas vias de garagem da



imitação” – escrevia Breton –, poderia a arte de hoje *sair outra*, graças a uma reabilitação da magia? Seria possível, no âmbito da arte moderna, qualificar obras ou artistas (Rousseau, De Chirico, Kandinsky, Chagall, Duchamp) de “mágicos”? Ou seria preciso ir além do domínio da arte, e identificar um papel mágico, ligado, por exemplo, à memória, desempenhado por certos objetos na vida cotidiana?

Etnólogos, filósofos, historiadores da arte, artistas ou escritores, os interlocutores escolhidos por Breton davam respostas muito diferentes a todas essas perguntas. Alguns, como Heidegger, duvidavam dos critérios conceituais que levavam Breton a opor a arte “mágica” à arte “religiosa”, ou mesmo à arte “clássica” ou “barroca”. Confundiam-se assim, segundo o filósofo, “categorias que nomeavam períodos históricos da arte, com categorias de ordem teórica ou metafísica” que procuravam mais qualificar sua natureza (Breton, 2008: 116). Outros, como Jean Paulhan, criticavam a facilidade com a qual a noção de magia era evocada no questionário: “não vejo qual a utilidade” – escrevia Paulhan – “de confrontar duas coisas tão diferentes quanto uma magia pessoalmente experimentada e uma magia suposta, apoiado em provas infinitamente levianas, nesta ou naquela época, nesta ou naquela cultura” (apud Breton, 2008: 118).

Inúmeros autores estavam, porém, de acordo em um ponto: existe uma “arte mágica”, que atravessa as épocas e as culturas do mundo. As obras que ilustram o livro de Breton – quadros de Bosch, de Arcimboldo, de François Nomé, de Paolo Uccello ou de Goya; máscaras africanas ou oceânicas, obras de De Chirico, Kandinsky, Dali e de Max Ernst, ofereciam, dependendo do desejo do autor, uma prova irrefutável.

Entre os textos publicados como apêndice dessa introdução, uma resposta se distanciava bastante das outras: a de Claude Lévi-Strauss. Às perguntas feitas por Breton, o antropólogo que havia estudado muito as artes ameríndias, respondeu com uma série de reflexões voltadas tanto para as modalidades da enquete como para a existência de uma “arte mágica”. De qual arte se trata – perguntava Lévi-Strauss – de qual magia? E, sobretudo, de qual sociedade? “Através da história e segundo as sociedades, a arte e a magia em certos momentos se acompanharam, em certos momentos se separaram, ou cruzaram seus caminhos. Mas, para compreender essa relação, seria preciso primeiro definir a situação nos termos de cada sociedade considerada”, escreveu ele. Assim,

[...] não é por levar a sério a magia que sua enquete me desagrada. É por ela tratar os termos arte e magia numa acepção tão vaga que acaba tornando impossível uma reflexão séria a respeito dela [...]. Em vez de circunscrever os termos e partir de uma definição possível, por exemplo, a de magia como um conjunto de operações e de crenças que atribuem a certos atos humanos o mesmo valor que a causas naturais [...] o senhor dá aos termos arte e magia o mais fraco valor semântico, isto é, coloca-os num nível em que o sentido se dissipa (Breton, 2008: 123).

Tal declaração causou impacto e marcou por muito tempo, em Paris, as relações que poderiam ser estabelecidas entre a antropologia social e o mundo

da arte. Tratava-se, na época, para uma etnologia que mal começava a se afirmar, de enfrentar a estética “primitivista”. As vanguardas literárias e artísticas, ao se apaixonarem pelas artes “primitivas”, guardavam, na realidade, uma grande desconfiança em relação a qualquer abordagem antropológica da arte. Segundo a estética primitivista, que postulava a universalidade da linguagem da arte, qualquer objeto podia ser compreendido independentemente do significado que recebia na sociedade na qual ele havia sido concebido. Breton, que, em resposta às observações de Lévi-Strauss, denunciava “a intolerância e a arrogância de uma etnologia hoje militante, que se acha no dever de defender o que ela considera como seu patrimônio exclusivo” (Breton, 2008: 121), não era o único a defender essa ideia. O exemplo dessa orgulhosa ignorância viera do próprio Pablo Picasso ao declarar: “Não sei nada das esculturas africanas da minha coleção: olho para elas e sei tudo o que é preciso saber”. No século XIX, o etnocentrismo ocidental tinha questionado seriamente a universalidade da arte. Na época das vanguardas, o “primitivismo” admitia a existência de uma arte universal, mas recusava levar sua análise mais adiante. Num como no outro caso, a antropologia da arte não tinha lugar.

A paixão, quase cólera, que vibra na resposta de Lévi-Strauss a Breton que, por seu lado, deplorava o espantoso “mau humor” (Breton, 2008: 120) do etnólogo, não decorre apenas das circunstâncias de uma polêmica pessoal. Com certeza ela lembra as críticas que o grande antropólogo formulava, na mesma época, contra os que, como Roger Caillois, “preferiam o estilo à análise” no estudo dos fatos sociais. Mas ela revela também certas raízes do projeto de Lévi-Strauss, para quem a reflexão sobre a arte sempre foi um objetivo essencial. Em *Tristes trópicos*, por exemplo, o estudo dos grafismos kadiwéu é, para Lévi-Strauss, a ocasião de definir um conceito de estilo que amplia muitíssimo o desafio da análise das formas. Assim, observa ele, o conjunto dos hábitos de um povo “é sempre marcado por um estilo” e é pelo estilo que se pode reconhecer que esses costumes formam sistemas. “Estou convencido” – escreve ele – “de que esses sistemas não existem em número ilimitado, e que as sociedades, como os indivíduos, em seus jogos, sonhos ou delírios, não criam nunca de modo absoluto, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir” (Lévi-Strauss, 1975:183).

Ao fazer o inventário de todos os costumes observados pelos etnólogos, mas também:

de todos os que são imaginados nos mitos, ou evocados nos jogos de crianças e adultos, nos sonhos dos indivíduos sadios ou doentes e nas condutas psicopatológicas, seria possível fazer uma espécie de tabela periódica como aquela dos elementos químicos, na qual todos os costumes reais ou simplesmente possíveis aparecessem agrupados em famílias, e nos quais só tivéssemos que reconhecer os costumes que as sociedades efetivamente adotaram (Lévi-Strauss, 1975: 183).

O desafio da universalidade da arte como lugar de exploração do pensamento formal foi assim lançado: se a análise estrutural for conduzida corretamente, o estudo de uma máscara ameríndia poderá fazer surgir elementos abstratos aplicáveis a outras manifestações artísticas, e por isso também à obra de um artista ocidental, quer seja um retrato de Clouet, um quadro histórico de Greuze, uma tela de Poussin ou a obra de um artista contemporâneo. Lévi-Strauss admite que toda arte está ligada à emoção estética. Admite também que essa experiência pode ser universal. Mas a experiência da arte permanece, a seus olhos, misteriosa: o que será que torna eficaz uma obra, por que esse sentimento de admiração e esse prazer que associamos à percepção de certas obras? O ponto de partida dessa reflexão é o *Retrato de Elisabeth da Áustria*, de François Clouet [ver figura 1]. “Olhemos para esse retrato” – escreve Lévi-Strauss – “e indaguemos quais os motivos da emoção estética tão profunda que nele suscita inexplicavelmente a reprodução, fio por fio, num escrupuloso *trompe-l’œil*, de uma gola de renda” (Lévi-Strauss, 2008: 582-587).

Percebe-se que a resposta do antropólogo não se refere de modo algum à personalidade do pintor. Ela não mobiliza uma poética específica do artista, nem uma análise do estilo pictórico. Visa, ao contrário, um aspecto esquecido da representação pela imagem: a *redução de escala*. A gola pintada por Clouet é “como os jardins japoneses, como as miniaturas de carros e os barcos construídos em garrafas, o que, na linguagem dos *bricoleurs*, se chama ‘modelo reduzido’” (Lévi-Strauss, 1962: 34). O quadro de Clouet mostra, de maneira extraordinariamente fiel, um modelo reduzido do mundo. Lévi-Strauss pergunta então “se o modelo reduzido, que é também a ‘obra-prima’ do companheiro de ofício, não equivale, sempre e em toda parte, à típica obra de arte. Pois parece que todo modelo reduzido tem vocação estética e, inversamente, que a imensa maioria das obras de arte são modelos reduzidos” (Lévi-Strauss, 2008: 583). Para conhecer um objeto real em sua totalidade, nossa tendência, observa Lévi-Strauss, é proceder começando por suas partes. A resistência que o objeto nos opõe é superada se for dividida. A redução de escala inverte essa situação: de uma imagem como o *Retrato de Elisabeth da Áustria* apreendemos a totalidade antes de compreender as partes. Com apenas um olhar, dominamos o conjunto de uma representação antes de compreender os elementos que lhe compõem o funcionamento: “menor, a totalidade do objeto parece menos temível; por estar quantitativamente diminuída, ela parece qualitativamente simplificada. Ou melhor, essa transposição quantitativa aumenta e diversifica nosso poder sobre um homólogo da coisa; por meio dele, esta pode ser percebida, sopesada, apreendida numa única olhada” (Lévi-Strauss, 2008: 585).

Esse modelo reduzido do mundo tem outra característica: é explicitamente *construído*. É feito pela “mão do homem”. Logo, não é – prossegue Lévi-Strauss – “uma simples projeção, um modelo passivo do objeto; constitui uma



Figura 1: François Clouet, Retrato de Elisabeth da Áustria. O desenho preparatório data de 1571.

verdadeira experiência sobre o objeto”. Essa dupla abordagem (a redução de escala e o tipo de apreensão que ela implica, a experiência de certo poder sobre o objeto construído) permite explicar o poder atribuído à representação plástica, e a tentação, sempre latente, de lhe atribuir uma subjetividade. É graças a esse processo que, conclui Lévi-Strauss: “A boneca da criança já não é um adversário, um rival, nem mesmo um interlocutor; nela e por ela, a pessoa se transforma em sujeito” (Lévi-Strauss, 2008: 585).

Podemos, portanto, perceber melhor o que pode ser, sob esse aspecto, a “magia” de uma obra de arte. Trata-se de um processo específico de *interpretação da imagem* que leva à formação de uma subjetividade. Tal processo pode tocar, seja o observador que se constrói “como pessoa” diante da representação, e “da qual ele se sente confusamente criador com mais pertinência que o próprio criador” (Lévi-Strauss, 2008: 586), seja a própria representação, que aparece então como um agente potencialmente ativo, dotado de subjetividade própria. Estatueta, desenho ou pintura, a obra de arte pode assim adquirir *personalidade* próxima daquela de um ser humano. Conclui-se que a ideia de uma “vida” associada à imagem não é uma simples crença exótica, vinda de países longínquos ou primitivos. Pelo contrário, é uma das raízes universais da experiência estética.

O teórico de *A arte mágica* (embora hesitante, atormentado a ponto de pedir, para redigir seu ensaio, a ajuda de um coautor, a quem se deve, sem dúvida, certas partes do texto)<sup>1</sup> formulava a hipótese da existência de uma consciência lírica universal, que supostamente permitia um contato intuitivo imediato com todo objeto de arte. O autor de *O pensamento selvagem* propõe, ao contrário, interpretar paralelamente, no interior de cada universo cultural, as coordenadas constitutivas da imagem e as operações mentais que essas coordenadas implicam. Em lugar do olhar imediato, apelando para um lirismo sem análise, do conhecedor primitivista, Lévi-Strauss propõe, portanto, avaliar, para cada invenção de imagem, a operação mental que ela implica. Em vez de buscar, como fizeram Carl Einstein, Braque, Picasso ou Juan Gris, “obras-primas de arte cubistas nos trabalhos plásticos africanos” (Einstein [1915] apud Rowell, 1986: 347), Lévi-Strauss queria mostrar que o que é verdadeiro num ídolo africano ou numa maça polinésica pode também esclarecer, de maneira inesperada, a arte europeia. Uma inversão de perspectiva, cuja repercussão se conhece hoje, tornava-se assim possível.

Poderia se fazer a objeção de que esse modelo de explicação, que se pretende universal, está baseado na imitação da natureza e que este não pode ser aplicado a uma arte que, como grande parte da arte do século XX, visa à abstração. É sabido que Lévi-Strauss se pronunciou em termos contundentes contra toda “pintura não-figurativa”, que julgava “acadêmica” e condenada à “representação realista de modelos não existentes” (Lévi-Strauss, 2008: 593). Tal afirmação pode ser vista, hoje, como uma maneira de suprimir o problema em vez de resolvê-lo, ainda mais porque muitas tradições iconográficas não

ocidentais se baseiam em princípios muito diferentes da imitação da natureza. O problema da representação “abstrata” não é, portanto, específico da arte moderna, nem reservado à tradição ocidental. Fiquemos, por enquanto, na área da arte ocidental, e vamos prosseguir nesse caminho. Como imaginar a “magia” de uma arte abstrata? Qual constituição de subjetividade ela torna possível? De qual universo pode ela ser o “modelo reduzido”? Consideremos o *Quadro com arqueiro*, de Kandinsky, datado de 1909 [ver figura 2].



Figura 2: Wassily Kandinsky, *Quadro com arqueiro*, 1909.

É uma das obras que marcaram uma etapa essencial no nascimento da arte abstrata. A partir dos anos 1910 (quando aparecem as *Improvisações abstratas* e o primeiro texto que lhe define a poética, *Le spirituel dans l'art* [Do espiritual na arte], Kandinsky, 1970), o objeto da representação pictórica, na obra de Kandinsky e de alguns companheiros do grupo *Der Blaue Reiter* [O Cavaleiro Azul], passa por uma transformação radical. O modelo do pintor já não é o mundo externo do qual o artista deve restituir com habilidade um modelo reduzido. Vinte anos antes de *Le spirituel dans l'art* [Do espiritual na arte], outro livro de artista, *Das Problem der Form* [O problema da forma], de Adolf von Hildebrand (1893), já enunciara o princípio dessa mudança de objeto, que vai progressivamente ter um papel crucial na arte da modernidade. Toda percepção de espaço e movimento, escrevia Hildebrand, supõe uma experiência da forma. Diante dessa experiência, que orienta nossa interpretação das obras de arte, o tema da obra tem um papel menos importante. Uma natureza morta de Chardin, representando objetos banais colocados num canto do ateliê, pode tornar-se (sobretudo a partir do último período de vida do artista) uma imagem intensamente trágica. O tema da tela torna-se, no caso, quase inútil para a experiência estética. É o espaço (a experiência da luz, da relação entre superfície e volume, e o movimento implícito que anima, ou que, ao contrário, marca com estranha imobilidade, os objetos) que decide a natureza da representação. Kandinsky e seus companheiros de percurso propõem, desde 1910, um desenvolvimento radical dessa interpretação da experiência estética (que teve, aliás, um papel-chave na formação do gosto dos primitivistas). Resumo de sua lógica: se o que conta numa obra de arte não é o tema, mas a experiência da forma que ela implica, por que não imaginar uma arte que tomaria essa experiência mesma como “tema” da representação? Para a arte “espiritual” (termo, para ele, sinônimo de “abstrato”) que Kandinsky defende, o mundo já não é o tema da representação. O que o artista deve visar, deixando de lado as aparências, é o ato mental que a percepção do mundo supõe. Se a obra, “como um jardim japonês”, no dizer de Lévi-Strauss, deve restituir um “modelo reduzido” do mundo, será, portanto, um modelo desse espaço interior que ela tentará, com seus próprios meios (linha, superfície, cor, luz) recompor. Como essa passagem para uma “arte sem imagem” se efetua na obra que escolhemos, em termos estritamente visuais?

Começemos por uma constatação. No *Quadro com arqueiro* (e mais ainda nas *Improvisações abstratas* que se seguem), Kandinsky efetua uma inversão da função tradicional da cor. No *Retrato de mulher* de Clouet, a cor ainda anima (segundo uma das possibilidades do modelo estético tradicional) um espaço da representação essencialmente definido pelo desenho. “A figuração de uma gola de renda em modelo reduzido” – observava Lévi-Strauss – “implica um conhecimento interno de sua morfologia e de sua técnica de fabricação, não se reduz a um diagrama ou a uma prancha de tecnologia. Ela realiza a síntese dessas propriedades intrínsecas e das que derivam de um contexto espacial e temporal” (Lévi-Strauss, 2008: 586).

No interior dessa síntese, é o desenho, o diagrama do objeto, que mostra ao mesmo tempo “a gola tal como ela é” e a gola “tal como, no mesmo instante, sua aparência é afetada pela perspectiva na qual ela se apresenta” (Lévi-Strauss, 2008: 587). No *Quadro com arqueiro*, de Kandinsky, essa função essencial do desenho é questionada. Os ritmos que regem a percepção da paisagem, aqui expressos em termos essencialmente cromáticos, investem de tal maneira o tema da representação (o cavaleiro, seu arco, seu cavalo, sua montaria ornamentada) que o equilíbrio tradicional entre a forma e o fundo da imagem se inverte. É o fundo, a experiência visual de uma superfície decomposta pela luz, que domina a forma, e, por isso, o tema que se apresenta.

Na reflexão teórica de Kandinsky, o conceito de forma tem duplo valor. Enquanto se opõe à cor, ela representa, em *Ponto e linha sobre plano*, assim como em suas aulas no Bauhaus (Kandinsky, 1970), um meio visual específico da representação. A linha separa, sublinha, distingue. O conceito de forma implica, dessa perspectiva, a “delimitação” como operação mental. Logo, normalmente é a demarcação de um contorno que assume o papel de motor da percepção do espaço e do equilíbrio dinâmico que se estabelece entre a forma e o fundo. Mas, quando ela se opõe ao conteúdo, a forma também designa, para Kandinsky – que se junta assim à linguagem e ao pensamento de Hildebrand –, o conjunto da experiência estética do espaço e do movimento. Ora, o *Quadro com arqueiro mobiliza simultaneamente* esses dois possíveis sentidos da noção de forma. Por um lado, é evidente que quase nada já distingue os dois planos, o do arqueiro a cavalo e o da paisagem que o cerca. Uma espécie de *hipótese implícita de indistinção entre a paisagem e o tema* marca aqui a natureza do espaço. Luz e cor dominam. O cavaleiro carregando um arco torna-se tão difícil de distinguir que quase se pode dizer que apenas o título assinala a sua presença.

Por outro lado, o fundo cromático, que domina a percepção da obra, desempenha aqui plenamente o *papel de forma*, pois constitui o verdadeiro suporte da experiência estética do espaço. Esse quadro que parece, à primeira vista, quase “sem objeto”, é de fato determinado por uma inversão de suas coordenadas constitutivas. É a cor (e não o desenho, como “demarcação de um contorno”) que tem o papel de revelador da forma: como espaço, movimento e luz. O *Quadro com arqueiro* é, portanto, uma obra “abstrata” não porque se refere a um “real inexistente”, mas porque o tema representado só se encontra evocado como um episódio, um “conteúdo” sem pertinência direta para a percepção da obra. No ponto em que se quer ver apenas um vazio, uma falta de referência à natureza, encontra-se uma reflexão sobre o olhar. Esse processo de geração de um espaço, ao mesmo tempo indissociável da cor e marcado pela introdução de formas convencionais, que aí se esboça, vai desenvolver-se cada vez mais, segundo essa mesma lógica, na grande série das *Improvisações*.

Naturalmente, Breton estava longe de ignorar a importância da obra de Kandinsky. Em *A arte mágica*, ele reconhecia até que “é sob a dupla invocação de



De Chirico e do mestre das *Improvisações abstratas* que se desenvolveu quase toda a pintura de valor no século XX” (Breton, 2008: 105). O fundador do Surrealismo, que havia enviado em 1933 ao mestre da abstração um “convite de honra” para que ele fizesse parte do movimento, ao expor no Salon des Surindépendants [Salão dos Superindependentes] (Breton, 2008: 105, 1231), acrescentava que a arte de Kandinsky “proveniente da sombria Sibéria onde se confundem a demonologia hiperboreal, os ideogramas chineses e os rudimentos da arte das estepes [...] fechava o círculo da atividade estética com seus suntuosos acordes bárbaros” (Breton, 2008:105).

De fato, a verdadeira revolução refere-se aqui, antes mesmo do estilo ou da personalidade do artista, por um lado, à relação que se estabelece entre duas noções técnicas da arte pictórica (desenho e cor), e, por outro lado, ao status do próprio tema da representação, que passa do modelo reduzido do mundo para a experiência da forma como *fato* a representar. Mais ligado à interação dos elementos constitutivos da obra do que à paráfrase da linguagem do esoterismo, esse nível de análise se aproxima da definição do *universo de discurso* próprio da representação icônica. Em *Regarder, écouter, lire [Olhar, escutar, ler]* (2008), Lévi-Strauss observou que, do ponto de vista do antropólogo, a diferença entre a arte do Ocidente e as chamadas artes “primitivas” não se refere, em primeiro lugar, nem à evolução das técnicas, nem à diferença de estilo, nem mesmo à existência, sobre a qual tanto se falou, da pessoa do artista. Ela concerne ao mesmo tema que teve papel crucial (embora em sua perspectiva pessoal de trabalho e segundo seus próprios termos) na reflexão de Kandinsky: a natureza do *modelo* representado por meio da obra.

É possível falar de arte “primitiva” em dois sentidos. Ou porque a insuficiência de *savoir-faire* e de meios técnicos impede o artista de atingir o fim que ele se propõe – imitar o modelo – e só lhe permite significá-lo. Seria o caso da arte chamada “*art naïf*”. Ou porque o modelo presente no espírito do artista, por ser sobrenatural, escapa por essência aos meios sensíveis de representação: por excesso de objeto e não por defeito do sujeito, o artista só poderá, também nesse caso, significar. Sob modalidades diversas, a arte dos povos sem escrita ilustra este último caso (Lévi-Strauss, 2008: 154).

Vamos retomar e desenvolver esse ponto. Mas, convém ainda lembrar que, num texto memorável de *La voie des masques [A via das máscaras]*, Lévi-Strauss observa que o estudo dos objetos pode também ser conduzido sob um novo ponto de vista que procura, mais do que os objetos considerados singularmente, a maneira como eles são classificados pelas culturas e as relações que se podem estabelecer entre eles. Nessa perspectiva, o objeto da análise será composto não apenas daquilo que é materialmente realizado como obra, mas também daquilo que poderia ter sido e daquilo que está excluído do universo das obras possíveis.

Seria ilusório imaginar, como tantos etnólogos e historiadores da arte fazem até hoje, que uma máscara e, de modo mais geral, uma escultura ou um quadro, possam ser interpretados cada um apenas por si, pelo que representam ou pelo uso estético ou ritual aos quais se destinam. Vimos, ao contrário, que uma máscara não existe em si; ela supõe, sempre presente a seu lado, outras máscaras reais ou possíveis [...] uma máscara não é o que ela representa, mas o que ela transforma, isto é, o que ela escolhe não representar (Lévi-Strauss, 1975: 116-117).

Tal intuição, que pode parecer surpreendente, é apenas o desenvolvimento da análise de Boas, e, por trás dela, toda a tradição da biologia das imagens, de Pitt Rivers a Stolpe (Severi, 2007). Ela retoma também certas reflexões de *O pensamento selvagem*, em que Lévi-Strauss escrevia que o problema apresentado por um artista em sua obra

sempre comporta várias soluções. Como a escolha de uma solução comporta uma modificação do resultado ao qual outra solução teria levado, é, portanto, o quadro geral dessas permutas que se encontra virtualmente dado, ao mesmo tempo que a solução particular oferecida ao olhar do espectador, transformado por esse fato – sem mesmo que ele o saiba – em agente. Pela mera contemplação, o espectador é, por assim dizer, remetido a outras modalidades possíveis da mesma obra, [...] a melhor título que o próprio criador, que as abandonou excluindo-as de sua criação (Lévi-Strauss, 2008: 585-586).

“Essas modalidades formam perspectivas suplementares” – prossegue ele – “abertas a partir da obra atualizada. Ou seja, a virtude intrínseca do modelo reduzido é que ele compensa a renúncia a dimensões sensíveis pela aquisição de dimensões inteligíveis” (Lévi-Strauss, 2008: 585). Tais dimensões inteligíveis, que constituem aspectos latentes das obras, abrem para Lévi-Strauss, “uma imensa extensão” na qual “crenças míticas, práticas rituais e obras permanecem solidárias umas das outras quando se imitam e, até, talvez sobretudo, quando parecem se atribuir desmentidos” (Lévi-Strauss, 2008: 981). Essa “imensa extensão”, concebida “em escala de milênios” dentro do espaço cultural da Costa Noroeste, constitui, como se sabe, o objeto da demonstração de *A via das máscaras*. Mas continuemos ainda na tradição artística ocidental, na qual essa perspectiva permite esboçar uma nova abordagem de análise. As *Notes sur l’Olympia de Manet* [Notas sobre a Olympia de Manet], que acabam de ser publicadas (Lévi-Strauss, 2008: 1671), autorizam formular com clareza essa abordagem. Trata-se de, em vez de “tentar situar uma obra na filiação histórica de outra”, de “comparar tentativas paralelas para dar a problemas lógicos uma expressão plástica” e com elas estabelecer séries ordenadas.

Retomemos, desse ponto de vista, nossa análise do *Quadro com arqueiro*, de Kandinsky. Essa obra oferecia dois problemas visuais. Tratava-se, de um lado, de inventar um espaço onde a cor pudesse ter o papel da forma, e, por outro lado, assim estabelecer um novo equilíbrio, quase uma identificação, entre a forma e o fundo. Esses dois problemas apresentam certa relação entre o espaço e a cor. A obra de Kandinsky oferece, como acabamos de ver, uma solução original.

Mas, dentro de qual série, mais fundada na comparação das soluções plásticas do que na cronologia, será possível inserir esta obra? Como avaliar, além do que o *Quadro com arqueiro* representa, também aquilo que ele transforma? Como compreender o que Kandinsky, como um criador de máscaras da Costa Noroeste, “replica a outros criadores passados ou presentes, atuais ou virtuais” (Lévi-Strauss, 2008: 981)?

---

William Turner expôs na Royal Academy de Londres, em 1843, duas paisagens diretamente inspiradas pela *Teoria das cores*, de Goethe, em que aparece o problema da relação entre o espaço e a luz. Cada quadro tem duplo título: um descreve o “tema” pelo qual se pode interpretar a imagem. O outro contém um comentário sobre a relação que se estabelece entre a luz e a cor. Trata-se de *Sombra e trevas (A noite do Dilúvio)* e *Luz e cor (O dia seguinte ao Dilúvio)* [ver figuras 3 e 4].

A referência à obra de Goethe é aqui direta e intencional. Turner se refere em particular a um trecho em que Goethe opõe as cores quentes (amarelo, laranja e vermelho, que ele marca com o sinal mais) às cores frias (azul, azul esverdeado e violeta, que ele marca com o sinal menos). Segundo Goethe, as cores quentes geram “sentimentos vivos, alegres, decididos”, ao passo que as outras provocam impressões “agitadas, desconfiadas, atormentadas” (apud Gowing, 1994: 98-99). Goethe completava essa primeira oposição com uma série de outros contrastes, de tipo físico, químico ou psicológico:

Mais	Menos
Amarelo	Azul
Ação	Negação
Luz	Sombra
Brilho	Escuridão
Força	Fraqueza
Calor	Frio
Proximidade	Distância
Repulsa	Atração
Afinidades com os ácidos	Afinidade com as bases

É fácil ver que nas duas “pinturas do Dilúvio” Turner privilegia, dessas oposições, as que se podem traduzir em indicações de espaço. Nas duas composições, em que as indicações gráficas estão reduzidas ao mínimo – percebe-se



Figura 3: William Turner, *Sombra e trevas (A noite do Dilúvio)*, 1843.



Figura 4: William Turner, *Luz e cor (O dia seguinte ao Dilúvio)*, 1843.

que nem existe a indicação de um horizonte – o sombrio das cores frias marca a distância, ao passo que o brilho da cor quente marca, para o observador, a proximidade. A atração exercida pelos azuis, verdes e pelo preto, que leva o olhar para o fundo da cena do dilúvio, opõe-se ao deslumbramento (e, portanto, ao brilho, fruto de proximidade e de calor) que emana das partes mais luminosas do quadro. Turner “segue” aqui a teoria de Goethe, mas serve-se dela para formular um problema específico, que o preocupou toda a vida: como compreender (e, portanto, reproduzir) as condições “nas quais a luz refletida se torna imagem” (Gowing, 1994: 39)? Trata-se, para ele, de imaginar um espaço esférico, onde indicações inscritas numa superfície plana se tornem indicações de profundidade, utilizando quase exclusivamente a cor. O método de Turner, ao mesmo tempo original e profundamente apoiado em Goethe, consiste em jogar com a influência recíproca de cores primárias para que a nuance desejada se produza não sobre o quadro, mas diretamente *no olho do observador*. Em vez de misturar as cores para obter nuances, Turner aplica no papel ou na tela toques mínimos de cores primárias (“*fine dots of primary colours*”) (Finley, 1967: 366-367), deixando que o olhar faça a síntese. Logo, já não é a técnica do artista que vai produzir todas as cores. É o olhar do observador que, seguindo a “polarização” (fenômeno que Goethe definira como a influência recíproca das cores em situação de contraste simultâneo), vai gerar, pelo menos em parte, as cores secundárias.

A descoberta desse método, que fascinou e escandalizou seus contemporâneos, fez de Turner um precursor reconhecido tanto por Seurat e pelo movimento dos Divisionistas quanto pelos pintores da abstração norte-americana dos anos 1950 (Motherwell, 1999). Convém acrescentar que esse método não se refere apenas aos efeitos cromáticos. Pela luz, é todo o espaço da paisagem que fica assim orientado. Como observou Gowing, nos dois quadros inspirados por Goethe, que se organizam num espaço quase esférico, “vemos deslocar-se o foco da imagem” a ponto de ele se afastar com força do centro da tela (Gowing, 1994: 98). Uma comparação com outras composições circulares ajuda-nos a especificar esse ponto essencial. Consideremos duas obras de Gottfried Wals, *Paisagem romana com figuras* e *Estrada rural ao lado de uma casa* [ver figura 5], pintor alemão que trabalhou em Roma no início do século XVII e que foi especialista nesse tipo de composição.

Wals tenta nessas paisagens uma composição que, do ponto de vista da concepção do espaço, não está longe do projeto de Turner. É evidente que nas paisagens de Wals, a estrutura do espaço – preenchido pelas ruínas de Roma num caso, muitíssimo despojado no outro – faz referência explícita à esfera. O contraste entre sombra e luz, nessas obras em que o uso da cor é constantemente vigiado, adota aqui uma organização linear singularmente estrita. Para que haja profundidade, é preciso que o ponto de fuga em torno do qual se organiza a perspectiva, *entre em tensão* com o centro da tela. Não deve coincidir, nem se colocar muito longe do centro, já que, em ambos os casos, o efeito de



Figura 5: Gottfried Wals, *Estrada rural ao lado de uma casa*, c. 1619-1620.

profundidade se perderia. A organização circular da composição permite, por meio dessa distância entre centro real da tela e ponto de fuga da composição, uma visão de imersão que intensifica a impressão de profundidade. Nesse tipo de composição, os dois fatores operam juntos para que o observador possa aceder ao espaço e projetar-se para o horizonte. Tal proeza técnica não é, em Wals (como em Turner), gratuita. Implica provavelmente uma meditação sobre a própria pintura, sobre seu aspecto tão ilusório quanto perfeito. Num espírito bem próximo do Barroco, a relação que se estabelece entre a perfeição técnica da representação e seu aspecto provisório – mais especificamente ainda quando, como em *Estrada rural ao lado de uma casa*, a composição parece sem tema –, o que está em jogo é a vaidade das aparências e a angústia que pode pesar sobre elas. Quanto mais perfeita é a técnica, mais o caráter fictício (e, portanto, frágil) da representação se torna sensível.

Turner trabalha em sentido rigorosamente inverso: naquilo em que Wals, calculando rigorosamente a distância entre ponto de fuga e centro do círculo, busca a ilusão de profundidade, Turner deseja representar, sobretudo em *Luz e cor*, um deslumbramento, uma irrupção súbita da luz, que se projeta para fora num espaço curvo, quase convexo. Naquilo em que Wals estabelecia uma relação entre visão imergente e percepção da profundidade utilizando recursos gráficos, Turner constrói apenas pelo contraste entre cores quentes e frias, brilhantes e sombrias, próximas e afastadas. Pela justaposição de cores negativas e positivas, Turner não busca apenas a profundidade: procura atingir uma espécie de iminência do espaço, uma intensificação da visão próxima da vertigem.

Como “solução possível” para um problema visual, é claro que o *Quadro com arqueiro* de Kandinsky poderia ser facilmente inserido numa série na qual as duas pinturas de Turner constituiriam um primeiro termo. Independente de qualquer cronologia, essa série seria idealmente formada de soluções oferecidas, por um lado, ao problema da construção do espaço por meio do uso da cor, e, por outro lado, à ideia de uma representação direta da experiência visual como *sujeito* (declarado até no título das obras de Turner) da obra. Seria possível, se os limites deste artigo permitissem, enriquecer essa série, orientada pelas dimensões lógicas dos problemas visuais, com outras obras e outros autores. Mas voltemos ainda à obra de Kandinsky. Admitindo-se que ela se inscreva numa série que a aproxime, independentemente das influências que um artista possa ter sobre outro, de certas pesquisas de Turner, que consequências podem ocorrer? O *Quadro com arqueiro* mobiliza, já ficou dito, dois problemas visuais: um refere-se à relação entre o objeto e o espaço no qual ele se situa. O outro se refere à construção, pela cor, da experiência da forma. Nos mesmos anos 1910, em Paris e outros lugares da Europa, dois artistas descobriram outras soluções para ambos os problemas. Desde 1913, Mondrian deslocou o tema de suas obras da representação da natureza (árvores, representadas à maneira cubista, paisagens cada vez mais despojadas) para *relações* que se estabelecem entre os objetos reais ou entre os elementos de uma paisagem. Para ele, como para Kandinsky, tratava-se de representar um processo de pensamento, sem passar pela representação da natureza. Um texto de 1918-1919 expõe de modo bem claro essa passagem: “Antes de escolher a abstração, eu me expressava por meio da natureza [...]. Mais tarde, minha obra mostrou um abandono dos aspectos naturais das coisas e a emergência gradual de uma expressão plástica das relações que se estabelecem no espaço” (Mondrian, 1970). A série de obras intitulada *Pier e oceano*, cujo exemplo está na Figura 6, desenvolve esse método que consiste em espalhar pelo espaço pictórico indicações de relações (no caso horizontais e verticais) que procuram, por meio da ausência dos termos reais dessas relações, instalar um espaço infinito.

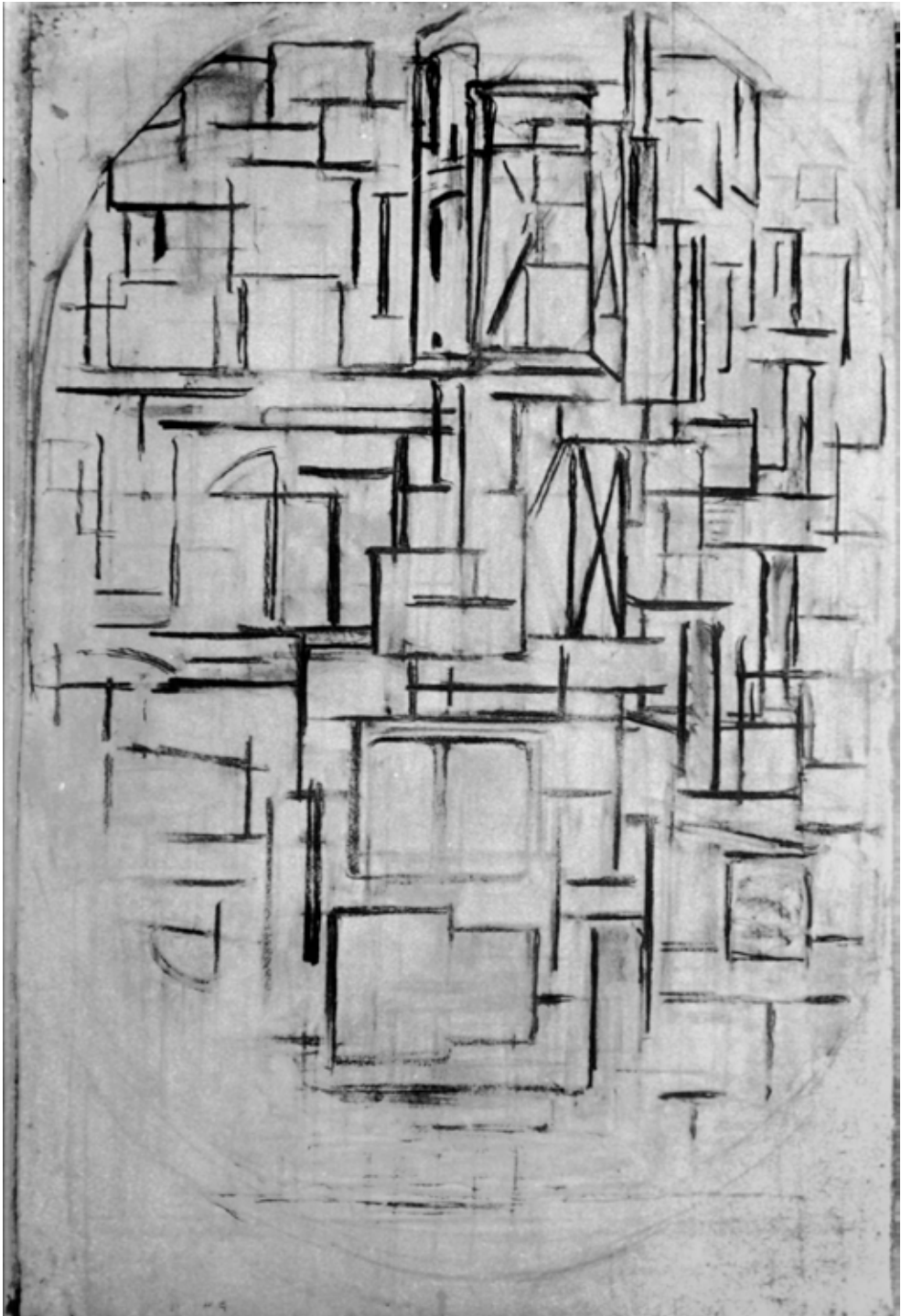


Figura 6: Piet Mondrian, *Composição oval sem título*, 1914.



O primeiro problema proposto por Kandinsky, da relação entre forma e fundo, recebe aqui uma solução original. Jogando com a cor como propulsor da experiência do espaço e do movimento, o mestre russo inverteu a relação entre o tema e a paisagem. Indicada de modo implícito por Kandinsky, essa relação se tornou explícita, e até visível, com Mondrian. Ela torna o objeto uma solução plástica, transforma-o em *tema* da representação.

Nos mesmos anos, no grupo parisiense dos Cubistas, Robert Delaunay buscou uma solução original para o segundo problema apresentado por Kandinsky e longamente estudado por Goethe e Turner: o da instalação de um espaço ilusório com a ajuda do que poderia ser chamado a *síntese mental* da cor. Liberado de toda figuração, mesmo convencional, seu *Disco simultâneo* de 1913 (em que se observa outro problema que interessava a Turner: o do espaço esférico) transformou o encontro das cores no interior do próprio olhar em *tema* do trabalho do artista. Como Albert Gleizes reconheceu quase imediatamente, o Delaunay dos Discos: “[...] só pintava com a cor. Pretendia que, em vez de destruir, a cor construía, edificava a forma [...]” (apud Seuphor, 1949: 28, grifos meus).

Durante esse período (que foi com certeza o mais feliz de seu trabalho como pintor), Delaunay não buscava apenas, como Turner em relação a Goethe, ilustrar uma teoria das cores e da propagação da luz que, no seu caso, era a dos “contrastes simultâneos” de Chevreul (1969). Ele procurava, sobretudo, uma transcrição visual da ideia de simultaneidade. Consideremos o *Disco simultâneo*, de 1913.

A distinção muito nítida, entre cores frias e cores quentes, que estão distribuídas por regiões no conjunto da obra, se transforma bruscamente, no disco central, num confronto entre dois semicírculos quase monocromáticos, vermelho e azul, de contraste intenso. A distinção entre os quatro eixos que marcam, em sentido horizontal e vertical o conjunto do Disco, até então sublinhada pelas cores, tende assim a desaparecer. No círculo central, por conseguinte, a distinção nítida entre o vermelho e o azul provoca uma dificuldade para perceber a diferença, infinitamente mais leve, entre dois vermelhos e dois azuis pouco diferentes, que marcam duas seções equivalentes dos dois semicírculos. O “contraste simultâneo” implica aqui seu contrário: a sucessão visual de cores quentes e frias, com as consonâncias, as dissonâncias, os jogos de ritmos que ela implica, gera afinal uma imagem central *que se desdobra no instante*: dois vermelhos e dois azuis se tornam não apenas simultâneos, mas também quase idênticos. Como desejava Turner em suas últimas paisagens, o trabalho do olhar revela-se a si mesmo: a cor se situa tanto no disco como dentro do olho do observador. Como escrevera Goethe, o mundo não possui, em si, cor nenhuma. Só o olhar, e o trabalho do espírito que ele reflete, pode lhe atribuir a cor (Goethe, 2005).

Com Turner, Kandinsky, Mondrian e Delaunay, uma série organizada a respeito do problema da relação entre espaço e cor (e a relação entre forma e

fundo, que ela implica) parece se esboçar. Delaunay radicalizou o processo de convencionalização das formas que Kandinsky tentara, levando a experiência da forma para uma situação anicônica. Mondrian, por seu lado, aboliu progressivamente a cor e só guardou relações de espaço. Cada um desses artistas, longe de “caminhar sozinho pela via da criação” (Lévi-Strauss, 2008: 981), escolheu um aspecto do problema apresentado por Turner em suas derradeiras experiências com luz e espaço.

Nossa análise leva, portanto, a identificar três princípios antropológicos de inteligibilidade das imagens: o estudo das operações mentais implicadas pela representação icônica (e os processos de “constituição de subjetividade” que essas operações implicam), a definição do universo de discurso que lhe é próprio, e a instalação de séries iconográficas que constituem, segundo a expressão de Lévi-Strauss, soluções visuais para problemas lógicos apresentados.

Esses três princípios constituem apenas o ponto de partida de um programa de trabalho, que somente a interpretação de fatos etnográficos poderá desenvolver. Por enquanto, concluímos que eles podem ser legitimamente aplicados a certos aspectos da arte ocidental, mesmo quando a imitação da natureza, tão cara a Claude Lévi-Strauss, tende a desaparecer.

Artigo recebido para publicação em maio de 2011.

**Carlo Severi** é diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), membro do Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France e do departamento de pesquisa do Musée du quai Branly, em Paris. É autor de *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle* (1994), em coautoria com Michael Houseman, e de *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire* (2007). Desenvolve pesquisas sobre, entre outros temas, imagem e memória social.

**NOTA**

- 1 Trata-se de Gérard Legrand, que, desde 1955, começa a participar da redação do livro. Ver Breton (2008: 1219-1220).

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Breton, André. *L'art magique*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2008 (Vol. 4: *Ecrits sur l'art*).
- Chevreul, Michel Eugène. *De la loi du contraste simultané des couleurs*. Paris: Léonce Laget, [1839] 1969.
- Einstein, Carl. Negerplastik. In: Rowell, Margit (org.). *Qu'est-ce que la sculpture moderne?* Paris: Centre Georges Pompidou, 1986, p. 344-354.
- Kandinsky, Wassily. *Tous les écrits*. Paris: DENOËL, 1970.
- Finley, Gerald E. Turner: an early experiment with colour theory. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1967, 30, p. 357-366.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Traité des couleurs*. Paris: Triade Editions, 2005.
- Gowing, Lawrence. *Turner: Peindre le rien*. Paris: Macula, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962
- \_\_\_\_\_. *La voie des masques*. Genebra: Skira, 1975 (2 vol.).
- \_\_\_\_\_. *Œuvres*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2008.
- Marc, Franz. *Les cent aphorismes: la seconde vue*. Paris: Fourbis, 1996.
- Mondrian, Piet. *Dialogue on Plasticism*. In: *Writings*. Nova York: Viking Press, 1970.
- Motherwell, Robert. *The collected writings of Robert Motherwell*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1999.
- Rowell, Margit. *Qu'est-ce que la sculpture moderne?* Paris: Centre Georges Pompidou, 1986.
- Seuphor, Michel. *L'art abstrait, ses origines, ses premiers maîtres*. Paris: Maeght, 1949.
- Severi, Carlo. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Rue d'Ulm/Musée du quai Branly, 2007.

## OBRAS PLÁSTICAS E CRÉDITOS DAS IMAGENS

p.58 François Clouet, *Retrato de Elisabeth da Áustria* (1554-1592). O desenho preparatório data de 1571. Óleo sobre madeira; 36 x 26 cm. Louvre, Paris. ©2011 Scala, Florença.

p.60 Wassily Kandinsky, *Quadro com arqueiro*, 1909. Óleo sobre tela; 175 x 144,6 cm. Museu de Arte Moderna (MoMA), Nova York. ©2011 Digital image, The Museum of Modern Art, Nova York/Scala, Florença.

p.66 William Turner, *Sombra e trevas (A noite do Dilúvio)*, 1843. Óleo sobre tela; 78,5 x 78 cm. Coleção Tate Gallery, Londres. ©Tate Gallery.

p.66 William Turner, *Luz e cor (O dia seguinte ao Dilúvio)*, 1843. Óleo sobre tela; 78,5 x 78,5 cm. Coleção Tate Gallery, Londres. ©Tate Gallery.

p.68 Gottfried Wals, *Uma estrada rural ao lado de uma casa*, c. 1619-1620. Óleo sobre cobre; 24,5 cm (diâmetro). The Fitzwilliam Museum, Cambridge, UK. ©The Fitzwilliam Museum

p.70 Piet Mondrian, *Composição oval sem título*, 1914. Carvão sobre papel; 152,5 x 100 cm. Coleção Peggy Guggenheim, Veneza. ©2011 Photo Art Media/Heritage Images/Scala, Florença.

**Palavras-chave:**

Lévi-Strauss; Arte abstrata;  
Imagem; Cognição;  
Estruturalismo.

**Resumo:**

Neste artigo, parte-se da abordagem teórica da arte por Lévi-Strauss para aplicá-la a um objeto não explorado pelo próprio autor: a arte abstrata no Ocidente. O texto inicia com uma polêmica entre Lévi-Strauss e o teórico do surrealismo, André Breton, em torno da magia da arte. A polêmica põe a nu a originalidade de Lévi-Strauss enquanto teórico da arte, em diálogo permanente com os Modernistas de sua época, assim como a centralidade da arte na sua teoria estruturalista. Se para Breton a magia da arte é universal porque apela para processos de apreensão intuitivas, opostos à razão, para Lévi-Strauss o desafio da universalidade da arte consiste no fato de este ser um dos lugares privilegiados de exploração do pensamento formal. Lévi-Strauss propõe interpretar paralelamente, no interior de cada universo cultural, as coordenadas constitutivas da imagem e as operações mentais que essas coordenadas implicam. Se Lévi-Strauss seguiu este caminho para dar sentido aos arabescos kadiwéu, propõe-se aqui seguir esta trilha na exploração da arte abstrata.

**Keywords:**

Lévi-Strauss; Abstract  
Art; Image; Cognition;  
Structuralism.

**Abstract:**

In this paper, one attempts to apply Lévi-Strauss' theoretical approach to art to an object he himself has not examined: abstract art in the West. The text begins with a controversy between Lévi-Strauss and the theorist of Surrealism, Andre Breton, over the magic of art. The controversy highlights the originality of Lévi-Strauss as a theorist of art, in permanent dialogue with the Modernists of his time, as well as the centrality of art in his structural theory. If for Breton the magic of art is universal because it appeals to processes of intuitive apprehension, opposite to reason, for Lévi-Strauss the challenge of universality of art consists in being one of the privileged places for exploration of formal thought. Lévi-Strauss proposes to interpret simultaneously the constitution of image and the mental operations within each cultural universe. If Lévi-Strauss followed this path to make sense of the kadiwéu arabesques, it is proposed here to follow this trail in the analysis of abstract art.



## **DOM QUIXOTE NA AMÉRICA: CLAUDE LÉVI-STRAUSS E A ANTROPOLOGIA AMERICANISTA**

Tradução de Estela Abreu

Há muito que os antropólogos deixaram de ser os especialistas da “sociedade primitiva” em geral, ou de sua suposta mentalidade. Desde que a antropologia começou a se profissionalizar e que a pesquisa de campo se tornou uma prática fundamental para a disciplina, todos os etnólogos são levados a se especializar no conhecimento de uma área geográfica ou de uma zona cultural específica, mesmo que seja para nela procurar invariantes de ordem bem geral. Essa especialização etnográfica, que se tornou necessária a partir das primeiras décadas do século XX pelo acúmulo de conhecimentos e pela exigência de exatidão própria do regime de especificidade da disciplina, tem incidências muitas vezes desconhecidas pelo grande público sobre as maneiras de pensar e de trabalhar do etnólogo. Dedicar-se ao estudo de sociedades ameríndias e não às sociedades africanas ou europeias é, primeiro, aderir a uma comunidade científica marcada por uma herança intelectual, um estilo de compromisso com seu objeto de estudo, preocupações teóricas e formas de interação profissionais que lhe são próprias; é, em seguida, familiarizar-se com particularidades culturais que vão alterar, muitas vezes até contra a vontade dos pesquisadores, as proposições teóricas mais abstratas.

Claude Lévi-Strauss é americanista, e basta ler *Tristes trópicos* – ou olhar as fotos de *Saudades do Brasil* – para compreender que seu encontro com os índios marcou profundamente sua sensibilidade e seu imaginário científicos, além de ter tido papel central na genealogia dos conceitos da antropologia estrutural. A contribuição de Claude Lévi-Strauss também transformou inteiramente a antropologia americanista, sobretudo a que trata do mundo amazônico: basta um exame superficial da literatura especializada para perceber de forma evidente que hoje “a etnologia indígena se escreve necessariamente a partir de Claude Lévi-Strauss, mesmo que seja debatendo com ele” (Viveiros de Castro, 2003).

No entanto, de todos os grandes antropólogos contemporâneos, Claude Lévi-Strauss é, sem dúvida, aquele cuja especialização regional parece, à primeira vista, a menos pertinente para a compreensão de sua obra. Como foi dito pelo próprio Lévi-Strauss, ele não se dedicou a outras pesquisas de campo

depois de suas primeiras – e relativamente curtas – enquetes junto aos índios brasileiros; ao contrário de seus colegas que, em geral, começam a carreira redigindo uma longa monografia, Lévi-Strauss nunca escreveu um tratado sobre algum dos grupos encontrados, exceto o curto livro sobre a *Família e vida social dos índios nambiquara* (1948), publicado inicialmente como artigo no *Journal de la Société des Américanistes*; enfim, em suas primeiras obras teóricas – *As estruturas elementares de parentesco*, *O pensamento selvagem* –, as referências à etnografia americanista são bem discretas. Quanto às obras sobre a mitologia, tratam de maneira exclusiva de materiais ameríndios; mas, além de a titanésca empreitada das *Mitológicas* dar a impressão de iniciativa solitária, bastante afastada das questões que, na mesma época, preocupavam a maioria dos etnólogos americanistas, sobretudo fora da França, os enunciados indígenas explorados nesses livros são filtrados, após sua coleta no terreno, por tantas mediações que a relação com as sociedades produtoras desses relatos parece muito distante. Assim, o leitor pode ter a impressão de que a escolha que o autor fez por mitos indígenas – em vez de australianos, africanos ou siberianos – se deve mais a motivos contingentes que a motivos necessários. Em suma, Lévi-Strauss seria antropólogo por essência e americanista por acaso.

Se a dimensão americanista da identidade científica de Lévi-Strauss parece relativamente secundária, também é verdade que a influência do etnólogo sobre os estudos americanistas permaneceu limitada até os anos 1970. Com exceção da França, a literatura especializada produzida antes desse período não traz a marca de Lévi-Strauss; seus escritos são citados, mas na mesma medida em que seriam citados por etnólogos oceanistas ou africanistas, já que as referências feitas à sua obra remetem (exceto quanto à questão das organizações dualistas às quais nos referiremos mais adiante) a proposições teóricas mais gerais e não tanto às hipóteses referentes apenas às culturas ameríndias. A influência da antropologia de Lévi-Strauss sobre o americanismo, hoje reconhecida e célebre, ficou por muito tempo subterrânea quanto a seus efeitos e limitada quanto ao alcance. Assim, as discussões relativas às hipóteses da ecologia cultural norte-americana obscureceram, no interior da disciplina, as contribuições do estruturalismo durante todo o período de 1960 a 1975. Como explicar esses fatos contraditórios? Como caracterizar o papel dos ameríndios na obra de Lévi-Strauss, a relação que esse universo cultural mantém com o projeto estruturalista, enfim, a posição singular que esse pensador ocupa no quadro da etnologia americanista? É para essas perguntas que este artigo deseja trazer elementos de resposta.

Americanista, Lévi-Strauss se tornou por acaso. Ele afirma isso várias vezes, tanto em *Tristes trópicos*, como nas entrevistas com Didier Eribon (*De près et de loin [De perto e de longe]*): um telefonema inesperado, uma decisão inopinada, e ei-lo a caminho do Brasil e dos índios. Acaso paradoxal, convém destacar, já que circunstâncias fortuitas levaram o mais teórico e inovador



antropólogo do século XX a se instalar numa especialidade – o americanismo das terras baixas – que, de todas as etnologias regionais, era a mais arcaica tanto no plano das ideias como no do conhecimento etnográfico. De fato, na época em que Lévi-Strauss começou sua vida profissional e as pesquisas de campo, a antropologia mal se interessava pelos índios da Amazônia, pois era costume considerá-los mais deteriorados do que legítimos primitivos e, por isso, sem interesse científico dentro da perspectiva evolucionista. Além do mais, a antropologia culturalista que se desenvolvia então nos Estados Unidos sob a influência de Boas concentrava-se no estudo dos índios da América do Norte e da América Central; a ideia de ir trabalhar em grupos de cultura tão pobre como eram manifestamente os índios da Amazônia não tentava ninguém. Como lembra Charles Wagley, um dos pioneiros da etnografia amazônica, autor de uma monografia clássica sobre os tapirapé, os manuais universitários norte-americanos anteriores à Guerra mal mencionavam as populações das terras baixas da América do Sul, agrupadas sob a etiqueta *Indians of the manioc area* [índios da área da mandioca] (Wagley, 1979). O precioso material coletado nas décadas anteriores pelos pesquisadores e exploradores alemães – sobretudo Koch-Grunberg e von den Steinen – ainda era desconhecido ou de difícil acesso, e os raros trabalhos de etnologia voltados para essas culturas – no caso, os de Lowie e Métraux – se baseavam essencialmente em fontes históricas e em dados recolhidos por amadores, missionários, exploradores ou sertanistas. Enquanto os etnólogos especialistas da África, Ásia e Oceania já haviam produzido uma rica coleta de monografias hoje consideradas clássicas, não existia nenhuma obra marcante sobre as culturas indígenas das terras baixas da América do Sul. Aliás, apesar da contribuição de Lévi-Strauss, esse estado de conhecimento lacunar e de indigência analítica perdurou ainda por décadas, de acordo com a opinião acerba de Murdock em 1951 sobre a etnografia amazônica caracterizada, segundo ele, por “[...] a degree of inadequacy extreme even for South America” [“um grau de extrema inadequação até para a América do Sul”] (Murdock, 1951). Convém lembrar, enfim, que um *reader* americano publicado em 1976 tinha como subtítulo *Ethnology of the least known continent* [Etnologia do continente menos conhecido] (Lyon, 1974).

Por que, em tais condições, Lévi-Strauss permaneceu americanista, em vez de orientar suas pesquisas para áreas culturais mais documentadas, alimentando hipóteses teóricas mais dignas de atenção? O autor oferece vários elementos de resposta a essa pergunta, que ele mesmo se faz em *De perto e de longe* (1988: 83). Foi justamente, afirma ele, o lado “ciência do século XIX” (1988: 85) que o atraiu para tal especialidade. Nela, nada estava fixado, nem mesmo os quadros mais elementares do saber: o período e as modalidades da implantação humana no Continente, as grandes etapas da história pré-colombiana, a distribuição e a classificação das famílias linguísticas, as formas principais da organização social e, sobretudo, dos sistemas de parentesco – tudo precisava

ser determinado. Entretanto, o aspecto retrô do americanismo não era decorrente apenas da qualidade do saber, mas também do estilo da prática científica, ainda próxima do que era no século anterior pela amplitude das expedições de descoberta, pela relativa indiferenciação que ainda reinava entre cientistas, exploradores (como Wavrin, Gheerbrandt, Flornoy e outros) e mateiros (como os sertanistas do Serviço de Proteção dos Índios), enfim pelo caráter mais extensivo que intensivo do trabalho de campo. Como mais um fator de atração para Lévi-Strauss, a história e a etnografia das culturas ameríndias das terras baixas da América do Sul estavam repletas de enigmas. Assim, a estreita coexistência, hoje, como no passado, de culturas ou de traços muito evoluídos e outros extraordinariamente primitivos era e continua de difícil explicação. Aliás, um exemplo concreto desse problema geral reteve durante muito tempo a atenção de Lévi-Strauss: era a famosa “anomalia jê” sobre a qual escreveu vários artigos (1944, 1958 [1952a, 1952b, 1956]), surgida do contraste perturbador entre, de um lado, o aspecto muito rudimentar da cultura material e do modo de vida dos grupos pertencentes à família linguística macro-jê e, por outro lado, a complexidade feérica de sua organização social e de sua vida cerimonial. Em matéria de enigmas, havia também muitos outros, visto que os dados que começavam a ser coletados – a respeito dos sistemas de parentesco, das relações intertribais e o papel da guerra nestas, das práticas rituais... – não correspondiam aos modelos interpretativos então dominantes na disciplina. A mitologia era, sem dúvida, o mais opaco desses mistérios americanos, pela estranheza radical de seus enunciados e pelo lugar central que ocupava na vida dos índios, sem que se conseguisse compreender a qual necessidade podiam corresponder tais relatos barrocamente absurdos. Já se sabe como Lévi-Strauss respondeu ao desafio intelectual que eles propunham. Além do arcaísmo do universo dos americanistas, o estado muito lacunar do saber sobre os índios e os sedutores problemas trazidos por suas culturas, Lévi-Strauss menciona ainda outro elemento que justifica seu apego pelas Américas e pelo americanismo: a natureza, as paisagens americanas e sobretudo a escala desmesurada que dá ao viajante a impressão de recuar no tempo. Tal imensidão remete a uma aurora do mundo em que a presença humana era rara e precária, e em que a temporalidade extensa dos deslocamentos no espaço acentua o exotismo das populações visitadas. Em suma, o americanismo oferecia a Lévi-Strauss um continente científico muito adaptado à sua sensibilidade e a seu modo de pensar, pelo estilo defasado, não moderno da pesquisa lá desenvolvida, pela margem importante que esse estado do saber deixava à imaginação e à especulação, propício à elaboração de hipóteses de grande porte, e enfim pela qualidade de alteridade que o jogo conjugado da natureza, história e ciência conferia às populações ameríndias.<sup>1</sup>

Convém constatar que um dos principais ingredientes desta “diferença perfeita”, capaz de reter Lévi-Strauss nas Américas – e entre os americanistas –, foi sua relação peculiar com o tempo. Foi o lado antiquado de uma etnologia

regional que encantou o estudioso, foi o mistério da história pré-colombiana que, direta ou indiretamente, alimentou muitos dos seus primeiros trabalhos; foi a temporalidade associada à grandiosidade da natureza americana que apresenta tão belas paisagens. Que o fascínio de Lévi-Strauss pelas Américas derive, sobretudo, de seu gosto pelas marcas da passagem do tempo pode parecer paradoxal, pois tanto se criticou o estruturalismo por sua atitude negativa em relação à história e sua suposta impermeabilidade à causalidade histórica. Porém, cada aspecto apontado pelo autor para justificar sua vocação americanista sublinha seu amor pelo que é antigo. Aliás, o próprio Lévi-Strauss destacou esse aspecto de sua personalidade intelectual ao evocar o que ele chamou de seu “quixotismo”. Definiu essa característica, afastando-se do sentido habitual da expressão, como “o desejo obsessivo de encontrar o passado no presente” (1988: 134). Esse autodiagnóstico esclarece de modo surpreendente as reações de Lévi-Strauss aos diferentes grupos indígenas encontrados durante seu trabalho de campo no Brasil, tal como narra em seus textos.

Basta rememorar as sociedades evocadas em suas páginas mais célebres, aquelas sempre citadas pelo autor, como nota Fernanda Peixoto (1988: 96), cada vez que sua obra toma novo rumo. Há, primeiro, os Nambikwara, modelo da sociabilidade humana em estado nu, mas também náufragos da história, sobreviventes de um estado de civilização anterior impossível de ser pesquisado. Há os Bororo e os Caduveu, que perpetuam a lembrança de um passado glorioso, os primeiros pela riqueza e pela complexidade de sua vida ritual, os segundos pelo esplendor da ornamentação corporal, traços que já não correspondem a nada nas condições de existência em que Lévi-Strauss encontrou tais grupos. Há os Tupi-Kagwahib, últimos descendentes dos Tupinambá da costa, os canibais encontrados por Léry e Staden e imortalizados por Montaigne; foi pelo prisma das crônicas do Renascimento que Lévi-Strauss evocou esses índios em *Tristes trópicos*. Há, por fim, as sociedades da costa noroeste americana de que ele tratou mais tarde. De fato, o gênio plástico dessas culturas – ao qual se agregam a qualidade e o prestígio das fontes que as citam a seu respeito (os relatos de Boas e Sapir) e o esplendor da natureza na qual elas vivem – basta para explicar a atração desses índios sobre Lévi-Strauss. Mas, neles, como nos Bororo, encontra-se o contraste tocante entre um estado contemporâneo de desamparo (convém não esquecer quais as condições de vida dos índios do Pacífico há 20 anos) e a magnificência de um estado passado ainda recente e ao mesmo tempo enigmático, pois esses artistas supremos, esses aristocratas magníficos que eram os índios da costa noroeste americana, eram, ao mesmo tempo, caçadores-coletores avessos a qualquer forma de agricultura.

Como se vê, as sociedades que mais fizeram vibrar a sensibilidade de Lévi-Strauss possuem, todas elas, certas características: a distância dolorosa entre um estado passado de riqueza cultural e uma condição presente de decadência e de abandono, forjada por uma história enigmática, entregue à

contingência; ao mesmo tempo, a fidelidade obstinada à tradição, sintetizada numa prática ou num tipo de comportamento que resistem à mudança. Essa configuração é comum a muitas culturas ameríndias sobreviventes, mas algumas delas a encarnam aos olhos de Lévi-Strauss de modo exemplar: apresentam-se como uma transposição em chave sociológica dessa figura privilegiada da estética romântica que é a ruína. Esta reúne de fato os aspectos inerentes à atração exercida sobre Lévi-Strauss pelos Caduveu da América do Sul, ou pelos Kwakiutl da América do Norte: a ruína exhibe a erosão pela história; reclama, para ser inteligível, um olhar que justapõe passado e presente, satisfaz, enfim, a imaginação, convidando-a a preencher os espaços vazios esculpidos pela passagem do tempo.

Ao contrário, quando falta esse distanciamento, quando o presente se oferece em tranquila plenitude ocultando a face do passado, a relação com a sociedade observada fica mal estabelecida. Prova disso é o episódio dos Mundé tal como Lévi-Strauss o descreve no capítulo XXXI de *Tristes trópicos*. Esse grupo, encontrado pelo autor quando ele ia ter com os Tupi-Kagwahib, tinha tudo para seduzir o etnólogo: era uma tribo desconhecida, que nunca tinha sido contatada e da qual não se sabia nada. Ora, “não existe perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a entrar numa comunidade indígena”, lembra Lévi-Strauss, destacando que se tratava de um privilégio já raro em 1938. No entanto, sua breve estada no território desses “graciosos indígenas... anfitriões pacientes e cordiais... de linguajar alegre... roçados abundantes...” deixa para o antropólogo “uma impressão de vazio”; ao “desejo obsessivo de encontrar o passado no presente”, que empolga o autor, os Mundé contrapõem a barreira lisa de um presente sem falha aparente. Selvagens, esses índios são até demais; sem um passado que servisse de chave de leitura e do qual portariam as marcas, eles escapam ao desejo de inteligibilidade do observador. Isso pode ser percebido nas fotos publicadas em *Saudades do Brasil*: as dos Mundé são os mais neutros, os mais “profissionais” clichês de índios; aliás, poucos retratos deles e nenhuma foto que iguale em intensidade o olhar captado nos Bororo, o abandono dos corpos dos Nambikwara. Em resumo, falta a esses índios com aparência bem cuidada e feliz uma dimensão essencial, a que viria de indícios sobre outra condição de existência consumida pelo tempo.

Entre as cenas do passado reiteradas nos escritos de Lévi-Strauss como origem desse distanciamento temporal que confere às coisas e às culturas valor estético, há uma que tem, nessa obra, lugar privilegiado: a do “primeiro encontro” entre índios e europeus, no momento da descoberta do Novo Mundo. Esse quadro é uma espécie de “cena primal” da antropologia de Lévi-Strauss, por dois motivos estreitamente ligados. Primeiro, porque se trata de um encontro falho. Os europeus “ficaram surdos e cegos à diferença desse outro planeta” formado pelas Américas; em vez de ver, só reconheceram o que já lhes era familiar, como mostra Lévi-Strauss no capítulo de *História de Lince*, intitulado

“Relendo Montaigne”. Assim, invertendo a revisão histórica imaginada por Montaigne de uma descoberta dos índios pelos Antigos e não pelos espanhóis, o autor começa a adotar as vestes de um Léry, Staden ou Thévet para reviver, como se estivesse no lugar deles, o encontro com os tupinambá e corrigir o começo dessa história comum de percurso tão trágico. Ademais, a história da Descoberta vale como revelador privilegiado de um traço peculiar das culturas ameríndias das quais Lévi-Strauss não se cansou de indicar as manifestações ao longo de toda a sua obra, e que não cessou de reformular teoricamente. Convém lembrar as páginas admiráveis que dedica, em *Tristes trópicos*, às experiências de afogamento praticadas pelos índios antilhanos que buscavam determinar, testando a natureza de seus corpos, se os recém-chegados ibéricos eram humanos ou imortais de um gênero inédito, enquanto os europeus ainda deliberavam para saber se os índios eram humanos ou animais. O episódio ilustra de modo exemplar a “abertura para o Outro”, uma curva especial dos mundos ameríndios ligada à maneira que os índios têm de se situar diante da alteridade. Essa característica foi desde cedo detectada por Lévi-Strauss, como mostram os dois artigos publicados em 1943. No primeiro deles, publicado em *Renaissance* com o título *Guerre et commerce chez les Indiens de l’Amérique du Sud* [Guerra e comércio entre os índios da América do Sul], ele estabelece o aspecto sociologicamente produtivo da guerra vista como forma de vínculo, transformando em relação positiva o que era até então considerado a negação de uma relação. No segundo, *The social use of kinship terms among Brazilian Indians* [O uso social dos termos de parentesco entre os índios brasileiros] (1943b), ele destaca a primazia da afinidade no universo social dos índios, a prioridade da relação com o não-idêntico sobre as ligações de consanguinidade ou, mais exatamente, de identidade. Tema que ele retoma sob outra forma na série de artigos sobre a organização dualista, nos quais mostra que os contornos particulares do dualismo americano não decorrem de uma forma primitiva de casamento, como se pensava até então, nem, como proporia Maybury-Lewis (1979, 1989), de uma simples propensão ao binarismo inerente ao exercício do pensamento em geral. Há, em todos esses fenômenos – o “clinâmen guerreiro” da sociologia indígena, o valor concedido à afinidade, a instabilidade das formas institucionais do dualismo e o ternarismo que as persegue – algo a mais, que Lévi-Strauss retomará ainda em várias aulas para compreender melhor (por exemplo, em *État actuel des études Bororo* [Estado atual dos estudos bororo] [ano 1972-1973], em *Cannibalisme et travestissement rituel* [Canibalismo e travestimento ritual] [ano 1974-1975]). Ele voltará a isso, sobretudo em *Histoire de Lynx* [História de Lince] (1991), a obra que encerra a imensa empreitada das *Mitológicas*. Nesse livro, ele apresentou a caracterização mais completa da “ideologia bipartite dos ameríndios” baseada num “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, ideologia que o autor opõe, por meio de uma longa meditação sobre Montaigne – o mais “aberto” europeu do Renascimento – à paixão do idêntico que caracteriza o pensamento ocidental.

Americanista, Lévi-Strauss o foi, mas de modo essencial e não acidental. Ele o foi para além da razão teórica, no plano do imaginário científico, esse reservatório de adesões imediatas, no assunto de imagens, de lembranças de emoções no qual se enraízam as intuições e crenças íntimas a respeito do social, do cultural, do humano, antes que elas se traduzam em argumentação explícita. Assim, os índios ocupam em sua obra um lugar bem mais importante do que se poderia prever, pois a visão universalista de sua proposta é muito forte. O fascínio que exerce o mundo ameríndio – inclusive sua natureza e sua ciência – sobre o pensamento de Lévi-Strauss decorre de sua capacidade de satisfazer uma estética tomada pela “busca do passado no presente”: preservadas da ocidentalização pelo isolamento e, ao mesmo tempo, desvalorizadas da relação consigo mesmas pela história, as sociedades indígenas do Brasil tornam-se, para Lévi-Strauss, a encarnação de uma alteridade ideal, aquela que por sua própria valorização da alteridade, acoplada a uma fidelidade heroica à tradição encarregada de desenvolver, desta ou daquela forma, a acolhida feita à preciosa diferença do Outro, aparece como a antítese absoluta do mundo Ocidental, obnubilado pelo desejo de mudança e desejoso de destruir tudo o que não se parece com ele. Nesse contraste que alimenta o pensamento de Lévi-Strauss, a relação com o tempo constitui tanto o eixo de oposição central entre o universo dos europeus e o dos índios, quanto a chave de leitura que permite decifrar as sociedades indígenas: é, de fato, no espaço entre o presente de um encontro mudo em si – a prova são os Mundé – e um passado ao qual ele possa ser referido, que aflora o trabalho da sensibilidade e do pensamento, que desperta a excepcional intuição etnográfica de Lévi-Strauss, levando-o a apreender, em um curto lapso de tempo, os contornos essenciais do estilo de uma cultura.<sup>2</sup>

A “indianização” do imaginário científico de Lévi-Strauss, impressa nas linhas de força que sustentam o corpo de suas ideias, tem efeitos sobre a teorização que ele propõe dos fatos de cultura e de sociedade, mesmo quando sua meta é o universal. Assim, parece claro que a teoria da aliança é, em parte, uma teoria ameríndia do casamento e, mais geralmente, do vínculo social, e que, para o pensamento de Lévi-Strauss sobre o parentesco, o peso dado à afinidade reflete uma inflexão particular da organização social indígena; que, enfim, *O pensamento selvagem*, os trabalhos de reflexão sobre o pensamento mítico, descrevem, sobretudo, o exercício do pensamento nas culturas animistas do norte e do sul das Américas. Isso não retira nada do aspecto inovador do estruturalismo de Lévi-Strauss, e menos ainda de seu interesse pelo conjunto da disciplina. Como lembrávamos no início deste artigo, todas as teorias gerais na antropologia têm origem em fatos culturais específicos, e esse enraizamento é mesmo a condição de seu interesse, a garantia de sua validade como hipóteses de âmbito universal. De fato, se despojadas desse apoio num terreno cultural necessariamente específico, as teorias de grande porte correriam o risco de ser

apenas a máscara de nossas premissas culturais, que têm grande habilidade para se tornarem verdades universais.

Dito isso, o caráter tão poderoso quanto velado da inflexão americanista da obra de Lévi-Strauss contribui, sem dúvida, para explicar as particularidades da relação mantida por este antropólogo com a comunidade científica americanista. Essa relação se manteve por muito tempo no registro do mal-entendido. É preciso, primeiro, lembrar que depois dos artigos sobre o dualismo, dos quais o último foi publicado em 1956, Lévi-Strauss não fez mais análises técnicas sobre questões de sociologia ameríndia.<sup>3</sup> Além disso, se a inspiração ameríndia foi forte na elaboração de *As estruturas elementares do parentesco*, já a etnografia das sociedades indígenas pouco aparece nessa obra. Tais fatos se explicam pelas pobreza quantitativa e qualitativa do material disponível na época sobre a organização social dos grupos da Amazônia, em comparação com a literatura sobre a Austrália e o sudeste da Ásia. Além disso, sabe-se agora que a maioria dos sistemas dessa área vem de um tipo de sistema de parentesco que destaca o que Lévi-Strauss chamou de método das relações, em oposição à lógica de classes à qual fazem apelo os sistemas que fornecem a matéria principal de *As estruturas elementares do parentesco*. Isso explica porque as hipóteses inovadoras de Lévi-Strauss sobre a afinidade tardaram a enriquecer as pesquisas sobre o parentesco ameríndio. Foram necessárias várias décadas, e importantes remanejamentos da teoria estruturalista da aliança, sobretudo os realizados por L. Dumont, bem como sua aplicação inspirada por J. Overing às sociedades do conjunto das Guianas, para que os sistemas de parentesco amazônicos comesçassem a mostrar seus segredos.

Em resumo, a relativa raridade de referências explícitas às especificidades culturais do mundo ameríndio nas obras publicadas por Lévi-Strauss entre 1949 e 1964 (lançamento do primeiro tomo de *Mitológicas*) levou muitos especialistas a desconhecerem a contribuição inestimável do etnólogo francês aos estudos americanistas, e a não utilizarem as pistas de análise que ele havia aberto. Sem terem percebido as realidades culturais ameríndias escondidas por trás da apresentação universalista das propostas teóricas de Lévi-Strauss, e o proveito que delas poderiam tirar para melhor compreender os dados etnográficos aos quais eram confrontados, os especialistas se concentraram mais no método utilizado na obra de Lévi-Strauss do que nas intuições dele a respeito da natureza das sociedades indígenas. Desse ponto de vista, eles se colocavam no mesmo nível dos etnólogos africanistas ou oceanistas, embora o estado de sonolência teórica do americanismo até os anos 1970 e sua fraca abordagem dos fatos sociais tornassem essa etnologia regional sem dúvida menos apta que outras para absorver a contribuição do estruturalismo e fazê-lo frutificar. Era o avesso desse arcaísmo que encantava Lévi-Strauss nos estudos americanistas... Seja como for, esse método que se impõe à atenção dos especialistas é frequentemente mal compreendido. O nó do problema está na confusão entre

identidade de método e identidade de objeto. Ocorre que os materiais etnográficos indígenas são “naturalmente” saturados de esquemas de oposições binárias, por motivos que decorrem da estrutura das ontologias indígenas. Por isso, destacar e descrever esses jogos de oposição não é necessariamente praticar o estruturalismo, e daí surge a polêmica entre Lévi-Strauss e Maybury-Lewis a respeito do dualismo (sobre o qual Lévi-Strauss voltará, aliás, para um acerto de contas em *História de Lince*) (1991: 311-315). Também nisso, a influência de Lévi-Strauss não é tratada corretamente: há os que parecem se servir de sua abordagem – ou contestá-la –, mas que apenas descrevem, deturpando-o, um elemento da realidade etnográfica ameríndia; ou, então, há debates sobre suas hipóteses sobre os jê, como fizeram os membros do Harvard Central Brazil Project, mas em um plano muito técnico e sem avaliar os desafios bem mais amplos que elas implicavam.

Só há 20 anos é que, definitivamente, os especialistas se deram conta da contribuição de Lévi-Strauss ao estudo das sociedades e das culturas ameríndias. No presente, paradoxalmente, a influência de Lévi-Strauss na etnologia americanista cresce dia a dia, ao mesmo tempo que conhece um certo – e sem dúvida provisório – eclipse em outros setores da disciplina. Prova disso é o lugar que todos os pesquisadores – sobretudo amazonistas – dedicam agora a suas hipóteses, as discussões que elas propiciam, a multiplicação de trabalhos de reflexão sobre Lévi-Strauss empreendidos por jovens especialistas, seja na França, seja no estrangeiro. Foi preciso, para que se percebesse a grande transformação trazida por Lévi-Strauss para a paisagem do americanismo, encontrar os meios teóricos de explicar as particularidades culturais de ordem muito geral, sem voltar a uma abordagem culturalista e permanecendo fiel à inspiração estruturalista; ou seja, encontrar os meios de expor com clareza as bases ameríndias do estruturalismo e mostrar seu interesse para o conjunto da disciplina. Foi o trabalho empreendido por Eduardo Viveiros de Castro e o grupo de brilhantes etnólogos formados no Brasil por esse pesquisador, retomando a caracterização e a teorização, sob o nome de “perspectivismo”, dessa “abertura para o Outro” característica do pensamento ameríndio, e analisando como ela se traduz no “dualismo em perpétuo desequilíbrio” característico de suas formas de organização; é também o que buscam na França pesquisadores como Philippe Descola, procurando mostrar que as especificidades americanas do “pensamento selvagem” remetem a uma das modalidades de um esquema mais geral de identificação animista, ou Emmanuel Desveaux, empenhado em generalizar a aplicação do método estrutural restringindo-o à área americana; é ainda o que desenvolvem, a seu modo, americanistas britânicos como Joanna Overing ou Peter Gow, com suas análises refinadas da sociabilidade indígena ou do tratamento mítico da história. Logo, se a antropologia americanista, após décadas de mediocridade científica, tem hoje um lugar de vanguarda dentro da disciplina, se lhe é reconhecido agora um papel central no desenvolvimento



teórico da antropologia geral, é porque, ao se mostrar fiel ao espírito e não à letra do estruturalismo, ela acabou por encontrar a obra de Lévi-Strauss para prosseguir-la e fazê-la prosperar.

Artigo recebido para publicação em julho de 2011.

**Anne-Christine Taylor** é diretora do departamento de educação e pesquisa do Musée du quai Branly em Paris e diretora de estudos do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Publicou mais de sessenta artigos em revistas especializadas na área de antropologia. Seus temas atuais de pesquisa incluem, além da etnologia, os estudos de parentesco e da percepção histórica das populações indígenas, a área de museologia e arte.

## NOTAS

Este artigo foi originalmente publicado em *Cahier de L'Herne: Lévi-Strauss*, 2004, 82, p. 92-98. Agradecemos à autora e a Éditions de l'Herne, que gentilmente permitiram a reprodução do artigo em português (N. E.).

- 1 Convém especificar que esse planeta ameríndio que Lévi-Strauss tanto gosta de escrutar com sua luneta não inclui as “altas culturas” andinas e mesoamericanas, universo do qual o etnólogo nunca se aproximou, pois por vocação e por método se interessava, prioritariamente, pelas formas mais elementares da vida social e cultural.
- 2 A importância da questão da relação com o tempo na atração que Lévi-Strauss tinha pelo mundo ameríndio talvez ajude a explicar a intensidade das polêmicas que manteve não com os historiadores, mas com a ideologia da história que certas correntes historiográficas veiculam. A história era a paixão de Lévi-Strauss, mas – ele o repetiu muitas vezes – não gostava das filosofias da história, e desconfiava muito do que lhe parecia, correta ou incorretamente, uma tentativa de projetar a sombra do Sujeito histórico ocidental sobre essa *agency* que hoje se tenta restituir aos índios por meio de uma abordagem histórica mais respeitosa da capacidade de iniciativa das sociedades indígenas. Também não gostava da pretensão dos historiadores de explicar o próprio movimento do tempo, tanto mais porque o procedimento deles nesse domínio era exatamente o inverso do dele. Os historiadores são restauradores e não aqueles que contemplam as ruínas; longe de procurar o passado no presente, eles buscam pôr no presente o passado, a restituí-lo tal como era em suas cores primeiras.
- 3 Ele voltará, no entanto, a essa questão em algumas de suas aulas no Collège de France; ver *Paroles données [Palavras dadas]* (1984).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lévi-Strauss, Claude. Guerre et commerce chez les Indiens d’Amérique du Sud. *Renaissance*, 1943a, 1, p. 122-139.

\_\_\_\_\_. The social use of kinship terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 1943b, 45, p. 398-409.

\_\_\_\_\_. Reciprocity and hierarchy. *American Anthropologist*, 1944, 46, p. 266-268.

\_\_\_\_\_. La notion d’archaïsme en ethnologie. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, [1952a] 1958, p. 113-132.

\_\_\_\_\_. Les structures sociales dans le Brésil central et oriental. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, [1952b] 1958, p. 133-146.

\_\_\_\_\_. Les organisations dualistes existent-elles? In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, [1956] 1958, p. 147-180.

\_\_\_\_\_. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

\_\_\_\_\_. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

\_\_\_\_\_ & Éribon, Didier. *De près et de loin*. Paris: Plon, 1988.

Lyon, Patricia (org.). *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Boston/Toronto: Little, Brown and Company, 1974.

Maybury-Lewis, David (org.). *Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press, 1979.

\_\_\_\_\_ & Almagor, Uri (orgs.). *The attraction of opposites: thought and society in the dualistic mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

Murdock, George. *Outline of South American cultum*. New Haven: Human Relations Area Files, 1951.

Peixoto, Fernanda. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana*, 1998, 4/1, p. 79-108.

Viveiros de Castro, Eduardo. Le mirage de la société primitive. *Le Nouvel Observateur*, Hors-Série: Lévi-Strauss et La pensée sauvage, 2003, p. 44-45.

Wagley, Charles. Foreword. In: Maybury-Lewis, David (org.). *Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press, 1979, p. IX-XIV.

**Resumo:**

Em *D. Quixote na América*, Anne-Christine Taylor aborda o paradoxo da identidade americanista de Lévi-Strauss. O alcance geral e abstrato da obra de Lévi-Strauss e a pouca expressividade teórica e empírica do americanismo na época em que este realizou suas primeiras e curtas experiências de campo poderiam sugerir que a região onde o autor se formou enquanto antropólogo não teve influência sobre o desenvolvimento teórico de sua obra. A autora mostra, pelo contrário, que se americanista ele se tornou quase por acaso, a influência da experiência e do pensamento ameríndio sobre o estruturalismo de Lévi-Strauss foi tamanha que se pode falar em uma indianização do imaginário científico de Lévi-Strauss, mesmo quando sua meta é o universal.

**Palavras-chave:**

Lévi-Strauss; Americanismo; Antropologia americanista; História; Estruturalismo.

**Abstract:**

In *D. Quixote in America*, Anne-Christine Taylor addresses the paradox of Lévi-Strauss' Americanist identity. The general and abstract range of Lévi-Strauss' work and the little theoretical and empirical expressivity of Americanism at the time of his first and short field experiences could suggest that the region where the author became an anthropologist had no influence on the theoretical development of his work. The paper shows, on the contrary, that if he became Americanist almost by chance, the influence of Amerindian experience and thought over the structuralism of Lévi-Strauss was such that one can speak of an "Indianization" of his scientific imaginary even when his goal is the universal.

**Keywords:**

Lévi-Strauss; Americanism; Americanist anthropology; History; Structuralism.

## REAVALIANDO CULTURA E POBREZA

Tradução de Markus Hediger

A cultura está de volta à pauta da pesquisa sobre a pobreza. Ao longo da década passada, sociólogos, demógrafos e até mesmo economistas começaram a indagar o papel da cultura em muitos aspectos da pobreza e até a basear-se de forma explícita em fatores culturais para explicar o comportamento da população de baixa renda. Um exemplo é Prudence Carter (2005) que, com base em entrevistas com estudantes provenientes de minorias pobres, argumenta que o empenho de crianças pobres na escola depende em parte de suas crenças culturais sobre as diferenças entre as minorias e a maioria. Annette Lareau (2003), após estudar famílias pobres, da classe trabalhadora e da classe média, conclui que, ao longo de suas vidas, é possível que as crianças pobres possam ser menos bem-sucedidas, em parte porque seus pais têm mais compromisso com o “crescimento natural” do que com o “cultivo orquestrado” como seu modelo cultural para a criação de filhos. Mario Small (2004), com base em um trabalho de campo realizado em um complexo habitacional, em Boston, argumenta que a relutância de pessoas pobres em participar de atividades que beneficiem a comunidade possa ser explicada, em parte, pela forma com que se apercebem culturalmente de seu bairro. David Harding (2007, 2010) recorre a dados de pesquisas e entrevistas qualitativas com adolescentes quando argumenta que o comportamento sexual de adolescentes pobres depende, em parte, do grau de heterogeneidade cultural em seus bairros. Tomando o trabalho de outros estudiosos como fundamento, os economistas George Akerlof & Rachel Kranton (2002) argumentam que o investimento de estudantes em sua educação depende, em parte, de sua identidade cultural, com diferenças de êxito entre “atletas”, *nerds* e “maconheiros”. E William Julius Wilson, em seu livro mais recente (2009a), argumenta que a cultura ajuda a explicar como afro-americanos pobres reagem às condições estruturais por eles vivenciadas.

Estes e outros estudiosos começaram a explorar um assunto que foi abandonado há muito tempo. A última geração de estudos sobre o relacionamento pobreza-cultura tem sido identificada primeiramente, para melhor ou para pior, com o modelo da “cultura de pobreza”, de Oscar Lewis (1966), e com o relatório

sobre a família negra, de Daniel Patrick Moynihan (1965). Lewis argumentou que a pobreza prolongada geraria uma série de atitudes, convicções, valores e práticas culturais, e que essa cultura de pobreza tenderia a se perpetuar ao longo do tempo, mesmo se as condições estruturais, que inicialmente deram origem a ela, mudassem. Moynihan argumentou que a família negra encontrava-se presa em uma rede de patologias, resultante dos efeitos cumulativos da escravidão e da subsequente pobreza estrutural que caracterizou a experiência de muitos afro-americanos (ver também Banfield, 1980).

A geração emergente de estudiosos da cultura muitas vezes faz questão de se distanciar da anterior, e por boas razões. Os primeiros eram repetidamente acusados de “culpar as vítimas” por seus problemas, porque pareciam insinuar que as pessoas poderiam sair da pobreza se mudassem a sua cultura (Ryan, 1976). Como foi documentado por muitos, na época, o agitado ambiente político dissuadiu muitos estudiosos jovens de estudarem a cultura no contexto da pobreza. Até mesmo as pesquisas sobre a cultura com maior afinidade teórica, como a de Ulf Hannerz (1969) ou a de Charles Valentine (1968), que atraíram muitos seguidores, não conseguiram conter o êxodo. Na verdade, os cientistas só voltaram a levantar esse tipo de perguntas após a publicação de *The truly disadvantaged*, de Wilson (1987; Small & Newman, 2001). Esse interesse renovado tornou-se possível, em parte, pelo ressurgimento do interesse na cultura pelas ciências sociais em geral.

Os estudiosos contemporâneos raramente alegam que a cultura se perpetuará por muitas gerações, independentemente de mudanças estruturais, e eles praticamente nunca usam o termo “patologia”. Mas a nova geração de estudiosos também *concebe* a cultura de maneiras substancialmente diferentes. Ela tipicamente rejeita a noção de que a pobreza das pessoas possa ser explicada por meio de seus valores. Muitas vezes, ela reluta em fazer uma distinção clara entre explicações “estruturais” e “culturais”, devido à utilidade, cada vez mais questionável, dessas antigas distinções.<sup>1</sup> Normalmente, ela não define cultura de forma tão compreensiva como Lewis, mas cuidadosamente distingue entre valores e percepções e entre atitudes e comportamento. Quase sempre rejeita as noções de que membros de um grupo ou de uma nação compartilhem “uma cultura”, ou que a cultura de um grupo seja mais ou menos coerente ou internamente consistente. Em muitos casos, suas noções de cultura tendem a ser definidas de modo mais restrito, com mais facilidade de serem medidas e de serem refutadas com maior plausibilidade. Como discutiremos mais adiante, esta nova geração de estudiosos também tende a se basear em uma literatura completamente diferente: o grande corpo de novas pesquisas que surgiu na antropologia e na sociologia culturais ao longo dos últimos 30 anos.

Apesar desse arranço em atividades científicas, o futuro permanece incerto. Enquanto os cientistas mencionados acima têm procurado injetar a análise cultural na pesquisa sobre a pobreza, outros permanecem profundamente céticos e até mesmo antagonistas em relação a esse tipo de esforços. Hoje, muitos cientistas sensatos insistem que a cultura é, no melhor dos casos, epifenomênica, algo que pode ser explicado, como o faz a persistente teoria marxista, por condições estruturais. Outros continuam desconfiando das intenções políticas dos novos cientistas culturais, e as acusações de que eles “culpem a vítima” não desapareceram do discurso contemporâneo. Além do mais, os estudiosos da pobreza que estudam a cultura não constituem uma escola de pensamento, um grupo, nem mesmo uma rede – não publicaram uma agenda coerente, nem assumiram um compromisso de estudarem essas questões no futuro próximo. Não existe uma terminologia comum ou um conjunto de questões preestabelecido. O assunto pode muito bem desaparecer da consciência científica tão rapidamente quanto surgiu.

Nosso objetivo aqui é fazer um balanço dessa literatura emergente; é identificar questões que permanecem sem resposta; e defender a posição de que o estudo judicioso da cultura, com fundamento teórico e base empírica, pode e deve ser uma componente permanente da agenda da pesquisa sobre a pobreza. Começaremos identificando as razões científicas e políticas pelas quais os estudiosos da pobreza deveriam preocupar-se profundamente com a cultura. Então, abordaremos uma pergunta difícil – o que é “cultura”? – e argumentaremos que sociólogos e antropólogos culturais, com a finalidade de entenderem o processo de criação de significado, desenvolveram pelo menos sete instrumentos analíticos distintos, mesmo que parcialmente coincidentes, que poderiam ajudar a responder perguntas sobre casamento, educação, vizinhanças, participação em comunidades e outros tópicos centrais ao estudo da pobreza.

## **POR QUE ESTUDAR CULTURA?**

### **Motivações científicas**

Estudos sobre pobreza devem levar em conta a cultura por pelo menos três razões. A primeira é entender melhor por que as pessoas reagem à pobreza da maneira como o fazem – tanto em relação a como lidam com ela quanto a como escapam dela.

Por que as pessoas lidam com a pobreza da maneira como o fazem? A literatura sobre como os indivíduos reagem a adversidades ou privações materiais é ampla, e foram identificadas uma série de estratégias para lidar com elas: o uso de laços familiares, a troca de bens dentro de redes de amizade, a procura de ajuda do Estado e de organizações privadas, mudanças de domicílio e outros (Edin & Lein, 1997; Newman & Massengill, 2006). Mas há diferenças substanciais

na estratégia escolhida, e parte dessa heterogeneidade resulta provavelmente de fatores culturais. Por exemplo, os pesquisadores na área de imigração demonstraram que imigrantes pobres muitas vezes criam associações de crédito rotativas a fim de gerar recursos acessíveis ao grupo (Portes, 1998; ver também Sanyal, 2009, sobre associações de microcréditos em um contexto internacional). Uma pergunta importante que modelos culturais podem ajudar a responder é por que a criação de associações rotativas é muito mais comum entre imigrantes pobres do que entre os pobres nativos. Perguntas semelhantes – sobre por que indivíduos ou grupos recorrem a laços familiares, organizações formais, redes de troca e outras estratégias – ainda precisam ser respondidas. Alguns sociólogos argumentam que a resiliência das pessoas, inclusive sua capacidade de lidar com o estigma, está ligada à identidade cultural e à associação social (Hall & Lamont, 2009; Lamont, 2009).

Por que existem diferenças na capacidade das pessoas de *escaparem* da pobreza? No final das contas, o maior obstáculo para o status de classe média entre os pobres é a *própria privação material contínua*. Mas há uma variação significativa em comportamento, processos de decisão e resultados entre pessoas que vivem em condições estruturais aparentemente idênticas, como vários pesquisadores têm notado (Hannerz, 1969; Newman, 1999; Small, 2004). O fato de que pessoas igualmente pobres que vivem nos mesmos bairros de pobreza aguda tomam decisões substancialmente diferentes em relação a gravidez, estudos, tráfico, participação na vida comunitária e roubo tem sido repetidamente documentado por etnógrafos (para uma análise recente, ver Newman & Massengill, 2006). O que explica essa variação? É provável que isso não se deva ao fato de algumas pessoas possuírem um conjunto de valores “errado”. Na verdade, o conjunto “certo” de valores ou crenças pode até sabotar a mobilidade de uma pessoa quando aplicado em um contexto difícil. Veja, por exemplo, a crença no individualismo e responsabilidade pessoal que muitos americanos consideram ser algo positivo. Em uma pesquisa recente, Sandra Smith (2007) demonstrou que esse valor pode, de fato, minar a capacidade de uma pessoa de encontrar um emprego. Sabemos que muitas pessoas encontram empregos por meio da mobilização de suas redes sociais (Granovetter, 1974). Mas em seu estudo sobre a procura de emprego entre homens e mulheres negras e pobres, Smith descobriu que algumas pessoas não usaram suas redes por causa de (entre outras coisas) um forte senso de individualismo que ditava que as pessoas deveriam ter sucesso com base, primeiramente, em seus *próprios* esforços. Entre os entrevistados de Smith, a decisão de *não* recorrer aos seus vínculos sociais para conseguir um emprego não resultou de valores “ruins”, mesmo que tenha sido determinado, em parte, pela sua cultura. Em segundo lugar, “valores” representam apenas uma das concepções de cultura e, provavelmente, não é aquela com o melhor poder explicativo. Se, por exemplo, chamarmos de cultura o conjunto de estratégias de ação de uma pessoa (como ela procede para



conseguir vaga em uma faculdade, como cria redes sociais de forma adequada, como pede favores de conhecidos), então aquelas pessoas que não possuem uma estratégia específica enfrentarão mais dificuldades quando precisarem tomar uma decisão específica (Swidler, 1986). Modelos semelhantes do papel da cultura em relação à mobilidade têm sido usados para explicar por que garotos da classe operária costumam procurar empregos típicos da classe operária, e não da classe média (Willis, 1977); e por que apenas alguns homens pobres da classe operária tentam se mudar para outro bairro e outros, não (Whyte, 1943). O estudo contínuo de como as populações de baixa renda conferem sentido às suas experiências e opções é essencial para o desenvolvimento de explicações melhores para como elas conseguem escapar à pobreza.

Uma segunda razão para o estudo de cultura é derrubar mitos existentes sobre as orientações culturais dos pobres. A tese da “cultura da pobreza” tem sido amplamente criticada, já desde sua aparição, por causa de suas muitas inconsistências teóricas (por exemplo, Valentine, 1968). Mas precisamos de trabalho empírico básico para avaliar convicções bastante triviais sobre as orientações culturais dos pobres ou de minorias étnicas. John Ogbu, por exemplo, argumentou que estudantes negros pobres, em parte como reação àquilo que eles entendiam como oportunidades negadas, desenvolveram uma cultura de oposição que condenava a execução de trabalhos escolares como “atividade branca” (Fordham & Ogbu, 1986; Ogbu, 1978). Mas, mediante uma série de pesquisas recentes, os estudiosos que examinaram a teoria, tomando como base dados representativos nacionais, pouco encontraram que a comprovasse (Cook & Ludwig, 1998; Ainsworth-Darnell & Downey, 1998; ver, porém, Fryer & Torelli, 2005). (Fato é que, levando em conta as diferenças socioeconômicas, os estudantes negros tendem a apresentar *mais* atitudes pró-escolares). Avaliações semelhantes referentes a paternidade, casamento, trabalho e mobilidade precisam ser feitas. O desenvolvimento de uma compreensão mais completa das condições que produzem e mantêm a pobreza requer uma análise empírica mais detalhada e mais precisa de como os pobres conferem sentido às suas situações, opções e decisões atuais, e de como as explicam.

Uma terceira razão para que pesquisadores da pobreza estudem a cultura é o desenvolvimento e o esclarecimento exato daquilo que entendem quando falam de cultura – independentemente de acreditarem se isso ajudará a explicar um resultado. Durante muito tempo, a cultura tem sido tratada como um “terceiro trilho” pela pesquisa sobre a pobreza, tanto que ela se transformou essencialmente na caixa-preta que agora precisa ser aberta. Neste empreendimento, os pesquisadores da pobreza deveriam ler, criticar e pôr em prática o trabalho dos sociólogos e antropólogos culturais. Esta tarefa será difícil: a literatura sobre a *pobreza* e a literatura sobre a *cultura*, são, muitas vezes, produzidas em mundos intelectuais substancialmente diferentes, mundos que envolvem interlocutores, teorias de comportamento, estilos de pensamento

e padrões de evidência diferentes. Tradicionalmente, o primeiro universo não incluía apenas sociólogos, mas também economistas, cientistas políticos e demógrafos; ele dava preferência à evidência quantitativa; valorizava a clareza e operava tendo em vista a solução de problemas sociais. O segundo universo tem incluído humanistas, antropólogos, historiadores e sociólogos; favorecia a análise interpretativa ou qualitativa e incentivava o desenvolvimento de novas teorias. Como resultado disso, obras importantes daqui muitas vezes tiveram pouco impacto ali.

Não obstante, é possível exagerar as diferenças entre essas áreas. Muitas das obras mais importantes sobre a pobreza têm sido de natureza qualitativa ou interpretativa (Newman & Massengill, 2006), e alguns dos clássicos da sociologia da cultura apoiaram-se em análises quantitativas (Bourdieu, 1984). Fato é que muitos estudiosos da pobreza se sentem cada vez mais à vontade com múltiplos métodos e estilos de pensamento. Tais convergências são evidentes não apenas no volume 619 da *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* (2008), mas também em números recentes da revista (2009; 2010) que mostram desenvolvimentos na sociologia cultural e nos estudos da pobreza.<sup>2</sup> Nos últimos anos, os economistas também começaram a trabalhar com conceitos culturais, a fim de entender a origem das crenças e preferências dos indivíduos (Rao & Walton, 2004). Guiso, Sapienza & Zingales (2006), por exemplo, desenvolvem um modelo no qual crenças e normas no nível de grupo afetam as convicções e preferências individuais que, por sua vez, afetam resultados e processos de decisão econômicos. Akerloff & Kranton (2000, 2002) usam o conceito de identidade para desenvolver um modelo em que indivíduos demonstram preferências por um comportamento que é consistente com suas identidades de grupo e que tiram proveito deste tipo de comportamento (ver também Benabou e Tirole, 2006). E Amartya Sen (1992) desenvolveu o conceito de capacidades para entender aspectos de desigualdade no bem-estar que não são explicados pela noção tradicional de utilidade. Esses desenvolvimentos são promissores e podem sugerir possibilidades para um diálogo interdisciplinar melhor.

### **Motivações políticas**

Pesquisadores e outras pessoas interessadas em política devem se preocupar com a cultura por várias razões. Em primeiro lugar, ignorar a cultura pode levar a uma política ruim. O antropólogo Harragin Simon (2004), por exemplo, examinou a implementação de políticas de ajuda alimentar no sul do Sudão para enfrentar a fome entre os Dinka, que começou em 1998. As organizações de ajuda criaram um programa específico destinado apenas àqueles com sinais de subnutrição avançada. As autoridades locais, no entanto, reorganizaram a ajuda internacional e passaram a redistribuí-la à população geral ao longo das linhas de parentesco por meio de seus chefes de família. Muitos que estavam com fome, mas não sofriam de subnutrição, também receberam ajuda porque

alguns membros da sua família estavam subnutridos. As organizações tentaram combater esta prática, considerando-a evidência de corrupção e disfunção local. Mas os Dinka operam dentro de um sistema cultural que, apesar de ser igualitário, também é baseado em critérios de parentesco e dentro do qual os alimentos são sempre distribuídos pelos chefes da família e compartilhados em partes iguais entre todos os membros das grandes famílias. Além disso, de acordo com Harragin, a única razão pela qual a fome severa surgiu em 1998, e não já em 1997, foi que os chefes locais redistribuíram para seus parentes os estoques de alimentos cada vez menores de forma equitativa e sempre atentos aos necessitados. A mudança dessas práticas culturais agora era inviável, e poucos beneficiários, em 1998, não importando quão pobres, teriam guardado para si a ajuda destinada aos outros membros da família que, um ano antes, os tinham ajudado a sobreviver. Harrigan sugere, e nós tendemos a concordar, que uma política mais consciente em termos culturais – uma política projetada para funcionar dentro das estruturas de parentesco e dos costumes locais referentes à propriedade, em vez de (inadvertidamente) tentar anulá-las – teria sido mais eficaz e teria evitado as acusações de corrupção que acabaram manchando o esforço de ajuda.<sup>3</sup>

Outro exemplo pode ser visto entre os estrategistas políticos nos Estados Unidos. Nos últimos anos, os políticos têm lançado “campanhas” pró-casamento para mudar as atitudes culturais em relação ao casamento entre os pobres, baseando-se na crença de que os pobres apresentam um índice maior de natalidade entre mães solteiras porque estas não valorizam o casamento tanto quanto as pessoas da classe média. Mas Kathryn Edin e Maria Kefalas (2005) entrevistaram mais de uma centena de mães de baixa renda e descobriram que, ao contrário, muitas delas valorizam o casamento – na verdade, tinham o casamento em tão alta estima que elas hesitavam em se casar, porque acreditavam que tanto elas quanto seus parceiros precisavam estar preparados emocional e financeiramente para ele. Infelizmente, muitas das mulheres tinham poucas esperanças de que seus parceiros algum dia se transformariam em “material de casamento”, de tal forma que a espera pelo casamento as teria exposto ao alto risco de nunca se tornarem mães. Independentemente de como os estrategistas políticos avaliem a sensatez de tais decisões, supondo que as mães da pesquisa de Edin e Kefalas sejam representativas para as mães de baixa renda, então as políticas destinadas a fazer com que as mães deem mais valor ao casamento estão simplesmente tentando convencer as pessoas de algo em que elas já acreditam.

As pessoas que se preocupam com a política também devem se preocupar com a cultura, já que ela influencia os processos de decisão das elites políticas que acabam afetando os pobres. Entre as elites políticas incluímos os estudiosos, jornalistas e especialistas que discutem as políticas da pobreza, os ativistas, advogados, acadêmicos e profissionais que afirmam falar em nome

dos pobres, e os legisladores, os empregadores e os líderes de organizações sem fins lucrativos que, de uma forma ou de outra, tomam decisões políticas que afetam as condições dos pobres. O discurso público sobre a pobreza e as políticas resultantes desse discurso são, eles próprios, produtos culturais, sujeitos aos caprichos, preferências, preconceitos, crenças, posturas e orientações das elites políticas. Tanto o discurso quanto a política refletem suposições profundamente arraigadas (mesmo que muitas vezes inconsistentes) sobre os objetivos da política e, especialmente, sobre trabalho, responsabilidade, serviço, agência, “merecimento” e a estrutura de oportunidade. Tais circunstâncias são particularmente importantes no âmbito da legislação e da política pública. Legisladores não fazem política meramente com base em pesquisas de opinião pública (Kingdon, 1984; Stone, 1989). Somers & Block (2005), por exemplo, documentaram que, em vários momentos da história, a política da pobreza refletiu a influência de uma ideia particular, por eles chamada de tese da perversidade, segundo a qual a ajuda governamental aos pobres, na verdade, aumenta a pobreza mediante a criação de dependência. Mais recentemente evocada por Murray (1984) em *Losing ground* e institucionalizada nas reformas de previdência social do final dos anos 1990, a tese da perversidade teve um papel central nas reformas maltusianas da lei inglesa de ajuda social aos pobres na década de 1830 (ver também Bullock, 2008). Essas ideias divergem substancialmente de país para país, e constituem parte importante do universo de alternativas que as elites políticas avaliam; elas determinam os parâmetros sob os quais os debates políticos ocorrem e as decisões políticas são tomadas (Steenland, 2006; O’Connor, 2001).

Uma terceira razão relacionada à política para estudar a cultura é que, para melhor ou pior, a cultura já faz parte do discurso político sobre trabalho, casamento, crime, bem-estar, moradia, paternidade e uma série de outras condições relacionadas à pobreza. Ela participa do debate em ambos os lados do espectro político, não apenas na direita. Durante a campanha presidencial de 2008, Barack Obama argumentou que parte do problema com os adolescentes é que os pais deixaram de assumir a responsabilidade por seus filhos, deixando as mães e crianças à mercê delas mesmas. O então candidato Obama cedeu pouco diante daqueles que objetaram dizendo que a pobreza minava a paternidade – ele permaneceu firme em sua convicção de que os pais precisavam mudar sua atitude (cultural) em relação à paternidade. (De fato, alguns críticos acreditavam que ele estava atacando injustamente os afro-americanos, já que, muitas vezes, repetia esses argumentos quando fazia palestras em igrejas com público negro.) Independentemente da posição de um estudioso sobre esse ou outros assuntos nas discussões públicas sobre a cultura, a recusa de estudar, refletir e comentar a relação da cultura com a pobreza não vai fazer com que os debates desapareçam.

Os estudiosos da pobreza e desigualdade também invocam a cultura nos debates públicos, de forma seletiva. Orlando Patterson (2000) observou que os estudiosos da desigualdade, que tendem a se inclinar para a esquerda do espectro político em questões de política, muitas vezes relutam em recorrer a fatores culturais para explicar muitos aspectos da pobreza ou da desigualdade social. No entanto, eles se serviram ardorosamente de explicações culturais durante a recente controvérsia pública sobre as diferenças raciais em QI. Após Herrnstein & Murray (1994) terem argumentado que as diferenças raciais nos resultados dos testes de QI seriam, em parte, geneticamente determinadas, os pesquisadores responderam com uma série de argumentos, muitos dos quais invocavam explicitamente fatores culturais: diziam, por exemplo, que os testes de QI frequentemente são tendenciosos em termos culturais e que as crianças negras e brancas talvez ajam em ambientes culturais que incentivam diferentes estilos de aprendizagem. A invocação seletiva de explicações culturais só prejudica o potencial da pesquisa nas ciências sociais de informar a discussão política.

### **Indo em frente**

Alguns reclamam que a defesa do estudo da cultura no contexto da pobreza alimente uma agenda conservadora que visa a culpar as vítimas por seus problemas. Esperamos ter deixado claro a razão pela qual discordamos fortemente. Nenhum dos três autores deste artigo faz parte da direita do espectro político, mas a nossa orientação política também nem vem ao caso. A pergunta quanto a se, quando e de que forma ferramentas e restrições culturais importam é, em última análise, uma questão empírica, e não política. É também importante fazermos as perguntas certas, e alguns pontos de vista tendiam a “culpar a vítima” porque lhes faltavam evidências suficientes ou faziam as perguntas erradas. Acreditamos que as referências à cultura seriam mais convincentes se elas se fundamentassem na literatura muito mais sofisticada sobre cultura que tem se desenvolvido ao longo das últimas três décadas ou mais.

### **O QUE É CULTURA?**

Os leitores perceberão que não definimos “cultura”, pelo menos não de forma explícita. Optamos por essa abordagem porque a literatura tem produzido definições múltiplas, e é pouco provável que se crie um consenso no futuro próximo.<sup>4</sup> Diante dessa situação, a melhor abordagem é a pragmática. Hoje, muitos sociólogos culturais têm examinado condições empíricas empregando conceitos específicos e (muitas vezes) bem definidos, tais como *frames* ou narrativas que, de uma forma ou de outra, são reconhecíveis como “culturais”. Enquanto o termo geral “cultura” possa servir como abreviação útil para referir-se a uma constelação de questões à qual os estudiosos da pobreza deveriam

dar mais atenção, ele, no fim das contas, ofusca mais do que esclarece, pelo menos quando o objetivo é entender um problema específico, como, por exemplo, por que alunos mais pobres dedicam menos tempo aos deveres de casa, ou por que mulheres de baixa renda têm mais filhos fora do casamento. No que segue, esboçamos sete perspectivas diferentes, mas às vezes coincidentes em parte, baseadas em sete conceitos diferentes – valores, *frames*, repertórios, narrativas, limites simbólicos, capital cultural e instituições – demonstrando assim como uma sensibilidade maior em relação a condições culturais pode enriquecer a nossa compreensão da pobreza.<sup>5</sup> Acreditamos que o emprego dessas ferramentas analíticas mais restritas e distintas é muito mais útil do que o emprego do conceito de “cultura”, que, normalmente, é usado de forma excessivamente vaga.

### Valores

A concepção parsoniana de cultura é, talvez, a mais conhecida entre os pesquisadores da pobreza. Valores especificam os  *fins*  aos quais o comportamento é direcionado (em oposição aos meios usados para alcançá-los ou à lente através da qual a ação é interpretada). As proposições centrais à nossa discussão – que valores seriam preditores robustos para o comportamento e que os pobres apresentam valores substancialmente diferentes dos membros da classe média – encontram pouco apoio na literatura. Na verdade, existe evidência considerável que indica a adoção ampla de valores convencionais entre os pobres (Young, 2004; Newman, 1999; Edin & Kefalas, 2005; Dohan, 2003; Hayes, 2003; Carter, 2005; Waller, 2002; Duneier, 1992).

Alguns estudiosos sugeriram modelos alternativos baseados em valores. Entre estes, talvez o mais proeminente seja a “extensão dos valores nas classes baixas” (*lower-class value stretch*), de Rodman (1963). Rodman argumenta que os pobres não apresentam valores diferentes, mas sim um conjunto de valores mais amplo e um compromisso menor para com eles. Ao testar a teoria, Della Fave (1974) encontrou pouco que a comprovasse (ver também Ainsworth-Darnell & Downey, 1998). Vários estudiosos, porém, adotaram a noção de mais heterogeneidade entre os pobres, baseados em diferentes concepções de cultura (Hannerz, 1969; Anderson, 1999). Vaisey (2010) defende a importância dos valores no sucesso educacional.

### Frames

A premissa básica por trás da ideia de um *frame* é que as pessoas agem dependendo de como elas se apercebem cognitivamente de si mesmas, do mundo ou de seus ambientes (ver Goffman, 1974). Um *frame* (um quadro) é muitas vezes compreendido como uma lente através da qual observamos e interpretamos a vida social. *Frames* destacam certos aspectos da vida social e escondem ou bloqueiam outros; representam maneiras de entender “como o mundo funciona”

(Young, 2004). O conceito dos *frames* é fundamentado na premissa de que indivíduos diferentes vivenciam os mesmos eventos de forma diferente, baseada em suas experiências e conhecimentos anteriores. Os *frames* codificam expectativas referentes às consequências de comportamento e às relações entre vários aspectos dos nossos mundos sociais. Um *frame* estrutura a nossa interpretação de eventos e, portanto, a nossa reação a eles. Como conceito, eles têm suas raízes na obra de Schutz (1962), Berger & Luckman (1966) e Goffman (1974), entre outros.

Ao entendermos os *frames* que indivíduos ou grupos diferentes empregam em interações sociais e processos de decisão, podemos começar a entender a variação de suas interpretações e compreensões. Small (2002, 2004), por exemplo, analisou a participação comunitária local em um projeto público hispânico de moradia em Boston. O projeto de moradia fora construído após a mobilização política por residentes da comunidade décadas antes. Small descobriu que eram os *frames*, através dos quais os residentes viam a vizinhança, e não o grau com que valorizavam a participação comunitária, que influenciavam a participação. Aqueles que viam a participação pela lente da história de mobilização política da comunidade demonstravam mais inclinação para participar, enquanto aqueles que viam a comunidade apenas como mais um projeto de habitação não participavam. Além do mais, os residentes que até então não tinham se envolvido só vieram a participar ativamente após enquadrar o seu entendimento de vizinhança em um novo *frame*. Harding (2007, 2010) aplicou o conceito dos *frames* aos processos de decisão em relacionamentos românticos e gravidez entre adolescentes em vizinhanças desfavorecidas. Os *frames* referentes à gravidez adolescente definem as consequências sociais e econômicas da maternidade precoce. Baseando-se tanto em dados de pesquisas representativas nacionais quanto em entrevistas qualitativas de três vizinhanças em Boston, ele documentou a grande variedade de *frames* competidores e conflitantes relativos à gravidez de adolescentes em bairros desfavorecidos. Esses incluem *frames* convencionais e populares, que enfatizam o potencial da gravidez adolescente de interferir de forma negativa na escola e na carreira, mas também *frames* alternativos que enfatizam o status social do adulto e a necessidade de assumir responsabilidade que vem com a maternidade.

Esses exemplos ilustram duas contribuições para a pesquisa sobre a pobreza, possibilitadas pelo foco em *frames*. Primeiro, apesar de a subcultura da perspectiva da pobreza exigir um conjunto uniforme de reações à pobreza, tanto Small como Harding deixam claro que a heterogeneidade é comum e importante. Bairros pobres são heterogêneos em termos culturais e, portanto, apresentam também uma variedade heterogênea de comportamentos e resultados. Tanto Small como Harding rejeitam a noção de que exista uma única e coesa cultura de gueto compartilhada por residentes de bairros de pobreza aguda. Ao contrário, ambos encontram uma variação considerável nos *frames* dentro desses contextos.

Segundo, os *frames* permitem uma conceituação diferente da correlação entre cultura e comportamento. Em vez de uma relação estreita de causa e efeito entre cultura e comportamento, a conceituação da cultura em termos de *frames* possibilita aquilo que Small (2002, 2004) chama de relação “restrição e possibilidade”. Em vez de causar o comportamento, os *frames* o tornam possível ou provável. Assim, a forma como alguém pensa sobre procriação é provavelmente influenciada por outros *frames*: pelo modo, por exemplo, como alguém percebe oportunidades no âmbito do trabalho ou como pensa em relação à salvação. Os *frames* definem o horizonte de possibilidades, de projetos da vida individual ou daquilo que é concebível.

### Repertórios

O conceito de repertórios de ação se baseia em duas premissas: primeiro, que as pessoas possuem uma lista ou um repertório de estratégias e ações em suas mentes (como conseguir uma vaga na faculdade, como disparar uma arma, como usar uma camisinha); segundo, que é improvável que as pessoas se envolvam em uma ação a não ser que a estratégia para executá-la faça parte de seu repertório. Hannerz (1969) descreveu o repertório como conjunto de “modos de ação” e significados. Cada indivíduo possui um repertório dessas ferramentas culturais e recorre a elas quando uma ação é exigida. Hannerz argumentou que os residentes de um gueto em Washington, D.C., que ele estudou, tinham acesso tanto a elementos culturais gerais quanto a elementos culturais “específicos ao gueto”. A metáfora da “caixa de ferramentas” foi usada por Swidler (1986) para explicar como o repertório funciona. Um repertório é mais um depósito de ideias ao qual se pode recorrer, e menos um sistema de valores ou normas unificado (Swidler, 1986). Swidler argumentou que os pobres não possuem valores diferentes do resto da sociedade, mas, antes, têm acesso a repertórios diferentes, a partir dos quais desenvolvem suas estratégias de ação. Recentemente, essa abordagem foi usada por Van Hook & Bean (2009) para explicar os comportamentos em relação à assistência social de imigrantes mexicanos. Esses autores demonstraram a importância de repertórios pró-trabalho, em oposição aos repertórios de dependência da assistência social, para essa população.

Os repertórios podem apresentar variações não apenas no conteúdo de seus elementos, mas também no número e na extensão destes. Assim, alguns atores podem ter melhores horizontes de possibilidades porque possuem uma variedade mais ampla de repertórios de ação. Uma variedade mais ampla introduz a possibilidade de contradições. Fato é que a pesquisa cognitiva sugere que não somos apenas capazes, mas que, de fato, frequentemente vivemos com tais contradições, empregando ferramentas diferentes em situações diferentes (DiMaggio, 1997).

Apesar de o conceito dos repertórios apresentar um potencial considerável, ele exige um desenvolvimento teórico e empírico adicional. Lamont



(1992), em particular, argumenta que a perspectiva dos repertórios ainda não conseguiu explicar por que alguns elementos do repertório são escolhidos para desenvolver um curso de ação enquanto outros não são considerados. Lamont sugere que oportunidades e restrições exercem uma influência sobre essas decisões (Lamont & Thévenot, 2000). Além disso, existe uma imprecisão terminológica considerável entre estratégias, repertórios, habilidades, hábitos e estilos na formulação de Swidler, o que mina a aplicação do conceito entre os pesquisadores da pobreza.

### **Narrativas**

A premissa-chave por trás da ideia de narrativas é que pessoas interpretam suas vidas como um conjunto de narrativas, ou histórias, que têm um início, um meio e um fim e que contêm sequências de eventos causalmente interligadas (Somers & Gibson, 1994; Ewick & Silbey, 2003; Polletta, 2006). Indivíduos conferem sentido às suas vidas por meio de narrativas sobre suas experiências pessoais, e, como argumentam Ewick & Silbey, as narrativas são intercambiadas e construídas uma em cima da outra, tornando-se assim “parte de uma corrente de conhecimento sociocultural sobre o funcionamento de estruturas para distribuir poder e desvantagem” (2003: 1328). Somers & Gibson (1994) argumentam que um aspecto-chave das narrativas é que elas criam vínculos entre partes do mundo social (o que eles chamam de “enredamento”), no lugar de simplesmente categorizá-las. Por essa razão, as narrativas fornecem explicações de como os indivíduos veem a si mesmos em relação aos outros e, por isso, são centrais para a forma como construímos identidades sociais. Elas afetam nossas ações, porque indivíduos escolhem ações consistentes com suas identidades e narrativas pessoais. Muitas vezes, cativam porque apelam à emoção e a experiências humanas compartilhadas.

Para os pesquisadores da pobreza, as narrativas são importantes porque, como histórias que as pessoas contam sobre si mesmas e sobre outros, as narrativas revelam como as pessoas conferem sentido às suas experiências, restrições e oportunidades. Young (2004), por exemplo, estudou as narrativas de mobilidade de homens pobres, jovens e negros em um projeto de moradia no lado oeste de Chicago e revelou uma mudança surpreendente na noção de isolamento social (Wilson 1987, 1996). Os homens jovens que mais se encontravam isolados dos brancos e que menos tinham experimentado algum envolvimento com o mercado de trabalho eram aqueles que apresentavam mais otimismo em relação à igualdade de oportunidade e menos probabilidade de acreditarem que o racismo afetasse suas chances na vida. Apenas aqueles que já apresentavam uma experiência considerável com os brancos citavam preconceitos como obstáculo importante para o avanço econômico.

### Limites simbólicos

O conceito dos limites simbólicos reconhece que os esquemas de categorização social são construções culturais. Os limites simbólicos são distinções conceituais que traçamos entre objetos, pessoas e práticas. Eles operam como “sistema de regras que guiam a interação influenciando a escolha das pessoas que se encontram e o seu tipo de ato social” (Lamont & Fournier, 1992: 12). Em resumo, os limites simbólicos constituem um sistema de classificação que define a hierarquia de grupos e as semelhanças e diferenças que existem entre eles. Eles tipicamente acarretam e justificam uma hierarquia de valor moral entre indivíduos e grupos. Os limites simbólicos são uma condição necessária, porém não suficiente para os limites sociais mais facilmente reconhecíveis de segregação residencial e ocupacional, de exclusão racial e de classe e padrões de miscigenação (Lamont & Molnár, 2002). Assim como as narrativas, os limites simbólicos são essenciais para as identidades sociais, mas enquanto as narrativas focam nos vínculos com outros, os limites simbólicos iluminam o fundamento cultural de divisões de grupos.

Lamont (2000) usa uma análise dos limites simbólicos de homens da classe operária na França e nos Estados Unidos para investigar como eles mesmos se posicionam em relação aos pobres. Nos Estados Unidos, os homens da classe operária fazem uma forte distinção entre eles mesmos e os pobres por intemédio da ênfase de trabalho duro, responsabilidade e autossuficiência em suas autodefinições. Em contraste, os homens da classe operária francesa não estabelecem limites morais tão fortes entre si mesmos e os pobres, mas veem os pobres como colegas trabalhadores momentaneamente excluídos pelas forças do capitalismo (e, por isso, merecedores de apoio). Essas diferenças transnacionais nos limites simbólicos são produto de tradições políticas e culturais diferentes (por exemplo, individualismo nos Estados Unidos *versus* catolicismo e socialismo na França). Para os estudiosos da política da pobreza, o aspecto importante é que categorias culturais de valor correspondem a diferenças de política nas políticas redistributivas e de assistência social nas duas nações (Steensland, 2006; Dobbin, 1994). O ato de erguer e manter limites simbólicos é chamado de “trabalho de limites”. O trabalho de limites inclui a construção de identidade coletiva por meio da diferenciação de si mesmo em relação aos outros, aplicando critérios como traços e experiências comuns, como também um senso de identidade compartilhada.

Enquanto estudos de trabalho de limites e limites simbólicos entre o público mais amplo revelam o papel desses processos no trabalho político e prestação de serviços aos pobres, os estudos de trabalho de limites entre os próprios pobres revelam o grau como estes definem sua proximidade ao *mains-tream* ou à sociedade da classe média. Newman (1999), por exemplo, mostra como funcionários de lanchonetes do tipo *fast food* no Harlem se definem em oposição aos pobres desempregados, e como eles desenvolvem um senso de

identidade como trabalhadores moralmente superiores aos desempregados. Anderson (1999) documenta as divisões entre famílias “decentes” e “de rua” em um gueto da Filadélfia. As famílias “decentes” se definem em oposição às famílias “de rua” com base em seu *status* de empregados no mercado de trabalho formal (*versus* a economia informal); na disciplina e autocontrole de seus filhos e na condenação de crime, violência, uso de drogas e outros tipos de comportamento que foge às normas.

### **Capital cultural**

O termo “capital cultural” tem sido usado de muitas maneiras diferentes, significando, às vezes, o conhecimento ou a informação adquirida por meio de experiências sociais e, às vezes – em sua formulação mais original –, os estilos ou gostos associados aos membros da classe alta. Esse tipo de estilos ou gostos é, muitas vezes, expressado e observado de forma inconsciente. Aqui, usamos a definição de Lamont & Lareau (1988: 56): “Sinais culturais de alto *status* institucionalizados, ou seja, amplamente compartilhados.” O conceito de capital cultural contribui para o nosso entendimento da pobreza e da desigualdade ajudando-nos a explicar como os pais das classes média e alta são capazes de repassar as vantagens para seus filhos por intermédio da familiarização com hábitos e estilos comportamentais que são valorizados pelo sistema educacional. Mesmo que a pesquisa norte-americana inicial sobre o capital cultural tenha focado na familiaridade com a alta cultura (DiMaggio, 1982), os trabalhos mais recentes têm examinado um espectro mais amplo de sinais de alto *status*. Uma descoberta interessante revela que aversões compartilhadas podem ser um sinal cultural tão importante quanto preferências compartilhadas (Bryson, 1996).

A conceituação original do capital cultural, desenvolvida por Bourdieu & Passeron (1977), afirma que o sistema escolar usa padrões da classe média para avaliar crianças, assim prejudicando aquelas da classe operária e de famílias pobres que não têm a oportunidade de aprender esse tipo de comportamentos e estilos em casa. Além disso, as crianças da classe operária e de famílias pobres podem vir a avaliar a si mesmas e suas origens de acordo com os padrões da cultura da classe média, vivenciando assim uma “violência simbólica” que afeta sua autoestima.

Uma descoberta-chave recente na pesquisa sobre o capital cultural e a pobreza diz que ambientes culturais diferentes privilegiam gostos, hábitos e estilos diferentes. Carter (2005) desenvolve o conceito do “capital cultural não dominante”, ou seja, gostos musicais, estilos de moda e padrões de fala que sinalizam “autenticidade cultural” em comunidades de minorias pobres. O capital cultural não dominante sinaliza filiação ao grupo entre colegas, enquanto os adolescentes que não demonstram facilidade no uso desses sinais culturais são retratados como indivíduos “de comportamento branco”. As descobertas de Carter enfatizam a discordância entre sinais culturais favorecidos pelas insti-

tuições de classe média e aqueles que são necessários para inclusão, identidade e apoio social em comunidades urbanas pobres.

Lareau (2003) descreve os processos pelos quais os pais da classe média repassam as vantagens de capital cultural para os seus filhos. Estes pais praticam aquilo que Lareau chama de “cultivo orquestrado”, providenciando aos seus filhos muitas atividades estruturadas que lhes ensinam a funcionar dentro de ambientes institucionalizados e falando com eles de forma que encoraje sua participação, em vez de controlá-los. Em contraste, os pais pobres e da classe operária praticam o “crescimento natural”: dão aos filhos muito tempo livre não estruturado, interagem com membros da família e da comunidade e ensinam aos filhos a se comportarem de forma respeitosa e a ficarem calados. Os filhos dessas famílias aprendem a ser autossuficientes e socialmente competentes, mas os filhos de classe média aprendem competências sociais que são mais valorizadas pelo sistema educacional e pelo mercado de trabalho.

### **Instituições**

Dentre os sete conceitos aqui discutidos, o das “instituições” seja, talvez, o conceito empregado de forma mais ampla na sociologia (Powell & DiMaggio, 1991). Infelizmente, existe uma variedade substancial de definições, das quais algumas se parecem muito com vários conceitos de cultura discutidos acima. Por isso, não afirmamos aqui que os conceitos de instituição cultural possam ser facilmente comparados com os outros. Muitas vezes, porém, existe uma diferença na unidade de análise. Os outros conceitos localizam tipicamente a cultura em indivíduos, grupos ou relações interpessoais; instituições, por sua vez, são localizadas ou em organizações ou na sociedade como um todo. Em uma análise de teorias institucionais antigas e novas, Scott (1995) identifica três conceitos de instituição diferentes: a instituição é definida como conjunto de regras formais de comportamento codificadas como leis ou regulamentações, de normas de comportamento adequadas impostas por meio de sanções informais e de noções inquestionadas que simplesmente estruturam ou enquadram (no sentido explicado acima) a forma como os atores se apercebem de suas circunstâncias.

Usamos dois exemplos para ilustrar. Small (2009) foca em organizações e nos dois primeiros conceitos de instituição (regras e normas); Steensland (2006), na sociedade como um todo e no terceiro conceito (noções inquestionadas). Ao estudar as redes sociais formadas por mães em creches na cidade de Nova York, Small (2009) investigou por que algumas mães criavam muitos vínculos com outras mães, enquanto outras interagiam pouco. Descobriu que parte da resposta se encontra nas regras institucionais pelas quais as diversas creches regulamentavam o comportamento dos pais, como, por exemplo, as regras referentes a entrada e saída das crianças na creche, o número de excursões que a creche fazia a cada ano e a organização de associações formais de pais, que ofereciam oportunidades diferentes para encontros. Steensland (2006) perguntou

pelos motivos responsáveis pela ascensão e queda das propostas de políticas de renda garantida nas décadas de 1960 e 1970. Descobriu que (entre outras coisas) a distinção inquestionada entre os “merecedores” e “desmerecedores” estava tão solidamente institucionalizada em programas existentes, que ela reforçava os limites reconhecidos entre as categorias dos pobres, assim tornando difícil a realização de propostas que não respeitavam esses limites.

---

Ao discutirmos estes conceitos, esperamos encorajar um diálogo dinâmico e produtivo entre os estudiosos da pobreza, não apenas na sociologia, mas nas ciências sociais como um todo. Acreditamos que um empenho interdisciplinar mais sério é essencial para que os pesquisadores possam se libertar de caminhos analíticos previsíveis traçados pelas literaturas existentes. No final das contas, nossa meta é trabalhar para identificar novas abordagens e novas perguntas que resultem em um entendimento mais compreensivo, preciso e complexo dos processos e mecanismos que levam à reprodução da pobreza. Repetimos que não negamos a importância de condições macroestruturais como a concentração de renda e riqueza, a segregação espacial de classes e grupos raciais ou a persistente migração internacional de trabalho e capital. Em vez disso, argumentamos que, já que a ação humana é restringida e, ao mesmo tempo, possibilitada pelo significado que as pessoas conferem às suas ações, essas dinâmicas deveriam se tornar centrais para a nossa compreensão da produção e reprodução da pobreza e da desigualdade social.

Artigo recebido para publicação em junho de 2011.

**Mario Luis Small** é PhD pela Universidade de Harvard e professor de Sociologia da Universidade de Chicago. Seus interesses de pesquisa incluem pobreza urbana, desigualdade e cultura, e redes interpessoais. Publicou, entre outros, *Villa Victoria: the transformation of social capital in a Boston barrio* (2004), e *Unanticipated gains: origins of network inequality in everyday life* (2009).

**David J. Harding** é PhD pela Universidade de Harvard e professor associado do Departamento de Sociologia da Universidade de Michigan. Seus interesses de pesquisa incluem desigualdade, pobreza urbana, efeito vizinhança e reinserção de presos. Publicou *Rampage: the social roots of school shootings* (2004), em coautoria, e *Living the drama: community, conflict, and culture among inner-city boys* (2010).

**Michèle Lamont** é professora de Estudos Europeus na cátedra Robert I. Goldman e professora de Sociologia e de Estudos Africanos e Afro-Americanos na Universidade de Harvard. Seus interesses acadêmicos se concentram em conceitos compartilhados de valor e seu impacto sobre as hierarquias em diversos domínios sociais. Entre suas publicações recentes estão *How professors think: inside the curious world of academic judgment* (2009), e, em coautoria, *Social knowledge in the making* (2011).

## NOTAS

Este artigo é uma versão adaptada, com permissão dos autores, do original intitulado *Reconsidering culture and poverty* que serve de introdução ao volume homônimo de *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2010, 629/1. Seu conteúdo, num total de 11 artigos, pode ser encontrado no seguinte endereço: <http://ann.sagepub.com/content/629/1.toc>. © Sage Publications (N. E.).

- 1 Parte do problema é que, na sociologia, o termo “estrutura” foi definido de várias maneiras diferentes: como restrições econômicas enfrentadas por um indivíduo (definição esta encontrada em grande parte da literatura sobre a pobreza), como modo de produção que caracteriza uma sociedade (encontrada na literatura neomarxista) ou como sistema de pontos de interseção e vínculos que caracterizam um conjunto de relações (assim definido pela literatura sobre redes sociais), entre outros. Quando aplicam a distinção estrutura-cultura em sua forma mais simples e direta, os estudiosos argumentam que o comportamento dos pobres resulta não de seus valores (cultura), mas da falta de recursos financeiros (estrutura), independente da questão se essa privação é individual (como no caso de necessidade material) ou coletiva (como no caso de escolas que sofrem falta de recursos ou bairros isolados em termos de organização). Steinberg (1981), por exemplo, usou um argumento desse tipo ao rejeitar a ideia de que diferenças étnicas em comportamento resultassem de diferenças culturais entre grupos étnicos. Por razões que discutiremos ao longo deste artigo, tendemos a concordar que às noções como “culturas étnicas” ou “cultura de gueto” falta poder explanatório. Mas, como discutiremos a seguir, a variação substancial em reações a restrições financeiras semelhantes (sejam elas de caráter individual ou coletivo) deixa claro que esse tipo de restrição material não pode explicar tudo. Está em jogo a descoberta de explicações alternativas a serem reveladas, inclusive explicações referentes às restrições em repertórios culturais aos quais os indivíduos têm acesso. Acrescentamos que, na sociologia cultural, alguns estudiosos estabelecem uma diferença entre estrutura social (definida em uma das maneiras citadas acima) e estrutura cultural, definida como significado compartilhado e pressuposto.

- 2 Ver *Cultural sociology and its diversity* (*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008), em especial os artigos de Skrentny (2008) e Charles (2008), e *The Moynihan Report revisited: lessons and reflections after four decades* (*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2009), em particular o artigo de Wilson (2009b).
- 3 De forma semelhante, Ann Swidler (2009), empregando ferramentas da sociologia cultural, vem estudando a concordância institucional entre políticas e suas populações-alvo na prevenção da AIDS em várias sociedades africanas.
- 4 Alguns definem cultura como os valores de um ator; outros, como categorias cognitivas por meio das quais o ator percebe (mais do que avalia) o mundo. Alguns acreditam que ela reside na mente dos indivíduos; outros, que, antes, é necessariamente um traço de grupos e não de indivíduos. Cinquenta anos atrás, talvez os sociólogos tivessem, sem fazer alarde, confiado na dominância de Talcott Parsons e recorrido a seu conceito de cultura como normas e valores comuns à sociedade e necessárias para seu sustento e reprodução. Antropólogos talvez tivessem encontrado consolo em uma concepção de cultura mais ou menos acordada, mesmo que um tanto ambígua, derivada de Edward Tylor (1871): “aquele complexo todo que inclui conhecimento, crença, artes, moral, lei, costume e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem como membro da sociedade.” Mas mesmo na época, o acordo era mais imaginário do que real. Alfred Kroeber & Clyde Kluckhohn em seu livro *Culture: a critical review of concepts and definitions* (1952), gastaram quase 400 páginas descrevendo, destilando e acessando as muitas definições de cultura que a antropologia empregara até então, esmagando o leitor sob o incrível número de assuntos (historicidade, normas, psicologia, linguagem etc.) que os conceitos de cultura tentaram compreender. Os 50 anos que se passaram desde então produziram novos vocabulários completos (*frames*, hábito, doxa, estruturação etc.) que tornariam uma versão daquele volume ainda mais esmagador.
- 5 Uma revisão mais detalhada pode ser encontrada em Lamont & Small (2008).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ainsworth-Darnell, James & Downey, Douglas. Assessing the oppositional culture explanation for racial/ethnic differences in school performance. *American Sociological Review*, 1998, 63, p. 536-553.

Akerloff, George & Kranton, Rachel. Economics and identity. *Quarterly Journal of Economics*, 2000, 115/3, p. 715-753.

\_\_\_\_\_. Identity and schooling: some lessons for the economics of education. *Journal of Economic Literature*, 2002, 40, p. 1167-2101.

Anderson, Elijah. *Code of the street: decency, violence, and the moral life of the inner city*. Nova York: Norton, 1999.

Banfield, Edward. *The unheavenly city: the nature and future of our urban crisis*. Boston: Little, Brown, 1970.

Benabou, Roland & Tirole, Jean. Belief in a just world and redistributive politics. *Quarterly Journal of Economics*, 2006, 121/2, p. 699-746.

Berger, Peter L. & Luckman, Thomas. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. & Passeron, Jean-Claude. *Reproduction in education, society and culture*. Beverly Hills, CA: Sage, 1977.

Bryson, Bethany. Anything but heavy metal: symbolic exclusion and musical dislikes. *American Sociological Review*, 1996, 61/5, p. 884-899.

Bullock, Heather E. Justifying inequality: a social psychological analysis of beliefs about poverty and inequality. In: Lin, Ann C. & Harris, David R. (orgs.). *The colors of poverty*. Nova York: Russell Sage Foundation, 2008.

Carter, Prudence. *Keepin' it real: school success beyond black and white*. Nova York: Oxford University Press, 2005.

Charles, Maria. Culture and inequality: identity, ideology, and difference in "postascriptive society". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008, 619/1, p. 41-58.

Cook, Phillip & Ludwig, Jens. The burden of “acting white”: do black adolescents disparage academic achievement?. In: Jencks, Christopher & Phillips, Meredith (orgs.). *The black white test score gap*. Washington, DC: Brookings Institution, 1998, p. 375-401.

Della Fave, Richard. Success values: are they universal or class differentiated?. *American Journal of Sociology*, 1974, 80/1, p. 153-169.

DiMaggio, Paul. Cultural capital and school success: the impact of status culture participation on the grades of U. S. high school students. *American Sociological Review*, 1982, 47, p. 189-201.

\_\_\_\_\_. Culture and cognition. *Annual Review of Sociology*, 1997, 23, p. 263-87.

Dobbin, Frank. *Forging industrial policy: the United States, Britain, and France in the Railway Age*. Nova York: Cambridge University Press, 1994.

Dohan, Daniel. *The price of poverty: money, work, and culture in the Mexican American barrio*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Duneier, Mitchell. *Slim’s table: race, respectability, and masculinity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Edin, Kathryn & Kefalas, Maria. *Promises I can keep: why poor women put motherhood before marriage*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Edin, Kathryn & Lein, Laura. *Making ends meet: how single mothers survive welfare and lowwage work*. Nova York: Russell Sage Foundation, 1997.

Ewick, Patricia & Silbey, Susan. Narrating social structure: stories of resistance to legal authority. *American Journal of Sociology*, 2003, 108/6, p. 1328-1372.

Fordham, Signithia & Ogbu, John. Black students’ school success: coping with the burden of “acting white”. *Urban Review*, 1986, 18/3, p. 176-206.

Fryer, Roland G. & Torelli, Paul. An empirical analysis of acting white. *NBER Working Paper* n° 11.334. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research, 2005.

Goffman, Erving. *Frame analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

Granovetter, Mark. *Getting a job: a study of contacts and careers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

Guiso, Luigi; Sapienza, Paola & Zingales, Luigi. Does culture affect economic outcomes?. *Journal of Economic Perspectives*, 2006, 20/2, p. 23-48.

Hall, Peter A. & Lamont, Michèle (orgs.). *Successful societies: how institutions and culture influence health*. Nova York: Cambridge University Press, 2009.

Hannerz, Ulf. *Soulside: inquiries into ghetto culture and community*. Nova York: Columbia University Press, 1969.

Harding, David J. Cultural context, sexual behavior, and romantic relationships in disadvantaged neighborhoods. *American Sociological Review*, 2007, 72, p. 341-364.

\_\_\_\_\_. *Living the drama: community, conflict, and culture among inner-city boys*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Harragin, Simon. Relief and understanding of local knowledge: the case of Southern Sudan. In: Rao, Vijayendra & Walton, Michael (orgs.). *Culture and public action*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2004.

Hayes, Sharon. *Flat broke with children: women in the age of welfare reform*. Nova York: Oxford University Press, 2003.

Herrnstein, Richard J. & Murray, Charles. *The bell curve: intelligence and class structure in American life*. Nova York: Free Press, 1994.

Kingdon, John. *Agendas, alternatives and public policies*. Boston: Little, Brown, 1984.

Kroeber, Alfred & Kluckhohn, Clyde. *Culture: a critical review of concepts and definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum, 1952.

Lamont, Michèle. *Money, morals and manners: the culture of the French and the American uppermiddle class*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The dignity of working men: morality and the boundaries of race, class, and immigration*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Responses to racism, health, and social inclusion as dimensions of successful societies. In: Hall, Peter A. & Lamont, Michèle (orgs.). *Successful societies: how institutions and culture influence health*. Nova York: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_ & Fournier, Marcel (orgs.). *Cultivating differences: symbolic boundaries and the making of inequality*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Lamont, Michèle & Lareau, Annette. Cultural capital: allusions, gaps, and glissandos in recent theoretical developments. *Sociological Theory*, 1988, 6, p. 153-168.

Lamont, Michèle & Molnár, Viràg. The study of boundaries across the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 2002, 28, p. 167-195.

Lamont, Michèle & Small, Mario Luis. How culture matters: enriching our understanding of poverty. In: Lin, Ann C. & Harris, David R. (orgs.). *The colors of poverty*. Nova York: Russell Sage Foundation, 2008, p. 76-102.

Lamont, Michèle & Thévenot, Laurent. *Rethinking comparative cultural sociology: repertoires of evaluation in France and the United States*. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

Lareau, Annette. *Unequal childhoods: class, race and family life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Lewis, Oscar. *La vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty: San Juan and New York*. Nova York: Random House, 1966.

Moynihan, Daniel P. *The Negro family: the case for national action*. Washington, DC: Office of Policy Planning and Research/U.S. Department of Labor, 1965.

Murray, Charles. *Losing ground: American social policy 1950-1980*. Nova York: Basic Books, 1984.

Newman, Katherine S. *No shame in my game: the working poor in the inner city*. Nova York: Vintage and Russell Sage Foundation, 1999.

\_\_\_\_\_ & Massengill, Rebekah. The texture of hardship: qualitative sociology on poverty 1995-2005. *Annual Review of Sociology*, 2006, 32, p. 1-24.

O'Connor, Alice. *Poverty knowledge: social science, social policy and the poor in twentieth century U. S. history*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Ogbu, John U. *Minority education and caste: the American system in cross-cultural perspective*. Nova York: Academic Press, 1978.

Patterson, Orlando. Taking culture seriously: a framework and an Afro-American illustration. In: Harrison, Lawrence E.

& Huntington, Samuel P. (orgs.). *Culture matters: how values shape human progress*. Nova York: Basic Books, 2000.

Polletta, Francesca. *It was like a fever: storytelling in protest and politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Portes, Alejandro. Social capital: its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 1998, 24, p. 1-24.

Powell, Walter & DiMaggio, Paul. *The new institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Rao, Vijayendra & Walton, Michael (orgs.). *Culture and public action*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2004.

Rodman, Hyman. The lower-class value stretch. *Social Forces*, 1963, 42/2, p. 205-215.

Ryan, William. *Blaming the victim*. Nova York: Vintage Books, 1976.

Sanyal, Paromita. From credit to collective action: the role of microfinance in promoting women's social capital and normative influence. *American Sociological Review*, 2009, 74/4, p. 529-550.

Scott, Richard W. *Institutions and organizations*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995.

Schutz, Alfred. *Collected papers*. Haia: Martinus Nijhoff, 1962 (Vol. 1).

Sen, Amartya. *Inequality reexamined*. Nova York: Russell Sage Foundation, 1992.

Skrentny, John D. Culture and race/ethnicity: bolder, deeper, and broader. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008, 619/1, p. 59-77.

Small, Mario Luis. Culture, cohorts, and social organization theory: understanding local participation in a Latino housing project. *American Journal of Sociology*, 2002, 108, p.1-54.

Small, Mario Luis. *Villa Victoria: the transformation of social capital in a Boston barrio*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Unanticipated gains: what the experience of mothers in day-cares reveals about networks, inequality and well-being*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_ & Newman, Katherine S. Urban poverty after *The truly disadvantaged*: the rediscovery of the family, the neighborhood, and culture. *Annual Review of Sociology*, 2001, 27, p. 23-45.

Smith, Sandra S. *Lone pursuit*. Nova York: Russell Sage Foundation, 2007.

Somers, Margaret & Block, Fred. Two hundred years of welfare debate. *American Sociological Review*, 2005, 70, p. 260-288.

Somers, Margaret & Gibson, Gloria. Reclaiming the epistemological "other": narrative and the social constitution of identity. In: Calhoun, Craig (org.). *Social theory and the politics of identity*. Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

Steensland, Brian. Cultural categories and the American welfare state: the case of guaranteed income policy. *American Journal of Sociology*, 2006, 111/5, p. 1273-1326.

Steinberg, Stephen. *The ethnic myth: race, class, and ethnicity in America*. Nova York: Atheneum, 1981.

Stone, Deborah. Causal stories and the formation of policy agendas. *Political Science Quarterly*, 1989, 104, p. 281-300.

Swidler, Ann. Culture in action: symbols and strategies. *American Sociological Review*, 1986, 51, p. 273-286.

\_\_\_\_\_. Responding to AIDS in Sub-Saharan Africa: culture, institutions, and health. In: Hall, Peter A. & Lamont, Michèle (orgs.). *Successful societies: how institutions and culture influence health*. Nova York: Cambridge University Press.

*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2008, 619/1.

\_\_\_\_\_. 2009, 621/1.

\_\_\_\_\_. 2010, 629/1.

Tylor, Edward. *Primitive culture: researches into the mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Londres: John Murray, 1871.

Vaisey, Stephen. What people want: rethinking poverty, culture, and educational attainment. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2010, 629, p. 75-101.

Valentine, Charles A. *Culture and poverty: critique and counter-proposals*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Van Hook, Jennifer & Bean, Frank D. Explaining Mexican-immigrant welfare behaviors: the importance of employment-related cultural repertoires. *American Sociological Review*, 2009, 74, p. 423-444.

Waller, Maureen R. *My baby's father: unmarried parents and paternal responsibility*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

Whyte, William Foote. *Streetcorner society*. Chicago: University of Chicago Press, 1943.

Willis, Paul. *Learning to labor*. Nova York: Columbia University Press, 1977.

Wilson, William Julius. *The truly disadvantaged: the inner-city, the underclass, and public policy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *When work disappears: the world of the new urban poor*. Nova York: Knopf, 1996.

\_\_\_\_\_. *More than just race: being black and poor in the inner-city*. Nova York: Norton, 2009a.

\_\_\_\_\_. The Moynihan Report and research on the black community. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2009b, 621/1, p. 34-46.

Young Jr., Alford A. *The minds of marginalized black men: making sense of mobility, opportunity, and life chances*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

**Resumo:**

Nosso objetivo é fazer um balanço da literatura emergente sobre a relação cultura-pobreza; é identificar questões que permanecem sem resposta; e defender a posição de que o estudo judicioso da cultura, com fundamento teórico e base empírica, pode e deve ser uma componente permanente da agenda da pesquisa sobre a pobreza. Começamos identificando as razões científicas e políticas pelas quais os estudiosos da pobreza deveriam preocupar-se profundamente com a cultura. Então, abordamos uma pergunta difícil – o que é “cultura”? – e argumentamos que sociólogos e antropólogos culturais, com a finalidade de entenderem o processo de criação de significado, desenvolveram pelo menos sete instrumentos analíticos distintos, mesmo que parcialmente coincidentes, que poderiam ajudar a responder perguntas sobre casamento, educação, vizinhanças, participação em comunidades e outros tópicos centrais ao estudo da pobreza.

**Abstract:**

Our objective is to take stock of the budding literature on the relationship culture-poverty; identify issues that remain unanswered; and make the case that the judicious, theoretically informed, and empirically grounded study of culture can and should be a permanent component of the poverty research agenda. We begin by identifying the scholarly and policy reasons why poverty researchers should be deeply concerned with culture. We then tackle a difficult question – what is “culture”? – and make the case that sociologists and anthropologists of culture have developed at least seven different, though sometimes overlapping, analytical tools for capturing meaning-making that could help answer questions about marriage, education, neighborhoods, community participation, and other topics central to the study of poverty.

**Palavras-chave:**

Cultura; Pobreza;  
Relação cultura e pobreza;  
Desigualdade social;  
Sociologia cultural.

**Keywords:**

Culture; Poverty;  
Culture and poverty  
relationship;  
Social inequality;  
Cultural sociology.



## **EMPREENHIMENTOS URBANOS DE ECONOMIA SOLIDÁRIA: ALTERNATIVA DE EMPREGO OU POLÍTICA DE INSERÇÃO SOCIAL?**

Com as transformações das sociedades capitalistas nas últimas décadas, impulsionadas pela internacionalização da produção e dos mercados e a chamada revolução da tecnologia da informação e comunicação – TICs, as mudanças nos processos produtivos e nas relações de trabalho visaram à diminuição de custos e aumento da produtividade. O trabalho, como elemento de inserção social e cidadania que caracterizou o período anterior, passou a ser repensado. Não que tenha perdido sua centralidade na vida social enquanto atividade que produz a subsistência, mas sua diversificação a partir dos novos processos produtivos, do questionamento de contratos de trabalho vinculados a direitos sociais que, para alguns, encareceriam a mercadoria força de trabalho, assim como a pulverização dos coletivos de trabalho, colocaram em xeque lutas coletivas e identidades sociais que marcaram as relações capital-trabalho por mais de um século. Tanto o capitalismo tinha no trabalho seu elemento de valorização, como o projeto de uma sociedade socialista alternativa tinha o trabalho como a referência de uma organização social controlada pelos trabalhadores.

Conceitos e proposições que salientam a situação de crise do fordismo, da sociedade salarial, da sociedade de bem-estar social, da pós-modernidade entre outros, que buscaram explicar essas mudanças, convergem na discussão sobre o que seria o esgotamento de um modelo de acumulação no qual o conflito de classes e o temor de uma sociedade socialista, gestaram um modelo de relações sociais marcado por conquistas dos trabalhadores relativas às condições de vida e trabalho.

O desmonte desse modelo caracterizou essas décadas. O fechamento de setores produtivos, o enxugamento na utilização da força de trabalho, o desemprego estrutural, o crescimento de relações de trabalho atípicas frente ao assalariamento, a informalidade, a mobilidade crescente dos capitais e da força de trabalho globalmente colocam novas questões sobre o trabalho, agora reconfigurado. Esta reconfiguração elimina uma estabilidade, mesmo que relativa, presente nos contratos por tempo indeterminado, na possibilidade de os trabalhadores terem uma carreira profissional, planejarem o futuro. Futuro que

se tornou incerto pela instabilidade dos contratos temporários, pela ausência de contratos ou de formas alternativas que implicam a utilização da força de trabalho apenas quando necessária, desonerando o capital de mantê-la por longos períodos, mas também pelo enfraquecimento sindical decorrente da redução dos contingentes de trabalhadores e de sua desconcentração. Se a ameaça do século XIX estava nas multidões concentradas nas fábricas, essa mesma multidão, ainda que permanecendo nas cidades, está dispersa entre diversas atividades, com inserções diferenciadas no mercado de trabalho (Castells, 1999; Castel, 1998; Sennet, 2006).

Buscas por alternativas à falta de trabalho protegido ensejaram o surgimento de diversas propostas para proteger os sem trabalho. A própria utilização do conceito de trabalho passou a ser questionada a partir do conceito de atividade, que deveria garantir remuneração mínima a todos os trabalhadores. Formas alternativas de organização do trabalho e dessas atividades passaram a ser discutidas na Europa e América do Norte como modo de enfrentar essa crise. Uma série de empreendimentos de cunho coletivo, remunerados ou não, de caráter defensivo na proposta de manter empregos ou criar novos, foram pensados e, mesmo, implementados. Retomou-se o conceito de economia social, mas agora com outra perspectiva. Cooperativas de trabalho, de produção e outras se multiplicaram numa proposta diferente do chamado cooperativismo tradicional de mercado que se consolidou no século XX. Propostas de uma “outra economia” começaram a se estruturar, no que conhecemos hoje como economia social, economia solidária, economia popular (Singer, 2000; Coraggio, 2000, Quijano, 1998, 2002; Santos & Rodriguez, 2002) juntando um conjunto de experiências diversas e mesmo díspares, mas marcadas pelo caráter coletivo e participativo de suas propostas.

No Brasil, este processo assume visibilidade na década de 1990 com os efeitos da abertura e internacionalização econômica, dos processos de reconversão industrial e políticas de cunho neoliberal de desoneração do Estado. Uma série de empreendimentos alternativos organizados por ONGs, igrejas, universidades e sindicatos, tendo as cooperativas e associações de cunho coletivo e propostas de gestão democrática como modelo, foram implementados. A realização dos Fóruns Sociais Mundiais propiciou a formatação do movimento de economia solidária, cujas propostas foram sendo incorporadas como políticas sociais em diversos níveis de governo, culminando em 2003, com a criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes), que passou a mapear esses novos empreendimentos e suas características.

Na conformação de suas propostas, a economia solidária, procura demonstrar o caráter alternativo que o trabalho pode assumir a partir da propriedade e gestão coletivas por meio das quais os trabalhadores não apenas manteriam seus empregos, mas também a autonomia representada pelo processo participativo que pressupõe (Singer, 2000; Gaiger, 2003). Além da manutenção

de empregos, tem-se também a organização de cooperativas e de associações formadas por trabalhadores excluídos do mercado, por questões de escolaridade, qualificação, faixa etária e gênero, para atuarem na prestação de serviços como coleta seletiva de lixo, reciclagem, costura, alimentação, artesanato e outras, que garantiriam, para os trabalhadores, não apenas renda, mas inclusão social. A partir da conformação de redes, esses empreendimentos conseguiriam sustentabilidade atuando em conjunto e paralelamente ao mercado. A economia solidária não se proporia a ser uma alternativa única ao capitalismo, mas plural, marcada pela convivência de mercados híbridos e na qual o trabalho se contraporía ao capital.

Nosso objetivo neste artigo é analisar o perfil desses empreendimentos buscando verificar como são organizados, seus indicadores de gestão participativa, sustentabilidade e suas possibilidades de garantir inserção social. Além disso, procuramos compreender também as principais tendências presentes nesse conjunto de associações e cooperativas, em que medida as redes solidárias se constituem, e até que ponto essas experiências correspondem à construção ideológica da proposta de economia solidária.<sup>1</sup>

O caráter múltiplo e fragmentário desses empreendimentos coloca várias questões, sendo a principal a própria definição do que se entende por organização de trabalho solidária num mercado caracterizado por seu oposto, ou seja, pela individualização crescente e pela cobrança de competitividade e menores custos. Em que medida a democratização presente na gestão coletiva responde a determinantes do mercado capitalista, que mesmo não sendo seu objetivo, é garantia da sustentabilidade dos empreendimentos? Outra questão que se pode colocar é a permanência na precariedade de empreendimentos voltados a uma população de baixa renda, de baixo capital cultural e escolar, que mantém esses trabalhadores com uma renda mínima de subsistência, comprometendo a continuidade das atividades e favorecendo seu abandono.

As questões são complexas e tentaremos, de forma preliminar, fazer algumas reflexões a partir dos dados produzidos pelo levantamento realizado pela Senaes. Assim, este estudo consiste em uma análise dos dados da base Sistema de Informação em Economia Solidária (Sies) de 2007 (único disponível, embora outro tenha sido realizado em 2009) sobre alguns aspectos relacionados à constituição, funcionamento e relacionamento externo dos empreendimentos urbanos de economia solidária.

## **METODOLOGIA**

O Sies é um sistema de identificação e registro de informações dos empreendimentos econômicos solidários e das entidades de apoio, assessoria e fomento à economia solidária no Brasil que se orienta pelos conceitos constantes na

Portaria do Ministério do Trabalho e Emprego, nº 30, de 20 de março de 2006. Foi desenvolvido pela Secretaria Nacional de Economia Solidária do Ministério do Trabalho e Emprego e compreende o “o conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, consumo, poupança e crédito – organizadas e realizadas solidariamente por trabalhadores e trabalhadoras sob a forma coletiva e autogestionária”.

A base apresenta inúmeros problemas decorrentes da generalidade da definição de empreendimentos solidários utilizada, que inclui distintos tipos de cooperativas (de serviços, de comercialização, de consumo, de crédito etc.), associações e grupos informais envolvidos em atividades variadas, inclusive de caráter filantrópico, além de clubes e grupos de troca. Mesmo considerando os problemas presentes nessa base de dados, ela constitui um primeiro “quadro”, e o único disponível até o momento acerca dos empreendimentos assim classificados.

Para a realização deste estudo foram priorizados os empreendimentos caracterizados pelo trabalho coletivo ou cooperativo dos seguintes subsetores econômicos: reciclagem, costura, calçado e alimentação. Também foram consideradas as fábricas recuperadas e associações/cooperativas de profissionais qualificados dos setores de engenharia, informática e educação. As fábricas foram separadas dos empreendimentos dos outros setores selecionados porque têm características muito diferenciadas quanto a sua constituição e funcionamento, além de predominarem em ramos industriais (metalurgia, plásticos, entre outros) não presentes de modo significativo nos demais empreendimentos caracterizados por trabalhadores excluídos do mercado de trabalho. No caso dos empreendimentos de profissionais qualificados selecionamos apenas os setores mais representativos presentes no levantamento desse extrato de trabalhadores.

O conjunto de empreendimentos cadastrados no Sies somava, em 2007, 21.859 organizações, das quais 48% estavam localizadas no meio rural, 34,5% no meio urbano, e as restantes com representação nos dois espaços, isto é, nos meios rural e urbano.

O primeiro critério para a seleção dos casos de interesse foi a “área de atuação do empreendimento”. Selecionamos apenas aqueles empreendimentos que atuam em áreas urbanas. Ficamos, portanto, com apenas 34% dos casos da base original.

O segundo critério foi o tipo de atividade realizada.<sup>2</sup> Selecionamos apenas os empreendimentos de produção e trabalho que declararam realizar a produção ou a prestação de serviço de forma coletiva. Com esses dois critérios, junto ao da área de atuação (meio urbano), restaram 6.281 casos (28,7% do total de empreendimentos cadastrados no Sies).

Finalmente, foram escolhidos alguns setores considerados representativos do tipo de trabalho desenvolvido por esses empreendimentos, como reciclagem, costura, alimentação, das fábricas recuperadas e dos profissionais qualificados nas áreas de engenharia e educação. Fechando a amostra apenas

com os empreendimentos desses setores e estados selecionados, chegamos a um total de 3.821, que correspondem a 60,8% dos empreendimentos urbanos que realizam trabalho coletivo.

O artigo está estruturado a partir de três eixos que consideramos ilustrativos da proposta de empreendimentos solidários, e seu funcionamento efetivo, em termos de participação dos trabalhadores e a percepção da proposta solidária, frente às questões objetivas do mercado de trabalho. Consideramos também, a partir dessas condições, a ampliação ou não do espaço político a partir da difusão do ideário solidário. Não houve a pretensão de analisar a economia solidária pelo negativo, ou seja, pela dissonância entre teoria e prática, mas, sim, o processo de construção da proposta, na ótica do trabalho e de suas possibilidades de se constituir em alternativa ao trabalho assalariado. Assim, começamos expondo os setores de atividade e as características assumidas por estas organizações, seguidas pelos critérios empregados para distribuição dos rendimentos entre os cooperados e, por fim, os relacionamentos e apoios externos destes empreendimentos.

## **OS EMPREENDIMENTOS SOLIDÁRIOS**

Os empreendimentos selecionados totalizam 3.821 organizações com uma população de aproximadamente 120 mil trabalhadores (Tabela 1) [ver p. 125]. A costura é a principal atividade entre os empreendimentos selecionados, representando 57% do total, seguido dos setores de profissionais qualificados com 15%, alimentação com 13% e reciclagem com 10%. Os setores de costura, alimentação e reciclagem concentram a população-alvo do movimento e se distinguem pelo trabalho intensivo e pela histórica precariedade das relações de trabalho. Assim, mais que promover uma emancipação ou autonomia pelo trabalho, como em sua proposta original, a economia solidária, visa à inserção social de trabalhadores e trabalhadoras excluídos do mercado.

Esta característica aparece na própria composição por gênero desses trabalhadores, no qual as mulheres são predominantes, ao contrário da composição existente nas fábricas recuperadas e nas cooperativas de profissionais qualificados nas quais os trabalhadores associados são majoritariamente do sexo masculino. Nos setores ligados a habilidades tradicionalmente consideradas femininas e adquiridas no espaço doméstico, as sócias mulheres constituem, respectivamente, 77% (costura), 60% (alimentos). Na reciclagem de materiais e calçados, a presença de homens e mulheres é equilibrada, apesar de ainda predominarem as últimas, com, respectivamente, 53% e 52% (Gráfico 1) [ver p. 125].

As fábricas recuperadas, por sua vez, apresentam um retrato que reflete as dificuldades enfrentadas por diversos setores industriais no contexto de

abertura econômica dos anos 1990, que resultou na ocupação de fábricas pelos trabalhadores e na formação da Associação Nacional de Trabalhadores em Empresas Autogestionárias (Anteag), em 1994. O número dessas empresas continuou a crescer, a partir da década de 2000, inicialmente devido ao novo quadro institucional criado na esfera federal a partir de 2003, sendo que se estabilizou depois de 2007, com a recuperação econômica e com modificações na lei de falências que permitiu um novo fôlego às empresas em dificuldades financeiras.

O caso das associações e cooperativas de profissionais qualificados é diferente das demais em termos de extração social de seus trabalhadores, refletindo o crescimento do chamado terceiro setor, com a formação de cooperativas de profissionais liberais voltadas ao trabalho de assessorias e consultorias ao Estado, a movimentos sociais e mesmo para empresas que passaram a externalizar atividades mais especializadas. Nesses casos, essas associações respondiam, em geral, a propostas mais politizadas de seus integrantes, geralmente vinculadas a movimentos sociais diversos, nos quais a autonomia no trabalho se constituía num valor importante.<sup>3</sup> Nestas associações, as mulheres são predominantes na área de educação que, tal como a costura e a alimentação, são consideradas atividades “femininas”.

O tempo de existência destes empreendimentos pode ser tomado como um indicador da sustentabilidade e de inserção no mercado alternativo, se pensarmos em redes internas entre esses empreendimentos (feiras, cadeias produtivas etc.), no mercado representado pelos serviços e políticas governamentais, e mesmo no mercado capitalista, no qual, de uma forma ou de outra, todos se incluem. A maioria surgiu a partir do ano de 2000, com uma forte expansão no período de 2003/2007 (51%). Esse período reflete a expansão e institucionalização dos empreendimentos de economia solidária com a criação da Senaes pelo Governo Federal, o desenvolvimento de políticas públicas de geração de emprego e renda e a multiplicação de incubadoras de cooperativas em diversos municípios em todo o território nacional. Deve ser observado, entretanto, que nem todas as fábricas recuperadas ou associações se identificam como parte da economia solidária estando fora desse quadro. No caso das fábricas foi muito comum, no período em referência, a transferência de plantas para os trabalhadores pelos próprios proprietários, a permanência de hierarquias anteriores e a manutenção do mercado anterior, funcionando como uma empresa regular, trabalhando terceirizada para a empresa “mãe”, ou mesmo para outras empresas. Outras situações, nessa direção, são as cooperativas formadas ou supervisionadas por empresas para terceirizar suas atividades (Lima, 2004) [ver p. 127].

Em todos os setores, o período 2003 a 2007 foi o de maior expansão desses empreendimentos, devido, como dito anteriormente, à mudança de governo e à implementação de políticas públicas tendo a economia solidária como fundamento. Esses números, entretanto, deixam de lado um dado importante,

Setor de atividade do projeto	Número de empreendimentos		Número de sócios			
	Nº	%	Homens	Mulheres	Total	Total %
Reciclagem	365	10	5169	5840	11.009	10%
Costura	2423	63	15458	53001	68.459	57%
Calçado	25	1	361	400	761	1%
Profissionais Qualificados	153	4	9195	7871	17.066	15%
Alimentação	767	20	6688	10054	16.742	13%
Fábricas recuperadas	88	2	3709	1854	5.563	4%
Total	3821	100	40580	79020	119.600	100%

Tabela 1: Número de empreendimentos e distribuição dos sócios por setor econômico e gênero – Brasil

Fonte: Sies (2007).

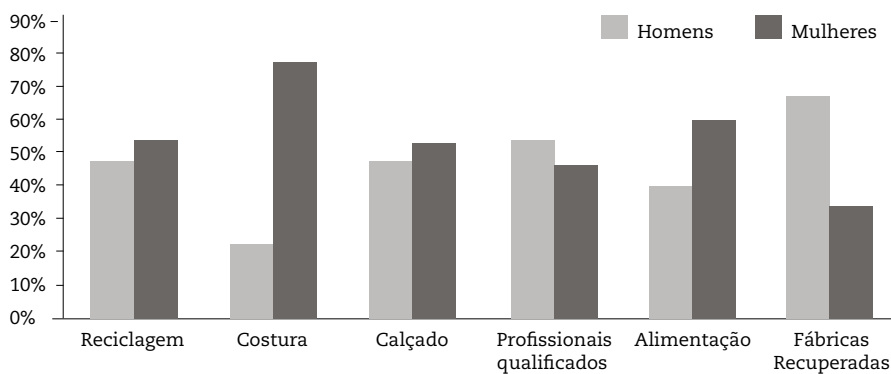


Gráfico 1: Distribuição dos sócios por setor de atividade e gênero – Brasil (%)

Fonte: Sies (2007).

que é a mortalidade desses empreendimentos, similar às das micro e pequenas empresas, agravados, neste caso, pela dependência quanto à organização e manutenção do apoio de projetos estatais ou vinculados a ONGs, prefeituras municipais ou empresas que utilizam o apoio a cooperativas (principalmente nas de reciclagem), como forma de demonstrar sua responsabilidade social aos consumidores de seus produtos.

Apesar de as cooperativas de trabalho serem consideradas, inicialmente, como o modelo por excelência dos empreendimentos solidários, elas não constituem a forma dominante de organização da produção ou do trabalho. Em termos percentuais, são dominantes apenas nas fábricas recuperadas (68%), resultantes de longos processos de ocupação, e significativas entre os profissionais qualificados (42% contra 47% que adotam outras formas), que, no geral, envolveram mais politização dos integrantes e participação na direção do empreendimento e mais autonomia no desenvolvimento do trabalho, indicando mais complexidade organizacional e capacidade de institucionalização.

Predominam, no universo selecionado, os chamados grupos informais, que, como o próprio nome diz, não envolvem muita institucionalização e apresentam grande instabilidade e precariedade, seja das condições de trabalho, da renda auferida e da capacidade de viabilização de sua produção. Os setores de costura e alimentação são majoritários nessa forma de organização. As associações, por sua vez, constituem a opção de parte importante dos empreendimentos, e sua forma mais antiga, independente se eles se constituem ou se assumem como empreendimentos solidários. No geral, sua inserção na economia solidária implica o convite de suas lideranças para participar de reuniões políticas e de formação técnica por meio das quais as associações passam a ter acesso aos processos de financiamento e formação promovida e ou apoiada pela Senaes.

A situação instável e precária de parcela significativa desses empreendimentos pode ser constatada quando se observa que quase metade deles não possui sede própria ou alugada, mas ocupam espaços cedidos ou emprestados. Somente as fábricas recuperadas apresentam uma situação mais favorável, totalizando 67% dos empreendimentos com imóvel próprio ou alugado [ver p. 127].

Na formação do campo da Economia solidária, o debate latino-americano não foi consensual na consideração da cooperativa como modelo organizacional. Coraggio (2000) se contrapõe a esse modelo propondo a pequena produção familiar como característica do que prefere chamar “economia popular”. Posteriormente, tornou-se economia popular e solidária, economia social e solidária, ou simplesmente economia solidária, embora em países como a Espanha o termo mantido seja economia social.<sup>4</sup>

A ideia de economia dos setores populares vincula-se ao caráter e tamanho dos empreendimentos que, em sua maioria (53%), possuem de um a dez



	Setor de atividade (%)						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
Até 1979	1	2	-	5	1	-	2
De 1980 a 1989	1	5		10	4	3	4
De 1990 a 1994	3	4	4	10	4	7	5
De 1995 a 1999	16	13	32	22	13	30	14
De 2000 a 2002	33	22	12	22	23	30	23
De 2003 a 2007	45	54	48	28	54	31	51
Não respondeu	-	1	4	2	0	-	1
Total (%) (Nº)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 2: Empreendimentos segundo o ano do início de atividade e setor de atividade – Brasil (%)

Fonte: Sies (2007).

	Setor de atividade (%)						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
Grupo Informal	45	71	36	20	73	22	65
Associação	28	21	24	27	15	8	20
Cooperativa	24	6	40	42	9	68	12
Sociedade Mercantil	1	1		8	4	2	2
Outra	1	-	-	3	1	-	1
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 3: Setores de atividade selecionados segundo a forma de organização – Brasil (%)

Fonte: Sies (2007).

sócios. Esta faixa é mais representativa entre aqueles do setor de alimentos e costura, isto é, os setores mais tradicionais quanto ao uso de tecnologia, que exigem menos capital e são intensivos em trabalho. Por outro lado, as fábricas recuperadas possuem mais de 50% de empreendimentos nas faixas superiores (mais de 21 sócios por empreendimento), o que se explica, também, pela lei das cooperativas, que exige esse número de sócios para que o empreendimento seja registrado como tal. Mesmo nesses casos, deve-se destacar que as fábricas, em seu processo de recuperação, em geral perdem a maioria de seus trabalhadores que não conseguem permanecer, sem receber salários, até que o processo se resolva juridicamente. Tanto é assim que na maioria das fábricas recuperadas a faixa etária dos trabalhadores é alta (+ de 40 anos) e nem sempre se realiza facilmente o recrutamento de novos associados.

Constatamos que esses empreendimentos têm mantido certa estabilidade quanto ao número de sócios oscilando em percentual similar para cima e para baixo. Entretanto, os dados não oferecem indicações temporais mais detalhadas, o que nos permite inferir seu lento processo de estabilização que resulta na manutenção dos mesmos sócios. Mais uma vez, a faixa etária e a baixa qualificação/escolaridade dos sócios são fatores que podem explicar essa permanência [ver p. 129].

O rendimento médio mensal dos sócios reforça a observação de precariedade, na medida em que a grande maioria recebe (quando recebe) uma renda mensal abaixo do salário mínimo (90%), sendo que 35% não têm nenhum rendimento. A ausência de rendimento indica o caráter embrionário dos empreendimentos ou objetivos não diretamente econômicos (se pensamos em atividades similares a terapias ocupacionais), dos que são vinculados a programas sociais, nos quais o rendimento pode vir a ser constituído, mas não obrigatoriamente. Isto também coloca em questão a constituição ou não de uma alternativa de trabalho ou de geração de renda, como os chamados serviços de proximidade (França & Laville, 2004), cuidados, ou mais relacionados a trocas solidárias do que efetivamente a uma opção de rendimento.

Os rendimentos acima de dois salários mínimos acompanham a maior institucionalização dos empreendimentos, mas representam apenas 3% do total, embora alcancem 20% das fábricas recuperadas e 21% dos empreendimentos de profissionais qualificados [ver p. 129].

A remuneração, em certa medida, acompanha as características dos setores de atividades das cooperativas/empresas recuperadas, variando conforme a estrutura organizativa. Assim, nas cooperativas ou grupos informais de reciclagem, a remuneração por produto ou produtividade é significativa, embora a maioria dos empreendimentos pague por horas trabalhadas. O mesmo acontece nas fábricas recuperadas e de profissionais qualificados. Nas fábricas de costura e alimentação, geralmente o pagamento é por produção, o que pode evidenciar o caráter de trabalho terceirizado, comum nesses setores, ou de encomendas intermitentes. Destaca-se, ainda, que esses dois setores

	% - Setor de atividade do projeto						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
0 sócio	1	1			1	1	1
De 1 a 10 sócios	33	53	40	43	67	27	53
De 11 a 20 sócios	31	19	12	17	13	10	19
De 21 a 50 sócios	22	13	20	20	7	35	14
51 ou mais sócios	6	5	16	12	2	20	5
Não declarou ter sócios	7	9	12	7	9	6	9
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 4: Percentual de empreendimentos segundo a faixa de número de sócios e setores de atividade – Brasil  
Fonte: Sies (2007).

	% - Setor de atividade do projeto						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
0 salário mínimo	23	37	16	37	35	17	35
Até ½ salário mínimo	27	37	28	10	35	2	34
De 1/2 a 1 salário mínimo	32	20	24	18	19	18	21
De 1 a 2 salários mínimos	17	5	32	12	7	42	8
De 2 a 5 salários mínimos	1	1	-	16	2	18	2
5 salários mínimos ou mais	1	0	-	5	1	2	1
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 5: Rendimento médio mensal dos sócios segundo os setores de atividade selecionados – Brasil  
Fonte : Sies (2007).

também são os que mais apresentam dificuldades de remunerar o trabalho associado, não especificando, contudo, se recebem alguma forma de retribuição não monetária.

Esses dados devem ser vistos com cautela, uma vez que envolvem empreendimentos em organização e, dessa forma, sem nenhum rendimento, assim como trabalho voluntário, se pensarmos em trabalhadores mais qualificados. De qualquer forma, o conjunto dos dados indica problemas na garantia de uma renda mínima, que constitui um dos objetivos primordiais da proposta, e a dificuldade dos empreendimentos se manterem autonomamente.

### **TRABALHADORES ASSOCIADOS E TRABALHADORES ASSALARIADOS**

Quanto à forma de inserção dos trabalhadores nos empreendimentos, o trabalho associado, ou seja, de trabalhadores não assalariados, mas associados a cooperativas ou associações, são dominantes. Nas fábricas recuperadas a situação é distinta em relação aos outros setores, pois 44% delas contratam assalariados. Os empreendimentos dos profissionais qualificados também apresentam uma quantidade significativa de não sócios (30%), o que evidencia, além da maior complexidade organizacional, mais integração ao mercado e subordinação a seus ditames.

Pode-se inferir sobre o fechamento voluntário dos empreendimentos a novos sócios por considerarem problemática a entrada de trabalhadores desvinculados do processo de organização (na recuperação da fábrica ou da discussão inicial de formação da cooperativa) ou o desinteresse dos trabalhadores contratados em tornarem-se sócios, pois perderiam os direitos sociais vinculados ao assalariamento. É comum os sócios-trabalhadores das fábricas recuperadas reclamarem dos trabalhadores assalariados pela situação paradoxal, que em tese, enfrentam no chão de fábrica: como sócios, trabalham mais e têm menos direitos, uma vez que é rara a existência de fundos de reserva que lhes garantam retiradas regulares maiores que as auferidas pelos trabalhadores assalariados, sem contar as diferenças de responsabilidade entre eles [ver p. 131].

A contratação de trabalhadores não sócios indica, ainda, a presença de hierarquias internas e desigualdades na forma de inserção e participação dos trabalhadores nas decisões do empreendimento/cooperativa. Assim, se a contratação de trabalhadores externos pode indicar, de um lado, a expansão e consolidação do empreendimento, de outro permite questionar o seu caráter solidário e a adequação de seu modo de funcionamento aos princípios do cooperativismo e da autogestão.

Como observam Faria (2009) e Tauile & Debaco (2002), as desigualdades entre os trabalhadores sócios e assalariados, que se expressam tanto na diferença de vínculos quanto na manutenção de hierarquias salariais e de co-

	% - Setor de atividade do projeto						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
Nenhum(a)	86	89	84	73	86	57	87
De 1 a 10 trab.	13	10	16	21	13	33	12
De 11 a 20 trab.	0	0		4	1	5	1
De 21 a 50 trab.	1	0		2	1	1	1
51 ou mais trabalhadores	0	0	-	1	-	5	0
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 6: Setores de atividade segundo o número de trabalhadores não sócios – Brasil

Fonte: Sies (2007).

mando, inviabilizam a autogestão, na medida em que impedem a participação igualitária nos frutos do trabalho coletivo, na elaboração de alternativas e na tomada de decisões relativas à vida do empreendimento. A autogestão dessa forma é mais um valor a ser buscado do que efetivamente uma prática.

São poucas as fábricas e/ou outros empreendimentos que estabelecem a necessidade de todos os trabalhadores contratados tornarem-se associados. Isso, entretanto, ocorre em algumas fábricas que buscam manter a forte mobilização dos trabalhadores e os ideais de autogestão presentes na luta pela recuperação da fábrica, junto com as necessidades de expansão e de acompanhar o mercado no que respeita à tecnologia e formas de organização do trabalho. Com isso, temos experiências em andamento, as quais pressupõem que após três anos de contrato de trabalho o trabalhador se torne sócio, ou abandone o empreendimento (Oda, 2000; Leite, 2011), seguindo os passos da experiência de Mondragón, na Espanha, onde esta proposta tem orientado a relação entre sócios e contratados (White & White, 1988) [ver p. 133].

## GESTÃO E PARTICIPAÇÃO

As instâncias de direção dos empreendimentos existem em todos eles. Observa-se que a grande maioria possui assembleias ou reuniões de sócios, diretorias e conselhos fiscais, indicando a existência de mecanismos de participação assegurados e também alguma regulamentação da forma de gestão, pelo menos formalmente. Os setores de costura e alimentação fogem à regra geral quanto à existência de conselhos fiscais, talvez pela menor dimensão/institucionalização desses empreendimentos. De outra parte, somente as fábricas recuperadas

e de profissionais qualificados apresentam uma proporção significativa com conselho administrativo, indicando, novamente, que existe uma proximidade entre esses dois setores quanto à forma de organização, mais envolvimento ou identificação com a proposta cooperativista, seja por serem constituídos por trabalhadores que participaram das lutas de recuperação das fábricas, adquirindo maior politização, seja por mais escolaridade e qualificação [ver p. 133].

Afirmam realizar assembleias com frequência mensal, quinzenal ou semanal, situação que nem sempre é observada quando se conhece esses empreendimentos. Os menores tendem a “informalizar” as reuniões coletivas por considerarem-nas desnecessárias dado o contato permanente entre os trabalhadores. No limite, isto termina implicando a captura, por alguns, do poder de direção, que se torna restritivo e excludente.

Os princípios da economia solidária incluem a participação democrática e ampla de todos os sócios do empreendimento/cooperativa nas decisões, incluindo a escolha dos que assumem as instâncias diretivas. A autogestão seria a forma de gestão e participação mais condizente e considerada por alguns autores como um dos elementos centrais que, conjuntamente com a propriedade coletiva do negócio pelos trabalhadores, diferenciaria esses empreendimentos das empresas capitalistas.

A autogestão, entretanto, pode ser percebida como um princípio a ser alcançado, mas raramente aplicado. O que existe são graus distintos de participação e democratização das atividades, como já observaram também Vietez & Dal Ri (2001).

De acordo com os dados que analisamos, a maioria dos empreendimentos informa que os sócios têm acesso aos registros e informações do negócio e participam das principais decisões, incluindo eleição dos dirigentes, definição do plano de trabalho, destino das sobras e fundos e prestação de contas. As exceções ficam por conta dos setores de alimentação e dos profissionais qualificados, nos quais a participação dos sócios em algumas decisões como prestação de contas e, principalmente, contratação e remuneração só ocorre em uma porcentagem relativamente pequena dos empreendimentos. Cabe considerar, no entanto, que em muitos casos essa participação não significa possibilidade efetiva de influenciar nas decisões na medida em que as diferenças de escolaridade, qualificação ou de conhecimento sobre as questões relativas à gestão do negócio entre aqueles envolvidos na direção do empreendimento e o conjunto dos sócios faz com que estes últimos apenas concordem com proposições elaboradas alhures pelas lideranças.

	% - Setor de atividade do projeto						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
Sim	14	11	16	30	14	44	14
Não	86	89	84	70	86	56	86
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 7: Setores de atividade segundo a contratação de trabalhadores não sócios – Brasil

Fonte: Sies (2007).

	% - Setor de atividade do projeto						
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	Total
Assembleia de sócios(as) ou reunião do coletivo de sócios(as)	73	63	96	79	64	80	65
Diretoria/ conselho diretor/ coordenação	59	37	60	60	31	65	40
Conselho Consultivo	5	4	8	7	2	11	4
Conselho Administrativo	19	10	52	42	9	61	13
Conselho Fiscal	44	19	56	56	16	67	24
Comissão ou Conselho de Ética	7	2	12	11	1	11	3
Grupos de Trabalho, comissões ou núcleos	37	44	28	26	41	32	41

Tabela 8: Setores de atividade segundo instâncias de direção do empreendimento - Brasil

Fonte: Sies (2007).

## ALTERNATIVAS AO DESEMPREGO E BENEFÍCIOS SOCIAIS

Quanto à motivação que levou os trabalhadores a se associarem em empreendimentos de economia solidária, observa-se na Tabela 9 [ver p. 135] que o motivo predominante afirmado pelos trabalhadores foi a busca de uma alternativa ao desemprego. Somente para os trabalhadores das fábricas recuperadas e profissionais qualificados esta alternativa não é a mais importante. Entretanto, a utilização da categoria “recuperação por trabalhadores da empresa privada que faliu” é imprecisa, uma vez que mascara o caráter defensivo presente na recuperação das fábricas. A luta pela manutenção dos empregos explica a “recuperação”. No caso dos profissionais qualificados, a diversificação decorre do caráter de prestação de serviços dessas associações e cooperativas, no geral vinculadas a propostas de intervenção política ou cultural.

O excedente e as sobras, quando existem, são geralmente distribuídos entre os sócios (em 21% dos empreendimentos) ou vão para o Fundo de Reserva (em 19% dos casos), como estabelecem as normas cooperativistas. Estes fundos garantem os investimentos na cooperativa/fábrica recuperada, assim como possibilita o pagamento de férias e outros benefícios aos sócios. Os fundos de investimentos aparecem em terceiro lugar (em 19% dos casos) como destino das sobras. Esses fundos de investimentos provavelmente possibilitam algum rendimento aos fundos de reserva enquanto estes não são utilizados. Entretanto, a maioria dos empreendimentos, dado o nível de renda mínimo pago aos sócios, raramente consegue formar fundos de reserva, o que repercute diretamente na sua capacidade de oferecer alguns dos benefícios relativos aos direitos trabalhistas mínimos.

Assim, como pode ser visto na Tabela 10, apenas uma porcentagem muito pequena dos trabalhadores envolvidos nesses empreendimentos recebem algum tipo de benefício além da retirada mensal. Somente uma parte das fábricas recuperadas (30% e 28%, respectivamente) oferecem, descanso semanal e férias remuneradas, enquanto apenas 18% delas paga gratificação natalina, equivalente ao 13º salário. Quanto aos benefícios que os trabalhadores recebem, somente as fábricas recuperadas oferecem, em apenas 30% dos empreendimentos, descanso semanal e férias remuneradas. Os benefícios-padrão da legislação trabalhista (CLT) não são concedidos ou, adaptados à condição de empresas coletivas. O mesmo acontece com programas de qualificação profissional e segurança no trabalho. Mais uma vez, são as fábricas recuperadas que buscam manter, talvez pela situação anterior, mais capitalização e certa cultura operária marcada pela presença dos direitos sociais vinculados ao trabalho [ver p. 137].

Quanto aos benefícios, o 13º salário, ou gratificação natalina está presente em 12% dos empreendimentos de profissionais qualificados. Nos demais o percentual é ainda mais baixo, refletindo as dificuldades de formação e manutenção de fundos de reserva. As férias são mais comuns, embora não maio-



	% - Setor de atividade do projeto						Total
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	
Uma alternativa ao desemprego	63	51	84	35	58	38	53
Obter maiores ganhos em um empreendimento associativo	7	6	4	7	7	1	6
Fonte complementar de renda para os/as associados/as	7	18	4	8	17	-	16
Desenvolver uma atividade na qual todos são donos	6	5	4	14	5	-	5
Condição exigida para ter acesso a financiamentos e outros apoios	1	2	-	3	1	-	1
Recuperação por trabalhadores de empresa privada que faliu	-	-	-	-	-	59	1
Motivação social, filantrópica e religiosa	6	7		12	5	1	6
Desenvolvimento comunitário de capacidades e potencialidades	4	5	4	3	3	-	4
Alternativa organizativa e de qualificação	2	3	-	7	2	-	3
Outra. Qual?	5	4		12	1	1	4
Total (N)	100 (365)	100 (2423)	100 (25)	100 (153)	100 (767)	100 (88)	100 (3821)

Tabela 9: Setores de atividade segundo o motivo para a criação do empreendimento - Brasil  
Fonte: Sies (2007).

ritárias, pelo mesmo motivo. Também os profissionais mais qualificados e de empresas recuperadas têm mais acesso a esse benefício. A baixa presença deste benefício nos demais setores reflete, em grande medida, a precariedade das cooperativas e associações voltadas à inserção social com problemas permanentes de caixa.

Segundo Faria (2009), essas condições precárias têm atraído um conjunto de críticas à economia solidária. Para uma vertente, ela organiza cooperativas que são funcionais ao capital, ao disponibilizarem mão de obra barata, sem custos com direitos trabalhistas, que podem ser terceirizadas para empresas capitalistas, ou que produzem serviços baratos – como os realizados nas cooperativas de reciclagem, por exemplo –, contribuindo para a redução de custos dessas empresas. Outra vertente aponta para um programa cujo impacto sobre a geração de trabalho e renda é muito reduzido, já que uma parte importante dos empreendimentos (cerca de 30%) não tem faturamento mensal e, portanto, não tem capacidade de remunerar os trabalhadores, enquanto a grande maioria dos que remuneram o fazem com valores muito reduzidos e até abaixo da média dos que recebem os menores rendimentos no conjunto da economia. Assim, se esses empreendimentos promovem inclusão, esta é “uma inclusão entre os excluídos”, ou seja, entre os que não têm registro formal de trabalho, nem acesso a direitos, em atividades voltadas para a subsistência que estão à margem ou na periferia do sistema capitalista.

## RELACIONAMENTO EXTERNO

Desde o primeiro mapeamento de fábricas recuperadas, realizado pela Anteag (2000), a preocupação com o relacionamento externo esteve presente. Isto pelo caráter da proposta de posse e gestão coletiva que, em grande medida, vai conformar a economia solidária. Nestas, o processo de autogestão implicaria ultrapassar os limites do processo produtivo, numa perspectiva de uma educação política voltada à transformação social.

Entretanto, a amplitude do mapeamento do Sies juntou empreendimentos diversos em sua formação, na qual o envolvimento com uma proposta autogestionária ou solidária nem sempre esteve presente, constituindo-se *a posteriori*. Com isso, o relacionamento externo esta mais presente com os órgãos de apoio do que propriamente a constituição de redes, ou mesmo de participação política mais abrangente dos membros participantes.

Grande parte dos empreendimentos recebe apoio substancial de organizações externas, sendo que em 32% deles esse apoio vem de organizações não governamentais, entidades religiosas e associações comunitárias, enquanto para outros - 31% - ele é oferecido principalmente por órgãos governamentais. O sistema S, incluindo aí principalmente o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro

	% - Setor de atividade do projeto						
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	Total
Gratificação natalina	7	2	0	12	3	18	3
Férias remuneradas	7	1	4	14	2	28	3
Descanso semanal remunerado	6	2	8	10	4	30	4

Tabela 10: Setores de atividade segundo benefícios recebidos pelos sócios – Brasil  
Fonte: Sies (2007).

	% - Setor de atividade do projeto						
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	Total
ONGs, OSCIPs, igrejas, associações e conselhos comunitários	40	29	24	29	39	28	32
Órgãos governamentais	42	31	32	16	32	20	31
Universidades, incubadoras, Unitrabalho	21	8	8	15	11	16	11
Sistema S (Sebrae, Sescop etc.)	17	23	32	16	20	23	21
Cooperativas de técnicos(as)	1	1	4	4	1	5	1
Movimento Sindical (Central, Sindicato, Federação)	5	2	4	4	2	18	3
Outra	13	7	8	14	10	16	9

Tabela 11: Setores de atividade segundo quem forneceu apoio ao empreendimento – Brasil  
Fonte: Sies 2007.

e Pequenas Empresas (Sebrae) e o Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo (Sescoop), tem, também, um papel importante no apoio a cerca de 21% das cooperativas e fábricas recuperadas. Dada a fragilidade organizativa da maioria desses empreendimentos, eles dependem, em grande medida, do suporte dessas instituições externas para assegurar a continuidade de suas atividades. No geral, são acompanhados no processo de sua formação e desenvolvimento por incubadoras responsáveis, em grande parte, pela construção do aparato administrativo, além de serviços técnicos e orientação política.

As incubadoras universitárias estão presentes em 11% do conjunto dos empreendimentos, com papel mais destacado na incubação das cooperativas de reciclagem (21%), de profissionais qualificados (15%) e de fábricas recuperadas (16%) [ver p. 137].

Em grande medida esses apoios estão direcionados para as atividades de qualificação profissional (47%), de assistência técnica ou gerencial (17%) e de formação sociopolítica dos sócios, relativa, principalmente, aos princípios do cooperativismo, da autogestão e da economia solidária (20%). Essas três linhas de atuação vinculam-se respectivamente aos processos produtivos, de gestão e formação política que caracterizariam o diferencial desses empreendimentos.

A participação em redes e fóruns de articulação está presente em 48% dos empreendimentos. A rede de economia solidária, fóruns e feiras são a alternativa mais frequente entre as opções listadas e que constituem o próprio cerne da formação do movimento de economia solidária, conforme ilustra a Tabela 12 [ver p. 139].

A maioria dos empreendimentos participa de fóruns de articulação devido à incubação vinculada a organizações não governamentais (ONGs), movimento sindical, incubadoras universitárias etc., que buscam mantê-los em suas redes de atuação. Os Fóruns de Economia Solidária são os que mais agregam os empreendimentos, talvez pela vinculação política com os órgãos incubadores. Nas Federações de Cooperativas, na qual é forte a presença da OCB (Organização das Cooperativas Brasileiras), apenas as de profissionais qualificados têm alguma participação mais significativa. As cooperativas de reciclagem, dada a natureza de sua atividade, participam mais de redes de produção e comercialização.

Entretanto, o número dos que não participam também é alto, refletindo problemas diversos, como desincubação por motivos políticos, desentendimentos com relação ao futuro do empreendimento e outros. Por exemplo, quando algumas cooperativas passam a terceirizar para empresas maiores, algumas incubadoras as abandonam. O mesmo ocorre quando a vinculação é a sindicatos ou centrais. Mudanças de concepção implicam abandono voluntário ou pelo órgão incubador.

O envolvimento em ações sociais está presente em 56% dos empreendimentos, ocorrendo, principalmente, nas áreas da educação, saúde e trabalho,

	% - Setor de atividade do projeto						
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	Total
Redes de produção/comercialização	14	7	12	4	8	6	8
Complexos cooperativos	2	1	4	8	1	8	1
Federações de cooperativas	5	1	0	14	2	7	2
Outras articulações ou redes	4	2	0	5	3	2	3
Fórum ou Rede de Economia Solidária	28	24	8	16	33	25	26
Centrais de comercialização	4	3	0	1	3	2	3
Movimento social ou sindical	10	2	4	3	4	3	3
Conselhos de gestão e Fóruns de participação em políticas	2	3	0	3	3	2	3
ONGs, Igrejas, Pastorais, Fundações, Sebrae, Universidades	5	7	0	3	6	3	7
Outra	6	3	0	7	4	5	4

Tabela 12: Setores de atividade segundo a qual em rede ou fórum de articulação participa – Brasil  
Fonte: Sies 2007.

buscando manter o caráter de movimento presente na economia solidária. Esse envolvimento, contudo, restringe-se mais às direções das associações e das cooperativas do que efetivamente a seus membros.

A Tabela 13 [ver p. 141] aponta as ações sociais que fazem parte dos empreendimentos. Os dados são genéricos e imprecisos, pois misturam, em alguns casos, a própria atividade do empreendimento com as atividades dos órgãos de incubação, não permitindo maiores inferências sobre a efetividade da atuação social dos membros desses empreendimentos. Confrontando com pesquisas empíricas sobre fábricas, cooperativas e associações, percebe-se que a intensidade do trabalho presente na maioria delas pouco diferem de empresas regulares e, com isso, os trabalhadores associados, em sua maioria, estão fora de atividades políticas do movimento, restringindo a participação, como afirmado anteriormente, às lideranças. Essa mesma constatação foi feita por

Kasmir (2007) ao analisar os trabalhadores de Mondragón e os limites da participação no gerenciamento do complexo.

## CONCLUSÕES

Retomando as questões inicialmente formuladas à luz da análise apresentada, verifica-se que os empreendimentos surgidos principalmente a partir do ano 2000 e vinculados à rede de economia solidária, apresentam um conjunto de características comuns, apesar de sua diversidade.

Em primeiro lugar, observa-se que a precariedade das formas de organização dos empreendimentos dos setores de costura, calçado, alimentação e reciclagem se manifesta na predominância dos grupos informais como forma de organização, nas dimensões reduzidas dos empreendimentos (maior porcentagem de empreendimentos na faixa de 1 a 10 sócios) e no tipo de infraestrutura: instalações provisórias com ocupação de locais cedidos por terceiros. Nas fábricas recuperadas e entre os profissionais qualificados, a tendência é de organização em cooperativa, portanto de maior formalização e aumento de número de associados.

Quanto à dimensão de gênero, é possível perceber que as mulheres predominam, nos setores de costura e alimentação, mas convivem com maior número de homens na reciclagem e no setor de calçados, enquanto os homens predominam nas fábricas recuperadas.

Em segundo lugar, os rendimentos recebidos pelos sócios(as) dos setores de costura, calçado, alimentação e reciclagem, na maioria dos casos são inferiores ao salário mínimo, situação agravada pelo fato de eles(as) não terem acesso aos benefícios-padrão da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). É pertinente observar a predominância feminina nos setores nos quais os rendimentos são muito baixos ou inexistentes. Essas constatações indicam as dificuldades existentes para que as trabalhadoras e trabalhadores se fixem nesses empreendimentos, ocasionando, em consequência, instabilidade e pouca probabilidade de consolidação e sobrevivência em longo prazo. Cabe ressaltar que, neste contexto, as empresas recuperadas e os empreendimentos dos profissionais qualificados estão em melhor situação, seja quanto ao patamar da remuneração dos seus associados (em cerca de 20% desses empreendimentos os rendimentos são maiores do que dois salários mínimos), seja quanto ao acesso a certos direitos trabalhistas, parecendo indicar melhor consolidação, bem como melhor adaptação dessas organizações às condições de mercado.

Quanto aos benefícios decorrentes do apoio do poder público, de entidades sindicais e não governamentais que poderiam minimizar os problemas anteriormente assinalados, cabe observar que, se de um lado, esse apoio está presente e pode ter sido decisivo na formação de parte significativa desses

	% - Setor de atividade do projeto						
	Reciclagem	Costura	Calçado	Profissionais Qualificados	Alimentação	Fábrica recuperada	Total
Educação	35	28	24	58	24	25	29
Saúde	23	20	16	35	21	18	21
Moradia	10	8	4	11	9	5	8
Trabalho	27	26	28	29	26	20	26
Redução da violência	13	12	12	22	11	5	12
Meio ambiente	45	12	12	25	13	17	16
Lazer/ esporte/ cultura/ religião	4	8	12	12	7	8	8
Alimentação/ doações/ instituições/ assistência social	6	9	12	7	14	6	10
Outra	4	3	0	1	3	2	3

Tabela 13: Setores de atividade segundo a ação social que participa ou realiza- Brasil  
Fonte: Sies (2007).

empreendimentos, de outro ele não parece ser suficiente para melhorar as condições de vida dos associados e para garantir condições de expansão e sobrevivência dos empreendimentos.

De forma geral, os empreendimentos solidários respondem mais a políticas compensatórias do que efetivamente a uma alternativa ao emprego formal ou assalariado. Os empreendimentos indicam formas de organização dos processos produtivos, ou de coletivos de trabalhadores com relativa autonomia, dada a presença externa em sua organização e acompanhamento. Sua predominância em setores historicamente precários em termos de condições de trabalho, além de serem de baixa remuneração, concentrando trabalhadores pouco escolarizados ou qualificados, coloca a questão das possibilidades de mudanças nessa situação. Nas fábricas recuperadas o desafio é se manterem como cooperativas, ou pelo menos a busca de uma gestão coletiva mais efetiva frente às tendências de reconstrução de hierarquias e de participação cada vez mais formal. Isto em função dos determinantes do mercado, que tendem a integrar essas fábricas cooperativas em redes de suprimentos e de subcontratação. A utilização de trabalhadores não sócios também coloca o desafio do não fechamento da propriedade para um grupo de trabalhadores que tenderiam a

se tornar proprietários e contratar assalariados, eliminando o caráter solidário do empreendimento.

Os valores de solidariedade permanecem sendo o maior desafio que podemos atribuir, talvez, ao caráter recente do movimento e da organização dos empreendimentos. O caráter híbrido da proposta talvez se mantenha, possibilitando a convivência da proposta com o mercado capitalista. A recuperação econômica do Brasil, nos últimos anos, a diminuição da informalidade e a retomada do crescimento, entretanto, mostram a dificuldade da proposta junto aos trabalhadores, constituindo-se mais em opção para aqueles que têm poucas opções frente ao mercado, trabalhadores jovens, idosos, mulheres, pouco escolarizados e qualificados.

A expansão de políticas sociais que têm como fundamento a economia solidária, pode se constituir numa opção ao assistencialismo histórico dessas políticas. Assim, mais do que alternativas de emprego, os empreendimentos terminam por funcionar como forma de inserção social, pela incorporação de trabalhadores excluídos do mercado em espaços produtivos e de discussão política, pelo investimento em formação técnica e associativa desses trabalhadores, que pode resultar em melhores possibilidades para esses mesmos trabalhadores de retorno ao mercado, ou de desenvolver alguma atividade que possibilite subsistência. Dessa forma, mais que alternativa ao trabalho assalariado, a proposta busca se constituir em alternativa à precariedade das condições de vida e trabalho para trabalhadores excluídos do mercado. A questão que permanece é como garantir a autonomia e viabilidade desses empreendimentos para que consigam sair da precariedade que, majoritariamente, os caracterizam.

Artigo recebido para publicação em abril de 2011.



**Jacob Carlos Lima** é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atua em pesquisas nas áreas de sociologia do trabalho, urbana, econômica e do desenvolvimento, destacando-se os temas: industrialização regional, redes sociais e mercados de trabalho urbanos, reestruturação produtiva, precarização do trabalho, entre outros.

**Angela Maria Carneiro Araújo** é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde é professora e pesquisadora do Pagu – Núcleo de Estudos de Gênero, e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Tem se dedicado aos seguintes temas de pesquisa: relações de gênero e trabalho, reestruturação produtiva, sindicalismo, cooperativismo e economia solidária.

**Cecília Carmen Pontes Rodrigues** é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora do Centro de Estudos Rurais e Urbanos (Ceru), desta instituição, e do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (Cedec). Tem se dedicado aos seguintes temas de pesquisa: política em ciência e tecnologia, capital intelectual, gestão do conhecimento e sistemas de ensino a distância.

## NOTAS

- 1 Este texto é produto de pesquisa realizada nos dados do Sies e de seminários internos do projeto de pesquisa “A crise do trabalho e as novas formas de geração de emprego e renda. As distintas faces do trabalho associado, os trabalhadores e a questão de gênero”, financiado pela Fapesp e pelo CNPq.
- 2 Segundo o Sies, os empreendimentos pesquisados desenvolviam as seguintes atividades: “produção de bens, de prestação de serviços, de fundos de crédito (cooperativas de crédito e os fundos rotativos populares), de comercialização (compra, venda e troca de insumos, produtos e serviços) e de consumo solidário”.
- 3 Podemos incluir entre essas associações, a própria Anteag e outras associações que se tornaram os alicerces do movimento de economia solidária.
- 4 Sobre essa discussão no Brasil, ver Leite (2009).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anteag. *Autogestão: construindo uma nova cultura de relações de trabalho*. São Paulo: Anteag, 2000.

Castel, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Castells, Manuel. *A sociedade em rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

Coraggio, José Luís. Da economia dos setores populares à economia do trabalho. In: Kraychete, Gabriel; Lara, Francisco & Costa, Beatriz (orgs). *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 91-131.

Faria, José Henrique de. *Gestão participativa: relações de poder e de trabalho nas organizações*. São Paulo: Atlas, 2009.

França Filho, Genauto & Laville, Jean-Louis. *Economia solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

Gaiger, Luiz Inácio. Empreendimentos econômicos solidários. In: Cattani, Antonio David (org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz, 2003.

- Kasmir, Sharryn. O modelo Mondragón como discurso pós-fordista. In: Lima, Jacob Carlos (org.). *Ligações perigosas: trabalho flexível e trabalho associado*. São Paulo: Annablume, 2007.
- Leite, Márcia. Fábricas recuperadas e cooperativas de reciclagem: experiências no Estado de São Paulo. In: Georges, Isabel & Leite, Márcia (orgs.). *Economia solidária e novas configurações do trabalho*. São Paulo: Annablume, 2011, p. 98-127.
- Lima, Jacob Carlos. O trabalho autogestionário em cooperativas de produção: o paradigma revisitado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2004, 19/56, 2004, pp. 45-62.
- Oda, Nilson. Sindicato e cooperativismo: os metalúrgicos do ABC e a Unisol Cooperativas. In: Singer, Paul & Souza, André Ricardo (orgs.). *A economia solidária no Brasil: a auto-gestão como resposta ao desemprego*. São Paulo: Contexto, 2000, pp. 93-110.
- Quijano, Aníbal. Sistemas alternativos de produção? In: Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 475-514.
- \_\_\_\_\_. *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores, 1998.
- Santos, Boaventura de Sousa & Rodriguez, César. Para ampliar o cânone da produção. In: Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 23-77.
- Senett, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- Singer, Paul. Economia solidária: um modo de produção e distribuição. In: Singer, Paul & Souza, André Ricardo (orgs.). *A economia solidária no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2000, p. 11-28.
- Taule, José Ricardo & Debaco, Eduardo. Autogestão no Brasil: a viabilidade econômica de empresas geridas por trabalhadores. Artigo apresentado no VII Encontro Nacional de Economia Política, Curitiba, 2002, mimeo.
- Vietez, Candido & Dal Ri, Neusa. *Trabalho associado: cooperativas e empresas de autogestão*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- White, William Foote & White, Kathleen. *Mondragón: mas que una utopia*. San Sebastian: Editorial Txertoa, 1988.

**Resumo:**

Neste artigo buscamos analisar o perfil dos empreendimentos de economia solidária: como são organizados, seus indicadores de gestão participativa, suas condições de sustentabilidade e possibilidades de garantir inserção social de trabalhadores excluídos do mercado de trabalho. Consiste em uma análise dos dados de 2007 da base Sies (Sistema de Informação em Economia Solidária) do Ministério do Trabalho e Emprego. Procuramos verificar o que se entende por organização de trabalho solidário num mercado caracterizado por seu oposto, e em que a gestão coletiva se efetiva. Foram priorizados os empreendimentos caracterizados pelo trabalho coletivo ou cooperativo dos seguintes subsetores econômicos: reciclagem, costura, calçado e alimentação. Também foram consideradas as fábricas recuperadas e associações/cooperativas de profissionais qualificados dos setores de engenharia, informática e educação. Concluímos que, de forma geral, os empreendimentos solidários correspondem mais a políticas compensatórias do que efetivamente a uma alternativa ao emprego formal ou assalariado.

**Palavras-chave:**

Economia solidária;  
Autogestão; Trabalho precário;  
Alternativa de inserção social;  
Sistema de Informação em  
Economia Solidária.

**Abstract:**

This article tries to analyze the profile of solidarity economy enterprises: how are they organized, which are their indicators of participatory management, their conditions to ensure sustainability and social inclusion of workers excluded from the labor market. It consists of an analysis of 2007 data base from the SIES (Information System of Solidarity Economy) created by the Ministry of Labor and Employment. We attempted to verify what is meant by organizing solidarity work in a market characterized by its opposite, and also in what extent collective management is effective. We prioritized the enterprises characterized by cooperative or collective work of the following economic sectors: recycling, sewing, shoes, and food. We also considered the recovered factories and professionals associations or cooperatives from the sectors of engineering, computing and education. We concluded that, in general, the solidarity enterprises can be more effectively considered as a result of compensatory policies than as an alternative to formal employment or wage labor.

**Keywords:**

Solidarity economy;  
Self-management;  
Precarious work;  
Alternative of social inclusion;  
Information System of  
Solidarity Economy.

## O GÊNERO DA “NOVA CIDADANIA”: O PROGRAMA MULHERES DA PAZ

### INTRODUÇÃO

Desde 1990, observa-se uma acelerada mudança no modelo de políticas públicas que se consolidou nos anos pós-1945. A revalorização das políticas sociais, principalmente as de combate à pobreza e vulnerabilidade social, após uma década de crise e de liberalização da economia, fez emergir um novo paradigma institucional de políticas públicas, nomeado de diferentes maneiras, como *pós-Consenso de Washington* (Fine et al., 2001) *cidadão-consumidor* (Schild, 2007) ou *investimento social* (Jenson, 2009).

Particularmente, a distribuição de responsabilidades pelo bem-estar dos cidadãos entre Estado, mercado, comunidade e família sofreu uma significativa alteração que resultou no aumento do papel desempenhado por essas três últimas instituições e na redefinição do padrão de atuação do Estado. O controle direto pelo Estado da implementação de políticas públicas foi, crescentemente, cedendo lugar a diferentes formas de parcerias e de divisão de responsabilidades com organizações não governamentais (ONGs), igrejas, comunidades e com os beneficiários individualmente.

Além de mudanças institucionais, esse modelo introduziu uma nova noção de temporalidade nas políticas sociais (Olk, 2006). Como o próprio termo “investimento social” sugere, é o bem-estar futuro, mais do que o presente, o que define os resultados que se pretende alcançar. Enquanto na arquitetura do estado de bem-estar social anterior o foco se concentrava no provedor masculino e nos riscos inerentes ao mercado de trabalho, como o desemprego e os seus efeitos sobre o bem-estar da família, atualmente são as crianças e jovens que passaram a ter prioridade nas políticas sociais. Noções como o desenvolvimento de “capital humano” ou de “capacidades” dos beneficiários são consideradas ferramentas fundamentais para o novo modelo de cidadania que se pretende ativar, fundada nos valores de corresponsabilidade e independência face ao mercado e aos próprios programas sociais e assistenciais.

Indiscutivelmente, cada realidade nacional apresenta configurações específicas desse padrão emergente. No Brasil, tal modelo de política pública

vem, crescentemente, se impondo e é notável a centralidade estratégica atribuída às mulheres na sua implementação, seja como clientes preferenciais de programas de combate intergeracional da pobreza, tal como nos programas de transferência de renda (Molyneux, 2006; Sorj & Fontes, 2007; Suárez & Libardoni, 2007), ou como operadoras, em nível local, de programas governamentais para a população considerada mais vulnerável.

O objetivo deste artigo é discutir as tensões geradas na concepção e implementação desse modelo de política social, na medida em que se ampliam consideravelmente os atores políticos nela envolvidos, em disputa. O Programa Mulheres da Paz (MP) servirá de referência empírica das considerações aqui realizadas.

O MP é um programa vinculado ao Ministério da Justiça e atua nos chamados “territórios vulneráveis”, objetivando prevenir a entrada de jovens na criminalidade. Como veremos, o MP expressa a tensa convivência entre diferentes discursos e práticas que, ao mesmo tempo, mobilizam noções e pressupostos maternalistas, associados à feminilidade e colocados a serviço dos objetivos da política social, e novos conceitos de “cidadania ativa”, que se baseiam na ideia de investir nos sujeitos como indivíduos e na valorização da autonomia e do autodesenvolvimento, o chamado empoderamento.

## **POLÍTICAS SOCIAIS E “REFORMA DA SUBJETIVIDADE”**

A emergência de um novo paradigma de políticas sociais, que implicou a redefinição da relação entre Estado e sociedade e a promoção de novos comportamentos nos beneficiários, estimulou muitos analistas a buscarem um instrumental analítico que desse conta da mudança não apenas da prática das políticas sociais, mas da própria concepção do que se entende por cidadania (McKee, 2009).

Inspirados no conceito de *governamentalidade* de Foucault (2003),<sup>1</sup> particularmente na importância que este autor confere às relações entre a institucionalização de um tipo de Estado e as formas de subjetivação a ele associada, a análise se deslocou do exame da racionalidade das políticas públicas, a partir da sua relação com metas definidas ou almejadas, para focar as políticas sociais como projetos morais e políticos, constituídos de discursos e práticas que transformam e regulam a conduta humana e produzem subjetividades (Larner, 2000). Trabalhando com problemática semelhante à de Norbert Elias (1994), que aponta para o longo processo de coevolução do Estado moderno e da moderna subjetividade, Foucault sugere, com o conceito de governamentalidade, a presença de uma racionalidade política que vai mais além das formas de gestão ou coordenação de diferentes instituições e atores reconhecidos pelo Estado, tal como propõe o conceito de *governance*. O conceito de governamentalidade indica que o governo está ativamente envolvido na produção de atores,

de identidades e interesses, não apenas na sua coordenação. Visto por este ângulo, que poderíamos denominar o da política das políticas sociais, a análise envolve se interrogar sobre quais identidades são incentivadas, modificadas ou suprimidas pela ação dos programas sociais.

O conceito de governamentalidade, embora pouco desenvolvido, vem sendo utilizado para analisar as novas racionalidades e tecnologias políticas governamentais que marcam a transição do estado de bem-estar social de tipo keynesiano para o chamado neoliberal, ou mais recentemente, como decorrência de um esforço de recomposição do papel ativo do Estado, denominado de “investimento social”. Na medida em que novas concepções de cidadania estão sendo introduzidas, às quais correspondem a produção de disposições de agir de modo “responsável” e “autônomo” por parte dos cidadãos, tal conceito tem sido muito recorrente entre os analistas do campo de estudos de políticas sociais.

Todavia, o conceito de governamentalidade, como alguns autores sugerem (Brockling et al., 2010), apresenta inúmeros desafios. Alguns deles se referem à ênfase excessiva conferida à análise dos princípios que sustentam a racionalidade de um modo de governar e que, em geral, se baseia na interpretação de documentos e discursos. O efeito disso é um estudo das mentalidades governantes desencarnadas de relações sociais ou, dito de outra forma, da percepção da realidade social como sendo uma derivação direta das mentalidades, conhecimentos e discursos dominantes. Como veremos, a nova arquitetura do estado de bem-estar social, que reúne uma grande diversidade de atores corresponsáveis pela sua concepção e implementação, é um campo de disputas e conflitos, de modo que o discurso sobre a “cidadania ativa” não pode ser tomado como um texto acabado, coerente e homogêneo; pelo contrário, ele é contingente e resulta das interações dos atores. Ademais, ocorrem importantes descontinuidades entre discurso e práticas sociais, potencializando a emergência de consequências não intencionais derivadas da relação entre os princípios políticos que regem o programa e o universo normativo local com o qual interagem. Desse modo, o conceito de governamentalidade na análise das políticas públicas deveria abranger a experiência, o modo de existência, dos embates entre diferentes racionalidades e orientações normativas, tanto daqueles qualificados como operadores políticos como daqueles identificados como seus beneficiários.

## **GÊNERO E DESENVOLVIMENTO SOCIAL**

A emergência do novo paradigma de políticas sociais está ligada à ação de instituições muito influentes do sistema econômico internacional, como o Banco Mundial, que diagnosticaram, no decorrer da crise dos anos 80, que o Estado, e mesmo o mercado, não poderiam ou não deveriam garantir sozinhos

o bem-estar das pessoas. A nova agenda de desenvolvimento, preconizada pelas agências internacionais, recomendou o remodelamento da sua relação com os países clientes e desses com a “sociedade civil” sob a rubrica de “participação” e “empoderamento”.

Além da adesão a uma concepção de desenvolvimento mais participativa, a fase “pós-consenso de Washington” representou um verdadeiro *cultural turn* [virada cultural] no Banco Mundial, que passou a se interessar pelo modo como os fatores culturais influenciam o processo de desenvolvimento (Rao & Walton, 2004). Atribuindo o fracasso de muitos projetos de desenvolvimento ao desconhecimento das necessidades específicas das populações locais, o Banco Mundial abraça entusiasticamente a ideia de que crenças e valores deveriam ser levados em conta, inclusive como forma de ganhar o apoio das comunidades nas quais incidiriam os programas sociais.

As “organizações da sociedade civil” foram identificadas como cruciais para contribuir na melhoria da performance dos programas. Consideradas como instituições intermediárias entre os governos e os indivíduos, mais conectadas às realidades locais e mais eficientes para canalizar os esforços e os recursos para o desenvolvimento do que o corpo administrativo estatal, as ONGs são integradas como atores políticos centrais no processo de desenvolvimento. Sua participação nos programas sociais alcança o estatuto de uma diretriz prescrita aos países clientes.

Por razões diversas, o chamamento dos organismos internacionais e dos governos nacionais à integração de organizações não governamentais na concepção e implementação de políticas sociais coincide com uma mudança na orientação das ONGs, notadamente nos anos 1990. O ativismo apenas reivindicativo, característico dos anos 1980, parecia ter se esgotado, bem como as possibilidades de financiamento oriundo de agências externas. Inspirados por noções de democracia participativa, que valorizam a descentralização e o fortalecimento de laços comunitários, as ONGs estabelecem parcerias com o Estado na provisão de serviços para a população carente.

A participação de novos atores nos programas sociais introduz novas dinâmicas, fazendo-os oscilar entre diversas concepções e identidades de gênero. Por um lado, a valorização da “cultura familiar” local, isto é, o fortalecimento do modelo de família tradicional, a ser respeitado e reconhecido como uma base para a construção das redes de segurança para a população pobre (Bedford, 2009). A transferência de recursos para as mulheres é vista como trazendo melhores retornos ao desenvolvimento, o que é justificado pela percepção que associa mulheres, maternidade e cuidado. Nesse contexto, a valorização dos atributos femininos tradicionais é um “capital” a ser colocado a serviço dos programas de combate à pobreza e vulnerabilidade social. Por outro lado, e por influências de ONGs feministas, o Banco Mundial adota uma estratégia de promoção da igualdade de gênero no espaço doméstico e público como condição para a redu-



ção da pobreza.<sup>2</sup> Gerando dados globais, que estabelecem uma relação positiva entre mais igualdade de gênero e menor índice de pobreza, muitas demandas feministas passaram a integrar os indicadores de desenvolvimento. Todavia, essas duas perspectivas, a que valoriza as capacidades tradicionalmente associadas ao feminino e a perspectiva da igualdade de gênero estão em disputa nas políticas de desenvolvimento social nas últimas décadas.

### **MULHERES DA PAZ E AS FEMINILIDADES EM DISPUTA**

O Programa Mulheres da Paz foi criado como parte de um programa mais abrangente, o Pronasci (Programa Nacional de Segurança com Cidadania), que é coordenado pelo Ministério da Justiça e se destina a articular ações estratégicas de ordenamento social e de segurança pública com políticas “sociais” e “preventivas”, no intuito de atuar nas “raízes socioculturais” da criminalidade. Um dos principais públicos-alvo do Pronasci são jovens de 15 a 24 anos “à beira da criminalidade, que se encontram ou já estiveram em conflito com a lei” (Ministério da Justiça do Brasil, 2010).

Os estados e municípios têm autonomia para administrar e desenhar os instrumentos do Programa Mulheres da Paz. No Rio de Janeiro, o Mulheres da Paz está vinculado ao “Programa Protejo”, cujo foco é “a formação da cidadania” de jovens expostos à violência doméstica ou urbana, por meio de programas de formação, inclusão social, atividades culturais e esportivas, que visem a “resgatar sua autoestima e permitir que eles disseminem uma cultura de paz em suas comunidades” (Ministério da Justiça do Brasil, 2007). São as Mulheres da Paz que identificam esses jovens, encaminham-nos ao Programa Protejo e “acompanham sua trajetória”, “aconselhando-os e orientando-os”. Os jovens e mulheres selecionados recebem uma bolsa mensal no valor de R\$100 e R\$190, respectivamente.

Diferentes discursos sobre a valorização das mulheres como agentes políticos da mudança co-habitam o universo programático das políticas sociais contemporâneas no Brasil e, em particular, do Programa Mulheres da Paz (MP). Comunicam percepções de gênero distintas que, no jogo administrativo das políticas, adquirem variadas configurações: oposição, disputa, aliança, acomodação.

Em seu desenho inicial, o Programa MP se identificava com o ideário de “Mães da Paz”, muito forte no Estado Rio de Janeiro em virtude da visibilidade alcançada há alguns anos pelas organizações de mães que perderam seus filhos nos conflitos urbanos, notadamente, assassinados pela polícia. A mais conhecida dessas organizações no país, as Mães de Acari, teve origem quando um grupo de onze mulheres deu início a uma longa luta pela localização dos corpos de seus filhos e filhas, assassinados de uma só vez pela polícia no Rio de Janeiro, em julho de 1990. Transformando o luto materno em estratégia política, as

Mães de Acari e outras organizações de mães tentam não apenas resolver seus casos pessoais, investigando e pressionando as autoridades, como também promover políticas públicas e medidas legislativas.

A articulação entre maternidade e política promovida pelos movimentos de mães ajuda a consolidar uma percepção que equaciona mulheres, maternidade e não violência. Por causa de sua experiência real ou virtual de maternidade, as mulheres percebem-se e são percebidas como mais cuidadosas e pacifistas. Baseados nesse pressuposto naturalizante de gênero, atores governamentais, não governamentais e movimentos populares do país promovem diversas iniciativas que buscam mobilizar as mulheres para campanhas de desarmamento, paz e prevenção à violência (Holzmann, 2006). O Programa MP foi originalmente inspirado pela ideia de institucionalizar os movimentos de mães, engajando-os em políticas de combate à criminalidade e promoção de uma “cultura de paz”, por meio do diálogo com outras mães e ações de prevenção à entrada de jovens no crime organizado.

Ao longo de um processo disputado de articulações políticas, o projeto ganhou outras estruturas e conotações, que giram em torno da tensão mães *versus* mulheres. A Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres (SPM), a partir de um viés feminista, identificou que o projeto, configurado como estava para promover a ação das mães junto aos jovens, tinha como pressuposto central a imagem e o papel de “mães/cuidadoras” das mulheres. A SPM posicionou-se contrariamente a isso e defendeu que o projeto deveria promover o “empoderamento” das mulheres, o que significaria “tirá-las do lugar de cuidadoras”. A SPM sugeriu, então, que o programa deveria se chamar “Lideranças da Paz”, o que, além de contemplar a meta de “empoderamento”, admitiria também a possibilidade de inclusão de homens como operadores locais, enfraquecendo, assim, a associação entre o feminino e os cuidados. Este último ajuste não foi contemplado, e o programa ganhou o nome final de “Mulheres da Paz”.<sup>3</sup>

A redação final do projeto, no artigo 8º da Lei nº 11.707, de 19 de junho de 2008, mantém os objetivos originais e, ao mesmo tempo, incorpora algumas das mudanças sugeridas pela SPM. A tensão mãe *versus* mulher está inscrita no próprio texto legal:

O projeto Mulheres da Paz é destinado à capacitação de mulheres socialmente atuantes nas áreas geográficas abrangidas pelo Pronasci. O trabalho desenvolvido pelas Mulheres da Paz tem como foco:

I - a mobilização social para afirmação da cidadania, tendo em vista a emancipação das mulheres e prevenção e enfrentamento da violência contra as mulheres; e

II - a articulação com jovens e adolescentes, com vistas na sua participação e inclusão em programas sociais de promoção da cidadania e na rede de organizações parceiras capazes de responder de modo consistente e permanente às suas demandas por apoio psicológico, jurídico e social. (Brasil, 2008)

O Rio de Janeiro foi pioneiro na implantação do Mulheres da Paz, capitaneada pela Secretaria Estadual de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro (Seasdh) durante a gestão de Benedita da Silva, uma liderança política do Partido dos Trabalhadores, e vinculada à Igreja Evangélica. Em 2008, abriu-se um edital que selecionou 2.550 mulheres em dezoito territórios do estado identificados com “altas taxas de violência e criminalidade”. As mulheres candidatas fizeram uma prova de seleção. Muitas delas já eram lideranças em suas comunidades, e foram indicadas por igrejas e associações de moradores.

A forte participação de mulheres ligadas à Igreja, notadamente as Evangélicas, se deve à sua expansão e revitalização nas comunidades populares do país, sobretudo por meio dos movimentos carismáticos e pentecostais. Revitalizaram-se também enquanto parceiras locais do Estado e de instituições de desenvolvimento, na provisão de serviços sociais. Pois como mostra Machado (1996), os movimentos pentecostais e carismáticos brasileiros fornecem instrumentos para um sentimento de dignificação e autoafirmação feminina que, certamente, se faz refletir na participação das mulheres nos assuntos das comunidades para além daqueles administrados pela Igreja. Nesse contexto, a legitimação da participação das mulheres como sujeitos políticos se dá a partir de seu papel de mães e principais cuidadoras da família; a busca por justiça e paz na comunidade, no espaço público, é um desdobramento do papel que lhes é atribuído no âmbito da família.

Todavia, a participação de organizações de direitos humanos e movimentos de mulheres no Programa MP, como em muitos projetos sociais na América Latina (Shild, 2007), introduz uma concepção de participação ancorada em outra chave política. Trata-se de valorizar a participação pública das mulheres pobres nas comunidades como forma de “empoderamento”, como parte essencial de um projeto político de mudança das relações de gênero, que começa na transformação pessoal e se estende à família e ao ambiente em que atuam. Para tanto, educar as mulheres para temas como direitos, sexualidade e liderança comunitária, que as ajudem a superar formas opressivas de feminilidade e forjar novas subjetividades femininas, “modernas”, constitui o fulcro dos cursos de capacitação oferecidos às Mulheres da Paz antes e durante sua atuação em campo. A metodologia da capacitação enfatiza metas como a valorização da autoestima e o autodesenvolvimento,<sup>4</sup> enfim, uma “reforma da subjetividade”.

## **RECONSTRUÇÃO DO *SELF* E “EMPODERAMENTO”**

O empoderamento tornou-se a forma de subjetivação correspondente ao novo desenho das políticas sociais. Embora sua definição comporte vários significados em disputa, a ideia de que para mudar é necessário mudar o indivíduo, mediante uma tecnologia de intervenção, denominada, em geral, como capa-

citação, representa uma ruptura com as perspectivas anteriormente prevalentes que davam prioridade às transformações estruturais. A ênfase na “agência humana” ou no “protagonismo” como elo de conexão entre os níveis micro e macrosociais confere à atividade de capacitação/educação uma importância central no desenho do programa Mulheres da Paz.

As ONGs feministas e de direitos humanos integram o Programa MP na condição de especialistas em capacitação. O objetivo dos cursos, segundo uma coordenadora, seria “a mulher se reconhecer como pessoa partícipe da sua própria história e fazendo história”. Os cursos de formação foram, inicialmente, elaborados e oferecidos por uma empresa de consultoria, cuja equipe já havia participado de projetos feministas e da implantação de programas na área de prevenção em segurança pública do Pronasci, mais especificamente, na formação de policiais em “direitos humanos e cidadania”.

Refletindo a trajetória política e profissional da consultoria, boa parte dos cursos oferecidos às mulheres abordava assuntos como “cidadania”, “direitos humanos”, “juventude” e “cultura de paz”, e uma parte menor estava ligada ao chamado currículo feminista, com temas como “gênero”, “violência contra a mulher” e “direitos sexuais e reprodutivos”.<sup>5</sup> Também foram promovidos encontros denominados “terapia comunitária”, nos quais “a comunidade se trata”.

Os cursos, ministrados por profissionais e professores ligados aos temas, articulavam aula expositiva e dinâmicas de grupo. A consultoria atribuía grande importância às dinâmicas, pois permitiam um modelo menos verticalizado de educação que valoriza a complementaridade entre o “saber especializado” e o “saber local”. As dinâmicas compunham-se de jogos que buscavam estabelecer conexões entre os conteúdos da aula, o cotidiano local e a biografia das mulheres. Nessas atividades, as mulheres eram incentivadas a construir narrativas do *self* em que elas emergiam como indivíduos “empoderados”, capazes de agência social e autotransformação. Isso fica evidente na ementa dos cursos, segundo a qual, no primeiro dia de formação, as mulheres eram convidadas a “valorizar seu papel enquanto atrizes/atoras sociais conscientes e engajadas, protagonistas da prevenção da violência e em busca de sua autonomia”.

Os conteúdos de cidadania, direitos humanos, juventude e cultura de paz buscavam promover uma reflexão acerca da importância do diálogo, da tolerância e consciência da diversidade dos seres humanos nas relações sociais e com o Estado. O aprendizado desses valores, apresentados como condizentes com a democracia e com um paradigma de segurança pública que não está mais voltado apenas à repressão, mas principalmente à promoção da cidadania, é considerado essencial para capacitar as mulheres a agir em suas comunidades e com os jovens.

Os conteúdos ligados à questão de gênero buscavam conscientizar as participantes de que a cultura patriarcal estabelece comportamentos e posições de poder diferenciados para homens e mulheres. Resultantes de processos

históricos e culturais, e não biologicamente determinados, esses padrões e desigualdades de gênero poderiam e deveriam ser questionados pelas mulheres, encorajando-as a ocupar espaços de liderança comunitária.

Mas também, e acima de tudo, a “consciência de gênero” é retraduzida nesses cursos pela gramática política da autoestima, da identidade e do corpo, que a situa e lhe confere sentido nos planos individual e psicológico. As ementas e práticas dos cursos estimulam a reflexão sobre a “inter-relação entre os valores sócio-culturais adquiridos sobre o ‘ser mulher’ e as trajetórias individuais”, e “ponderar até que ponto os valores adquiridos, a sua aceitação ou questionamento, interferem na autoestima e no direcionamento da vida”. Seu “corpo biológico” é diferenciado de seu “corpo simbólico”, aquele que requer “autocuidado e autoestima”. Elas são estimuladas a falar sobre seus “sentimentos” e “autoimagem” e identificar “o que deve ser preservado e o que pode ser transformado”.<sup>6</sup> O empoderamento das mulheres como cidadãs ativas é, assim, fundamentado na construção da autoestima do *self* feminino e na valorização da ação junto à comunidade.

Duas visões de empoderamento por vezes conflitam e, por vezes, aparecem como parte de um mesmo contínuo: o empoderamento individual das mulheres, que se traduz na busca de um investimento no seu próprio bem-estar, mais sintonizado com o componente feminista do Programa MP, e o empoderamento voltado para o bem-estar de outros, no caso o resgate dos jovens em situação de risco.

O empoderamento que resulta na autotransformação é, muitas vezes, assumido como um valor em si do programa, tanto para gestores como para operadoras e beneficiárias. Assim, mudanças individuais exemplares são recorrentemente acionadas como símbolo de sucesso do empoderamento visado pelo programa e são consideradas como bons argumentos para a manutenção do programa na comunidade.<sup>7</sup> Ao mesmo tempo, esse empoderamento individual deve ser posto a serviço do cuidado com os jovens, que são o foco principal do programa. A passagem do nível do empoderamento individual para o empoderamento via comunidade, no qual elas desempenham o papel de cuidadoras dos jovens em situação de risco, é permeado por tensões.

Muitas mulheres se questionam se ao final da sua participação no programa suas vidas poderão melhorar e se orientam para construir, desde já, condições que viabilizem sua inserção no mercado de trabalho ou em atividades de geração de renda para si próprias. Acreditam que já aprenderam o suficiente sobre “direitos humanos e cidadania” e reclamam da inexistência de cursos de capacitação profissional que lhes abram novos horizontes ocupacionais, à semelhança do Programa Protejo, voltado à inserção dos jovens no mercado de trabalho.<sup>8</sup> Segundo essas mulheres, ao mantê-las excluídas de formações profissionalizantes e do mercado de trabalho, o programa acaba servindo, nos termos delas, à “exploração”, por parte do governo e de ONGs,

que as utilizam como “porta de entrada” para a comunidade, aproveitando-se de seus “serviços e conhecimentos”, sem, no entanto, “reconhecerem o [seu] trabalho” adequadamente. “Entregamos o mapa da mina ao PAC [Programa de Aceleração do Crescimento]”, dizem algumas, “nos sentimos usadas”. “A gente tem que estudar, para não ser apenas uma porta aberta para os outros”, diz uma Mulher da Paz, para quem o estudo formal é a única chance de ingressar no mercado de trabalho.<sup>9</sup> Principalmente, a valorização da participação no mercado de trabalho ou de geração de renda por meio de algum empreendimento parece resumir o momento considerado mais bem-sucedido do empoderamento. “A gente não pode ser cabide de bolsa do governo. Para pagar as contas e ter direitos de cidadão, tem que ter emprego. A bolsa satisfaz? A formação que recebemos é para a gente se conscientizar de que precisamos de emprego. Bolsa não é emprego”, diz uma entrevistada, de cerca de 50 anos, que começou como Mulher da Paz, mais tarde foi promovida ao cargo de educadora do programa e passou a receber salário. Desafiando os limites do enquadramento das suas atividades pelo Programa, as mulheres deslocam sua ação para a promoção de novas oportunidades de inserção no espaço público e em atividades geradoras de renda. Assim, multiplicam-se formas de associativismo como a associação comunitária autônoma de mulheres, a rádio comunitária composta apenas por mulheres, cooperativas de artesanato para geração de renda. Algumas aspiram a tornar-se assalariadas em funções de serviços comunitários, como conselheiras tutelares ou conciliadoras populares em um centro de mediação de conflitos a ser instalado pelo governo. Além disso, pressionam os gestores governamentais do programa e outros atores políticos para criar políticas de inserção no mercado de trabalho, de educação formal e de capacitação profissional.

Para outras mulheres pertencentes ao MP, “cuidar de outros” e “cuidar de si” não é percebido como uma oposição. Investidas da autoridade do programa, a ação de cuidar dos jovens é muito valorizada e abre a oportunidade de ganharem reconhecimento e distinção na comunidade. Ganhar “respeito”, “consideração” e “liderança” frente aos vizinhos e aos poderes locais são recompensas altamente valorizadas.

## O GÊNERO DO RISCO SOCIAL

A existência de um discurso oficial, que proponha o empoderamento das mulheres nos termos das abordagens feministas e dos direitos humanos, e que se materializa na oferta de cursos de capacitação, ainda não garante que ele seja traduzido imediatamente nas práticas do programa. Não apenas porque, como vimos, o conceito de empoderamento tem muitos significados, mas porque ele convive com outras moralidades que produzem uma apropriação muito peculiar do discurso feminista e dos direitos humanos. Definir jovens em “situação de

risco”, que devem ser identificados pelas MP e encaminhados ao Protejo, aciona um conjunto de significados associados às distinções de gênero.

É bastante comum a adoção, pelas Mulheres da Paz, de uma visão ampliada de risco que abarcaria todos os jovens da comunidade. Pelo fato de terem contato com a “cultura do tráfico”, ou simplesmente por serem pobres e marginalizados, seriam jovens potencialmente vulneráveis. Isso, segundo algumas entrevistadas, por si só justificaria a entrada de toda a população jovem da comunidade no Programa Protejo, com exceção dos jovens ligados às Igrejas Evangélicas. Estes últimos estariam protegidos dos desvios de conduta porque compartilham de uma comunidade diferenciada, que exerce forte controle sobre os comportamentos dos fiéis e que consegue contrapor à cultura do tráfico outra visão de mundo.

A noção ampla de risco é, em parte, fruto da própria falta de especificidade do edital do programa, segundo o qual “é perfil do público-alvo do Protejo o(a) jovem ou adolescente que estiver em situação de vulnerabilidade social, de risco ou de violência doméstica ou urbana”. Mas, em parte, é também uma forma de as mulheres ampliarem seu poder de decisão sobre a seleção dos jovens, justificando, inclusive, que selecionem seus familiares.<sup>10</sup>

O gênero é um dispositivo que permite definir diferentes situações de risco. Enquanto o risco dos meninos é definido por sua proximidade com a cultura do tráfico (contato com amigos ou parentes traficantes, gostar de funk “proibidão”), o risco das meninas está ligado à forma de exercício de sua sexualidade.

Algumas adolescentes com vida sexual ativa fora de uma relação estável, são designadas pelas Mulheres da Paz como exercendo “prostituição simbólica”. Assim se expressam duas mulheres em entrevista:<sup>11</sup>

– Tinha muitas jovens na condição de prostituição aqui, entendeu! Não por dinheiro, era um outro tipo de prostituição. Assim... elas não preservavam seu corpo, entendeu?

A segunda mulher intervém:

– A menina tem a questão [...] do corpo, da própria prostituição simbólica, que às vezes não ta ganhando nada, ela não ta ali fazendo programa, mas ela não se reconhece, não guarda o corpo, acha realmente comum. Por que é comum? Porque foi criada numa cultura da comunidade que, vamos pensar... uma menina hoje com 15, 16 anos, se ela for virgem... ela não é aceita no grupo.

A noção de risco feminino é inspirada pelo ideário de direitos humanos e do feminismo, pois se legitima pelo discurso da autonomia sobre o corpo, da sua “não-objetificação” sexual. Os significados morais que os atos sexuais fora da relação estável adquirem, se relacionam à condenação do sexismo entre as Mulheres da Paz.

As diferenças de gêneros continuam então a conformar o mapa moral que permite classificar diferentes situações de risco e a sexualidade feminina constitui o marcador mais importante de diferenciação do risco entre as jovens.

## CONCLUSÕES

O novo paradigma das políticas sociais repousa na ideia de um novo cidadão dotado de autonomia e responsabilidade pelo bem-estar da sua comunidade e de si mesmo. Todavia, como o novo paradigma supõe um modelo de corresponsabilidade entre diferentes atores institucionais, nem sempre com visões convergentes, e entre estes e as mulheres que operam o programa em nível local, a própria definição dos significados, objetivos e as maneiras das intervenções estão em constante disputa. De modo que, se o conceito de governamentalidade é muito interessante porque remete à importância da subjetivação para a realização do novo projeto de cidadania, a análise da atuação das mulheres na comunidade mostra que as políticas sociais não podem ser interpretadas como um texto e uma prática coerente e acabada.

Como vimos, desde a nomeação do Programa Mulheres da Paz, passando pelos cursos de capacitação, até a maneira como as mulheres redefinem os próprios objetivos do programa, o novo paradigma do “investimento social” é permeado por disputas entre diferentes interesses e conceituações que acarretam consequências não previstas. As Mulheres da Paz, em boa medida, redefinem os objetivos iniciais do programa, nem sempre confirmam o lugar de cuidadoras que lhes é atribuído; tentam caminhos alternativos para investir em si mesmas, trazendo para o presente os benefícios que o Programa Mulheres da Paz aspira alcançar apenas no futuro.

Artigo recebido para publicação em junho de 2011.

**Bila Sorj** é professora titular do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Dedicase ao estudo das desigualdades de gênero focando as seguintes temáticas: família, pobreza e políticas sociais. Recentemente co-organizou as coletâneas *Mercado de trabalho e gênero* (2008) e *Gênero, violência e direitos humanos na sociedade brasileira* (2009).

**Carla de Castro Gomes** é mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Sexualidade e Gênero, da mesma instituição. Estudou a aplicação da Lei Maria da Penha e publicou em coautoria o artigo “O caleidoscópio da ‘violência conjugal’: instituições, atores e políticas públicas no Rio de Janeiro” (2009).



## NOTAS

- 1 Para uma visão geral do conceito de governamentalidade em Foucault, ver Meyet, (2005) e Avelino (2010).
- 2 De acordo com o site do Banco Mundial, “World Bank attention to gender equality issues began in the 1970s, but the Bank’s emphasis on this issue has increased markedly since the Fourth World Conference on Women held in Beijing in 1995. Gender equality is now a core element of the Bank’s strategy to reduce poverty.” Disponível em <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTGENDER/0,,contentMDK:20260262~menuPK:489120~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:336868,00.html>>. Acesso em 17 jun. 2011.
- 3 Estas e outras informações sobre o programa MP foram coligidas por meio de pesquisa documental e trabalho de campo, que incluiu, até o momento, 15 entrevistas formais (gravadas ou registradas por escrito) com gestores e mulheres que entraram no programa em 2008. Além disso, houve observação de diversas atividades, como reuniões entre mulheres e gestores, cursos de capacitação de mulheres, rotina de trabalho das mulheres com os jovens, eventos públicos (feira de economia solidária, da qual mulheres participaram como expositoras; lançamento de livro institucional sobre o programa; cerimônias institucionais e comemorações), entre outras ocasiões, em que foi possível conhecer e conversar informalmente com diversos atores. O trabalho de campo, ainda em curso, iniciou-se em setembro de 2010, por meio de encontro com a consultora responsável pelos cursos de capacitação das mulheres, que posteriormente facilitou nosso primeiro contato com gestores. Estes, por sua vez, franquearam nosso acesso a atividades e documentos relacionados ao programa e forneceram os contatos iniciais que nos permitiram entrar na rede de mulheres, coordenadores e educadores locais e outros participantes. Ocasionalmente, também tivemos contatos informais com feministas ligadas à SPM e aos movimentos de mulheres, que forneceram algumas informações sobre o processo de formulação do programa.
- 4 De acordo com relato da consultora dos cursos de capacitação, um dos antecedentes desta metodologia foram os

grupos de reflexão, muito comuns nos anos de 1970, organizados por feministas, como modo de as mulheres ganharem conhecimento sobre sua opressão, partindo da análise das suas próprias vidas, sem a interferência da presença dos homens.

- 5 Os cursos oferecidos pela consultoria foram: Acolhimento e apresentação do Pronasci; Segurança pública cidadã; Cidadania; Direitos humanos e cultura de paz; Mediação e facilitação de diálogos e atividades colaborativas; Formação de redes sociais; Cidadania e arranjos familiares; Juventudes, como trabalhar com jovens do Protejo; Estatuto da Criança e do Adolescente; A sociedade e o uso de substâncias psicoativas; Educação socioambiental; Diversidades e desigualdades; Violências e suas manifestações; Violência contra a mulher e Lei Maria da Penha; Gênero e identidade feminina; e Direitos sexuais e reprodutivos.
- 6 Trechos das ementas dos cursos, fornecidas pela coordenação do programa.
- 7 Em entrevista, a coordenadora da consultoria destaca, com orgulho e emoção, o depoimento que lhe foi dado por uma Mulher da Paz, e que ilustra a centralidade das narrativas do self: “você não me tirou só do fogão, da minha casa; você me tirou da depressão”. Em conversa informal conosco, outra Mulher da Paz (de cerca de 60 anos, casada, mãe de uma filha, empregada como acompanhante de idosos) protesta contra o fim do programa: “o encerramento do programa deveria ser feito assim: todas as mulheres deviam chegar lá e contar sua história de vida e sua história no programa”, diz. Segundo ela, a “história” das mulheres no programa era reveladora de grandes transformações pessoais, que constituíam o principal feito do programa e justificavam a sua continuidade.
- 8 Essa reivindicação parece ser comum às mulheres que participam de programas sociais que têm como foco crianças e jovens e nos quais elas exercem algum papel maternalista (Molyneaux, 2006).
- 9 Senhora de cerca de 65 anos, pastora de igreja evangélica.
- 10 A seleção de jovens ligados às mulheres por laços de parentesco ocorreu, ao que tudo indica, em grandes proporções e motivou, posteriormente, mudanças no processo de seleção, que passou a contar com a participação de outros atores.

- 11 A primeira delas é Mulher da Paz, tem cerca de 40 anos, casada, seis filhos, fundadora e eleita primeira presidente da Associação de Mulheres local, composta por Mulheres da Paz. A segunda interlocutora é a mesma que foi promovida ao cargo de educadora, citada anteriormente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Avelino, Nildo. Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2010, 25/74, p. 139-195.

Bedford, Kate. Gender and institutional strengthening: The World Bank's Policy Record in Latin America. *Contemporary Politics*, 2009,15/2, p. 197-214.

Brasil. Lei nº 11.707, de 19 de junho de 2008. Altera a Lei nº 11.530, de 24 de outubro de 2007, que institui o Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania - Pronasci. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/Lei/L11707.htm#art2](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/Lei/L11707.htm#art2)>. Acesso em 5 out. 2010.

Fundação Darcy Ribeiro. Edital nº 08/2008. Seleção para preenchimento de vagas para as atividades do projeto PROTEJO, integrante do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania - Pronasci. Disponível em <<http://www.fundar.org.br/Edital%20Protejo%20pdf.pdf>>. Acesso em 5 out. 2010.

Brockling, Ulrich et al. *Governmentality: current issues and future challenges*. Londres: Routledge, 2010.

Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994 (2 vol.).

Fine, Ben et al. *Development policy in the twenty-first century: beyond the post-Washington Consensus*. Londres: Routledge, 2001.

Foucault, Michel. Governmentality. In: Rabinow, Paul & Rose, Nikolas (orgs). *The essencial Foucault: selections from essencial works of Foucault, 1954-1984*. Londres: New Press, 2003, p. 229-245.

Holzmann, Nora. Missing men, waking women: a gender perspective on organised armed violence in Brazil. In: In-

ternational Yearbook of Regional Human Rights Master's Programmes 2006. Cape Town: ABC Press, 2008. Disponível em <<http://www.chr.up.ac.za/index.php/masters-llm-publications.html>>. Acesso em 10 jun. 2011.

Jenson, Jane. Lost in translation: the social investment perspective and gender equality. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 2009, 16/4, p. 446-83.

Larner, Wendy. Post-welfare state governance: towards a code of social and family responsibility. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 2000, 7/2, p. 244-65.

Machado, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Ed. Autores Associados/Anpocs, 1996.

McKee, Kim. Post-Foucaultian governmentality: what does it offer critical social policy analysis? *Critical Social Policy*, 2009, 29/3, p. 465-486.

Meyet, Sylvain. Les trajectoires d'un texte: "La gouvernementalité" de Michel Foucault. In: \_\_\_\_; Naves, Marie-Cécile & Ribemont, Thomas (orgs). *Travailler avec Foucault: retours sur le politique*. Paris: L'Harmattan, 2005, p.13-36.

Ministério da Justiça do Brasil. *O que é o Pronasci*, 2010. Disponível em <<http://portal.mj.gov.br/Pronasci/data/Pages/MJE24D0EE7ITEMIDAF1131EAD238415B96108A0B8A0E7398PTBRIE.htm>>. Acesso em 3 out. 2010.

\_\_\_\_. *Integração do jovem e da família*, 2007. Disponível em <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJ3FD1029CITEMIDFA34A8C4A1F14C2BBECEDF60C7C0A2ACPTBRIE.htm>>. Acesso em 3 out. 2010.

Molyneux, Maxine. Mothers at the Service of the new poverty agenda: progressa/oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme. *Social Politics and Administration*, 2006, 40/4, p. 429-40.

Olk, Thomas. Children in the "Social Investment State". Trabalho apresentado no *WELLCHI Network Conference 2*, Centre for Globalisation and Governance, University of Hamburg, 2006.

Rao, Vijayendra & Walton, Michael. *Culture and public action*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2004.

Schild, Verónica. Empowering "consumer-citizens" or gov-

erning poor female subjects? The institutionalization of “self-development” in the Chilean social policy field. *Journal of Consumer Culture*, 2007, 7, p. 179-203.

Sorj, Bila & Fontes, Adriana. Políticas públicas e a articulação entre trabalho e família: comparações interregionais. *Interseções*, 2007, 2, p. 267-285.

Suárez, Mireya & Libardoni, Marlene. O impacto do Programa Bolsa Família: mudanças e continuidades na condição social das mulheres. In: Vaitsman, Jeni & Paes-Sousa, Rômulo. *Avaliação de Políticas e Programas do MDS: Resultados*. Brasília: MDS/SAGI, 2007, p. 119-160 (Vol. II: Bolsa Família e Assistência Social).

World Bank. *Gender in the World Bank*, 2007. Disponível em <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/EXTGENDER/0,,contentMDK:20260262~menuPK:489120~pagePK:148956~piPK:216618~theSitePK:336868,00.html>>. Acesso em 13 jul. 2011.

**Resumo:**

Este artigo discute o novo paradigma de políticas sociais, nomeado de diferentes maneiras, como *pós-Consenso de Washington*, *cidadão-consumidor* ou *investimento social* e as formas que assume no contexto brasileiro. Toma-se como referência empírica o Programa Mulheres da Paz, do Rio de Janeiro, que visa a capacitar mulheres de comunidades pobres a “resgatar” jovens em situação de risco e criminalidade e a atuarem como lideranças locais. O artigo analisa a tensa convivência entre diferentes discursos e práticas que, ao mesmo tempo, mobilizam pressupostos maternalistas, associados à feminilidade e colocados a serviço dos objetivos do desenvolvimento e os novos conceitos de “cidadania ativa”, que se baseiam na ideia de investir nos sujeitos como indivíduos e na promoção da autonomia e do autodesenvolvimento, o chamado empoderamento.

**Abstract:**

This article discusses the new paradigm of social policies named *post-Washington Consensus*, *citizen-consumer* or *social investment* and the forms it assumes in the Brazilian context. The empirical reference is the Women for Peace Program in Rio de Janeiro which aims at empowering women in poor communities to “rescue” young people at risk of joining organized crime and to act as local leaders. The article analyzes the tense coexistence of different discourses that mobilize maternalist assumptions associated with femininity placing them at the service of development goals and the new concepts of “active citizenship”, which are based on the idea of investing in the subjects as individuals and promoting autonomy and self-development, the so-called empowerment.

**Palavras-chave:**

Políticas sociais; Gênero; Empoderamento; Maternalismo; Mulheres da Paz.

**Keywords:**

Social politics; Gender; Empowerment; Maternalism; Mulheres da Paz.

## **JORGE AMADO E SEUS CAMARADAS NO CÍRCULO COMUNISTA INTERNACIONAL<sup>1</sup>**

### **OS LATINO-AMERICANOS NAS REVISTAS CULTURAIS COMUNISTAS FRANCESAS**

É conhecida a influência intelectual francesa sobre o Brasil, em particular – e a América Latina, em geral – pelo menos até os anos 1960. Isso vale também para o pensamento e a ação de artistas e intelectuais de esquerda. Este artigo busca elucidar alguns aspectos da relação de artistas brasileiros e latino-americanos com a imprensa cultural comunista francesa do fim da década de 1940 a meados dos anos 1950, bem como sua inserção no movimento comunista internacional.

Vivia-se o começo da Guerra Fria, quando o aumento da repressão aos comunistas na América Latina levou alguns artistas da região a buscar abrigo em Paris, onde eram acolhidos por seus correligionários do Partido Comunista Francês (PCF). Eles tinham em comum o alinhamento com a União Soviética e a identificação com seu líder, Stálin. Eram anos de predominância do realismo socialista de Zdanov, responsável pelas formulações culturais no período stalinista. Tratava-se de uma arte pedagógica, comprometida com a propaganda do comunismo, a exaltação de seus feitos e do papel dirigente do partido de vanguarda, além da criação de “heróis positivos”, em contraste com a cultura burguesa, tida como decadente e pessimista, expressa no “formalismo”. Jorge Amado escrevia, na época, que era preciso “colocar o conteúdo numa forma simples e pura, mais próxima e acessível à grande massa, ávida de cultura” (Amado et al., 1946: 28).

O PCF ganhara popularidade no pós-guerra, fortalecido pela atuação na resistência à ocupação nazista, tendo chegado a obter quase um terço dos votos nas eleições legislativas. Seu prestígio evidenciava-se também nas inúmeras publicações vinculadas ao Partido, inclusive nos meios intelectuais.<sup>2</sup>

Independente de qualquer atribuição valorativa sobre os limites do stalinismo e do realismo socialista então vigentes, não seria possível negar o esforço dos comunistas em geral, e dos franceses em particular, para criar vias alternativas de expressão popular, organizando veículos de imprensa, biblio-

tecas, comitês culturais, competições esportivas e iniciativas de educação que buscavam dar vez e voz às classes trabalhadoras. O acesso ao mundo das artes e da cultura foi alcançado, por intermédio dos comunistas, por muitos jovens franceses despossuídos.

O PCF comandou, direta ou indiretamente, na época, um amplo conjunto de periódicos, capitaneados pelo seu diário *L'Humanité* e outros de grande difusão, como o vespertino *Ce Soir*. Havia também uma gama de publicações com maior espaço para temas de cultura, como *La Pensée*, *La Nouvelle Critique*, *Les Lettres Françaises*, *Europe*, *Action* e *Arts de France*.

Os assuntos que predominavam no debate intelectual dos meios comunistas e simpatizantes, de fins dos anos 1940 ao começo dos 1950, eram as questões atômica e da paz; a Guerra; o macartismo, patente em episódios destacados na imprensa comunista, como a execução do casal Rosenberg, por espionagem nos EUA, em 1953; o caso Lysenko, “cientista” que os soviéticos acreditavam que revolucionaria a genética; o zdanovismo e o stalinismo nas artes e na vida intelectual.

Assim, questões da América Latina ficavam relegadas a segundo plano, exceto quando algum abalo político na região ligava-se aos temas centrais, como, por exemplo, expressava o texto de capa de *Les Lettres Françaises* “os ocultos [dessous] da revolta colombiana”, em que se comentava a situação política nesse país, em 1948, com influência imperialista norte-americana (*Les Lettres Françaises*, 1948d: 1 e 3 – daqui em diante LLF). Em sentido parecido, a revista *La Nouvelle Critique* – que quase nunca se voltava para a América Latina – publicou artigo de Pierre Hervé, “Do Irã à Guatemala, o rosto do imperialismo”, em que a referência se dava no contexto de golpes de Estado apoiados pelos Estados Unidos (*La Nouvelle Critique*, 1954: 23-29).

Além desse foco mais imediatamente político, as publicações culturais comunistas que tematizaram com mais assiduidade o Brasil e a América Latina foram *Europe* e *Les Lettres Françaises*. Ademais, abriram suas páginas para escritores da região refugiados na França, que recebiam pela contribuição e eram assim ajudados a manter-se no exílio.

*Europe*, revista mensal em formato de livro, tratava de temas de arte e cultura, especialmente de literatura. Ela havia sido fundada em 1923 por um grupo de escritores humanistas em torno de Roman Rolland, e desapareceu em 1939, no contexto da Segunda Guerra. Voltou a circular em nova fase, tendo como redator-chefe Jean Cassou – um companheiro de viagem dos comunistas, como se dizia na época – e Jean Fouquet como secretário. *Europe* é das raras revistas do período que existem até hoje, tornou-se independente financeira e editorialmente do PCF pelo menos desde 1993.

Vários intelectuais comunistas integravam a revista, que, entretanto, era plural, sobretudo no pós-guerra, vindo a cair inteiramente na órbita do PCF em meados de 1949, quando a maré montante da Guerra Fria afetou todas as



publicações comunistas. A revista sofreu certo abalo quando Jean Cassou deixou a direção, substituído por Pierre Abraham, tendo como secretário de redação Pierre Gamarra. Estes dois últimos eram militantes comunistas, inteiramente afinados com a linha do realismo socialista que passava a ser imposta.

Uma das publicações mais importantes no âmbito cultural foi *Les Lettres Françaises*, autointitulada “grande hebdomadário literário, artístico e político”. Tratava-se de um semanário em formato de jornal, que inicialmente fora o periódico clandestino do Comitê Nacional dos Escritores (CNE). Surgido em 1941, publicou 20 números durante a ocupação nazista. Foi lançado legalmente em setembro de 1944, logo após a liberação de Paris. No pós-guerra, passou a ser mantido pelo PCF e dirigido por Claude Morgan até 1953, e depois por Louis Aragon. Existiu até 1972, com circulação mensal. Sua posição contrária à invasão da Tchecoslováquia em 1968 levou à perda de assinaturas oficiais no Leste Europeu e na URSS, e a desentendimentos no seio do PCF, o que acabou tornando a publicação inviável economicamente. Nos anos 1940 e 1950 ela seguia as posições comunistas oficiais, embora abrigasse artistas que mantinham considerável autonomia criativa, apesar de serem ligados ao PCF, como Pablo Picasso.

Tanto *Les Lettres Françaises* como *Europe* deram espaço, em suas páginas, para artistas comunistas latino-americanos exilados em Paris no fim dos anos 1940 e início da década de 1950, como Pablo Neruda, Jorge Amado e Nicolás Guillén, que integraram o círculo comandado por Aragon, o famoso escritor comunista que era o principal expoente e organizador partidário no meio intelectual.

O autor latino-americano mais mencionado e louvado pelas publicações comunistas francesas foi o poeta Pablo Neruda, militante do PC chileno. Por exemplo, no número 25 de *Europe*, aparecia seu artigo “Crise democrática no Chile”, apresentado por Louis Aragon (*Europe*, 1948a: 28-49). Neruda denunciava o presidente chileno Gabriel Gonzales Videla pela política reacionária que o levou a romper relações com países comunistas, num contexto em que o poeta e senador comunista se viu forçado a deixar o Chile, estabelecendo-se em Paris no começo da Guerra Fria.

*Europe* abriu sua edição de maio de 1948 com o poema de Neruda, “Crônica de 1948 (América)”, em que ele dedicava versos a vários países da América Latina, como o Brasil, contemplado na parte IV do texto, que teve fragmentos publicados também em *Les Lettres Françaises*, em que frequentemente apareciam poemas do autor e matérias sobre ele (*Europe*, 1948b: 1-9). Neruda manteve-se na onda ao longo dos anos 1950; por exemplo, publicaram-se o poema *Canto geral* (LLF, 1950b: 2), e uma entrevista com ele realizada por Jean Marcenac, destacada na capa de *Les Lettres Françaises*, em que se enfatizava o tema da paz, no contexto dos esforços comunistas de então na “luta internacional pela paz” (LLF, 1951a: 1 e 8). O poema de Neruda *France fleurie, reviens* [França florida, regressa], com chamada de capa, ocupava meia página em fevereiro de 1954 (LLF, 1954b: 10). Em agosto daquele ano, três livros de Neruda seriam resenhados por André Wurmser (LLF, 1954d: 3).

Jorge Amado foi o artista brasileiro preferido e mais destacado pelas publicações comunistas, especialmente em 1948 e 1949, anos em que esteve exilado em Paris e integrou-se ao meio comunista francês e também internacional, que tinha nessa cidade um dos principais pontos de confluência de suas redes intelectuais. Com apresentação de Georges Soria, *Europe* publicou trecho de *O cavaleiro da esperança*, o famoso livro de Amado sobre Luiz Carlos Prestes (*Europe*, 1949b: 151-166). Na mesma revista, Pierre Gamarra fez um breve comentário elogioso à tradução francesa de *Mar morto*. Segundo ele, o romance seria “repleto de lirismo e de canções, e, entretanto, realista, o que prova uma vez mais que a dignidade está do lado da ‘gente simples’.” A nota terminava lamentando o fato de Amado ter sido obrigado a sair da França, com o visto de permanência suspenso pelo governo (*Europe*, 1950: 105-106).

Com a cassação de seu mandato de deputado federal constituinte por São Paulo, em consequência da proibição das atividades do Partido Comunista do Brasil (PCB), Jorge Amado passara a ser perseguido e – em comum acordo com a direção partidária – sairia do país em janeiro de 1948. O intuito era denunciar no exterior o retrocesso democrático no governo Dutra, aproveitando-se do fato de Amado já ser, na época, um escritor consagrado no Brasil e conhecido em âmbito internacional, com obras traduzidas que lhe davam visibilidade e credibilidade. Amado ajudou a organizar eventos com esse objetivo, na França e em outros países, e acabou ocupando um lugar central na articulação internacional dos artistas e intelectuais pró-soviéticos.

Inicialmente, Amado planejava morar na Itália com a esposa Zélia e o filho recém-nascido, mas a derrota eleitoral do Partido Comunista Italiano (PCI) levou a que se estabelecessem em Paris, onde viveram até serem forçados a deixar o país no final de 1949. Durante sua temporada na França, Amado tornou-se um dos principais líderes do movimento mundial pela paz, que mobilizava os comunistas de todo o Globo, tendo realizado inúmeras viagens, sobretudo aos países do Leste Europeu, num contexto em que a União Soviética se via ameaçada pela escalada atômica da Guerra Fria, num tempo em que apenas os Estados Unidos tinham a bomba atômica (o primeiro artefato soviético viria em 1949).<sup>3</sup> Também tiveram de retirar-se da França alguns brasileiros do grupo de artistas e intelectuais comunistas próximos de Amado, bem como Neruda e outros latino-americanos. Amado ficaria 16 anos sem poder retornar ao país. Quando ele já deixara Paris havia mais de ano, *Europe* abriu a edição com *Le mur de pierre*, um trecho de seu romance *Os subterrâneos da liberdade*, ainda em elaboração (*Europe*, 1951a: 1-8).

No exílio, Jorge Amado e sua mulher, Zélia Gattai, foram amparados por extensa rede de solidariedade comunista, de comitês de bairro em países como Itália e França, até a alta cúpula cultural no Leste Europeu, travando contato com artistas renomados e com dirigentes do movimento comunista internacional. Visitaram fábricas, creches, clubes operários, além das altas rodas artísticas.

Recebiam, e sempre que podiam aceitavam, convites frequentes para visitar os países comunistas, em geral gratuitamente. Estiveram de férias ou a trabalho na União Soviética, Tchecoslováquia, Polônia, Hungria, Romênia, Alemanha Oriental, Bulgária, sempre hospedados nos locais mais finos, com intérpretes e guias à disposição, recebidos por autoridades do mundo artístico e cultural, e mesmo político, em sentido estrito, dado o papel de Amado no movimento internacional pela paz. Todos os países comunistas tinham sua União dos Escritores, os artistas gozavam de uma série de regalias relativas se estivessem afinados com o regime, como viagens internacionais, hospedagem em bons hotéis, publicações em largas tiragens, participações em encontros e festas (de cinema, música, teatro, literatura etc.), casas de férias e retiro para escrever em locais privilegiados, como o castelo dos escritores de Dobris, a 40 quilômetros de Praga, onde o casal Amado viria a morar depois de expulso da França, atestando a solidariedade internacionalista nos meios artísticos e intelectuais afinados com os regimes comunistas.

*Les Lettres Françaises* publicou em matéria de capa o texto de Jorge Amado intitulado “Mensagem de esperança”, escrito logo ao chegar ao exílio francês, com direito a enorme foto, em que o líder comunista brasileiro Luiz Carlos Prestes aparecia entre Amado e Neruda (LLF, 1948a: 1 e 3). Tratava-se de homenagem expressa ao secretário geral do PCB, que fora posto na ilegalidade, em matéria afinada com similares que se faziam na França para saudar o secretário Maurice Thorez e, em escala internacional, para louvar Stálin. No mesmo número, também com chamada de capa, publicou-se uma entrevista de Pierre Daix com “o grande romancista brasileiro Jorge Amado” (LLF, 1948a: 4).

Talvez o ápice da presença de Jorge Amado em *Les Lettres Françaises* tenha sido a publicação de seu romance *Seara vermelha (Les chemins de la faim)*, com xilogravuras de Carlos Scliar, pintor comunista gaúcho, que também vivia em Paris na época. Foi publicado como uma espécie de folhetim entre os números 246 e 273, em 1949 e 1950. O autor seria saudado em “Jorge Amado e a Ilíada”, resenha laudatória típica do período stalinista, quando da publicação francesa de seus livros *Mar morto* e *O cavaleiro da esperança*. A matéria foi escrita por um dos campeões da estética do realismo socialista na França, André Wurmser, que dizia “Aragon, Ehrenburg, Cholókov, Amado: nós vivemos os tempos de grandeza, o tempo dos heróis, dos mártires, das lendas, das epopeias” (LLF, 1950a: 3).

A conhecida historiadora Annie Kriegel, que viria a romper com o PCF, escreveu em suas memórias que os livros de Amado e de Neruda – juntamente com os de outros autores considerados clássicos pelos comunistas, como Gorki, Dickens, Tolstoi e Dostoievski – eram vendidos por toda a França em campanhas de divulgação promovidas por estudantes do PCF em 1952 e 1953, que envolviam a publicação de “clássicos do povo”, de autores franceses, e de “clássicos estrangeiros”. Em várias células comunistas, essas obras integravam as “bibliotecas das batalhas do livro” (Kriegel, 1991). Além de divulgar ideias

e ideais comunistas, difundiam-se autores da rede de escritores comunistas, na qual Amado ocupava posto de destaque. Esse tipo de atividade inspiraria iniciativas também no Brasil, como a coleção “Romances do povo”, dirigida por Jorge Amado para o editorial Vitória, do PCB. Ele escolhia os livros e tradutores da coleção, com lugar de destaque para seus amigos estrangeiros e brasileiros (Amado, 1994: 321).

### COMUNISTAS E COMPANHEIROS DE VIAGEM DA AMÉRICA LATINA

Em novembro de 1948 saiu a matéria “Vozes da América Latina” em *Les Lettres Françaises*, com relato sobre evento em que poetas da região leram poemas na Maison de la Pensée Française, destacando-se, em meia página, “Um soneto de Nicolás Guillén”, cubano, negro e comunista, apresentado por Aragon (LLF, 1948e: 5). Uma entrevista com Guillén apareceria na mesma edição, na qual se denunciava que o poeta comunista haitiano René Depestre foi preso na ilha, com declaração de Guillén e abaixo-assinado de intelectuais franceses (LLF, 1952: 4).<sup>4</sup> Com o poema *Le nom*, Guillén voltaria a ter destaque na metade esquerda da capa da edição de março de 1954 (LLF, 1954c: 1). Ele era apresentado por Daniel Anselm como sendo, ao lado de Neruda, um dos dois maiores poetas vivos da América Latina. Seria novamente entrevistado por Charles Dobzynski ao voltar de Moscou, onde estivera no II Congresso dos Escritores Soviéticos, em matéria de capa (LLF, 1955: 1 e 2). O poeta morava então em Paris, de onde seria expulso no fim dos anos 1950 (Guillén, 1985: 131). Encontraria abrigo e emprego na Argentina do presidente Frondizi, graças às gestões de um amigo, o poeta comunista espanhol Rafael Alberti, exilado em Buenos Aires na época, que viria a receber o Prêmio Lênin da Paz em 1964. Com a vitória da revolução cubana, Guillén retornaria à ilha, onde presidiria a União de Escritores e Artistas de Cuba (UNEAC), de 1961 até morrer, em 1989.

O escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias também era assíduo em *Les Lettres Françaises*. Deu uma entrevista a G. D. Nibaut, publicada no mesmo número que homenageava Stálin, recém-falecido, que tinha na capa um desenho singelo de Picasso retratando “o guia genial”, mas, não obstante, causou muita polêmica, pois foi considerado irreverente (LLF, 1953a: 1).<sup>5</sup> *Lendas da Guatemala* – tradução francesa do primeiro livro de Asturias, autor à época já consagrado – foi resenhado por F. J. Roy, que louvava “a ligação profunda, íntima, quase carnal com seu povo e seu país” (LLF, 1954a: 2). Em suas memórias, Pablo Neruda escreveu que Asturias “foi sempre um liberal, bastante afastado da política militante” (1974: 188). Mas era amigo de comunistas, em 1965 viria a ganhar o Prêmio Lênin da Paz, e sua Guatemala entrara na onda de esquerda com o governo de Arbenz, que assumiu em 1951 e foi derrubado em 1954.

Em razão do golpe militar na Guatemala, apoiado pelos Estados Unidos, o país mereceu a capa de *Les Lettres Françaises*, com o artigo de Alice Ahrweiler, “A

Guatemala no coração”. Na mesma edição encontrava-se o poema de Aragon a respeito, intitulado “O 19 de junho de 1954” (LLF, 1954e: 1 e 5). A caminho do exílio, destituído do cargo de embaixador em El Salvador pelo caudilho Castillo Armas, Asturias foi entrevistado por Armand Gatti em matéria na capa do periódico.

Não eram apenas artistas comunistas que tinham sua obra destacada por *Les Lettres Françaises*, que via também em autores não-comunistas aspectos que os aproximariam da estética difundida pela revista, bem como de sua linha política anti-imperialista. Seria exemplo a matéria da coluna “A música”, em que Des Ursins escreveu sobre “O caso Villa-Lobos”. O compositor foi elogiado por retomar o folclore, percorrer o Brasil, frequentar músicos do povo, valorizando as fontes populares nacionais, em contraste com o formalismo e o cosmopolismo em voga. Ao mesmo tempo, era criticado por se deixar levar pela “abstração”, que não seduziria ninguém, como em sua 6ª Sinfonia, de 1944. A verdadeira face de Villa-Lobos estaria em composições como Caixinha de Boas Festas, de 1932, que revelaria o “homem de coração simples e bom, ligado a seu chão é à música de seu país”. Assim, a matéria rejeitaria “aspectos negativos de certas obras de Villa-Lobos”, tidas como abstratas, mas ressaltava que prevaleceria no conjunto o autor de “inspiração popular”, realista (LLF, 1951b: 6).

*Les Lettres Françaises* dava espaço para artistas que eram considerados companheiros de viagem dos comunistas, como Charles Chaplin e Federico Fellini nos anos 1950. Para dar um exemplo brasileiro, Alberto Cavalcanti foi entrevistado por Marine Monod, com chamada de capa, tendo por mote sua adaptação cinematográfica da peça *Senhor Puntilla e seu criado Matti*, de Bertold Brecht (LLF, 1956b: 1 e 7).<sup>6</sup> Alberto Cavalcanti daria nova entrevista em uma enquete sobre o que seria a vanguarda em 1958, já num contexto de desestalinização (LLF, 1958: 1 e 6).

O filme *O cangaceiro*, de Lima Barreto, foi outra obra de artista brasileiro não-comunista que conseguiu destaque em *Les Lettres Françaises*. Foi resenhado por Josette Daix, que o considerou um “bom filme de aventura”, porém de interesse restrito (LLF, 1953b).<sup>7</sup> Isso atestava que a imprensa comunista estava atenta ao que se passava na cena cultural francesa, onde o filme brasileiro obtinha sucesso em 1953.

Os artistas não-comunistas em geral eram tratados com menos benevolência que os comunistas e simpatizantes, como, por exemplo, numa resenha de Anne Villelaur dos livros *O desconhecido*, de Érico Veríssimo, *A divisão das águas*, de Alejo Carpentier, *Cacau*, de Jorge Amado, e *O papa verde*, de Miguel Ángel Asturias. Veríssimo era o único dentre esses autores traduzidos que estava fora da órbita comunista, talvez por isso só ele era criticado: seu livro não traria qualquer contribuição à literatura brasileira, ao contrário daquele de Amado, mesmo numa obra de juventude que era reeditada na França, a qual já prenunciaria a “maestria do escritor”, apesar de ainda não estar maduro, segundo a matéria (LLF, 1956a: 2).

O Brasil como país tropical, exótico, apareceu em alguns momentos de *Les Lettres Françaises*. Por exemplo, na cobertura do lançamento em Paris do filme de aventura *S.O.S. Noronha*, passado na ilha brasileira, mas filmado na Córsega, estrelado por Jean Marais e dirigido por Georges Rouquier (LLF, 1957b: 6). Ou na resenha elogiosa de René Bourdier para o livro de Pierre Joffroy sobre o Brasil, que integrava a coleção “Pequeno planeta”, da editora Le Seuil (LLF, 1959a: 5). A atenção ao que se passava no mercado cultural mais abrangente revelava-se, ainda, na cobertura do filme francês vencedor no festival de Cannes, *Orfeu negro*, de Marcel Camus, rodado no Rio de Janeiro (LLF, 1959b, 1959b).

### **O IMPACTO DA EXPERIÊNCIA EM PARIS SOBRE JORGE AMADO E SEUS COMPANHEIROS**

Parece que se reproduzia também nos meios de esquerda a relação centro-periferia, nas quais os artistas e intelectuais da América Latina iam aprender com os franceses. Estes não davam mostras de incorporar muito do que se trazia da América Latina. Não há indicadores de ruptura com certo eurocentrismo político e cultural. Por sua vez, em sentido contrário, os contatos na França e no exterior foram fundamentais para a inserção de artistas latino-americanos em redes internacionais, bem como para sua formação intelectual e política.

Foi importante o papel da imprensa comunista francesa para divulgar a obra de artistas latino-americanos que integravam a rede comunista. Alguns deles se tornavam agentes importantes no circuito, incorporando e difundindo práticas internacionais, como fez Jorge Amado ao organizar os “Romances do povo” para o PCB nos anos 1950, após retornar. A experiência no exterior, em particular na França, influenciava também a própria obra dos autores, como o Jorge Amado de *Os subterrâneos da liberdade*. Seu exílio teria implicações para a introdução no Brasil do realismo socialista nos moldes do que era então compreendido na Europa.<sup>8</sup>

Dentre os brasileiros, Amado foi o principal beneficiário da integração na rede cultural comunista, primeiro no exílio em Paris, depois no castelo dos escritores na Tchecoslováquia. Publicado em diversos idiomas, vencedor do Prêmio Stálin da Paz entre os Povos, em 1951, tornou-se uma espécie de embaixador cultural comunista do Brasil, ajudando escritores, pintores, cineastas e outros artistas a se projetarem e até ganharem prêmios no exterior, dada a sua posição e contatos privilegiados na sociabilidade das redes comunistas.<sup>9</sup> Voltando ao Brasil em fins de 1952, consolidou sua posição como principal artista comunista. Sem romper formalmente com o PCB, tornou-se apenas um companheiro de viagem após as denúncias dos crimes de Stálin que abalaram os comunistas depois de 1956. Mas continuou por um bom tempo na órbita comunista, como atesta o relato de Zélia Gattai sobre a visita de Giocondo Dias

a Amado em 1960, a fim de transmitir a diretiva de votar no general Lott nas eleições presidenciais contra Jânio Quadros (Gattai, 2011: 16).

Os livros de memórias de Zélia Gattai, em especial *Senhora dona do baile* (2009a), relembram vários episódios do tempo em que viveu com Jorge Amado no Grand Hôtel Saint-Michel, na rue Cujas, em Paris, que Amado descreveu como “reduto de comunas latino-americanos e lusos, literatos e artistas de preferência” (1994: 551). Tratava-se de um alojamento simples, onde também viviam outros brasileiros, como o pintor gaúcho Carlos Scliar, que ficara na Europa após o fim da Segunda Guerra, quando fora recrutado pela Força Expedicionária Brasileira.

Zélia nomeou grande número de artistas, cientistas e intelectuais franceses com quem teve contato ao lado de Jorge Amado, em geral no círculo de comunistas e simpatizantes, caso de Irène e Frédéric Joliot-Curie, ganhadores do Nobel de Química em 1935, e escritores como “Paul Éluard, Louis Aragon, Elsa Triolet, Vercors, Roger Vailland, Claude Roy, Pierre Daix, Claude Morgan, Pierre Gamarra, Renaud de Jouvenel, Pierre Seghers, Andrée Viollis, Aimé Césaire” (Gattai, 2009a: 349), além de Pablo Picasso, Laurent Casanova e outros. Jorge Amado cultivou contatos que viriam a se estreitar mais tarde também na esquerda de fora do circuito comunista, como aquele com Jean-Paul Sartre.

A ligação com os franceses, entretanto, era, sobretudo, de trabalho e dava-se principalmente em torno da militância de Jorge Amado e outros companheiros. Relatos de Zélia e Jorge expressaram mais intimidade com número mais restrito de locais, como Françoise Leclercq, católica de origem aristocrática que lutou na Resistência à ocupação alemã, ou, ainda, o casal Georgette e Jean Laffitte, com quem conviveriam posteriormente no castelo dos escritores em Dobris, sem contar algumas empregadas que ajudavam Zélia a cuidar do filho pequeno, além de Madelaine Salvage, proprietária do hotel onde moravam. Jean Laffitte fora eleito secretário geral do Conselho Mundial da Paz, no qual Amado ocuparia lugar de destaque, e viria a tornar-se o principal veículo para a difusão de seu nome, potencializando seus contatos e publicações no exterior.

Ao chegar a Paris, Amado tinha apenas dois livros publicados em francês, ambos pela prestigiosa editora Gallimard, um deles em 1938: *Bahia de tous les saints* (Jubiabá), que seria reeditado no pós-guerra, quando saiu também *Terre violente* (Terras do sem-fim), pela mesma editora, em 1946. Sua estada em Paris levou a novas traduções de livros, do fim dos anos 1940 a meados dos 1950, como *Mar morto* e *O cavaleiro da esperança* (*Le chevalier de l'espérance*), que saíram em 1949; *Seara vermelha* (*Les chemins de la faim*), e *São Jorge dos Ilhéus* (*La terre aux fruits d'or*), em 1951; *Capitães de areia* (*Capitaines sur sable*), em 1952; e *Cacau* (*Cacao*), em 1955. Foram, em geral, publicados por editoras próximas do PCF, com exceção de *Capitães de areia*, que saiu pela Gallimard, atestando que Amado não se fechava no universo comunista. Ele participava, ainda, de atividades de divulgação, como a venda anual de livros autografados, patrocinada pelo Comitê Nacional dos Escritores, originário da Resistência. Em suma, a estada em Paris

potencializou a entrada dos livros de Jorge Amado no mercado francês, como de resto, a seguir, na Europa e no mundo comunista.

A influência de Louis Aragon parece ter sido expressiva sobre Jorge Amado, embora este nunca tenha se integrado ao seu círculo mais próximo. Ela se deu tanto no aspecto político – com a incorporação de Amado ao circuito do movimento internacional pela paz, que tinha em Aragon um dos principais artífices na França – como no aspecto literário. Além de abrir para Amado as portas de editoras e revistas como *Les Lettres Françaises* e *Europe*, Aragon fornecia um modelo de escritor engajado. O francês começava a publicar, na época, a obra em seis volumes *Os comunistas* (*Les communistes*, 1949-1951), que tratava, sobretudo, da atuação heroica na resistência à ocupação alemã. Trechos do romance de Aragon, ainda no prelo, foram publicados com antecedência por *Europe* (1949a: 4-26).

Já na Tchecoslováquia, onde se abrigou após ter deixado Paris, Amado escreveria seu romance mais afinado com o realismo socialista, retratando a resistência comunista ao Estado Novo no Brasil, intitulado *Os subterrâneos da liberdade*. Tanto a temática do livro como a data de sua elaboração, mais o formato em três partes (que, dependendo da edição, corresponderiam a três grossos volumes: 1. Os ásperos tempos, 2. Agonia da noite e 3. A luz no túnel) – algo atípico na obra de Jorge Amado – seriam indicadores da influência de Aragon e do contexto cultural que o baiano viveu no exílio francês.

Na longa biografia de Louis Aragon escrita por Pierre Daix (1994) – que fora o braço direito do biografado nos anos de atuação como jornalista do PCF – quase não há referência a intelectuais ou artistas latino-americanos, mesmo tendo sido Aragon sabidamente um contato fundamental dos escritores da região, como expressam, por exemplo, as memórias de Amado, Neruda, Guilén e Zélia Gattai. Jorge Amado não foi sequer citado por Daix, Neruda foi mencionado de passagem duas vezes (Daix, 1994).

Já Aragon apareceu dez vezes nas anotações memorialísticas de Jorge Amado em *Navegação de cabotagem* (1994). Este comentava que realizou várias tarefas partidárias com Aragon e atestava que ele fora o responsável pela tradução e publicação de dois de seus livros na França. Mas confessava que não se sentia bem na “corte” que rodeava o principal articulador comunista no meio artístico e intelectual. A aproximação foi mais profissional do que pessoal. Segundo Amado: “Com Aragon não fui além da estima literária e da convivência partidária, por mais de uma vez esbarramos um no outro; Aragon e sua corte, não nasci cortesão, nasci amigo” (1994: 101-102).

O poeta francês era mais próximo de Neruda do que de Amado, que mencionou nas memórias ter encontrado várias vezes “Sua Santidade, o papa Louis” Aragon, por exemplo, na redação do diário comunista *Ce Soir*, dirigido pelo camarada (Amado, 1994: 207). Mas nunca foi convidado para sua casa, ao contrário de Neruda, que gozava de certa intimidade com Aragon, sua mulher



russa, Elsa Triolet, e Paul Elouard, como relatou em *Confesso que vivi* (Neruda, 1974: 246).

A relação parece ter sido assimétrica: Aragon provavelmente foi mais importante para os latino-americanos do que estes para ele, mesmo no caso de Neruda, o mais homenageado. Por exemplo, quatro poemas – escritos por dois dos maiores poetas franceses vivos então, os ex-surrealistas Louis Aragon e Paul Eluard, além de Gilbert Ancian e Claude Sernet – foram dedicados a Neruda nas páginas de *Les Lettres Françaises* em março de 1948 (LLF, 1948b: 5). A reciprocidade do chileno apareceria no poema *Pour Aragon, les fleurs lointaines* [Para Aragon, as flores de longe], publicado em parte na capa do mesmo periódico, em comemoração aos 60 anos do francês (LLF, 1957c: 1 e 3).

Retomando as memórias de Jorge Amado, ele relatou episódios com artistas de quem buscou se aproximar na estada em Paris e depois na Tchecoslováquia, até mesmo esquerdistas rivais dos comunistas, como Jean-Paul Sartre. Esta aproximação foi cultivada: primeiro, o pedido bem-sucedido de assinatura do francês num telegrama de intelectuais e artistas ao presidente chileno em protesto contra a perseguição ao poeta Pablo Neruda, em 1948; em seguida, o contato para a publicação de *Cacau*; depois as viagens em companhia de Sartre e Simone de Beauvoir, quando de sua longa estada no Brasil em 1960, e a subsequente publicação de *Quincas Berro d'Água* no periódico de Sartre, *Les Temps Modernes*, em 1961.<sup>10</sup>

Em Paris, Amado procurou acercar-se ainda de Pablo Picasso, que em 1948 fez um desenho para a capa da edição italiana de *Terras do sem fim*. As atividades no circuito comunista ajudaram na aproximação, como no episódio de 1949, em que Amado acompanhou o empenho pessoal de Picasso para garantir um visto para a entrada de Neruda na França, a ponto de não estar presente quando nasceu sua filha Paloma, que significa pomba, em espanhol (Amado, 1994: 159). O nome remetia à famosa pomba da paz de Picasso, símbolo do movimento mundial pela paz articulado pelos comunistas.

Tanto as memórias de Jorge Amado (1994: 101), como as de Zélia Gattai (2009a: 151), revelaram que eles foram para a Europa com a expectativa de conhecer de perto alguns de seus escritores preferidos, em geral do circuito comunista ou próximo dele. De fato, conseguiram o intento, sendo que alguns teriam se tornado amigos do casal, como os lusitanos Ferreira de Castro e Alves Redol, o americano Michael Gold, a alemã Anna Seghers e o soviético Ilya Ehrenburg.

O romancista baiano aproveitava cada viagem para fazer novos conhecidos e amigos. Por exemplo, quando foi à Itália, em 1948: “iniciei em Roma minha colheita de amizades, prossegui em Florença”, Milão e outros lugares. Conheceu Renato Guttuso, Alberto Moravia, Cesare Zavattini, Carlos Levi, De Santis, Emilio Sereni, Giancarlo Pajetta, Vasco Pratolini, Elio Vittorini e seu tradutor Dario Puccini, entre outros (Amado, 1994: 155). O exílio na França abriu incontáveis portas para a internacionalização.

## JORGE AMADO NO CÍRCULO LATINO-AMERICANO EM PARIS

Próximos mesmo de Jorge e Zélia eram alguns brasileiros que residiam em Paris, como Carlos Scliar, Jacques Danon, Paulo Rodrigues, Alberto Castiel – além de dezenas de patrícios de passagem pela França. Naquele final da década de 1940, Paris continuava a atrair artistas e intelectuais do Brasil, que se agrupavam em torno de três pontos de referência: o pequeno apartamento onde morava Paulo Emílio Salles Gomes, em Saint-Germain-des-Prés, o escritório de Paulo Duarte, no Museu do Homem, e o Grand Hôtel Saint-Michel, no qual o quarto de Jorge Amado seria a “célula principal do Brasil na Europa Ocidental”, segundo depoimento de Fausto Castilho a José Inácio de Melo Souza (2002: 275). Havia contato entre os grupos, que, entretanto, eram diferentes, o de Jorge mais alinhado ao PCB. Seria o “consulado geral da esquerda brasileira”, conforme referência da biografia de Nelson Pereira dos Santos, que passou uma temporada em Paris quando era um jovem comunista aprendiz de cinema, tendo chegado à cidade logo depois que Amado a deixara, aproximando-se muito de Carlos Scliar, herdeiro da “célula” (Salem, 1987: 56).

Encontros em Paris contribuíram para estreitar laços entre artistas comunistas da América Latina. As memórias de Jorge Amado e Zélia Gattai são plenas de referências a artistas da região, de quem se aproximaram no exílio francês e na concomitante participação nos movimentos da paz, como o escritor argentino Alfredo Varela, o romancista chileno Volodia Teitelboin, também dirigente comunista, os artistas venezuelanos Adelita e Héctor Poleo, o escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias, o poeta paraguaio Elvio Romero e seu conterrâneo, o compositor popular Assunción Flores (autor da célebre canção *Índia*), o romancista uruguaio Enrique Amorim, entre outros, como o poeta haitiano René Depestre. Este chegou a ser contratado como secretário de Amado no castelo de Dobris e logo depois morou no Brasil, onde frequentou, em 1953, ao lado de Alina Paim e Jorge Amado, um dos então célebres e clandestinos cursos Stálin promovidos pela direção do PCB (Amado, 1994: 408).

A aproximação mais notória a partir do exílio na França estabeleceu-se entre Jorge Amado, Pablo Neruda e Nicolás Guillén, três escritores comunistas de liderança no meio intelectual de seus respectivos países, que foram amigos e fizeram muitas viagens juntos no circuito comunista, no qual militavam no movimento pela paz mundial.

O poeta cubano Guillén era perseguido naquela passagem dos anos 1940 para os 1950, assim como os outros dois companheiros. Para se ter ideia da importância da estada na França para sua amizade com Amado, basta dizer que ele registrou em suas memórias que conheceu o brasileiro em Paris no ano de 1949 (Guillén, 1985: 121). Esqueceu-se de que o primeiro encontro entre eles fora no Rio de Janeiro, em 1947, num recital de poemas na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), como lembrou Jorge Amado. Após o evento que apresentara,

Jorge teria levado o poeta para o hospital, onde foram conhecer o filho recém-nascido do baiano (Amado, 1994: 21-22).

A imprecisão das memórias revelaria que para Guillén o importante de fato fora conhecer Jorge no contexto do exílio em Paris, quando chegou a morar no mesmo hotel do brasileiro, que lhe apresentou a dona do estabelecimento onde viveria alguns anos (Guillén, 1985: 221; Gattai, 2009a: 335). Já a pretensa precisão de Amado expressaria a importância que dava aos contatos com os intelectuais célebres que recebia, a ponto de estar em atividade com um deles no momento em que nascia seu primeiro filho com Zélia. Ademais, o episódio seria expressivo da rápida aproximação pessoal que procurava estabelecer com artistas que admirava. Geralmente obtinha êxito, como nas amizades travadas com Neruda, Anna Seghers, Ehrenburg e muitos outros. Mas nem sempre era bem-sucedido, como no caso já relatado de Aragon.

Uma terceira versão para o episódio da ABI foi dada por Zélia. Segundo ela, Jorge deixou o recital antes do fim, logo que apresentou Guillén ao público, e ao chegar ao hospital descobriu, incrédulo, que o filho João Jorge já havia nascido. O poeta cubano só a visitaria na manhã seguinte, desculpando-se por ter ocupado Jorge em momento tão especial, e prontificou-se a ser padrinho do menino. Guillén era outro a dar importância às relações pessoais e de compadrio. “Nosso compadre Nicolás! Juntos, com ele e comadre Rosa, sua mulher, corremos mundo em viagens maravilhosas” (Gattai, 2010: 308). Por exemplo, aquela à China, em 1952, três anos após a revolução. Uma segunda viagem à terra de Mao seria realizada na companhia de Pablo Neruda e sua mulher, Matilde, em 1957, por ocasião do Congresso do Conselho Mundial da Paz em Colombo, no Ceilão, atualmente Sri Lanka (Gattai, 2009a: 235; 2011: 109).

Guillén foi personagem assíduo nas memórias de Jorge e Zélia, que apareceram de modo mais comedido na autobiografia do cubano. Ele fez uma referência breve, mas carinhosa e calorosa, ao casal de amigos, não por acaso centrada em sua convivência em Paris (Guillén, 1985: 121-122). Outros artistas brasileiros foram nomeados nas lembranças do poeta sobre suas quatro viagens ao Brasil, realizadas entre 1945 e 1961. Ele se impressionou, sobretudo, com a pessoa, a vida e a obra de Cândido Portinari, a quem dedicou várias páginas (Guillén, 1985: 115-128).

Como era de se esperar, Portinari tinha boa acolhida na imprensa cultural comunista francesa. Por exemplo, o periódico *Arts de France* deu cobertura extensa sobre sua vida e obra em 1946, por ocasião da primeira exposição do autor em Paris. Ele era apresentado como “o maior pintor da América Latina e um dos maiores pintores contemporâneos”, ressaltava-se sua condição de comunista, cuja candidatura ao Congresso Nacional teria levado a ser proibida uma exposição de sua obra em São Paulo. “Portinari, pintor nacional brasileiro” era o título do escrito de Jean Cassou, que comparava a pintura de Portinari à música de Villa-Lobos. No mesmo número, em “Meu amigo Portinari”, Emmanuel

Auriciste destacava sua posição “antitorre de marfim” (*Arts de France*, 1946: 3-16). Candido Portinari realizaria sua segunda exposição parisiense em 1957, tendo recebido atenção em matéria elogiosa de George Besson, que reproduzia, ainda, fotos de suas obras em *Les Lettres Françaises* (LLF, 1957a: 12).<sup>11</sup>

Por sua vez, Pablo Neruda dedicou um poema a Jorge Amado na revista *Europe*. O tema era outro escritor baiano: “Castro Alves do Brasil”, em versos traduzidos do espanhol por Alice Ahrweiler (*Europe*, 1951b: 36-37). Neruda foi lembrado em diversas passagens dos livros de memórias de Zélia Gattai e Jorge Amado, em episódios por todos os cantos do Globo, inclusive nas residências de Neruda, no Chile, e de Amado, no Brasil. A estada na França estreitara as relações entre eles: “Com Pablo Neruda convivêramos em Paris, [...], quando, refugiado político como nós, o poeta chileno lá passara longa temporada”, segundo Zélia Gattai (2010: 309).

As menções ao casal brasileiro foram afetivas, porém mais escassas, no livro memorialístico de Pablo Neruda, por exemplo, quando ele relatou a viagem que fizeram juntos pela Ásia, em 1957 (Neruda, 1974: 233). Não mencionou Amado em suas recordações sobre a concessão dos prêmios Stálin da Paz, em que ambos desempenharam papel relevante, embora o de Neruda tenha sido mais central. Isso talvez se explique pelo fato de Amado ter se afastado da militância comunista, ao contrário de Neruda, ou ainda porque o chileno ocupava o primeiro lugar em prestígio internacional e na relação dos intelectuais latino-americanos com os comunistas no exterior, como se pode comprovar pelas referências prioritárias a ele na imprensa cultural comunista francesa. Ou, simplesmente, porque o compadre chileno tenha sido mais importante para o casal Amado do que vice-versa.

Segundo Neruda, “as revelações sobre a época stalinista haviam quebrado o ânimo de Jorge Amado”. Relatou que eram velhos amigos, compartilharam anos de desterro, identificados “numa convicção e esperança comuns”. Mas se julgava menos sectário que o brasileiro, que “tinha sido sempre rígido”. Depois do informe de Krushev no XX Congresso do Partido Comunista soviético, o romancista baiano teria se tornado mais tranquilo e sóbrio, pondo-se a “escrever seus melhores livros, a começar por *Gabriela, cravo e canela*, obra-prima”, em romance já distanciado de um “caráter político direto” (Neruda, 1974: 237).

## **DE PARIS PARA O MUNDO: JORGE AMADO E O MOVIMENTO INTERNACIONAL PELA PAZ**

A difusão e a repercussão da pessoa e da obra de Jorge Amado foram potencializadas a partir de sua temporada francesa, na qual se integrou ao movimento mundial pela paz. O processo seguiu-se na Tchecoslováquia, nas viagens constantes pela Europa e especialmente pelos países comunistas, até mesmo a China.

Ele já fora publicado na França, na Itália e no Leste Europeu, mas eram poucas obras, que passaram a ser traduzidas e editadas em maior número nos anos 1950.

Como afirmou Zélia, referindo-se à Romênia – algo que também se podia constatar em outros países –, o prestígio de Amado “provinha também, e sobretudo, de sua atuação na luta pela paz, pelo posto de responsabilidade que ocupava como membro do Bureau do Conselho Mundial da Paz” (Gattai, 2009a: 370). O aumento das traduções de livros de Amado em tcheco, por exemplo, permitiu-lhe viver de direitos autorais no castelo dos escritores em Dobris. Mas tinha de gastar no país tudo que recebia, pois era proibido retirar moeda para o exterior, como relatou Zélia Gattai (2009b: 51). O mesmo acontecia em outros países comunistas que lhe pagavam direito autoral, quando os visitava.

Em 1948, Jorge Amado viajou de Paris a Varsóvia a fim de participar de reunião para preparar o Congresso de Intelectuais pela Paz Mundial, realizado logo em seguida, em agosto. Ficou conhecido como o Congresso de Wroclaw, na Polônia, que atraiu participantes do mundo todo. Amado foi eleito um dos vice-presidentes do Congresso, que abriu com um discurso. A delegação brasileira era composta de artistas e intelectuais que viviam na Cidade Luz e eram próximos do baiano: Carlos Scliar, Claudio Santoro, Vasco Prado, Zora Braga, Ana Stela Schic, Alberto Castiel e outros, como Paulo Emílio Salles Gomes. O físico Mário Schenberg viajou diretamente do Brasil (Amado, 1994: 27-28; Gattai, 2009a: 96).

Não houve pleno consenso no Congresso de Wroclaw, alguns poucos participantes deixaram de assinar o manifesto final por não concordar com seus termos, considerados pró-soviéticos. Entre os brasileiros, o único que se absteve de assinar foi o crítico de cinema Paulo Emílio Salles, que abandonara o PCB anos antes, embora continuasse um homem de esquerda, anti-stalinista. Isso não o teria impedido de continuar mantendo boa relação com Jorge Amado e Carlos Scliar, segundo depoimento deste último (Souza, 2002: 280). Mas Paulo Emílio não foi citado nas memórias de Amado, que muitas vezes preferiu silenciar sobre seus antagonistas; por exemplo, tampouco mencionou Jacob Gorender, Mário Alves, Apolônio de Carvalho e outros líderes importantes do PCB com quem provavelmente se desentendeu. A relação dos comunistas brasileiros de Paris com Paulo Emílio teria se deteriorado no começo dos anos 1950: o cineasta Nelson Pereira dos Santos teria sido aconselhado a não contatar Paulo, tido como trotskista (Souza, 2002: 280).

A falta de consenso não impediria o sucesso do Congresso de Wroclaw, que levou à organização do I Congresso Mundial da Paz, na Salle Pleyel em Paris, em abril de 1949, de cuja organização Jorge Amado participou ativamente, ao lado de franceses como Aragon, Vercors, Laffitte e Frédéric Joliot-Curie, além de muitos estrangeiros, inclusive escritores soviéticos como Ehrenburg e Fadeiev. Afinal, o movimento era importante, sobretudo para a política externa de Stálin, temeroso do avanço nuclear norte-americano. Além de brasileiros que viviam

na França, embarcaram para o Congresso personalidades como Caio Prado Jr., Paulo Guimarães da Fonseca e Mário Schenberg, juntando-se a artistas e intelectuais de prestígio de muitos países, comunistas ou “companheiros de viagem”. Nesse Congresso foi eleito o Conselho Mundial da Paz, que seria sediado em Praga, com personalidades do mundo todo. Jorge Amado foi escolhido para o bureau executivo do Conselho, posição que lhe garantiria contato privilegiado com intelectuais e artistas comunistas em escala planetária (Gattai, 2009a: 314).

O II Congresso Mundial da Paz estava programado para realizar-se em novembro de 1950, em Sheffield, na Inglaterra, mas as dificuldades para conseguir vistos levaram o evento a mudar, em cima da hora, para Varsóvia, na Polônia, onde compareceram delegações numerosas, inclusive do Brasil (Gattai, 2009b: 84 e 113)

Estava aberto o caminho para a projeção em primeiro plano do nome de Jorge Amado nos meios comunistas internacionais, sobretudo na União Soviética e no Leste Europeu, o que levaria o autor a ganhar o Prêmio Internacional Stálin da Paz em dezembro de 1951, que receberia pessoalmente em Moscou, onde foi recepcionado calorosamente em solenidade de janeiro de 1952, na Academia de Ciências da União Soviética. Foi saudado publicamente por seu amigo, o escritor e diplomata Ilya Eherenburg, que fizera parte do júri (Gattai, 2009a: 234; 2009b: 186). O ganho teria sido de cerca de 15 mil dólares, segundo Jorge, ou de 25 mil, na recordação de Zélia, montante doado ao PCB. Os premiados eram “escolhidos por um júri internacional integrado por dirigentes do movimento da paz”. Contudo, “os prêmios não eram decididos sem a aprovação dos soviéticos”, que os financiavam, como relatou Amado (1994: 105-107; Gattai, 2009b: 181).

Os outros agraciados em 1951 foram a escritora Anna Seghers (muito amiga de Jorge e Zélia, presidente da União dos Escritores da República Democrática Alemã), a britânica Monica Felton e os políticos Oyama Ikuo do Japão e Pietro Nenni da Itália, dirigente do Partido Socialista, então próximo dos comunistas. Nenni devolveria o Prêmio Stálin e doaria o montante recebido à Cruz Vermelha Internacional em 1956, após a invasão da Hungria pelas tropas do Pacto de Varsóvia.

O prêmio – que passaria a levar o nome de Lênin a partir de 1957, após as mudanças políticas na União Soviética – era de muito prestígio na época, pretendia ser uma espécie de contraponto ao Nobel do Ocidente. Tanto que Jorge Amado afirmou, em suas memórias, orgulhar-se dele, mesmo depois de abandonar o stalinismo e o PCB:

Fui stalinista de conduta irreprochável, subchefe da seita, se não bispo ao menos monsenhor, descobri o erro, custou trabalho e sofrimento, deixei a missa em meio, saí de mansinho. Nem por haver-me dado conta e abandonado o redil escondi ou neguei ter recebido, em dia de glória, com honra e emoção inimagináveis, o Prêmio Internacional Stálin [...] momento culminante de minha vida (Amado, 1994: 588-589).

Essas palavras dão ideia da importância, para Amado, de sua atuação no Conselho Mundial da Paz, bem como para outros artistas comunistas que se sentiam recompensados e consagrados ao receber o prêmio. Ao falar dele no início e no fim de seu livro de memórias, fragmentadas e sem seguir ordem cronológica, Amado reiterava simbolicamente a relevância desse “momento culminante”. Recordando-se da época, afirmou que

presidia o júri o presidente da Academia de Ciências da URSS, os vice-presidentes eram o sábio chinês Kuo-Mo-Jo e poeta francês Louis Aragon, dele faziam parte entre outros, Anna Seghers, Ilya Ehrenburg, Pablo Neruda, Alexandre Fadeiev, hoje todos mortos. Membro do comitê Central do PCUS, Fadeiev era o manda-chuva (Amado, 1994: 18).

Todos os nomes citados eram amigos ou bem próximos de Amado, e vários foram agraciados com o mesmo prêmio, atestando a reciprocidade na cúpula do movimento internacional pela paz. Anna Seghers ganhou em 1951, Ilya Ehrenburg em 1952, Pablo Neruda em 1953, Louis Aragon em 1957. Outros contemplados também eram do círculo íntimo de Amado, como Nicolás Guillén, vencedor em 1954. O poeta cubano deu lugar de destaque à láurea na conclusão de sua autobiografia. O Prêmio Stálin teria marcado sua vida, bem como a de todos os agraciados, sempre de “maneira indelével” (1985: 158).

Por sua vez, Pablo Neruda relatou em suas memórias que

Kuo Mo Jo era, além disso, vice-presidente do comitê de prêmios junto com Aragon. A esse mesmo júri pertencíamos Ana Seghers, o cineasta Alexandrov, alguns outros que não recordo, Ehrenburg e eu. Existia uma aliança secreta entre Aragon, Ehrenburg e eu, por meio da qual conseguimos que se desse o prêmio em outros anos a Picasso, a Bertold Brecht e a Rafael Alberti. Não tinha sido fácil, é claro (Neruda, 1974: 207).

A premiação devia ser referendada pela direção do PC soviético, mas havia espaço para os membros do júri eventualmente contemplarem comunistas menos afinados com as diretrizes oficiais, como o teatrólogo alemão Bertold Brecht, ganhador em 1954. Jorge Amado teve pouco contato com ele, mas ajudou a articular o Prêmio Stálin para Brecht, que assim teria ficado fortalecido diante de pressões internas do PC da Alemanha Oriental. Amado foi com Anna Seghers pedir o apoio de “Sacha”, como Alexander Fadeiev era conhecido dos íntimos. Seguiam conselho de Aragon, ele sabia que o voto decisivo era o do Secretário Geral da União dos Escritores soviéticos, que, na sua opinião, gostava de Jorge: “Era verdade. Fadeiev me estimava, considerava-me um camarada direito, em quem se podia confiar”, nos termos de Amado (1994: 193-194).

De fato, o romancista brasileiro era muito bem situado na rede de poder intelectual comunista, que ajudava a tecer, como “camarada direito”, alinhado com as diretrizes do PC soviético. Fadeiev foi personagem constante nas memórias de Zélia Gattai:

Jorge e eu havíamos almoçado naquele dia com Fadeiev e seu intérprete, e eu me deliciara com as histórias que ele nos contara, entrecortada de gargalhadas estrepitosas. Fadeiev escrevera, nos álbuns dos meninos, palavras de carinho, para nós e para o Brasil (Gattai, 2009a: 145).

O sucessor de Gorki à frente da União dos Escritores soviéticos, colaborador direto de Andrei Zdanov, receberia naquela noite a notícia da morte do chefe e choraria em público durante uma festa de artistas e intelectuais na Polônia, em 1948, na qual Zélia estava com o marido. Fadeiev convidou, logo depois, vários intelectuais a visitar a URSS, como Jorge Amado, de quem se tornara “muito amigo”, segundo Zélia Gattai (2009a: 184). O mesmo Fadeiev seria pessoalmente portador do convite para “ir à Geórgia e também à casa onde Stálin nascera, grande privilégio” (Gattai, 2009a: 221).

Jorge Amado desde logo se deu bem com os soviéticos, mas havia exceções: “Apenas conheci Cholokov e de logo o detestei”, bêbado, “homem do aparelho do Partido, da intriga e da denúncia”, mas “grande, imenso romanista” (Amado, 1994: 102). Em Paris, o baiano aproximou-se daquele que viria a ser seu melhor amigo soviético: Ilya Ehrenburg. Além de escritor reconhecido, ele seria, na época, “uma espécie de porta-voz do governo soviético” sobre política externa, segundo Amado (1994: 128). Mais tarde viria a engajar-se na campanha oficial de desestalinização, publicando obras críticas ao período anterior, como a pioneira *O degelo*, de 1954, cujo nome seria usado para qualificar a política de Krushev a partir de 1956. Mas na virada dos anos 1940 para os 1950 ele se mantinha um stalinista fiel, aliado do outro amigo e protetor soviético de Jorge Amado, Fadeiev, que se mataria em 1956 após as denúncias dos crimes de Stálin.

As memórias de Zélia Gattai e Jorge Amado fizeram inúmeras referências ao amigo Ilya, com quem estiveram muitas vezes em Paris, nos Congressos da Paz, no castelo de Dobris, em eventos oficiais ou particulares, por exemplo, em jantares no apartamento de Ehrenburg na rua Gorki, em Moscou, pequeno e repleto de livros, segundo Zélia Gattai (2009a: 207), em sua *datcha* [casa de campo], a cem quilômetros de Moscou (Gattai, 2010: 156), ou no modesto apartamento do casal brasileiro no Hôtel Saint-Michel, em Paris. Nesses eventos por vezes compareciam figurões do *establishment* cultural soviético, como Fadeiev e Korneichuk – escritor, vice-presidente do soviete supremo da Ucrânia em Kiev, membro do Comitê Central do PC soviético – além de outros camaradas, caso de Neruda e Guillén (Amado, 1994: 27-29).

Por sua vez, Ilya lembrou-se de Jorge e Zélia no sexto e último volume de suas memórias. Qualificou o baiano como “amigo chegado”, para em seguida falar de Guillén, seus versos musicais e sua personalidade “um pouco infantil” (Ehrenburg, 1970: 235-237). Já o poeta cubano definiu o amigo soviético como um apaixonado pelo mundo literário da América Latina, de cuja “mais próxima amizade gozavam Jorge Amado, Neruda, Varela, Marinello...” (Guillén, 1985: 162).



O latino-americano mais chegado ao escritor soviético parece ter sido Pablo Neruda, que o conheceu em 1936, na cidade de Madri, onde ocupava o posto de cônsul chileno e recebia amigos como Garcia Lorca, Alberti e Hernandez (Ehrenburg, 1970: 164). A presença de Ehrenburg foi expressiva ao longo das memórias de Neruda, como no episódio da venda do carregamento de vinhos de primeira linha que tinham sido confiscados pelos soviéticos da adega que Goebbels havia pilhado na França. Eles entraram no mercado moscovita misturados aos vinhos locais e pelo mesmo preço baixo. Detentor da informação privilegiada, o “irredutível inimigo do nazismo” comprou enorme estoque e servia o néctar aos amigos que o visitavam em Moscou (Neruda, 1974: 247).<sup>12</sup>

## INFERNO E CÉU

Jorge Amado escreveu que teve sua primeira dúvida em relação ao comunismo quando soube – em conversa de bar com amigos de Budapeste, em 1951 – que camaradas foram torturados pela polícia política do governo da Hungria durante o processo Rajk, num acerto de contas da cúpula dirigente (Amado, 1994: 29-30). Naquele mesmo ano, o romancista recebeu o prêmio Stálin e saiu no Brasil o livro *O mundo da paz*, publicado pelo Editorial Vitória, ligado ao PCB, no qual omitiu suas dúvidas: “stalinista incondicional, silencieei o negativo como convinha” (1994: 233). O livro teria várias edições, assim como *O cavaleiro da esperança*, sobre Luiz Carlos Prestes, pelos quais Amado nunca teria recebido direitos autorais (1994: 322). O escritor também teria dado 90% de seu salário ao Partido quando exerceu mandato de deputado federal constituinte (Amado, 1994: 216).

Por sua vez, Zélia recordou que as dúvidas sobre o comunismo teriam surgido quando souberam, em Moscou, que seu amigo e dirigente comunista tchecoslovaco, Artur London, foi preso em 1951, por ocasião do processo Slansky, em que foi acusado de conspiração trotskista-titoísta-sionista junto com outros 14 dirigentes, onze dos quais seriam executados. Eram, em sua maioria, judeus como London, que pegou prisão perpétua, mas seria perdoado e solto em 1955 (Gattai, 2009b: 133). Jorge suporia, na época, que os renegados enganaram London, pois “seria impossível a Zélia e a mim acreditar que Gerard [nome de guerra de London], herói da Espanha e da Resistência, o mais leal dos comunistas, seja um traidor” (Amado, 1994: 241).

Em vários momentos de *Jardim de inverno*, Zélia Gattai narrou o mal-estar no castelo dos escritores com a atmosfera persecutória. Era o “tempo do medo e da solidão”, que, entretanto, não abalava a fé em Stálin, nem impedia que seguissem normalmente as reuniões do Conselho da Paz, as viagens frequentes dos artistas e intelectuais envolvidos com ele, bem como a vida cotidiana no castelo de Dobris, onde, certo dia, Zélia e Jorge abriram as portas para receber a

amiga Lise, mulher do perseguido London, e seus filhos, sob o olhar reprovador de outros moradores. Durante estada em Budapeste, ainda quando morava em Paris, Amado teve atendido um pedido para visitar o filósofo Lukács, então caído em desgraça, e com quem travara contato no Congresso de Wrocław. Mais tarde, em Bucareste, pôde visitar o romancista Zaharia Stancu, que fora destituído da secretaria geral dos escritores romenos. Naquelas “semanas e meses infelizes” no castelo de Dobris, segundo Amado, cresciam as dúvidas e as noites insones em que ele e Zélia se contemplavam com “um nó na garganta, vontade de chorar” (Amado, 1994: 241-244; Gattai, 2009a: 361; 2009b: 86).

O castelo de Dobris continuava aberto para visitas menos polêmicas de artistas comunistas, como Anna Seghers, animando o cotidiano de Zélia e Jorge. Lá se promoviam comemorações, entre as quais o batizado laico de Paloma Gattai Amado, nascida em Praga. Foi uma “festa de arromba”, com caviar e vodka trazidos de Moscou por Ehrenburg, padrinho da garota ao lado de Neruda e Guillén. O champanha ficou por conta do casal Lafitte (aquele que aconselhara Zélia a não se envolver nos assuntos internos do partido tchecoslovaco), além de sanduíches e bolos. Na mesma ocasião foi batizada a filha do pintor chileno José Venturelli, que recebeu o nome de Paz e teve vários padrinhos, entre os quais os poderosos soviéticos Fadeiev e Korneichuk, o presidente da União dos Escritores tchecos Jan Drda, e o poeta turco Nazim Hikmet, todos amigos de Amado (Gattai, 2009b: 169). Neruda e Guillén já haviam estado presentes como padrinhos na celebração mais modesta do “batizado” de João Jorge, realizada no hotel em que os Amado viveram em Paris, tendo como “padre” o escritor Alfredo Varela (Gattai, 2009a: 137-139; Guillén, 1985: 121-122).

Naquele “tempo do medo e da solidão”, no final de 1951, Jorge Amado ganhou o cobiçado prêmio Stálin, como se viu. Foi também, então, que ele e mulher receberam da União dos Escritores Chineses o “convite dos sonhos” de Zélia para conhecer a China (2009b: 173). Viviam no paraíso, mas divisavam o inferno a poucos passos, reservado aos dissidentes. Naquele momento, Amado escrevia *Os subterrâneos da liberdade*, tido como ponto máximo do realismo socialista no Brasil (Gattai, 2009b: 13, 121; 2011: 42-43, 104).

Na época, Diógenes Arruda Câmara era, na prática, o principal dirigente do PCB, devido ao rígido isolamento na clandestinidade a que estava submetido o secretário geral, Luiz Carlos Prestes. Quando visitou Amado no castelo de Dobris, Arruda teria pedido uma cópia da obra, ainda inconclusa. Devolveria o texto dois anos depois, já no Brasil, com anotações à margem. O autor ignoraria as intervenções de Arruda e publicaria o livro intacto com o aval de dois leitores poderosos, Prestes e Giocondo Dias, segundo Zélia Gattai (2009: 121-123). Ao que tudo indica, tratava-se de afirmação interna de poder de Arruda, pois o livro era no essencial afinado com a visão dos principais dirigentes partidários sobre a luta de resistência ao Estado Novo no Brasil. Os líderes comunistas apareciam como heróis e os dissidentes amargavam a condição de vilões. Era o caso do

personagem Saquila, inspirado em Hermínio Sacchetta, sem que jamais Amado tenha se desculpado pela caricatura, como apontou o ex-dirigente comunista Jacob Gorender (1998: 179).

A ficção de Amado de 1942 a 1954 não teria sido menos cruel com seus adversários do que os stalinistas de carne e osso, como interpretou Alfredo Wagner de Almeida, para quem todos os dissidentes tendiam a ser vistos como trotskistas, “apresentados como traidores, dados a aleivosias, cultivadores de um intelectualismo estéril e de teorizações supérfluas”; o dissidente era qualificado nessas obras com adjetivos como canalha, infame, mesquinho e traidor (Almeida, 1979: 200-201).

As atividades militantes de Jorge Amado ocupavam demais o tempo, levando sua produção literária a um compasso lento, sua carreira de escritor estaria sendo sacrificada “para cumprir tarefas políticas”, como constatou Zélia Gattai, com uma ponta de indignação (2009b: 179). “Para um escritor que vive do trabalho literário, ficar oito anos sem livro novo nas livrarias é um desastre” (Gattai, 2011: 42).

De fato, a produção de Amado – que fora de um romance novo a cada um ou dois anos, de 1933 a 1946 – caiu sobremaneira no seu período de militância comunista mais ativa, de 1945 a 1956. Foram oito anos entre a publicação de *Seara vermelha*, em 1946, e *Os subterrâneos da liberdade*, em 1954. No intervalo entre eles saiu *O mundo da paz*, de 1951, contanto as viagens de Amado pelo bloco comunista, em relato tão alinhado com o stalinismo que o autor posteriormente vetou a reedição do livro. Ademais, a maior parte do que escreveu tinha ligação direta com sua atividade política, também em *Os subterrâneos da liberdade*.

Se a produção literária de Jorge Amado entrara em ritmo lento, havia a compensação da visibilidade que sua obra ganhou com os contatos políticos e culturais realizados, sobretudo, no exterior, que ampliaram enormemente sua fama e a difusão de seus livros, traduzidos cada vez em maior número para diversas línguas. A inserção na rede comunista e a atuação no movimento internacional da paz, potencializados a partir da estada em Paris, em parte envolviam certa perda de autonomia como escritor, mas, paradoxalmente, estabeleciam ou aprofundavam os contatos internacionais que permitiriam a Jorge Amado ser o autor brasileiro mais conhecido e publicado em todo o mundo. Formava-se seu público e garantia-se um reconhecimento entre os pares que perdurariam depois que deixou o PCB, sem alarde, para não hostilizar antigos companheiros no Brasil e no exterior, nem seu público de esquerda, e muito menos a União Soviética. Ele continuaria ligado ao movimento pela paz e sendo editado com sucesso nos países comunistas, enquanto ganhava autonomia e consagração como escritor.

## CONCLUSÃO

Havia nas matérias da imprensa cultural comunista francesa sobre a América Latina, no começo da Guerra Fria, uma celebração de aspectos da cultura popular e do realismo, bem como certo encanto com as tradições pré-colombianas, além da mística em torno de povos de um continente distante. Dava-se algum espaço a artistas social e politicamente engajados, afinados com a linha programática realista do PCF, a valorizar supostas fontes populares nacionais, em contraste com o formalismo cosmopolita, supostamente aliado do imperialismo. Artistas que viveram em Paris e se integraram ao círculo de Aragon e do movimento internacional pela paz foram os mais destacados, casos de Neruda, Amado, Guillén e Asturias.

A publicação de escritores latino-americanos e de matérias sobre a cultura da região na imprensa comunista reiterava o internacionalismo e a solidariedade entre os comunistas. Ademais, demonstrava aos leitores franceses que artistas e intelectuais da América Latina estavam afinados com as posições do PCF e da União Soviética no contexto internacional da Guerra Fria. Seu apoio comprovaria a justeza das posições do lado socialista, capaz de atrair os melhores corações e mentes.

Por sua vez, a difusão de obras de artistas latino-americanos na imprensa comunista francesa contribuiria para seu sucesso internacional. A experiência do exílio e da integração à rede cultural comunista, a partir de Paris, também traria ganhos para sua formação e carreira profissional, como se viu no caso exemplar de Jorge Amado, divulgador e expoente, no Brasil, do realismo socialista internacional. As recompensas, entretanto, colocavam dilemas para os artistas que testemunhavam as perseguições a militantes dissidentes em escala internacional. Ademais, eles se inseriam nas redes comunistas como reprodutores do pensamento e da política produzida no centro, não como formuladores originais. Reiterava-se a relação centro-periferia tão comum na relação de artistas e intelectuais latino-americanos com as metrópoles europeias.

Conforme já se explicitou em texto anterior,<sup>13</sup> o vínculo de artistas e intelectuais com o movimento comunista não poderia ser resumido em equações simples, como supor que se tratava de mero desejo de transformar seu saber em poder, nem que artistas e intelectuais eram idealistas manipulados e vigiados pelos dirigentes comunistas, com o uso indevido e despótico da arte para fins que lhes seriam alheios. Havia uma relação intrincada – material e simbólica, objetiva e subjetiva – entre todos os sujeitos envolvidos.

Artigo recebido para publicação em julho de 2011.

**Marcelo Ridenti** é professor titular de Sociologia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É autor de diversos livros, sendo o mais recente *Brasilidade revolucionária: um século de cultura e política* (2010).

## NOTAS

- 1 Esse artigo resulta estágio de pós-doutoramento na École de Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), em Paris, de novembro de 2009 a fevereiro de 2010. Acordo Capes-Cofecub n° 527/2006, coordenado por Denis Rolland e Daniel Aarão Reis. Agradeço, também, a Afrânio Garcia e Michael Löwy, interlocutores na França. O texto tem caráter, sobretudo, narrativo, de reconstituição de uma história ainda pouco conhecida e estudada. As várias notas de rodapé remetem às fontes, mas foram elaboradas de tal forma que podem ser dispensáveis para uma leitura mais fluente.
- 2 Sobre artistas e intelectuais do PCF, ver, por exemplo, as obras de Cauter (1967), Khilnani (1993), Matonti (2005), e Verdès-Leroux (1983; 1987).
- 3 “O fato é que desde então (1949-1950), as tarefas principais dos comunistas brasileiros passaram a ser reflexo e parte das tarefas internacionais: campanhas de assinaturas contra a bomba atômica, em favor do apelo de Estocolmo, reuniões nacionais preparatórias de congressos internacionais – de jovens, escritores, mulheres, operários, camponeses – pela paz mundial”, nos termos do jornalista e ex-dirigente do PCB Osvaldo Peralva em *O retrato* (1960: 46-47). O livro de (auto) crítica foi publicado na esteira das denúncias dos crimes de Stálin. Jorge Amado afirmaria que tudo que foi contado nessa obra “é a expressão da verdade” (Amado, 1994: 321). Ver, ainda, Dênis de Moraes (1994).
- 4 Ainda em referência à Cuba pré-castrista, foi celebrado o centenário de “José Martí, escritor e combatente”, em artigo do escritor cubano Juan Marinello. Após a revolução, Marinello seria nomeado reitor da Universidade de Havana em 1962; faria parte do Comitê Central do PC cubano de 1965 até a morte, em 1977.
- 5 Sobre o caso da capa polêmica, ver, por exemplo, Gertje Uitley (2000: 181-190). Picasso filiara-se ao PCF em 4 de outubro de 1944. O evento foi destacado no dia seguinte na capa de *L’Humanité*, que celebrou a entrada do “maior pintor vivo” na “família comunista” (*L’Humanité*, 5 de outubro de 1944, p. 1). Picasso nunca abandonaria a afiliação comunista.
- 6 Brecht, o célebre teatrólogo comunista que morava em Berlim Oriental, era tema recorrente no periódico, que o tratava com reverência e elogio.

- 7 Getúlio Vargas – então presidente eleito do Brasil – foi mencionado na matéria como ditador.
- 8 O realismo socialista puro e duro seria trazido na bagagem de Amado e difundido na coleção *Romances do povo*, dedicada, sobretudo, a estrangeiros, em particular os soviéticos. Três obras de autores brasileiros, duas delas publicadas na coleção, costumam ser classificadas como exemplos acabados do realismo socialista no Brasil. Não por acaso, foram editadas também na União Soviética. Trata-se de *A hora próxima*, de Alina Paim, sobre a greve de ferroviários com realce ao papel das mulheres; *Os posseiros*, de Maria Alice Barroso, acerca de lutas camponesas em Minas Gerais; e *Linha do parque*, obra do paraense Dalcídio Jurandir, enviado a Porto Alegre para escrever sobre o movimento operário gaúcho. Esses livros destacariam o papel heroico e de vanguarda do militante comunista; seus autores eram muito ligados a Jorge Amado na época, segundo Alfredo Wagner Almeida, que analisou a “literatura de partido” do baiano. *Os subterrâneos da liberdade* seriam a única obra brasileira de peso ligada à corrente do realismo socialista, com sucesso de público e reedições ao longo do tempo (Almeida, 1979: 217).
- 9 Amado ajudou, por exemplo, na premiação a Nelson Pereira dos Santos como Jovem Realizador de Rio, 40 graus num festival na Tchecoslováquia, em julho de 1956. “Jorge Amado, amigo de Joris Ivens e Pudovkin, mais uma vez contribuiu a favor do filme: ‘Estive lá um pouco antes, preparei o terreno para o Nelson. Eu me dava bem com aquela gente, a começar pelos soviéticos’” (Salem, 1987: 122).
- 10 O contato fora realizado na França no fim da década de 1940, mas a amizade estabeleceu-se, de fato, no Brasil, como atestam não só as memórias de Jorge Amado (1994: 208-209), e de Zélia Gattai (2009a: 314; e 2011: 89), mas também as de Simone de Beauvoir. A escritora francesa dedicou cerca de 50 páginas para comentar as aventuras dela e de Sartre no Brasil, acompanhados quase todo o tempo pelo casal brasileiro, em 1960: “Sentíamos uma simpatia imediata por Jorge e Zélia; no Rio, tornamo-nos íntimos: não pensávamos, na nossa idade, [...] conhecer ainda a alegria de uma amizade nova” (Beauvoir, 1995: 464). De retorno a Paris, logo os franceses publicaram com destaque, na

abertura do nº 178 de sua célebre revista, o texto recente de Amado *Les trois morts de Quinquin-la-flotte (Les Temps Modernes, 1961: 868-915)*.

- 11 O periódico dava espaço a pintores comunistas que eram do círculo de Aragon, embora distantes do realismo socialista, como Picasso e Leger, enquanto Fougeron era o pintor alinhado por excelência com a posição do PCF nas artes. A consagração de Picasso e de Leger antes de entrar no PCF, mais sua dedicação à causa da paz, davam-lhes possibilidade de continuar no partido e desenvolver suas obras autonomamente, apesar das críticas de alguns dirigentes. Ver a respeito, por exemplo, as obras de Berthet (1990), e de Utley (2000). No Brasil, Portinari pôde conservar distância do realismo socialista de Zdanov, afinal já era um artista consagrado quando aderiu ao PCB na conjuntura da redemocratização pós-1945.
- 12 O episódio também foi relatado por Jorge Amado (1994: 128-129), e por Zélia Gattai (2009a: 214-216). Era um prazer para os artistas comunistas brindar com o espólio da adegazinha nazista.
- 13 Para uma exposição mais detalhada da importância das redes comunistas na cultura brasileira dos anos 1950, ver meu artigo “Brasilidade vermelha” (Ridenti, 2008), depois publicado como capítulo do livro *Brasilidade revolucionária* (Ridenti, 2010: 57-83).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. *Jorge Amado: política e literatura*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- Amado, Jorge. *Navegação de Cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, [1992] 1994.
- \_\_\_\_\_; Pomar, Pedro & Neruda, Pablo. *O Partido Comunista e a liberdade de criação*. Rio de Janeiro: Horizonte, 1946.
- Aragon, Louis. *Les communistes*. Paris: Bibliothèque Française, 1949-1951 (6 vol.).
- Arts de France*, 1946, 9.
- Beauvoir, Simone. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1963] 1995.



Berthet, Dominique. *Le P.C.F., la culture et l'art (1947-1954)*. Paris: La Table Ronde, 1990.

Caute, David. *Le communisme et les intellectuels français, 1914-1966*. Paris: Gallimard, 1967.

Daix, Pierre. *Aragon: une vie à changer*. Paris: Flammarion, 1994.

Ehrenburg, Ilya. *No entardecer da vida: memórias (1945-1953)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_\_, 1948a, 25.

\_\_\_\_\_, 1948b, 29.

\_\_\_\_\_, 1949a, 45.

\_\_\_\_\_, 1949b, 47-48.

\_\_\_\_\_, 1950, 49.

\_\_\_\_\_, 1951a, 66.

\_\_\_\_\_, 1951b, 67-68.

Gattai, Zélia. *Senhora dona do baile: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, [1984] 2009a.

\_\_\_\_\_. *Jardim de inverno: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988] 2009b.

\_\_\_\_\_. *Um chapéu para viagem: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, [1982] 2010.

\_\_\_\_\_. *Chão de meninos: memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1992].

Gorender, Jacob. *Combate nas trevas*. 5.ed. São Paulo: Ática, [1987] 1998.

Guillén, Nicolás. *Páginas cubanas: autobiografia de um poeta na revolução*. São Paulo: Brasiliense, [1982] 1985.

Khilnani, Sunil. *Arguing revolution: intelectual left in postwar France*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1993.

Kriegel, Annie. *Ce que j'ai cru comprendre (mémoires)*. Paris: Robert Laffont, 1991.

*La Nouvelle Critique*, 1954, 60.

*Les Lettres Françaises*, 1948a, 197.

\_\_\_\_\_, 1948b, 199.

\_\_\_\_\_, 1948c, 202.

\_\_\_\_\_, 1948d, 209.

\_\_\_\_\_, 1948e, 234.

- \_\_\_\_\_, 1950a, 295.  
 \_\_\_\_\_, 1950b, 332.  
 \_\_\_\_\_, 1951a, 351.  
 \_\_\_\_\_, 1951b, 353.  
 \_\_\_\_\_, 1952, [número desconhecido] 2 de maio.  
 \_\_\_\_\_, 1953a, 456.  
 \_\_\_\_\_, 1953b, 483.  
 \_\_\_\_\_, 1954a, 498.  
 \_\_\_\_\_, 1954b, 505.  
 \_\_\_\_\_, 1954c, 508.  
 \_\_\_\_\_, 1954d, 510.  
 \_\_\_\_\_, 1954e, 522.  
 \_\_\_\_\_, 1955, [número desconhecido] 20 de janeiro.  
 \_\_\_\_\_, 1956a, 607.  
 \_\_\_\_\_, 1956b, 614  
 \_\_\_\_\_, 1957a, 664.  
 \_\_\_\_\_, 1957b, 678.  
 \_\_\_\_\_, 1957c, 690.  
 \_\_\_\_\_, 1958, 718.  
 \_\_\_\_\_, 1959a, 756.  
 \_\_\_\_\_, 1959b, 774.  
 \_\_\_\_\_, 1959c, 778.

*Les Temps Modernes*, 1961, 178.

Matonti, Frédéric. *Intelectuels communistes: essai sur l'obéissance politique*. Paris: Découverte, 2005.

Moraes, Dênis de. *O imaginário vigiado: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil (1947-53)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

Neruda, Pablo. *Confesso que vivi: memórias*. 5.ed. Rio de Janeiro: Difel, 1974.

Peralva, Osvaldo. *O retrato*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

Ridenti, Marcelo. *Brasilidade vermelha*. In: Botelho, André; Bastos, Elide Rugai & Villas Bôas, Glaucia (orgs.). *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008, p. 169-209

\_\_\_\_\_. *Brasilidade revolucionária: um século de cultura e política*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

Salem, Helena. *Nelson Pereira dos Santos: o sonho possível do cinema brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

Souza, José Inácio Melo. *Paulo Emílio no paraíso*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

Strada, Vittorio. Do realismo socialista ao zdhanovismo. In: Hobsbawn, Eric (org.). *História do marxismo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 (Vol. 9).

Utley, Gertje. *Picasso: the communist years*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2000.

Verdès-Leroux, Jeannine. *Au service du Parti: Le Parti Communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*. Paris: Fayard-Minuit, 1983.

\_\_\_\_\_. *Le réveil des somnambules: Le Parti Communiste, les intellectuels et la culture (1956-1985)*. Paris: Fayard-Minuit, 1987.

**Resumo:**

O artigo busca elucidar aspectos da relação de artistas brasileiros e latino-americanos com a imprensa cultural comunista francesa e com o movimento comunista internacional do fim dos anos 1940 a meados dos 1950, no contexto da Guerra Fria. Os contatos no exterior foram fundamentais para a inserção internacional de latino-americanos, bem como para sua formação intelectual e política. A imprensa comunista francesa desempenhou papel importante para divulgar a obra de artistas latino-americanos, notadamente os que moraram em Paris. Alguns deles conseguiram lugar de destaque na rede comunista, especialmente por sua atuação no movimento pela paz mundial, como o poeta chileno Pablo Neruda e o romancista brasileiro Jorge Amado. Ele foi o principal artista brasileiro a beneficiar-se da internacionalização a partir do exílio em Paris, abrindo caminho também para a difusão de obras de amigos estrangeiros no Brasil e de brasileiros no exterior. São abordados ainda os dilemas dos artistas comunistas diante das perseguições e recompensas no auge do stalinismo.

**Palavras-chave:**

Artistas comunistas;  
Realismo socialista;  
Jorge Amado; Imprensa comunista francesa;  
Conselho Mundial da Paz.

**Abstract:**

The article seeks to elucidate aspects of the relationship of Latin American artists with the French Communist press and the international communist movement in the context of the Cold War. The overseas contacts were crucial for the international insertion of Latin Americans, as well as for their intellectual and political education. The French Communist press has been important to promote the work of Latin American artists, especially those who lived in Paris. Some of them managed to get a place in the communist network. The Chilean poet Pablo Neruda and the Brazilian novelist Jorge Amado have played a relevant role in the movement for world peace in the late 1940s and the 1950s. Amado has been the main Brazilian artist to benefit from the internationalization, also paving the way for the dissemination of works of his foreign friends in Brazil and Brazilians abroad. The article analyses also the dilemmas faced by communist artists: persecution and rewards in the heyday of Stalinism.

**Keywords:**

Artists communists;  
Socialist realism;  
Jorge Amado; French Communist press;  
World Peace Council.

## O OLHO DO ETNÓGRAFO<sup>1</sup>

*Rapprocher l'œil de l'objet induit une autre façon de voir*  
[Aproximar o olho do objeto induz a uma outra maneira de ver]  
Jean Jamin (1987: 85)

Etnologia e viagem são termos irmãos. O deslocamento no espaço e a experiência junto a culturas diferentes fornecem as balizas para a produção do conhecimento antropológico, mesmo para o antropólogo de gabinete, que compõe suas interpretações não apenas em função dos resultados trazidos por outros, mas, sobretudo, a partir dos rendimentos epistemológicos das viagens realizadas por terceiros. O trabalho de campo e a construção da etnografia, móveis do deslocamento espacial, alteram radicalmente as formas de ver-pensar o mundo daqueles que experimentam diretamente essa modalidade de trabalho, e também dos que a vivenciam de forma mediada, mas que nem por isso deixam de aprender (e se transformar) com ela.

Proponho aqui a retomada dos temas da viagem etnográfica e da formação do etnólogo a ela associada por uma via oblíqua: o exame de um texto do escritor e antropólogo Michel Leiris (1901-1990), escrito pouco antes de sua primeira viagem de campo à África, quando ele integra a Missão Etnográfica e Linguística Dacar-Djibouti (1931-1933), pesquisa extensiva que atravessa o Continente africano da costa atlântica ao Golfo de Adén, às portas do Mar Vermelho. Trata-se de um relato de viagem (ou sobre a viagem) antes de sua concretização.

Não é a primeira vez que *L'œil de l'ethnologue (à propos de la Mission Dakar-Djibouti)*, publicado originalmente na revista *Documents*, em dezembro de 1930, merece a atenção da crítica, ainda que ele seja mais mencionado do que efetivamente analisado. Louis Yvert, responsável pela organização da bibliografia de Leiris, refere-se a ele como o “primeiro escrito etnográfico” do autor (Yvert, 1996: 2). Leiris não fala do texto como inaugurando sua produção etnográfica; nem por isso deixa de incluí-lo em seu dossiê de candidatura ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), em 1967, como parte da rubrica “ciências humanas” de sua produção, ao lado de outros artigos e resenhas que escrevera

para *Documents*.<sup>2</sup> Recupera-o, posteriormente, em *Zébrage* (Leiris, 1992a), coletânea organizada antes de seu falecimento, ainda que, segundo Jean Jamin – seu principal colaborador e leitor –, tenha hesitado em fazê-lo. Jamin alerta ainda para os mal-entendidos que cercaram o texto; afinal, menos do que uma “visão etnográfica”, como supõe o título, o artigo apoia-se em recordações de infância, sendo mais importante para a obra autobiográfica futura do autor do que para a reflexão antropológica propriamente dita (Leiris, 1999: 264).

Por que então voltar a esse escrito de circunstância – *trompeur* [engano] nos termos de Jamin – analisando-o? A aposta primeira é que, observado no detalhe, ele se mostra valioso do ponto de vista das reflexões que lança sobre a viagem em geral e sobre a viagem etnográfica em particular. Sua originalidade decorre precisamente da posição de espera em que se encontra o autor-narrador (que viajará pouco depois). Momento intervalar por excelência, e marcado por expectativas em relação ao que está por vir, a espera equilibra imobilidade e movimento, passado e futuro, sinteticamente condensados no exato presente que antecede o ato (no caso, a partida).

O texto fornece também um mapa condensado das ideias em circulação sobre a África nos anos 1920 e das referências intelectuais de Michel Leiris em etapa de formação do etnólogo, outro de seus interesses. Tendo “rompido oficialmente” com o surrealismo em fevereiro de 1929, como afirma em seu diário (Leiris, 1992b: 159),<sup>3</sup> ele incorpora-se à *Documents*, revista que vem à luz nesse mesmo ano, sob direção de Georges Bataille (1897-1962).<sup>4</sup> Se a “etnografia” – que figura no subtítulo da publicação – possui maior relação com uma postura de descentramento do que com método ou trabalho científico (Jamin, 1999: 266), parece difícil desconhecer sua importância como espaço de encontro e circulação de saberes, científicos e artísticos, e que afetou os que dela participaram. É aí que Leiris recebe o convite de Marcel Griaule<sup>5</sup> para integrar a missão africana, que faz dele um etnólogo; é também no seu interior que exercita uma forma de olhar e uma modalidade de escrita, a partir do interesse pelas sociedades distantes, e da atenção concedida às imagens e aos objetos.<sup>6</sup>

“O olho do etnólogo” traz as marcas dessa experiência formadora, híbrida e ímpar que *Documents* representa. Fiel ao espírito da revista, o texto dificilmente poderia ser classificado como “etnológico”, ainda que esteja informado pela experiência etnográfica que se anuncia. Mas não se trata aqui de classificá-lo como “científico” ou “literário”, mas de observar, pela aproximação do foco da leitura, o modo como essas faces se imbricam no interior dessa composição específica (como, aliás, em parte substantiva da produção do autor).

Suspeito que esse exercício possa contribuir ainda para recuperarmos as potencialidades do projeto da *Documents* – ativismos e modismos à parte – para a reflexão atual, sobretudo no que diz respeito à atenção aí conferida aos objetos, rompendo com todo tipo de hierarquia entre a produção ocidental e as demais. E tal recuperação se inicia na montagem mesma da leitura aqui

proposta. Trata-se de mimetizar deliberadamente o treino rotineiro dos participantes da revista, aproximando o olho do objeto, apoiada na convicção de que tal movimento conduz efetivamente a outra maneira de ver.

## QUADRO GERAL

Datado de “Paris, 7 de novembro de 1930”, “O olho do etnógrafo (a propósito da Missão Dakar-Djibouti)”, encontra-se no sétimo número da publicação, em seu segundo ano. Uma fotografia da “Expedição Seabrook” ao então Sudão francês (mostrando um sacrifício animal) e uma nota explicativa assinada por Georges Henri-Rivière abrem o texto:

A grande imprensa anunciou a partida próxima – no começo de 1931 – da missão Dakar-Djibouti que se propõe, em dois anos aproximadamente, a atravessar a África do Oceano Atlântico ao Oceano Índico [...]. Esta expedição, organizada pelo Institut d’Ethnologie e pelo Museum d’Histoire Naturelle, patrocinada e subvencionada por diversos ministérios e governos das colônias ao mesmo tempo que pelos mais importantes organismos científicos (entre outros o Institut de France e a Université de Paris), tem por principais objetivos: a formação de coleções para o Museum d’Histoire Naturelle e o Musée du Trocadéro, o estudo de numerosos povos e costumes que estão em vias de desaparecimento [...], a realização de filmes documentários e o registro em discos de línguas e cantos, a criação entre os funcionários coloniais e os organismos científicos da metrópole, de relações indispensáveis ao desenvolvimento das ciências naturais e sociológicas (Rivière, 1930; 405-406).<sup>7</sup>

Mais adiante, Rivière arrola alguns de seus principais integrantes, todos colaboradores de *Documents*: Marcel Griaule, “à la tête” da missão; André Schaeffner,<sup>8</sup> encarregado do Service d’Organologie Musicale [Serviço de Organologia Musical] do Musée d’Ethnographie du Trocadéro [Museu de Etnografia do Trocadero] e Michel Leiris, na função de secretário arquivista. E finaliza: “A direção de *Documents* julgou conveniente pedir a este último algumas impressões sobre o empreendimento do qual participará, o primeiro na França de tal envergadura, no domínio da etnografia e da linguística” (Rivière, 1930: 406).

As palavras de Rivière contêm pelo menos dois pontos dignos de nota para os objetivos deste texto. Primeiro, o artigo de Leiris nasce de uma encomenda da “direção de *Documents*”; segundo, parece impossível dissociar a revista, a missão científica e os museus, partes de uma mesma rede da qual fazem parte homens de ciência e artistas, envolvidos em uma série de projetos comuns. A imbricação dos circuitos artísticos e científicos na França dos anos 1920 e 1930 confere feições específicas à antropologia aí praticada, que vai ocupar lugar de destaque na cena cultural mais ampla, aspecto também assinalado pela nota de Rivière, quando diz ter sido a missão etnográfica “anunciada pela grande imprensa”. Longe de querer recuperar aqui esse contexto, já tão visitado pelos comentadores – que envolve a reorganização do Musée d’Ethnographie du

Trocadéro, a criação de *Documents*, a preparação da Missão Dacar-Djibouti, a publicação de seus primeiros resultados na luxuosa *Minotaure* etc.<sup>9</sup> – trata-se somente de sublinhar que o texto de Leiris é expressão eloquente dessa paisagem particular, traduzindo, a seu modo, a intensa comunicação entre vanguardas artísticas e científicas na Paris do entre-guerras.

Assim que não causa estranheza o fato de o texto encomendado a ele não ser exatamente sobre a Missão Dacar-Djibouti, como leva a crer o seu subtítulo e as linhas iniciais de Rivière. O escrito se afina com perfeição ao espírito da *Documents*, pelo seu caráter inusitado; pela forma fragmentada (uma colagem de recordações de infância, leituras e imagens); pela relação forte entre o texto e as ilustrações que o acompanham, e, ainda, pelo distanciamento crítico que o autor manifesta em relação ao contexto europeu de seu tempo.

A ideia da revista parece ter sido de Georges Henri-Rivière, ele mesmo um perfil múltiplo – etnógrafo, pianista e museólogo – que Leiris conhecera em 1921 no apartamento de primos distantes, que recebiam personalidades da cena artística e intelectual regularmente em sua casa. Nesse contexto, encontra Maurice Ravel, Erik Satie e “um jovem alto de silhueta magra e longilínea, nascido em 1897, então pianista e amante do jazz, Georges-Henri Rivière” (Armél, 1997: 148).

Rivière tem papel decisivo na carreira etnográfica de Leiris:

[...] foi por meio de Rivière que conheci Rivet e foi através de Rivière que recebi durante algum tempo uma ajuda mensal de D. David-Weil [coleccionador e mecenas do Trocadéro] de modo a dobrar meus ganhos que eram bem magros. Fui conquistado imediatamente por Rivière: com seu ar desenvolto e seus olhos de animal, extraordinariamente inteligentes, ele me fazia pensar à Dolmancé, o organizador do jogo em *La philosophie dans le boudoir* [...] (Leiris, 1992: 30).<sup>10</sup>

Rivière, que trocaria o piano pelos projetos museológicos – primeiro no Trocadéro, depois no Musée des Arts et Traditions Populaires [Museu de Artes e Tradições Populares] – funciona como elemento aglutinador de diferentes universos e personagens. Em 1928, quando organiza com Paul Rivet a exposição *Les arts anciens de l'Amérique*, no pavilhão de Marsan do Musée des Arts Décoratifs [Museu de Artes Decorativas], convida o americanista Alfred Métraux (1902-1963) para dela participar; este, por sua vez, sugere o nome de seu antigo colega da École de Chartes, Georges Bataille, para escrever um artigo sobre os astecas (Bataille, 1970).<sup>11</sup> Tomam parte também da montagem dessa exposição, Schaeffner e Leiris, que formariam com Bataille e Rivière o núcleo da *Documents*. É graças à Rivière que Leiris é indicado a fazer parte da Dacar-Dijibouti,<sup>12</sup> o que reafirma a sua importância na recondução dos rumos de sua carreira.

A experiência em *Documents* representa um elemento fundamental para o treinamento do olhar de Leiris. Já familiarizado com o mundo das artes plásticas em função dos círculos surrealistas que frequentara e, mais especificamente, dos ateliês de André Masson e de Joan Miró, que fizeram da rua Blomet, entre



1922 e 1928, um espaço de intensa sociabilidade e aprendizados,<sup>13</sup> a revista permite que ele teste uma nova modalidade de observação, descrição e interpretação de objetos e “documentos” os mais variados, atento às suas formas, usos e sentidos. Em consonância com a “perspectiva visual” da revista, e com a reflexão museológica levada a cabo pelo Musée du Trocadéro, que *Documents* acompanha,<sup>14</sup> Leiris realiza aí uma educação do olhar diante de imagens de procedências diversas: obras dos então jovens Miró e Picasso, e do desconhecido Antoine Caron; figuras “microcósmicas dos séculos XIV e XV”; representações do corpo no desenho científico, fotografias de Seabrook, o cinema de Buster Keaton; o arranha-céu, o cuspe (tomado como símbolo do “informe”)... Portanto, não parece exagerado afirmar que a “antropologia das formas” exercitada por Bataille nas páginas da revista (Didi-Huberman, 2003) tem em Leiris um fiel seguidor e cúmplice.

A arte negra (africana e norte-americana), a magia, a religião vodu e o ocultismo, ao lado de algumas leituras (de *Mythes of the origin of fire*, de James Georges Frazer, resenhado no número 5, 1930) são outros indícios da preparação particular pela qual passa o futuro etnógrafo na redação de *Documents*. Tal iniciação se beneficia ainda de outros aprendizados: as leituras de Lévy-Bruhl e a amizade com Bataille, que o levam aos cursos de Marcel Mauss entre 1929 e 1930 (aos quais retorna, de maneira mais assídua, na volta do périplo africano); também os escritos de Durkheim, Freud e Rousseau, que empreende nessa época. E em 12 de maio de 1929, um registro em seu diário permite flagrar marcas desse contato primeiro com a antropologia: certas interpretações “tendenciosas” dos sociólogos e psicólogos se explicam, diz ele, em função da ausência de “observações diretas” das sociedades, o que os leva a inventar “robinsonnades” sobre a vida dos primitivos (Leiris, 1992b: 157).

As seis imagens que acompanham *L'œil de l'ethnologue* – três de Seabrook, duas de Griaule e uma de Hugo A. Bernatzik<sup>15</sup> – todas realizadas durante viagens à África, mostram figuras humanas, rituais e os próprios antropólogos em campo, como a que fecha o texto. Nesta última, os integrantes da missão Griaule de 1928, emoldurados por ampla paisagem, caminham em direção desconhecida. Partem, literalmente, como fará Leiris em pouco tempo, quando irá integrar um grupo similar ao fixado na fotografia. Nesse sentido, as imagens, menos do que ilustrações do texto, que se lança pelo relato de outras histórias e de recordações de infância, complementa-o, conferindo a ele tom francamente etnográfico.

William Seabrook (1884-1945) – viajante, jornalista e fotógrafo norte-americano – é o autor de três das fotografias que acompanham o artigo, na seguinte ordem: a que mostra o sacrifício de um cabrito pelos habbé do Sudão francês,<sup>16</sup> na abertura; a de uma dança de máscaras, na Costa do Marfim, e a última, na qual figuram crianças habbé recém-circuncidadas. Seabrook é, também, o autor de *Magic island* (1929), relato de viagem ao Haiti, durante a qual descreve cultos vodus, obra imediatamente traduzida para o francês e comentada por Leiris no

sexto número de *Documents* (1929). A leitura de Leiris destaca: a presença viva da magia em regiões do mundo ainda não submetidas a uma “civilização puramente utilitária”; o caráter da descrição de Seabrook – que “compreende” sem se deixar levar por avaliações preconceituosas – e o tom “concreto e vivo” de seu estilo. Observações reveladoras das preocupações de Leiris nesse momento: tentar compreender as outras sociedades descartando visões preconcebidas (no que seria auxiliado pela antropologia) e conferir à escrita um tom “concreto e vivo” (por ele mesmo ensaiado nos textos que escreve para *Documents*).

Seabrook volta a receber a atenção de Leiris em *Le “caput mortuum” ou la femme de l’alchimiste*, editado no número 8 (1930). O artigo, escrito mais ou menos na mesma época que *L’œil de l’ethnologue*, pode ser lido como uma versão modificada deste. Do primeiro, como dito, fazem parte três fotos de Seabrook, que funcionam como complemento (e contraponto) do texto escrito. No segundo, o fotógrafo é o responsável pelas três únicas imagens do artigo: fotografias de uma mulher vestida com máscara de couro, por ele concebida e executada sob sua orientação. E são as imagens, nesse caso, que disparam a escrita, dedicada a refletir sobre a máscara e os efeitos, eróticos e místicos, do ato de cobrir (ou negar) o rosto.

Se texto e imagem funcionam, agora, como partes inseparáveis uma da outra (como a máscara que se cola ao rosto, espécie de segunda pele), Seabrook converte-se em um duplo de Leiris:

Seabrook e eu amamos os negros; somos, ambos, apaixonados pelo ocultismo (eu, como curioso; ele como praticante); mas somos, todos os dois, mais do que céticos em relação aos interesses da civilização ocidental moderna, e plenamente convencidos de que uma das únicas tarefas válidas a que um homem pode se propor é a abolição, por qualquer que seja o meio (misticismo, loucura, aventura, poesia, erotismo...), dessa insuportável dualidade estabelecida, graças ao zelo de nossa moral corrente, entre corpo e alma, matéria e espírito. Não foi preciso mais do que isso para que tenhamos nos sentido imediatamente amigos e para que – hoje que tenho a perspectiva de deixar a Europa em pouco tempo e de ficar afastado por um bom tempo – eu me dê conta que Seabrook será um dos poucos homens que me farão falta durante essa ausência e, dentre estes, um dos quais eu mais sentirei saudades (Leiris, 1992a: 36).

Nesse segundo texto, Leiris vale-se também de pedaços de outras histórias para compor a sua, retomando o procedimento empregado em *L’œil de l’ethnologue*. Transcreve, neste caso, uma historietta ouvida por Seabrook durante viagem à Arábia, em 1927. A história fala de um jovem asceta que, após sua formação mística, encontra-se finalmente preparado para ver a *face de Deus*. Temeroso, e tentando, em vão, escapar ao desafio que lhe fora lançado por um velho monge, finalmente o enfrenta. Interrogado pelo monge sobre o ocorrido, diz, aterrorizado, ter visto a face de Deus, mas o que mostrava ela? O seu próprio rosto.

O conto reedita, com variações, a história africana, retirada de *L’âme nègre* (1922), do africanista Maurice Delafosse, com a qual Leiris encerra *L’œil*

de *l'ethnologue*: um homem, Abarnakat, viaja com seus companheiros. Tem um lenço vermelho amarrado no pescoço, uma manta vermelha e um asno. Para dormir, amarra o asno aos seus pés e cobre-se com a manta. Uma noite, um de seus companheiros se levanta, tira o lenço do pescoço de Abarkanat e amarra no seu próprio; retira também a manta, desamarra o asno e deita-se sob uma árvore, com o asno amarrado aos pés, o lenço vermelho no pescoço e a manta estendida sobre o corpo. Quando Abarkanat acorda e vê o amigo, diz: “essa pessoa é Abarkanat... e eu, quem sou?”. E se levanta chorando...

### PRIMEIRO SEGMENTO

*L'œil de l'ethnologue* tem início com recordações de infância: em 11 de maio de 1912, aos onze anos, Leiris vai ao teatro com os pais e assiste à apresentação de *Impressions d'Afrique*, de Raymond Roussel (1877-1933), peça construída a partir de um romance de mesmo nome, publicado três anos antes, e concebido a partir de relatos de viagens, sem que o escritor tenha jamais ido à África. A peça tem impacto extraordinário no menino, familiarizado precocemente com as encenações teatrais: é a sua descoberta do Continente africano e do “maravilhoso”, diz ele, em mais de uma ocasião.

A referência a Roussel em texto escrito às vésperas da viagem etnográfica pode ser lida como uma homenagem a essa figura decisiva na formação intelectual de Leiris, como atestam as diversas menções feitas a ele ao longo de toda a sua obra, assim como em entrevistas e correspondências.<sup>17</sup> Ele convive desde cedo com o escritor, que frequenta as *soirées* musicais organizadas por seu pai, Eugène Leiris, administrador da fortuna do pai de Roussel, oriunda dos negócios comerciais e do patrimônio familiar da esposa. Os dois encontram-se regularmente desde a infância de Michel Leiris, quando este assiste, em sua própria casa, aos concertos de piano e leituras dramáticas de Roussel, tornando-se, a partir de então, seu fiel leitor e admirador (Armel, 1997; Caradec, 1997).

Roussel é, ainda, um dos patrocinadores da Missão Dacar-Djibouti, razão adicional para a homenagem feita ao amigo às vésperas da partida. Em carta datada de 10 de fevereiro de 1931, Leiris reconhece a importância material e simbólica desse apoio:

Acabo de saber por Pierre da magnífica doação que você fez à Missão Dacar-Djibouti [...]. É para mim uma verdadeira e imensa alegria poder associar o seu nome a este empreendimento, que tem aos meus olhos uma significação plena e completa de aventura, não somente científica, mas também poética. Vejo em sua participação nessa obra um símbolo maravilhoso, sinal de aliança do espírito positivo e da imaginação, da etnografia e da poesia [...]. Nada poderia conferir melhor augúrio a essa viagem do que a sua colaboração tão delicada, que vem confirmar de maneira claríssima a ideia que acalento já há algum tempo quanto ao alcance humano e espiritual das pesquisas etnográficas [...]. Como o dizia no domingo – e de acordo com você sobre esse ponto – os

melhores anos da vida devem se localizar provavelmente entre as idades de seis e onze anos. Se as viagens me atraíram tanto, é que elas me parecem constituir o melhor meio de reencontrar, na idade adulta, essa prodigiosa infância. O apoio material e moral concedido a uma *viagem* que eu faço, por um autor de tantos livros que me fascinam desde a *infância*, é para mim um acontecimento, cujo valor pode ser avaliado pelo que acabo de dizer (Leiris, 1998: 290).

Roussel auxilia assim a viabilizar a viagem à África, responsável por uma alteração significativa no percurso de Leiris. Sua presença nesse momento de passagem – que o artigo faz questão de marcar – funciona como um elo entre as duas pontas da vida do etnólogo aprendiz: a infância e a vida adulta; a literatura (a poesia) e a antropologia, associada à possibilidade de alargamento da visão (“seu alcance humano e moral”), mas também à entrada na vida profissional.

Em seu artigo, Leiris resume o núcleo de *Impressions d’Afrique*, narrativa construída na forma de relato de viagem:<sup>18</sup> o navio Lyncée naufraga nas costas da África tropical; os naufragos, generosamente acolhidos pelo imperador do país então em guerra contra uma tribo inimiga, e no meio dos quais se encontram membros de uma trupe responsável por fenômenos do gênero Barnum,<sup>19</sup> se engajam na preparação de uma série de atrações para a grande festa de coroação do soberano, que terá lugar assim que o imperador de Ponukélé anexe o reino rival. No último ato, o soberano, com um manto de gala representando o mapa da África, preside a cerimônia da sagração.

A simplicidade do enredo contrasta com a proliferação de números fantásticos, que ele descreve, e que mesclam grandiloquência plástica e efeitos visuais. *Impressions d’Afrique* é efetivamente uma “aventura ótica”, momento em que Roussel explora ao máximo todo tipo de recurso imagético (Samoyault, 2005: 13). Assim que não parece difícil supor que a descoberta da África pelo menino de 11 anos se dá visualmente: ele vê as fabulações e inventos de Roussel desfilar em frente de seus olhos no palco do Teatro Antoine. E através desse espetáculo aproxima-se, pela primeira vez, do Continente africano, desconhecido na época e, portanto, cercado de clichês e estereótipos. Este é o caso do canibal tornado inofensivo na versão teatral de André Moüëzy-Eon, *Molikoko, roi nègre*, grande sucesso do Teatro do Châtelet, em final de 1929, que Leiris também menciona no artigo, em uma alusão à visão deformada que reina, nesse momento, sobre a África.

Mas a fantasia de Roussel é de outro tipo, indica ele. Um de seus méritos é mostrar o encontro dos europeus e africanos, por meio de imagens projetadas uns sobre os outros: os costumes africanos são vistos (exotizados e inferiorizados) pelo olhar europeu, assim como a visão do progresso e a obsessão técnica dos europeus são apreendidas, de forma grotesca e absurda, pelos africanos. O que é “absolutamente genial nas construções poéticas de Roussel”, diz ele, é que elas apresentam “[...] de um lado, uma África, muito pouco parecida àquela que podíamos conceber em nossa imaginação de meninos brancos, e, de outro lado, uma Europa de tantos fenômenos e invenções ‘abracadabrantes’, que talvez

se encontre assim figurada no espírito desses que chamamos, com desdém, de primitivos” (Leiris, 1930: 407).

O Roussel que Leiris menciona de modo explícito no primeiro fragmento do seu ensaio é o autor de *Impressions d’Afrique*. Mas é possível localizar outra presença de Roussel no texto, implicitamente referido, e fundamental para melhor qualificarmos o “olho do etnógrafo” em questão; refiro-me ao autor do poema *La vue* (1903).

*La vue* aparece em cinco colunas no *Le Gaulois du Dimanche*, de 18 e 19 abril 1903.<sup>20</sup> Trata-se da descrição minuciosa de um balneário praiano a partir da imagem contida na base de um *porte-plume avec vue*.<sup>21</sup> O escritor descreve cuidadosamente a vista: a paisagem natural (rochedos, mar e céu) e personagens (grupos de crianças brincando, casais, pescadores, timoneiros, músicos em um quiosque, banhistas, animais). Descreve também o próprio ato de descrever: fechar o olho esquerdo; colar o direito ao objeto, imobilizado na posição vertical de modo a ver a paisagem; em seguida, inclinar a caneta e registrar o que o olho (um deles) vê.

As operações de ver e descrever, longe de simultâneas, encontram-se separadas por um intervalo de tempo, indica o poema: é preciso suspender uma das atividades de modo que a outra possa se realizar. A minúscula vista, contida no interior do objeto, imobiliza o olho – o esquerdo separado do direito – e a mão, destacando cada uma das atividades, objetificadas nas partes do corpo que as possibilitam. Tudo é objeto, até mesmo os personagens descritos no poema.

Os limites precisos implicados nas ações de ver e descrever – a redução do olhar pelo fechamento de um dos olhos e pelo pequeníssimo orifício da caneta, assim como a interrupção da observação de modo a que a escrita possa ter lugar – não impedem o acesso ao amplo e detalhado panorama que se revela ao poeta e ao leitor do poema: paisagem excessiva pela profusão de planos (“à esquerda”, “à direita”, “ao fundo”, ou “mais ao fundo”, diz o narrador) e pela enumeração das coisas que se apresentam ao olhar (Montier, 2007). “Com um olho de menos o observador do *porte-plume* não cessa de ver coisas a mais” (Lascault, 1977: 39).

O termo *vue*, em francês, (como “vista” em português) condensa uma série de sentidos. É ato de ver, assim como aquilo que é visto. Define também uma perspectiva, além de ser o órgão da visão, o olho. Não é difícil pensar em *La vue* como uma outra *História do olho*, título que dará Bataille à sua novela, alguns anos depois (Lascault, 1977: 36-37). Não é difícil considerar a novela de Bataille, publicada em 1928, como mais uma das menções veladas do texto de Leiris.

Bataille, amigo de Michel Leiris desde 1924, está na origem do seu interesse pela antropologia; é ele quem o introduz nas leituras etnológicas, nas discussões sobre a “psicologia do primitivo” e nos círculos especializados, que incluem, entre outros, Alfred Métraux. Leiris, por sua vez, aproxima o amigo do grupo do ateliê de André Masson – do qual participam Joan Miró, Antonin

Artaud, Georges Limbour e Armand Salacrou –, em um momento em que parte dele adere ao surrealismo de André Breton. É ainda Bataille que estimula Leiris a começar, em 1925, um tratamento psicanalítico com Adrien Borel, também seu psicanalista. É Borel, por sua vez, quem encoraja Leiris a aceitar o convite feito por Griaule para que participe da Missão Dacar-Djibouti durante dois anos.<sup>22</sup> A psicanálise está também na raiz da escolha da antropologia como atividade profissional:

Não foi graças à psicanálise que eu escrevi, eu já escrevia antes. Mas foi graças a ela que, voltando da Missão Dacar- Djibouti, tive o bom senso de escolher um diploma em letras e me instalar na profissão de etnólogo. Acho que se não tivesse sido prescrito pelo tratamento, eu teria feito parte da missão de qualquer modo, ainda que Borel, meu psicanalista, tenha me encorajado fortemente a aceitar a proposta de Griaule, que me oferecia tomar parte da viagem transafricana que ele projetava. Acho que no início do tratamento eu estava em tal estado de perturbação que não teria a coragem de obter um certificado universitário na volta da viagem (Leiris, 1992: 52-53).<sup>23</sup>

Ainda que não nomeado, Bataille está presente no artigo escrito por Leiris para *Documents* (mais uma história do olho?). Desde o título, o autor substitui o caráter impalpável do olhar pela materialidade do órgão-objeto – trata-se do olho do etnógrafo –, retomando com isso a acepção material do termo, que ela possui em Bataille, e um elemento forte do repertório surrealista: o olho pendurado no pêndulo do metrônomo adquirido por Man Ray em 1923 (*Indestructible object*), ou o olho cortado à navalha, do filme de Luis Buñuel e Salvador Dalí, *Le chien andalou* (1928). “Olho” é ainda uma das entradas do Dicionário de *Documents* (nº 4, 1929), que vem acompanhado de imagens, entre as quais, uma fotografia da atriz Joan Crawford com os olhos arregalados.<sup>24</sup>

Na seção do verbete assinada por Bataille, *Friandise cannibale* [Gulodice canibal], ele sublinha as ambiguidades que cercam o órgão, associado à sedução e ao horror; ambiguidades fartamente exploradas na novela, publicada um ano antes: as ambivalências de um órgão que articula alto e baixo, cabeça e ânus. Leiris retoma o ponto no comentário que publica, tempos depois, sobre a novela do amigo, sublinhando a importância do tema do olho para Bataille:

Nessa época, o tema do olho é tão importante para Bataille que o verbete do dicionário consagrado ao termo compreende dois outros textos redigidos por iniciativa sua: um, filológico, de Robert Desnos, comentando, sob o título de “Imagem do olho”, algumas expressões correntes em que intervêm ora a palavra, ora a noção de olho, por vezes com um subentendido maroto; o outro, etnográfico, de Marcel Griaule, tratando da crença do mau-olhado, sem contar com uma nota final, assinalando que a locução “faire l’œil”, tida por tão familiar, ainda não foi admitida no dicionário da Academia (Leiris, 2003: 111).

Olho, ovo, ânus, sol, tanto na novela como no verbete, Bataille constrói uma série metafórica associando elementos concebidos como opostos, indica Leiris: o terrível e o risível, o resplandecente e o repulsivo, o pesado e o leve, o venturoso e o nefasto.

O “olho do etnógrafo” se inscreve, portanto, nessa galeria de imagens do olho, no interior da qual seu sentido evidencia-se. De saída, é possível afirmar que o título faz referência ao olho do etnógrafo que ele ainda não é. Assim que o olho, nesse caso, é objeto destacado do sujeito, sobre o qual ele se debruça como tema e matéria; é olho, coisa singular, como em Roussel e em Bataille. Estamos diante do órgão desligado da experiência do sujeito que, se ainda não é etnógrafo, não pode experimentar esse instrumento, descrevendo o que vê com a sua ajuda. Por isso a narrativa é tudo, menos descrição, sendo construída por meio de recuos e avanços no tempo a partir da imaginação e da memória, domínios aos quais é possível ter acesso mesmo de olhos fechados.

## SEGUNDO SEGMENTO

O ensaio se desenrola no ritmo das lembranças e das associações. À recordação da montagem teatral de *Impressions d’Afrique*, de Roussel, no primeiro segmento, Leiris engata outra: a historietta infantil, *The story of little Black Sambo* (1899), de Helen Bannerman,<sup>25</sup> lida perto dos 30 anos, quando ele “já conhecia Griale e se ocupava da etnografia”. Não se trata, nesse caso, de uma recordação de infância, mas de outra forma de reencontrar sentimento de encantamento similar ao provocado pelas imagens africanas descobertas na infância.

O que diz a história do pequeno africano? (ou do indiano – “pouco importa”, observa Leiris). Era uma vez um menininho negro, Little Black Sambo, para quem a mãe faz um lindo casaquinho vermelho e belas calças azuis. O pai, por sua vez, vai ao bazar e compra-lhe um bonito guarda-chuva verde, e um magnífico par de sapatos cor de púrpura. Metido em todas as roupas novas, o menino sai em um passeio pela floresta. E logo encontra um tigre, que diz: “Black Little Sambo, vou te comer!” E o menino implora: “não faça isso, Sr. Tigre, que lhe dou meu casaco vermelho”. E o tigre parte, com o casaco novo, acreditando ser o mais belo tigre da floresta. Um segundo tigre aparece, e a história se repete: “Black Little Sambo, vou te comer!” E o menino escapa dando ao tigre as calças azuis. E a situação se recoloca. Diante de um terceiro tigre, o menino dá os seus sapatos. E a um quarto, oferece o guarda-chuva. Ao final, destituído de todos os seus pertences, Black Little Sambo vai embora chorando. No caminho de casa, porém, escuta um estrondoso barulho. Escondido atrás de uma árvore, vê os tigres brigando, cada qual querendo ser o mais belo e grandioso. Tão furiosos estão eles que arrancam todas as roupas e começam a se devorar, uns aos outros. Aproveitando o momento, Black Little Sambo recupera os pertencentes abandonados pelos tigres, que não param de lutar, em movimentos cada vez mais rápidos e enérgicos, até que se fundem, dando origem a uma enorme poça de manteiga derretida, que resta depositada ao pé de uma árvore. Nesse instante, o pai do menino volta do trabalho com um grande recipiente de cobre nos braços

e, ao ver a poça de manteiga, exclama: “que deliciosa manteiga derretida; vou levá-la para casa de modo que minha mulher a utilize na cozinha”. E assim foi. Em casa, a mulher faz deliciosos crepes com a manteiga para o jantar. Todos comem muito: a mãe, 27, o pai, 55, e o pequeno Little Black Sambo, 169, pois estava com muita fome!

A história, ancorada em uma inversão – o pequeno, ameaçado e roubado, devora com grande apetite seus agressores, em um repasto canibal – se associa a cenas de Roussel e a outras imagens dos negros africanos em circulação naquele momento (a de *Malikoko, roi nègre*, por exemplo), permitindo que Leiris introduza diretamente, no final do ensaio, o tema da viagem etnográfica, que o subtítulo anunciara. A viagem, prestes a acontecer, permitirá, espera ele, superar as visões equivocadas, construídas pelas “lentes deformadoras” da cultura europeia. Deve “contribuir para dissipar esses erros”, vendo os reais contornos do mundo e dos homens, tirando véus e afastando fantasmagorias.

Nesse último segmento do texto um sentido suplementar se associa ao “olho do etnógrafo”, relacionado agora a uma nova visão e consciência, diretamente ligada à ideia de antropologia como empresa de alcance humanista, como dissera um pouco antes: “[...] ciência a mais humana porque não limitada – como a maior parte das outras – aos homens brancos, a sua mentalidade, interesses, técnicas [...]” (Leiris, 1930: 407). E, nesse momento, Leiris convida os amigos, literatos e artistas – “boa parte deles absorvidos em querelas estéticas estéreis, no interior de pequenos grupos” – a fazerem o que ele fará: viajar como etnógrafo, e não mais como turista, “viajante sem coração, sem olhos, sem ouvidos” (Leiris, 1930: 413).

Segundo Leiris, o olho do etnógrafo está preparado para ver (e conhecer) porque se associa aos demais sentidos e sentimentos. Despindo-se de suas “maneiras de branco”, o etnógrafo logra se aproximar de Arbanakat, o herói do conto africano, com o qual ele encerra o texto, e que, diante do outro, se pergunta: afinal, quem sou eu?

Assim que o exercício reflexivo, e autorreflexivo, que a viagem etnográfica permite, é experimentado antes mesmo de sua realização, com a ajuda da literatura e do trabalho em *Documents*, laboratório no qual Leiris prepara-se para viajar, ver e descrever. As leituras antropológicas, os cursos de Mauss e, sobretudo, as artes fornecem os ensinamentos primeiros, despertando o interesse pelos outros povos e culturas: “cheguei à antropologia pela arte negra”, afirma em nota (Leiris, 1930: 414).

As artes funcionam como acesso à antropologia para Leiris e para outros de seus contemporâneos, Bataille, Schaeffner e Métraux. Este último, que ao contrário dos demais, desenha um percurso estritamente antropológico, enfatiza como seus companheiros de geração, o impacto que o ambiente artístico francês dos anos 1920, sobretudo o surrealismo, representa em sua descoberta da antropologia. Diz ele, sobre o seu período de formação, entre os anos 1924 e 1926:



Penso neles ainda com verdadeira emoção; era um período de ebulição e rebelião e todos nós nos sentimos abalados. Em uma palavra: o surrealismo começava, momento em que era mais vigoroso. Eu não fazia parte do movimento, mas conheci vários surrealistas, fui amigo de Georges Bataille, em suma, acompanhei essa corrente, à qual a etnografia aportou elementos extremamente preciosos. Subitamente os povos exóticos vinham confirmar, de algum modo, a existência de aspirações que não podiam se exprimir em nossa própria civilização. A primeira manifestação desse sentimento foi despertada pelo interesse pelas artes exóticas, primeiro africanas, em seguida as da América pré-colombiana. Muito cedo, porém, o interesse puramente estético foi ultrapassado pela surpresa diante do que havia de incongruente e extraordinário nas civilizações exóticas (Métraux, 1964: 21).

O primitivismo artístico desperta vocações, como as de Leiris e Métraux, ainda que tenha representado também limites ao conhecimento dos outros povos, reconhece Métraux: “Nessa atitude entrava, porém, tanto ingenuidade quanto preconceitos; pedia-se à etnografia o pitoresco, o bizarro; somente mais tarde, esta exaltação, este entusiasmo foram canalizados em prol da ciência” (Métraux, 1964: 21).

Munido de sentimento semelhante – e ansioso por romper com as “querelas estéticas estéreis” – Leiris viaja para ver com “olhos” de etnógrafo (e o plural empregado no final do texto enfatiza o sentido de perspectiva). Mas, uma vez realizada, a viagem recoloca outras fantasmagorias, indica o diário escrito ao longo da Missão Dacar-Djibouti, *A África fantasma*: “Em 1933, retornei tendo destruído pelo menos um mito: o da viagem enquanto meio de evasão” (Leiris, 2003: 186).

O relato posterior da viagem constitui, então, o esboço sombrio – ele mesmo fantasmagórico – da experiência dilacerada da viagem etnográfica, jogando por terra expectativas alimentadas antes dela. Nesse sentido, o diário toma a forma de uma etnografia daquele que viaja, transformando-se em exercício de autodescoberta, de encontro consigo mesmo; “eu”, vale lembrar, modificado pelo encontro com o “outro” de carne e osso, o que provoca no pesquisador enorme estranhamento: quem sou eu, pergunta-se ele, mais uma vez, como Abarkanat no final do conto africano mencionado em 1930, às vésperas da partida.

À estreita articulação entre viagem e autobiografia que *A África fantasma* evidencia soma-se o esforço de produção de uma escrita de si que almeja subverter a marcha do tempo, projeto reiterado em *L'âge d'homme* (1939). Neste autorretrato, esboçado entre seus 29 e 34 anos, o tempo, plasticamente representado por imagens de diversas ordens, é antítese de qualquer tipo de história. E as imagens que se sucedem na narrativa falam da experiência do envelhecimento, do aprendizado do corpo, de uma pedagogia do amor e da morte. Escrever para banir o tempo, controlar o futuro e, no limite, vencer a morte.<sup>26</sup>

A viagem aparece como recurso adicional para lidar com o mesmo propósito, em função da articulação que engendra entre marcha do tempo e progressão no espaço, indica o relato da viagem à África. “O olho do etnógrafo” é

tradução fiel, e precoce, desse procedimento, antecipando um tópico central da obra do autor. Em suas palavras: “Quanto a mim, vejo a viagem – além de melhor método para adquirir um conhecimento real, quer dizer, vivo – sobretudo como a realização de certos sonhos de infância, ao mesmo tempo que um meio de lutar contra a velhice e contra a morte, me jogando no espaço para escapar imaginariamente à marcha do tempo [...]” (Leiris, 1930: 413).

Artigo recebido para publicação em julho de 2011.

**Fernanda Arêas Peixoto** é doutora em Antropologia Social, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Autora de *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* (2000) e organizadora de, entre outros, *Gilberto Freyre em quatro tempos* (2003), *Antropologias, histórias, experiências* (2004) e *A cidade e seus agentes: práticas e representações* (2006).

## NOTAS

- 1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na forma de comunicação oral no seminário Saberes Surrealistas, realizando no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), nos dias 10 e 11 de setembro de 2007. Emerson Giumbelli, parceiro na organização do seminário, está na origem dessa reflexão. Dividi parte dessas notas, um pouco depois, com o grupo do Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama (Napedra/USP), coordenado por John C. Dawsey, a quem deixo registrado o meu agradecimento pelo interesse e sugestões. O artigo é parte do *Proyecto de Investigación Inscripciones literarias de la ciencia: ámbitos interdiscursivos, transferencias conceptuales y procesos semióticos* (ILICIA). Junta de Castilla y León, Ref. SA021A11-1, Universidade de Salamanca.
- 2 A brochura *Titres et travaux* de Michel Leiris constitui a parte central de seu dossiê de candidatura ao posto de diretor de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), apresentado em setembro de 1967. Publicado originalmente na revista *Gradhiva*, 9, 1991, é reeditado em *C'est-à-dire* (1992), ao lado de entrevista concedida pelo autor a Sally Price e Jean Jamin.
- 3 Michel Leiris participa do movimento surrealista de 1924 a 1929. Datam, dessa época, um volume de poesias, *Simulacre* (com litografias de André Masson, 1925) e outro de prosa, *Le point cardinal* (1927), ambos republicados em *Mots sans mémoire* (1969). No mesmo período, concebe *La grande fuite de neige*, uma primeira aproximação do universo das corridas espanholas, que tanto o fascinam (publicado pela primeira vez em 1934), *Glossaire j'y serre mes gloses*, espécie de dicionário poético publicado na *Révolution surréaliste* (1925/26) e uma série de relatos de sonhos, editados na mesma revista, cuja compilação aparece em 1945, com o título *Nuits sans nuit*.
- 4 Financiada por Georges Wildenstein, galerista e editor de *La Gazette des Beaux-Arts*, e concebida inicialmente como uma revista de arte, o primeiro número de *Documents* vem à luz em 15 de abril 1929 anunciando os seus propósitos já nos subtítulos: primeiro, "Doutrinas, Arqueologia, Belas-Artes,

Etnografia” e a partir do nº 4 de 1929: “Arqueologia, Belas-Artes, Etnografia, Variedades”. No total são 15 números, editados em dois anos, 1929 e 1930. Além de Bataille, a revista teve entre seus principais animadores, Georges-Henri Rivière e Carl Einstein (1885-1940), poeta alemão e especialista em arte ocidental moderna. Seus colaboradores vinham das mais diferentes áreas e filiações estéticas, “mistura impossível”, nos termos de Leiris (1996: 260).

5 Marcel Griaule (1898-1956) assume o cargo de secretário de redação de *Documents* (função a ele reservada por Georges-Henri Rivière) no momento em que regressa de uma expedição na Etiópia, em 1929. No final desse mesmo ano, começa a esboçar o projeto da Dacar-Djibouti, apoiado por Paul Rivet (1886-1958) e pelo próprio Rivière, e com sustentação institucional do Muséum National d’Histoire Naturelle [Museu Nacional de História Natural] (onde Rivet ocupará a cátedra de antropologia, em 1928) e do Institut d’Ethnologie [Instituto de Etnologia] da Universidade de Paris.

6 Sobre a presença da etnografia na revista, ver, ainda, Maubon (1999).

7 Todas as traduções dos trechos em francês, que acompanham este artigo, são de minha autoria.

8 Etnólogo e musicólogo francês, André Schaeffner (1895-1980), é responsável pelo setor de etnomusicologia no Musée d’Ethnographie du Trocadéro a partir de 1929, onde ele criará um Departamento de Organologia e uma sala de instrumentos musicais. Quando retorna da Missão Dacar-Djibouti, em 1932, organiza a fonoteca do museu.

9 Ver, entre vários outros, Jamin (1984; 1996), Nélia Dias (1991), D. Hollier (1991) Clifford (1981), Brumana (2005).

10 Leiris compõe um retrato de Rivière em *Rapace à l’œil bleu...*, editado primeiro em *L’Homme*, XXV/4, 1985, e depois em *Zébrage* (Leiris, 1992a).

11 *L’Amérique disparue* foi originalmente publicado em *Les Cahiers de la République, des Sciences et des Arts*, XI, 1928.

12 Sobre a exposição e seu lugar como embrião de *Documents*, ver Leiris (1992: 32 e 1992b: 857, nota 50) e Armel (1997: 266). Alliete Armel afirma ter sido Bataille quem apresentou Rivière a Métraux, ao contrário das indicações de Leiris.

- 13 Leiris descreve a sua primeira ida ao ateliê de Masson no número 45 da rua Blomet como uma “verdadeira viagem iniciática”, que irá introduzi-lo no “estado de espírito” particular que ali reinava (1992a: 221-223).
- 14 Não por acaso, o primeiro número da publicação traz um texto assinado por Rivière sobre o Musée d’Ethnographie du Trocadéro, onde ele faz um balanço da situação do museu e apresenta os planos de reforma e remodelação das coleções.
- 15 Hugo Adolf Bernatzik (1897-1953) é antropólogo e fotógrafo austríaco.
- 16 *Habbé* é a palavra peul para “infiel”, empregada para designar os dogon até Griaule.
- 17 O débito de Leiris em relação a Roussel, regularmente reafirmado, se manifesta ainda em seu empenho em editar, em 1935, *Comment j’ai écrit certains de mes livres*, livro dedicado aos procedimentos da criação literária de Roussel. Leiris acalentou ainda o projeto de escrever a biografia do autor após a sua morte. Se o projeto não se concretizou, o *Cahier Raymond Roussel* mostra o acompanhamento detido que fez da vida e obra do escritor (Leiris, 1998).
- 18 Observe-se que Roussel faz questão de indicar que embora tenha viajado muito, “de todas essas viagens, nada retirou para os seus livros” (apud Leiris, 1992a: 42).
- 19 Os espetáculos circenses de Phineas Taylor Barnum (1810-1891) fizeram época em função dos recursos cênicos empregados, e dos fenômenos, figuras e animais raros exibidos.
- 20 *Le Gaulois du Dimanche* é o suplemento literário semanal de *Le Gaulois*, jornal que será depois incorporado por *Le Figaro*. Tendo circulado de junho de 1897 a agosto de 1914, o suplemento publicava regularmente uma série de folhetins. *La vue* é reeditado em livro, em 1904 (edições Lamerre) e em 1963 (edições J.-J. Pauvert).
- 21 Longas canetas a pena, típicas da *belle-époque*, esculpidas em marfim ou madeira, em cujo topo, achatado, podia-se pintar pequenas paisagens ou figuras.
- 22 Sobre as relações entre Bataille e Leiris, ver *Échanges et correspondances* (2004).
- 23 O tratamento psicanalítico, iniciado por indicação do amigo Bataille, é responsável pela proeminência que o tom au-

tobiográfico vai assumir nos escritos de Leiris. Da mesma forma que Bataille escreve *A história do olho* sob o impacto do tratamento com Borel – iniciando com esse livro sua atividade literária –, Leiris escreve sua autobiografia, *A idade viril* (não por acaso, dedicada a Bataille) sob os efeitos do tratamento psicanalítico. Nos dois casos, um projeto autobiográfico toma forma como parte de um processo de cura.

24 A ilustração, sugere Didi-Huberman, teria sido ideia de Leiris, que em seu diário, no dia 11 de maio de 1929, confessa sua predileção por esse retrato da atriz (apud Didi-Huberman, 2003: 77, nota 2).

25 Escritora escocesa, Helen Bannerman (1862-1946) é autora de várias histórias infantis, sendo *Black Little Sambo* a mais célebre delas, e também uma das mais controvertidas, em função da visão caricatural do pequeno indiano (ou da criança tâmil) projetada pelo texto e por suas ilustrações originais. A história teria contribuído para fazer de “sambo” uma designação pejorativa.

26 Trabalhei mais detidamente o ponto na apresentação à edição brasileira de *A África fantasma*, “A viagem como vocação: antropologia e literatura na obra de Michel Leiris” (2007).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armél, Arliette. *Michel Leiris*. Paris: Fayard, 1997.
- Bataille, Georges. L'Amérique disparue. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, [1928] 1970, pp. 152-158 (vol. 1).
- \_\_\_\_\_. *História do olho*. São Paulo: Cosac Naify, [1928] 2003.
- \_\_\_\_\_ & Leiris, Michel. *Échanges et correspondances*. Paris: Gallimard, 2004.
- Brumana, Fernando G. *Soñando con los Dogon: en los orígenes de la etnografía francesa*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Caradec, François. *Raymond Roussel*. Paris: Fayard, 1997.
- Clifford, James. Sobre o surrealismo etnográfico. In: Gonçalves, José Reginaldo (org). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, [1981] 1998.
- Dias, Nélia. *Le musée d'ethnographie du Trocadéro (1878-1908): anthropologie et muséologie en France*. Paris: Éditions du CNRS, 1991.
- Didi-Huberman, Georges. *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 2003.
- Documents*. Edição fac-similar. Paris: Jean Michel Place, 1991 (2 vol.).
- Hollier, Denis. La valeur d'usage de l'impossible. *Documents*. Edição fac-similar. Paris: Jean Michel Place, 1991 (2 vol.).
- Jamin, Jean. Aux origines du Musée de L'Homme: la mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti. *Cahiers ethnologiques. La mission ethnographique Dakar-Djibouti, 1931-1933, 1984, 5*, Presses Universitaires de Bordeaux, nouvelle série.
- \_\_\_\_\_. De l'humaine condition de "Minotaure". In: Gaume, Claude (org.). *Régards sur Minotaure, la revue à tête de bête*. Geneva: Musée d'Art et d'Histoire, 1987, p. 78-87.
- \_\_\_\_\_. Introduction à Miroir de l'Afrique. In: Leiris, Michel. *Miroir de l'Afrique*. Paris: Gallimard, 1996, p. 9-59.
- \_\_\_\_\_. Documents revue: la part maudite de l'ethnographie. *L'Homme*, 1999, 151, p. 257-266.
- Lascault, Gilbert. Sept petites vues sur La vue. *L'Arc*, 1977, 68, p. 35-40.

Leiris, Michel. L'œil de l'ethnologue. *Documents*, 1930, 7, p. 404-414.

\_\_\_\_\_. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, [1933] 2007.

\_\_\_\_\_. *A idade viril: precedido por Da literatura como tauromaquia*. São Paulo: Cosac Naify, [1939] 2003.

\_\_\_\_\_. Nos tempos de Lord Auch. In: Bataille, Georges. *História do olho*. São Paulo: Cosac Naify, [1971] 2003, p.105-128.

\_\_\_\_\_. *C'est à dire: entretien avec Sally Price et Jean Jamin suivi de Titres et travaux*. Paris: Jean-Michel Place, 1992.

\_\_\_\_\_. *Zébrage*. Paris: Gallimard, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Journal, 1922-1989*. Paris: Gallimard, 1992b.

\_\_\_\_\_. De Bataille l'impossible à l'impossible. *Documents*. In: \_\_\_\_\_ *Brisées*. Paris: Mercure de France, 1996.

\_\_\_\_\_. *Roussel & Co*. Paris: Fata Morgana/Fayard, 1998.

Métraux, Alfred. Entretiens avec Alfred Métraux. *L'Homme*, 1964, IV/2, p. 20-32.

Montier, Jean-Pierre. Et vint La vue de Raymond Roussel. Disponível em <[http://pierre.campion2.free.fr/montier\\_roussel.htm](http://pierre.campion2.free.fr/montier_roussel.htm)>. Acesso em 28 jun. 2011.

Maubon, Catherine. *Documents: la part de l'ethnographie. Les Temps Moderne*, 1998/1999, 602, p. 48-65.

Roussel, Raymond. *La vue*, 1903. Disponível em <[gallica.bnf.fr/ark:12148/bpt6k108427z](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108427z)>. Acesso em 28 jun. 2011.

Samoyault, Tiphaine. Présentation: impressions d'imaginaires. In: Roussel, Raymond. *Impressions d'Afrique*. Paris: Flammarion, 2005, p. 7-24.

Yvert, Louis. *Bibliographie des écrits de Michel Leiris, 1924-1995*. Paris: Jean Michel Place, 1996.



**Palavras-chave:**

Michel Leiris;  
Viagem e etnografia;  
*Documents*; Viagem e  
autobiografia;  
*L'œil de l'ethnologue*.

**Resumo:**

O artigo propõe uma leitura do texto do escritor e antropólogo Michel Leiris (1901-1990), “L'œil de l'ethnologue (à propos de la Mission Ethnographique Dakar-Djibouti)”, publicado na revista *Documents* (1930, 7), e escrito pouco antes de sua primeira viagem de campo à África, quando ele integra a Missão Etnográfica e Linguística Dacar-Djibouti (1931-1933). Trata-se de exercitar um olhar aproximado sobre esse relato de viagem (ou sobre a viagem) antes de sua realização, pensando os seus rendimentos para uma reflexão sobre a viagem etnográfica, sobre o papel de Leiris na redação de *Documents*, na Paris do entre-guerras e sobre sua obra.

**Keywords:**

Michel Leiris;  
Journey and Ethnography;  
*Documents*; Journey and  
autobiography;  
*L'œil de l'ethnologue*.

**Abstract:**

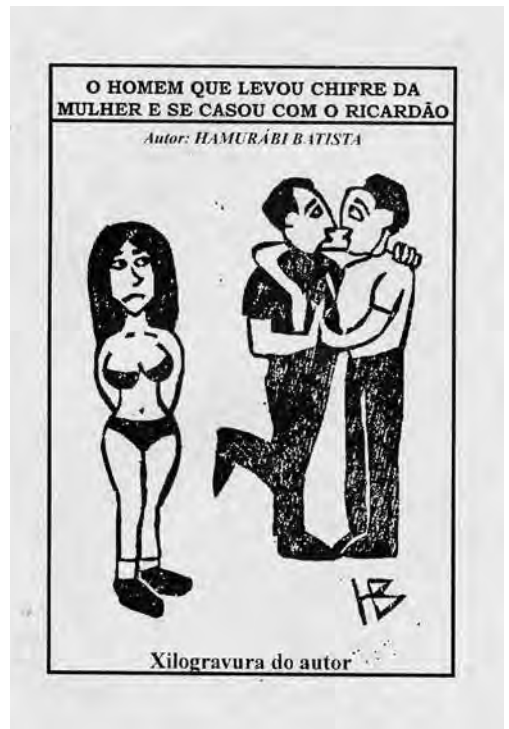
The paper proposes a reading of “L'œil de l'ethnologue (à propos de la Mission ethnographique Dakar-Djibouti)”, published in the journal *Documents* (1930, 7) and written by the anthropologist Michel Leiris (1901-1990) shortly before his first research expedition to Africa, when he joined the Ethnographic and Linguistic Mission Dacar-Djibouti (1931-1933). It looks at this journey report before the journey happened, examining its benefits for a reflection on the ethnographic journey, on Leiris' role as one of the editors of *Documents* in Paris between the wars, and on his work.



## **REGISTROS DE PESQUISA**



## IMAGEM-PALAVRA: A PRODUÇÃO DO CORDEL CONTEMPORÂNEO



Capa de cordel de Hamurabi Batista, poeta que participou do movimento dos Poetas Mauditos em Juazeiro do Norte-CE.

O cordel, poema escrito e publicado em forma de um livreto no Nordeste do Brasil, propõe questões interessantes para se pensar o que seria a oralidade, a escrita e a imagem no modo como a poesia é construída. O universo do cordel, em vez de tomar estes campos como separados ou antagônicos propõe uma relação de interdependência entre eles. Há um vínculo mental entre palavra e imagem que pode ser caracterizado como algo que não restringe as palavras a uma “oralidade” concebida em oposição à escrita ou como a negativa da escrita (Severi, 2007: 19). Partindo da pesquisa em andamento realizada junto aos poetas cordelistas da região do Cariri cearense (Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha<sup>1</sup>) apresentaremos, num primeiro momento, as questões mais conceituais sobre a poética do cordel a partir de sua potência de evocar uma cosmologia, para, em seguida, tratar mais especificamente da percepção dos poetas e xilogravuristas que acentuam a produção de imagens através de palavras, demonstrando a força desta poética em versificar (no sentido de dar a ver) um mundo.

## “VERSIFICANDO” O MUNDO

Para Benjamim, a capacidade de narrar é uma encenação da narração, uma representação no sentido teatral de contar e não explicar (Benjamim, 1975: 58). Assim, a performance parece ser mais importante do que o texto narrado. A narração, para Benjamim (1975: 58), é uma forma artesanal de comunicação, uma predisposição do narrador e do ouvinte que assegura que a história precisa ser ouvida e guardada. O cordel parece estar neste entroncamento de um produto artesanal, feito à mão, e um produto de consumo de massa. O seu processo de composição enfatiza as formas artesanais de produção, o que parece estar relacionado ao aspecto narrativo oral do cordel que contamina o objeto impresso, o folheto,<sup>2</sup> como objeto de arte ou artesanato. Esse seu aspecto de produção artesanal é responsável pela representação moderna de que o cordel está em perpétua ameaça de extinção quando é, frequentemente, contrastado ao mundo do capitalismo, à era técnica.

O cordel, portanto, pode ser considerado uma espécie de poética do ser no mundo. Assim, o imaginário do cordel é criado a partir de múltiplas relações entre mundos culturais distintos, o que implica que não se pode tomar a imagem da poética enquanto imagem do real, mas de um imaginário construído e partilhado por aqueles que se associam, a partir deste universo poético, a uma relação que vincula o criador e o receptor do cordel.

Deve-se ter em mente que as histórias são construções, fabulações do poeta, e não propriamente resultados diretos de uma experiência. O poeta, assim, cria narrativas e personagens sobre o cangaço, vaqueiros, a seca, os migrantes, o rural e, conseqüentemente, uma representação do Nordeste. A representação do Nordeste, tratada em termos de uma invenção, enquanto um imaginário, não deve ser entendida como uma falácia, como algo que falseia o que seria o “real” no Nordeste. Do mesmo modo que não se pode descartar a experiência na criação, não se pode essencializá-la. No universo do cordel contemporâneo, tanto o matuto quanto o nordestino contemporâneo são, ao mesmo tempo, experiências vividas e poéticas criativas. Porém, a força do cordel reside propriamente na sua produção e criação de uma imagética do sertão, de sua paisagem, seus personagens e suas relações sociais.

A relação entre criação poética e cotidiano no cordel parece ter mais rendimento se a entendermos como uma alegoria, no sentido de que implica uma “desrealização” de um real, e não uma simples reprodução ou transposição de um real para uma forma poética (Proença, 1977: 13).

Encontramos essa percepção da desrealização através da poética em uma fala de um folheteiro: “nossos fregueses leem o livro cantando. O folheto tem esta doçura do verso e o povo nordestino se acostumou a ler o verso... o livro é prosa mesmo, ele não gosta do jornal... Ele não entende. ... está acostumado a ler rimado, versado... porque o folheto ele lê cantando” (Almeida, 1979: 202 apud Abreu, 2004: 2).

O “estilo” do cordel está ligado à forma de saber ouvir o folheto, no sentido formal, emocional e intelectual. Isto significa poder ouvir de uma outra maneira, na forma própria do cordel, aquilo que já se sabe em outras linguagens como, por exemplo, escutar um folheto sobre o que se leu no jornal, sobre o que se ouviu no rádio e se assistiu na televisão.

Esta questão sobre os modos de apreensão da realidade e o sentido mesmo de realidade derivando percepções sensoriais e estéticas diferenciadas, constituindo diferenças entre o poeta e o não-poeta, parece ser o que está mesmo na base do senso estético, como foi propriamente definido por Wagner (1986: 27), ou seja, a percepção ordinária e a criatividade artística se diferenciam não através de uma oposição entre percepção “naturalística” e artificial do mundo, mas através de um tipo de ato significativo de grande concentração, organização e força dentro do mesmo foco semiótico.

Por esta razão, muitas vezes pensa-se que a poesia popular tem uma função de instruir o ouvinte, transmitir valores morais, do mesmo modo que o ideal clássico do “agradar e instruir” (Debs, 2000: 6). Esta concepção parece ser derivada de uma leitura funcionalista ao pressupor, de outro modo, uma leitura antiestética do cordel, não considerando que a essência mesma do poema é, justamente, sua forma, o verso e, conseqüentemente, seu poder de versificar o mundo. Parece que a busca de uma função ou vocação didática do cordel ou da poesia popular estaria construída pela oposição entre uma poesia considerada erudita, que por si só não tem uma intenção didática, *versus* a poesia popular, que estaria, por assim dizer, próxima do referente, da experiência. A oposição entre erudito e popular parece não ter um bom rendimento para se explicar tanto a poesia chamada erudita quanto a designada popular. O cordel, menos que uma poesia moral, repleta de ensinamentos que elaboram soluções de conflitos, parece ser mais uma crítica moral ao assumir a forma de peleja (combate, debate, discussão, desafio) construída, sobretudo, através da ironia enquanto figura de linguagem (Rapport & Overing, 2000). Ao não enfatizar uma verdade moral encarnada no poeta, problematiza uma moralidade social ou imaginária. A ironia no cordel parece ser de extrema importância para a sua compreensão, visto que desestabiliza um possível tom didático-moral de caráter conservador. Ironia, aqui, deve ser pensada enquanto uma forma de propor uma relação entre mundos que se encontram no imaginário do cordel.

O poeta de cordel, como o entende Ruth Terra (1983), deve ser compreendido para além de uma figura personalizada de autor, pois compartilha uma visão de mundo com seu público. Se esta ideia parece ser absolutamente verdadeira, deve-se, também, evitar tomar o contexto em sua radicalidade de modo que elida a criatividade individual e poética, reduzindo a criação a uma “comunidade narrativa”, a uma sociedade. Uma saída possível para o impasse contexto/criatividade é a encontrada na definição de Benjamim (1975: 63), em que a narrativa seria, ao mesmo tempo, uma fórmula social e pessoal de criação,

como a obra de um artesão: “adere à narrativa a marca de quem a narra como na tigela de barro a marca das mãos do oleiro”.

Feld (1988) aponta que para a estética há uma falsa dicotomia posta entre cognição e emoção. Partindo desta questão, Weiner (1991: 11-12) formula um problema que nos parece essencial para o entendimento da poética do cordel: a dimensão afetiva e cognitiva da imagem e do tropos são realmente inseparáveis e o discurso é sempre manipulativo, o que constrói, por sua vez, a poética e o estilo discursivo enquanto algo “encorporado” (*embodied*) na própria natureza material da fala e da comunicação. Neste sentido, a língua é, por definição, icônica em todos os seus níveis - fonológico, morfológico, semântico e metapragmático (Weiner, 1991: 28).

Neste sentido, é na linguagem que o “ser-no-mundo” é construído (Heidegger, 1971a: 132 apud Weiner, 1991: 14). Seguindo a mesma inspiração de Heidegger, Weiner nos fala de uma linguagem existencial, que é o que Heidegger definia como poesia. Uma língua que preserva as dimensões humanas, portanto, tratando de coisas eminentemente existenciais e não puramente de códigos abstratos. Heidegger, quando usa a noção de poesia, não está se referindo à métrica e à rima, mas tão somente a um ritmo que qualquer língua teria, e não apenas a língua dos poetas (Weiner, 1991: 15). Heidegger enfatiza que os poetas estariam mais preocupados com os significantes, e não com os significados. No universo poético do cordel encontra-se, de forma plena, esta definição de poesia heideggeriana enquanto um modo de existência, unindo de uma só vez o interesse tanto pelo significante quanto pelo significado.

Câmara Cascudo (1952) ao descrever o folheto usa a expressão de que a vida do nordestino estaria “fotografada” nas páginas dos folhetos, associando, assim, a força da imagem poética do cordel à imagem da vida no Nordeste. Quando o cordel cria, em seu imaginário, um Nordeste, está atualizando na contemporaneidade os personagens, os tipos sociológicos do Nordeste: o cangaceiro, o beato, o coronel, o contador de histórias, as pelejas, os desafios.

O que parece importante na conceituação do cordel e de sua forma de linguagem é o fato de que o cordel parece sempre enfatizar o ponto de vista de quem narra, por isso não constrói um sujeito distante que descreve e classifica, mas um sujeito que narra e, ao narrar, produz uma nova forma de conhecimento sobre o narrado, que é justamente a capacidade de fazer uma síntese específica do cotidiano, dos escritos, do ouvido, do vivido, construindo um ponto de vista sobre o mundo (Lukács, 1965).

Proença (1977: 58) destaca que o poeta de cordel sempre ocupou este papel de ser o tradutor de mundos literários outros para o seu universo.<sup>3</sup> Assim se passou com os romances *O Guarani*, *Iracema*, *O corcunda de Notre Dame*, *Amor de perdição*, *Romeu e Julieta*, e com filmes de cinema, novelas de TV, notícias de jornal.<sup>4</sup> Neste sentido, há uma hibridização constitutiva do universo poético de criação do cordel (Proença, 1977: 40-41).





1



2



3

1. Penitentes de Barbalha em procissão no dia de Santo Antonio.
2. Líder dos Penitentes de Barbalha entrando na igreja para a Missa de Santo Antonio.
3. Banda de Pifanos se apresentando na praça Padre Cícero, Juazeiro do Norte.

De acordo com os poetas, o conteúdo que estrutura o cordel baseia-se no princípio do ecletismo: liberdade para modificar, copiar e transformar. Neste sentido, o cordel constrói e desconstrói personagens, cenários e situações. Olhando mais de perto, no entanto, para a recorrência de temas, encontramos temas estruturais e valores permanentes (Carlos Magno, o heroísmo, a luta entre cristãos e pagãos, valor, honra). Pode-se dizer que, se o cordel é eclético, não produz híbridos disformes, pois o cordel reforça uma estrutura polar bastante estável, quimérica,<sup>5</sup> em que as tensões entre o passado e o presente, entre o tradicional e o atual são mantidas, e nunca dissolvidas.

Deste modo, o cordel trata do passado, do presente e do futuro como o folheto que descreve o ataque de Bin Laden a Juazeiro do Norte e a defesa da cidade pelo Padre Cícero. Esta forma que desreferencia, mistura cenários, personagens, temporalidades, confere ao cordel um “estilo” próprio em que o folheto ganha uma aparente homogeneidade através de sua forma (metrificada, repetitiva, redundante). O cordel, assim, copia alterando, imita linguagens e cenários, se transfigura tematicamente, traduzindo universos exteriores ou próximos para uma forma que cria, por sua vez, o próprio universo do cordel. Em outras palavras, o cordel é *mímesis*, no sentido que Taussig (1993: 19) concebe este conceito: repete e, ao repetir, altera.

Neste sentido, a repetição e o paralelismo no cordel não devem ser pensados como falta de criatividade ou redundância de um estilo “literariamente pobre”. Pelo contrário, o paralelismo parece ser intrínseco à forma cordel, pois é um modo estilístico de se buscar novas significações pelos paralelos estabelecidos, paralelos que se assemelham, mas que não são rigorosamente iguais. Em vez de repetição, enfatiza-se releitura e criação. Neste mesmo sentido, a memória não é para aquele que memoriza um texto apenas como uma capacidade de guardar ou de reter algo, mas, sobretudo, no sentido nativo, significa “poder criador, imaginação, talento poético”. A percepção de memória como simples repetição é algo distante deste universo de significação.

Este imaginário sobre a região (incluindo o catolicismo popular, os legados da Península Ibérica medieval, a história brasileira, a história mundial contemporânea, o cangaço e a violência, produzindo uma ética que implica bravura, coragem, resignação, honra e trabalho) se traduz em muitas formas de arte na região do Cariri cearense: na música e dança do reisado, na poesia do cordel e cantorias, nas xilogravuras e esculturas de madeira que representam as festas populares, os santos, Padre Cícero, os homens-animais associados à imaginação fantástica da região.

O mesmo mundo imaginário e imagético evocado nos versos surge na capa do cordel na forma de xilogravura, ou mesmo nos álbuns de xilogravura que, mesmo sem conter versos, “contam”, ao seu modo imagético, este universo do sertão. A imagem da xilogravura resume e sintetiza a história narrada, expressando o sentido mesmo da narrativa.<sup>6</sup> Do mesmo modo que Severi (2007: 17)

admite que o desenho primitivo não é rudimentar, mas mnemônico, poderíamos dizer que a xilogravura do cordel, este desenho entalhado na madeira é mnemônico, representando a formação da imagem do cordel.

## **A “FORMAÇÃO DA IMAGEM”**

Vejamos, agora, as concepções sobre o cordel que os próprios poetas formulam de modo a enfatizar como o poema pode, através de imagens, expressar o imaginário do sertão.

O poeta Abraão Batista, querendo acentuar a importância da rima para o cordel, compara este à mulher: tem que ter sua beleza para que seja cortejada, conquistada. A rima tem que ser bem feita e o cordel, para ser bonito, para ser agradável, para que o povo goste, tem que ter a rima bem feita, é dependente da rima. A lei natural do cordel é a rima, do mesmo modo que a beleza física da mulher que, se é bem feita, é bonita, se mal feita, é feia.

Um outro poeta acentua a importância da rima:

O cordel é uma coisa boa de memorizar porque tem as estrofes contadas e as rimas perfeitas. É um trabalho bem arquitetado. Para eu memorizar um texto em prosa é uma dificuldade. O verso não. É tudo contado, no lugar certo... Pra quem convive com aquilo e entende bem é muito mais fácil de juntar na cabeça e dar certo. O maior memorizador que nós tivemos foi o poeta Patativa do Assaré, que se tornou um mito, um dos mais famosos dos últimos tempos. Ele memorizava todos os seus poemas, jamais escreveu nenhum. A primeira poesia que ele fez quando criança, ele ainda sabia, aos 92 anos.

Edésio Batista, outro poeta, nos diz que o cordel tem que ter a rima e o humor, pois estes dois elementos produzem sua estrutura. Associa, geralmente, a inspiração a situações concretas vividas. Buscando este humor é que teve a inspiração para um cordel intitulado “Sangue: uma fonte de vida”, criado a partir de fato frequente que ocorria nos hospitais do sertão: a recusa dos homens em receber doação de sangue quando as mulheres eram doadoras, por medo de adotarem as características femininas através do sangue: “se a mulher for doadora, o caso é mais complicado, muito rapaz não aceita [...] o seu sangue receber, temendo algo ocorrer e ficar efeminado”. E continua, dando um conselho final, ironizando a situação: “se o sangue for de mulher, se liberte do complexo, não vai ficar com voz fina, nem ter face feminina, nem jamais mudar de sexo”.

Muitas vezes o poeta usa as características de sua própria personalidade, ou de seus atributos corporais, para produzir a sátira; este é o caso do poeta cego, de nome Aderaldo, que foi desafiado a fazer em verso uma explicação para o fato de nunca ter se casado. O poeta, então, aceita a proposta e faz o seguinte verso:

Já pensei em me casar  
 É bem verdade não nego  
 Mas por minha experiência  
 Batata quente eu não pego  
 Quem tem vista leva chifre  
 Quanto mais eu que sou cego.

Uma outra situação é quando uma pessoa solicita ao poeta que faça um poema acentuando uma característica de que não gosta. Isso se passou com uma amiga do poeta, que tinha a cintura muito fina, e pede que faça uma poesia sobre sua cintura:

A tua cintura fina, de corpo de manequim  
 Tem este formato assim, porque fostes bailarina  
 O esporte de grã-fina  
 Mas sem querer fazer troça, com quem dança e canta bossa  
 Eu afirmo sem temor, se praticares amor,  
 Em pouco tempo ela engrossa.

Produzir humor com algum acontecimento trágico de sua vida não é incomum entre os poetas que exploram a potência irônica da narrativa. Foi o que se passou entre uma dupla de cantadores, num desafio. Um havia perdido a mulher tragicamente, por uma doença, e o outro havia perdido a dele porque esta havia fugido com outro homem. Durante o desafio, um provoca o outro com o tema (mote): “perder a mulher”. A resposta foi imediata: “eu perdi, você perdeu, tudo que a gente tinha, você se queixa dum câncer que deu na sua rainha, e eu da pouca vergonha que deu na cara da minha”. Neste contexto, a poesia é capaz de falar de coisas que não poderiam ser ditas de outro modo, se não na forma poética, que admite a ironia, o duplo sentido e, ao mesmo tempo, acentua o combate, o duelo, a crueldade.

Numa cantoria, uma pessoa pede ao poeta que faça um verso sobre sua vida, e dá o seguinte tema ao poeta: estou separada do meu marido, já estou ficando velha e com problema de coluna... O poeta prontamente responde ao desafio:

A pedido da cliente, Marlene Parente Lima  
 Vou descrever seus achaques em versos usando rimas  
 São muitos seus infortúnios, segundo ela mesmo [sic] estima  
 Separada do marido, vive em pesaroso clima  
 Tem a coluna empenada e para dançar não se anima  
 Está como um carro velho, conforme atesta uma prima  
 Tudo embaixo arrebitado e o estofado mole em cima.

Um poeta diz que quando trabalhava em um banco era constantemente desafiado, por seus colegas de trabalho, a fazer poemas, versos ou cordéis a partir de fatos comuns, como uma colega que o desafiava a fazer versos sobre as blusas que usava. Sobre uma blusa extravagante, que tinha um grande corte nas costas e apenas dois botões, o poeta fez o seguinte verso, que une, de uma só vez, rima e humor:

Com a sua permissão [...]  
 Acerca da sua blusa, vou dizer o que penso  
 Embora muito decente, o rasgão que tem nas costas  
 Eu preferia na frente, pois espiar as costelas  
 Por muito que sejam belas, não ferve o sangue da gente.

A questão do tema (“mote”) é crucial para o poeta, o mote se constitui em um ponto de partida, uma frase, algumas palavras que desafiam a criação do cordel ou do verso; é um tema que propõe um desafio. Neste sentido, toda a construção poética desta região se apoia nesta premissa do desafio, o poeta deve ser desafiado, testado, tanto para ver se ele não “quebra o pé”, isto é, quebra a rima, ou para testar sua capacidade de orador, de produzir um verso com conteúdo, com humor, com profundidade.

Outro poeta faz uma ressalva: nem todo poema rimado e com humor é um bom poema, porque tem que ter profundidade, espontaneidade. E acrescenta: “O poeta nasce, o orador se faz” (Edésio Batista). A questão do “nascer” poeta parece crucial na construção da identidade de poeta que se faz, efetivamente, no interior de famílias de poetas, gerações que dão continuidade à poesia do cordel no Nordeste do Brasil. Neste sentido, percebemos que se a rima, ou a forma, é possível de ser aprendida, o que distingue um poeta é justamente sua capacidade de ser “orador”, e não escritor, pois a escrita tem a ver com a rima, com a métrica, a coluna vertebral do cordel, sua ossatura, mas sua carne, seu humor, estaria ligado a esta capacidade de orador que é construída pelo poeta. Um poeta acrescenta que a declamação é a parte mais importante no cordel, designada pela palavra “entrega”: “Se você entregou bem, recitou bem, fica compreensível para o ouvinte” (Luciano Carneiro). Na sua concepção, grandes poetas podem estragar os poemas se não souberem “entregar” o poema ao público, para que este possa, na sua percepção, formar a imagem do poema.

Os poetas cresceram ouvindo cordéis: “eu nasci numa fazenda, no interior, meu pai era agricultor, tinha lá uma pessoa que sabia ler e ela cantava esses cordéis, eles eram cantados, ela pegava o cordel do ‘Pavão Misterioso’ e cantava, e eu, com sete anos, ficava encantado com aquilo” (Edésio Batista).

Um outro poeta nos diz que a essência do cordel é justamente poder formar uma imagem na mente daquele que ouve o verso, para que este possa imaginar, compor cenários a partir da evocação poética. O importante para o poeta não é simplesmente dizer algo, mas evocar a possibilidade de o ouvinte formar esta imagem. Vejamos esta questão explicada por um poeta: “Tem um cordel que eu fiz que se chama o ‘Efeito do Viagra’... Fez um sucesso... Ele tem um duplo sentido, mas eu não revelei não. O gostoso é isso! Se você revelar perde a graça. O poeta tem que ser ator também, tem que ser palhaço. A graça do palhaço está em tudo o que ele diz que faz confusão com o que ele não diz, depende da interpretação” (Luciano Carneiro).

Muitos poetas afirmam que a poesia no cordel é um processo de formação de imagem, que se condensa em duas ou três estrofes, geralmente a primeira ou a final; são estrofes que se destacam, e as demais apenas contam a história. Neste sentido, o trabalho do poeta é o de justamente formar esta imagem, construir estas duas ou três estrofes que apresentam a imagem, o retrato do cordel, que, por sua vez, será reproduzido na xilografia da capa do cordel. Quando um poeta pede ao xilogravurista para fazer a capa de seu cordel, muitas vezes ainda não tem o título. O título do cordel, segundo os cordelistas, é uma das coisas mais difíceis, pois é a síntese, a imagem total do que será narrado. Muitas vezes o título do cordel se produz ao mesmo tempo em que o xilogravurista esculpe em madeira a imagem do cordel. Quando o título não reflete a imagem do cordel, os poetas chamam de um cordel “mal-casado”, que não casou bem o título com a história, dificultando a compreensão. Os poetas, assim, afirmam que o cordel depende desta imagem essencial, encarnada nestas duas ou três estrofes e que é estampada em imagem esculpida em madeira na capa do cordel. Nas palavras de um poeta: “A capa do cordel diz alguma coisa do que está escrito. A xilogravura sempre foi uma companheira do cordel, os xilógrafos sempre foram amigos dos poetas. São dois tipos de arte que precisam um do outro” (Luciano Carneiro). Outro poeta conclui: “A xilogravura está atrelada ao cordel... é como o carrapato na vaca” (Joseni Lacerda e Guto Bitu).



Poeta Luciano Carneiro montando sua mesa de cordel em feira em Crato-CE

Um xilogravurista expressa do seguinte modo o trabalho de criação: “Eles [os poetas] me passam o cordel, eu leio o cordel todo, e pego a parte que me chama mais a atenção e escolho a parte que dá para ilustrar. O próprio título já dá a própria imagem: ‘A mulher que virou porta porque surrou a mãe’. Pelo título já dá para ter ideia” (Francorli).

Os xilogravuristas partilham o mesmo mundo dos poetas, são leitores e ouvintes do cordel. Em torno das gráficas de cordel se reproduzem tanto os poetas quanto os xilogravuristas, que, do mesmo modo que os poetas, aceitam temas, “motes”, encomendas, desafios de esculpirem em madeira o que foi solicitado pelo cliente. Portanto, o desafio do xilogravurista diante do poeta é o de justamente ser capaz de condensar a imagem do cordel, ou melhor, fazer coincidir a imagem do verso com a imagem da xilogravura.

Sobre a relação entre imagem e verso, um poeta diz que a poesia apresenta imagens, e isso é a sua “vantagem” em relação à prosa. A rima e a métrica seriam como os instrumentos de fabricação desta imagem, do mesmo modo que um xilogravurista esculpe a madeira com o formão, dando a ver a imagem do poema.

Um poeta, sublinhando a relação entre verso e imagem, formula o seguinte verso: “[...] como o pintor pinta a tela utilizando o nanquim, assim componho meu verso, meu verso componho assim, querendo que agrade a todos, primeiro agradando a mim”.

A expressão “formar uma história”, muito usada para narrar o processo de construção do poema, evidencia esta concepção de “formação”, de aparecimento de uma imagem que se dá através do verso. É neste sentido que entendemos a fala de um poeta: “Se você quer assistir a um filme, pega um cordel e vai se deleitar. Seu tempo foi bem aproveitado” (Luciano Carneiro).

A mesma formulação foi feita por um xilogravurista: “Eu considero aqueles cordéis como se fossem filmes [...] como se fosse um filme de ação”.

Um poeta narra como constrói o cordel: o primeiro passo é “fazer a armação”, em prosa, de algumas ideias, como se fosse um esboço de uma imagem, os primeiros traços, para depois “formar a imagem” através do verso. A prosa estaria relacionada aos primeiros traços, esboços, para depois surgir o verso que produziria a imagem final e definitiva.

Um poeta narra a capacidade imagética do cordel:

Lá no sítio, tinha até um menino que era doidinho, meio ruim da cabeça, mas quando era cordel, ele sentava e prestava atenção. Era uma viagem, todo mundo entrava na história. Tinha uma grande participação. Tinha gente que dizia: ‘volta aí, volta aí’, e a pessoa lia de novo para poder entender, para ‘formar a imagem’. É aí que está, a poesia tem essa capacidade. Ela é muito deixada de lado, hoje, pela televisão...” (Guto Bitu).

O interessante a sublinhar nesta passagem é que a impressão geral entre os poetas é que o declínio do poema, do cordel, surge justamente com o advento da televisão. A grande competidora do cordel parece ser justamente a televisão, que é a maior produtora de imagens que conhecemos no mundo contemporâneo.

Guto Bitu, um poeta, falando sobre a importância da rima, acentua que “é um tipo de informação fechada, na nossa cabeça, como que respirar... Ela é fechada no tempo da gente”. Uma percepção da rima como natural está relacionada ao fato de que existe uma diferença, nesta região, entre o que designam como “versejador”, aqueles que fazem verso, e o poeta. Há uma ideia de que todo mundo naturalmente pode versejar, fazer versos, atestando aqui esta possibilidade de versificar o mundo contrastada à diferença com o poeta. A produção do poeta estaria associada à ideia de ser capaz de criar uma imagem, formar uma imagem. Acrescenta: “o poeta aguça sua inteligência, você ri, você chora”. E muitos poetas e ouvintes usam a expressam “como se nós víssemos exatamente o que se passa” (Guto Bitu). Um poeta se constrói justamente treinando fazer versos, elaborando mentalmente seus versos, memorizando-os. O caso-limite deste processo é exemplificado pelo poeta Zé de Matos, que ficou enfeitado pela poesia, falava somente em verso, não importando com quem falava e sobre que tema falava. Porém, um poeta acrescenta que todo poeta experimenta este estado de se encontrar enfeitado pelas palavras e a formação de suas imagens:

Se a pessoa passa a treinar, desenvolve muito, principalmente a seleção de palavras na sua cabeça. Sua cabeça vira uma máquina de trocar e botar palavras na mesma frase pra elas caberem. Nessa troca, vai e volta de palavra, você começa a procurar sinônimos. Você começa a ficar bom em sinônimos. Seu vocabulário começa a enriquecer e você começa a fazer frases completas.

Acentua a dependência da oralidade, da voz na construção desta poesia e na formação de sua imagem: “mesmo quando você faz a leitura silenciosa de um cordel, a voz fica falando lá dentro da sua cabeça”.

E o cordel tem, em todos os seus aspectos, seja no conteúdo (ser capaz de conduzir um tema) quanto na forma (capacidade de submeter o conteúdo à forma), a característica do desafio (do fracasso ou do sucesso) a que o poeta é submetido a cada cordel. E não parece ser à toa que o universo do cordel esteja associado às batalhas, à valentia, ao saber enfrentar os desafios da vida. O poeta forma, então, uma imagem do sertão, tanto na forma quanto no conteúdo. O cordel recria este universo através de imagens/palavras. Em suma, o cordel, através de sua forma de enunciação, sua técnica de criação e narração, constrói um esquema mental-imagético, como uma cosmologia, que nos dá acesso a uma tradição iconográfica (Severi, 2007: 45, 337) no Nordeste do Brasil.

Artigo recebido para publicação em julho de 2011.

As fotos deste artigo são de autoria de  
Marco Antonio Gonçalves.



**Marco Antonio Gonçalves** é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atua nas áreas de pesquisa sobre cosmologia, criação de mundos culturais, etnografia e imagem, narrativas e subjetividades. Publicou recentemente os livros *Devires imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens* (2009) e *Traduzir o outro: etnografia e semelhança* (2010).

## NOTAS

- 1 A pesquisa realizada nesta região contou com quatro viagens de campo, entre 2006 e 2010, apoiadas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj).
- 2 Folheto é sinônimo de cordel, e é usado pelos poetas para se referir ao cordel.
- 3 Uma associação possível pode ser feita entre o poeta de cordel e o xamã-cosmógrafo da amazônia, ambos tradutores de mundos outros (Carneiro da Cunha, 1998).
- 4 Sobre as adaptações ou traduções de obras da literatura para o cordel, ver, especialmente, o artigo de Abreu (2004).
- 5 Quimérico no sentido atribuído por Severi (2007) ao definir *la chimère* como uma entidade formada por duas imagens que mantêm a tensão entre as duas formas diferenciais sem dissolvê-las, sendo este mesmo o princípio da tensão algo estruturante da quimera.
- 6 Invariavelmente, a xilogravura surge nas capas dos cordéis como uma forma de síntese geral da história; foi observado que fotografias podem aparecer na capa do cordel em casos de poemas que narram a vida de personagens como Padre Cícero e Lampião, por exemplo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamim, Walter. O narrador. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- Almeida, Mauro William Barbosa de. *Folhetos (a literatura de cordel no Nordeste brasileiro)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. FFLCH-USP, 1979.
- Abreu, Márcia. Então se forma a história bonita: relações entre folhetos de cordel e literatura erudita. *Horizontes Antropológicos*, 2004, 10, p. 199-219.
- Câmara Cascudo, Luiz da. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1978.

- Carneiro da Cunha, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 1998, 4/1, p. 7-22.
- Debs, Sylvie. Patativa do Assaré: uma voz do nordeste. In: *Patativa do Assaré: cordel*. São Paulo: Hedra, 2000.
- Feld, Steven. Notes on world beat. *Public Culture*, 1988, 1, p. 31-37.
- Heidegger, Martin. *Poetry, language and thought*. Nova York: Harper, 1971.
- Lukács, Georg. Narrar ou descrever. In: *Ensaio sobre literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- Proença, Ivan Cavalcanti. *A ideologia do cordel*. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.
- Rapport, Nigel & Overing, Joanna. Irony. In: *Social and cultural anthropology: the key concepts*. Londres: Routledge, 2000.
- Severi, Carlo. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Rue d'Ulm/Musée du quai Branly, 2007.
- Taussig, Michael. *Mimesis and alterity*. Nova York: Routledge, 1993.
- Terra, Ruth Brito Lemos. *Memória de luta: primórdios da literatura de folhetos no nordeste (1893-1930)*. São Paulo: Global, 1983.
- Wagner, Roy. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Weiner, James. *The empty place: poetry, space and being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

**Resumo:**

Câmara Cascudo, ao descrever o cordel, atribui a sua função poética à capacidade de “fotografar”, isto é, de apresentar uma imagética por meio das palavras. Partindo da intuição de Cascudo, procuro apresentar a força da imagem produzida pela rima no cordel que, por sua vez, permite ao ouvinte-leitor imaginar e compreender mundos outros apresentados pelo poeta cordelista. Partindo desta questão empreendo uma reflexão sobre a poética do cordel demonstrando que a dimensão afetiva e cognitiva da imagem e do tropos são inseparáveis, construindo, por sua vez, a poética e o estilo discursivo enquanto algo “encorporado” (*embodied*) na própria natureza material da fala e da comunicação.

**Abstract:**

While describing *cordel*, Câmara Cascudo attributes its poetic function to the capacity of “photographing”, that is, of presenting an imagery through words. From Cascudo’s intuition, the paper tries to show the strength of image produced by rhyme in *cordel* that allows the listener-reader to imagine and grasp other worlds presented by the poet. Starting from this question I reflect upon the poetics of *cordel* demonstrating that the affective and cognitive dimension of image and trope are inseparable, building poetic and discursive style as something embodied in the very material nature of speech and communication.

**Palavras-chave:**

Imagem; Poética; Cordel;  
Nordeste do Brasil; Cariri.

**Keywords:**

Image; Poetic; Cordel;  
Brazilian Northeast; Cariri.

**RESENHA**



## WILHELM DILTHEY EM NOVAS TRADUÇÕES

*Filosofia e educação: textos selecionados.*

Dilthey, Wilhelm. Org. e intr. de Maria Z. C. P. Amaral.

São Paulo: Edusp, 2010. 527 pp.

*A construção do mundo histórico nas ciências humanas.*

Dilthey, Wilhelm. São Paulo: Ed. Unesp, 2010. 345 pp.

Em 2011 contamos cem anos desde a morte de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Por uma coincidência de datas e esforços, duas editoras universitárias de São Paulo publicaram, simultaneamente, dois livros seus, oferecendo uma contribuição importante para adensar o conjunto dos escritos do filósofo disponíveis em língua portuguesa.<sup>1</sup> Embora não se possa dizer que Dilthey seja um autor desconhecido, os dois volumes circunscrevem o núcleo forte de seus esforços e firmam-se, por essa razão, como referências decisivas para todos os que se interessem pelo autor e pelos problemas por ele tratados. Entretanto, os livros se superpõem em grande parte; a coletânea da Edusp é bem mais extensa do que o livro da Unesp e inclui a parte central deste último, além de muito mais. Em razão disto, esta resenha concentrar-se-á no primeiro deles, deixando claro, desde o início, que muitos dos problemas discutidos encontram lugar também no outro volume.

À diferença de uma certa tradição filosófica que afirmava ser a realidade do mundo exterior uma mera representação, Dilthey afirma deci-

didamente que ela é “vida”. Este é o cerne de uma outra e nova revolução copernicana, que pretendia resolver os impasses e aporias que afligiam o conhecimento histórico. Em um vazio deixado por Kant, Dilthey, já desde a década de 1860, pretendia oferecer as bases para uma crítica da razão histórica; todo o seu labor gravitou, durante uma longa vida de reflexão, em torno de um nexo de problemas que se referia primordialmente a essa questão. A célebre *Introdução às ciências do espírito*, de 1883, ocupa o ponto arquimediano na reflexão do filósofo, ao reconhecer a “autonomia das ciências do espírito” e almejar sua “fundamentação epistemológica”, possibilitando assim a validade dos “conhecimentos da sociedade e da história” (Dilthey, 2010a: 36-37).

O leitor brasileiro pode conferir tudo isso e muito mais, com precisão e variedade, na ótima antologia intitulada *Filosofia e educação*. O título, contudo, é totalmente equivocado, pois apenas um dos dezessete textos coligidos trata de educação (especificamente: pedagogia), embora forme sistema com o conjunto. Mas o leitor,

pelo título, fica sem saber que há textos sobre hermenêutica, estética, epistemologia e teoria do conhecimento, ética e psicologia. A seleção é variada e rica; a leitura exige atenção e cuidado, pois trata-se de um filósofo informado, cuidadoso e de reflexão sofisticada.

O ponto de partida de sua problematização pode ser encontrado, como foi dito, na busca da fundamentação do conhecimento no âmbito das “ciências do espírito”, uma expressão que recobre o que hoje entendemos por “humanidades”. Mas que elas sejam assim denominadas faz toda a diferença: não haveria outro termo que pudesse concentrar a força e o específico da reflexão feita na Alemanha, ao mesmo tempo que mobiliza toda uma semântica destilada e processada no arco que vai do último quartel do século XVIII até a Grande Guerra, e cujas ressonâncias atuam ainda hoje.<sup>2</sup> Elevar a validade do conhecimento das ciências do espírito ao grau de legitimidade já então alcançado pelas ciências da natureza era fundamental, no momento – transcorrido o século XIX – em que aquelas haviam se institucionalizado, com a implantação do modelo humboldtiano nas universidades.

Pode parecer estranho, ou ao menos inusitado, que uma preocupação de natureza epistemológica com relação às ciências do espírito desague em uma filosofia que privilegie o conceito de “vida” – e que acabe sendo rotulada como “filosofia da vida”. Não obstante, isto tem sua razão de ser: o mundo histórico, diz Dilthey, é “a manifestação da própria vida em sua diversidade e profundidade” (Dilthey, 2010a: 40).

Destarte, a compreensão do mundo histórico, do fazer e agir humanos, dirige-se, em última instância, para a vida; somente compreendendo-a teremos a chave-mestra para a compreensão do mundo social e histórico, ou seja, do mundo no qual vivem os seres humanos.

Isto exige um desvio pela psicologia. É no âmbito de uma psicologia cognitiva, das condições da consciência, que Dilthey procura estabilizar os fundamentos da compreensão histórica. Conhecimento depende de consciência; consciência depende de ato psíquico, e este, por sua vez, remete a uma base vital. Aqui surge a noção de “vivência” – que não deve, em absoluto, ser apressadamente contraposta à experiência, como uma certa (des) fortuna crítica costumou fazer – como capacidade de percepção do mundo histórico. Em suas próprias palavras (uma amostra, para que o leitor procure mais): “se alguém desejasse apagar seu próprio eu, para ver as coisas como são, deixaria de existir, com essa extinção, o próprio impulso de querer ver. Porque é o acréscimo da vivência que em toda a percepção do histórico transborda do próprio eu para o mundo dos objetos que faz o mundo ser digno de ser visto. Só nesse sentimento de si, nesse ser-para-si, surge a coloração peculiar da representação: surge o meu, o nosso – o que chamamos de vida” (Dilthey, 2010a: 83).

Esse nexos é complexo e Dilthey articula-o histórica e sistematicamente: acompanhando a discussão no âmbito da história da filosofia e buscando oferecer-lhe uma construção lógica – uma



epistemologia propriamente dita. Tudo isso tem como alvo a delimitação das ciências do espírito, ou seja, o conhecimento fundamentado e legitimado da “realidade histórica, social e humana”. Aqui está a base da diferenciação de explicar e compreender, que fez fortuna e para a qual os desenvolvimentos de Dilthey foram decisivos (voltarei ao ponto).

Pois a almejada crítica da razão histórica forja sua própria modalidade de conhecimento: uma hermenêutica que busca compreender aquela realidade histórica, social e humana, mas não propriamente explicá-la, como se fosse um fato físico. E somente pode compreendê-la por ser ela precisamente humana: há um substrato comum, um princípio de congenialidade (a antiga linhagem que parte de Terêncio – “Nada do que é humano me é estranho” – passa por Montaigne – “Chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition” [cada homem traz em si a forma inteira da condição humana] – e encontra em Vico sua fundamentação moderna e, com relação a Dilthey, antecessor imediato).<sup>3</sup>

A compreensão do mundo histórico exige a remissão a uma estrutura e regularidade, que se dispõe em vários níveis. Um deles é a situação concreta, histórica, na qual o produto do espírito está incrustado; é daí que nasce a ideia da unidade da época, da época como totalidade histórica, de importância decisiva para a *Geistesgeschichte*, que frutificou sob a égide dos escritos de Dilthey (mas não só).<sup>4</sup> Outro, o mais basilar, é a condição humana, o humano que se apresenta, como regularida-

de e estrutura, em toda a existência do ser humano, filo e ontogeneticamente falando (Dilthey menciona recorrentemente a “natureza humana”).

Ao procurar caracterizar a especificidade das ciências do espírito, Dilthey assinalou que elas dependem de um nexos de vida, expressão e compreensão. Algo da vida é externalizado, levado à expressão e então compreendido. Quando essas três dimensões se concretizam, estamos nos domínios das ciências do espírito.

Também com relação ao desenvolvimento das ciências do espírito – assim como, em particular, com a hermenêutica –, Dilthey opera histórica e sistematicamente. Suas reconstruções históricas acompanham os enfoques sistemáticos, pois ele já havia reconhecido que um não pode prescindir do outro. Esse andamento duplo é, sem dúvida, um dos pontos fortes de sua empreitada, mesmo quando, aos olhos de hoje, suas reconstruções possam nos parecer simples demais.<sup>5</sup>

No plano histórico, Dilthey aponta um processo de desenvolvimento no qual a consciência histórica se eleva, até o seu pleno reconhecimento, no século XIX. É então que o mundo do espírito é decididamente compreendido como histórico, como resultante de um processo de desenvolvimento. Com isso, reconhece-se a importância da própria categoria de desenvolvimento, que será a partir de então uma chave privilegiada para o enfoque histórico, ou seja, para a confrontação com os produtos do espírito.<sup>6</sup> Em sintonia com a elevação da categoria de desenvolvimento está o método comparativo, o

procedimento privilegiado da pesquisa dos processos de desenvolvimento, no âmbito das diversas ciências do espírito particulares (a jurisprudência, a teologia, a história, a psicologia, a sociologia, a etnologia, a musicologia, a teoria política, as várias filologias, a pedagogia etc.).<sup>7</sup>

No plano sistemático, a crítica da razão histórica – que pressupõe, portanto, a existência de uma tal razão, mas a enraíza na história – parte da vida e da compreensão. O exterior, que o conhecimento histórico almeja conhecer, é uma exteriorização do interior, que é vida. Do modo mais sintético, Dilthey assim formulou esse problema, que se tornou clássico: “Nas ciências do espírito, o espírito objetivou-se, nelas formaram-se fins e valores realizaram-se, e é precisamente esse elemento espiritual, que tomou forma nelas, que é apreendido pela compreensão” (Dilthey, 2010a: 174-175). O vivenciar dos estados próprios de cada um é a porta que se abre para a compreensão do mundo exterior, espírito objetivado (imagine-se quando, ou se, um abismo se abre entre o vivenciar e o compreender: chegamos a uma disjunção de interior e exterior, que contemporâneos de Dilthey imediatamente compreenderam consumir uma tragédia do espírito, da alma e da cultura). À diferença das ciências da natureza, nas quais conceitos abstratos são articulados aos fenômenos, nas ciências do espírito os nexos são vivenciados, pois remetem à vida, como seu substrato comum. Portanto, no final das contas, o problema das ciências do espírito é o de uma

re-tradução: retraduzir-reconduzir o espírito objetivado, a “realidade social-histórico-humana”, à vida, da qual se originou.

Ademais, o esforço de Dilthey não conduz simplesmente um andamento duplo, histórico e sistemático, mas, mais que isso, entrelaça-os como uma espécie de síntese: sua posição busca conjugar, e levar adiante, os problemas formulados tanto pela filosofia crítica como pela escola histórica. Essa é a chave para determinarmos o seu lugar histórico.

Vale destacar que a noção de vida, que não é propriamente biológica, mas em última instância transubjetiva,<sup>8</sup> faculty a ideia dos indivíduos como ponto de cruzamento dos círculos sociais, como já à época de Dilthey a sociologia procurou formular.<sup>9</sup> A isso se liga, ainda, a grande importância atribuída à noção de *Wechselwirkung*, como possibilidade de saída do beco do causalismo.<sup>10</sup> A somatória dessas duas ideias resulta na articulação de um espaço comum e compartilhado pelos seres humanos, que vivenciam e compreendem (e assim abrem a possibilidade de se falar em experiência em sentido enfático, à diferença da leitura que força a separação e dicotomiza vivência e experiência). Evidentemente, a linguagem passa a desempenhar nessa arquitetura um papel da maior importância, como dimensão que possibilita e realiza conexões simbólicas. Nesse registro, ela apresenta-se como uma dimensão intersubjetiva, homóloga ao que disse acima acerca da vida.<sup>11</sup> A importância da linguagem torna o problema da hermenêutica central, na

medida em que se trata, inicialmente, da compreensão de sentidos legados pela tradição, mormente a palavra escrita, a palavra do passado que nos é transmitida; a seguir há uma extensão da palavra às demais manifestações do espírito.

Por outro lado, Dilthey está atento ao que denomina “formas elementares da compreensão”: ela está enraizada na vida prática, e por isso a hermenêutica tem um fundamento já na mais simples das interações humanas.<sup>12</sup>

Seria difícil superestimar a importância atribuída por Dilthey à hermenêutica – e foi por isso que ele se esforçou tanto em formular o seu problema e reconstruir a sua história. Coube a Gadamer definir com clareza o estatuto da hermenêutica em Dilthey: ela é “o *medium* universal da consciência histórica” (Gadamer, 1965: 228).

E aqui novamente deparamos com uma variação do princípio da congenialidade, dado que “a compreensão é um reencontro do eu no tu. Essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em cada sistema da cultura, e, finalmente, na totalidade do espírito e da história universal torna possível a cooperação das diversas realizações nas ciências do espírito” (Dilthey, 2010a: 237, tradução alterada).

Esta é também a base para a articulação de particular e universal no âmbito das ciências do espírito (que dá lugar ao célebre círculo hermenêutico). Em suma, essa relação transcorre sem grandes atribuições, pois há o princípio da congenialidade que, operando pela via da vivência e da com-

preensão, ao final tudo une, em uma totalidade apaziguada (Dilthey, 2010a: 196 e 237).<sup>13</sup>

O círculo hermenêutico enlaça parte e todo, *explicandum* e *explicans*; a ideia do mundo histórico como um todo, que se articula de modo não-causal pelo conjunto de nexos de efeito que entrelaçam tudo o que é vida e objetivação da vida, é o que possibilita conceber épocas como unidades, algo que frutificou intensamente no âmbito das ciências do espírito particulares até pelo menos a Segunda Guerra mundial.<sup>14</sup>

É do maior interesse buscar compreender como um esforço tão hercúleo e cuidadoso, que se estende por cerca de meio século de reflexão ininterrupta (c. 1860-1911) torna-se, de certo modo, datado. Já no Entre-guerras, quando Dilthey era figura obrigatória no debate intelectual, apontou-se o calcanhar de Aquiles de seu esforço: sua confiança inabalável na totalidade.

Creio que podemos entender isso um pouco melhor se remontarmos, por exemplo, a um trabalho como o de Löwith acerca do processo que vai de Hegel a Nietzsche: uma ruptura histórica, que não foi sentida e não surtiu efeitos em Dilthey (Löwith, 1995). Löwith nos mostra como a sociedade burguesa, o trabalho, a cultura, a humanidade e a cristandade são postos em xeque por uma certa filosofia pós-hegeliana; mas nada disso aparece em Dilthey (quando muito, superficialmente). Uma explicação, sem dúvida relevante, é de natureza eminentemente institucional: após

Hegel, há uma cisão entre filosofia acadêmica e universitária, por um lado, e filosofia, por assim dizer, “crítica”, alocada fora da universidade, por outro (quer-se “crítica” face à filosofia oficial, universitária). Dilthey faz parte da linhagem universitária, para a qual todos aqueles filósofos discutidos por Löwith significaram quase nada, ou muito pouco. Em suma, a ruptura que o pensamento “crítico” pós-Hegel procurou reconhecer, formular e ocasionalmente até mesmo impulsionar, não foi percebida pela filosofia universitária, que permaneceu, como demonstrou Köhnke em seu estudo a respeito, no âmbito de problemas deixado em aberto por Kant (donde a predileção, de que Dilthey dá testemunho, pelo problema de uma crítica da razão histórica) (Köhnke, 1986).

O impacto que aparece em Dilthey é “apenas” o da falência da filosofia moderna da consciência, ou seja, de um transcendentalismo, que sua visão histórica repudia em favor da historicidade do mundo e da vida – donde, inclusive, uma certa proximidade sua com a fenomenologia husserliana e, posteriormente, a influência que exerceu no autor de *Sein und Zeit* (os impactos de Dilthey são muito amplos e variados; suas ondas chegam até nós). Mas uma consciência de crise e ruptura, complexa, multifacetada e radical, tal como indicada no estudo de Löwith – isso não encontramos em Dilthey.<sup>15</sup>

Como quer que seja, a postulação de uma totalidade como aquela que a filosofia de Dilthey reivindica torna-se, ao longo do século XX, cada vez mais problemática e, para muitos, inaceitá-

vel. Um outro modo de apontar para esse mesmo problema é afirmar que, embora Dilthey enfatize como poucos a dimensão histórica, ele não percebe, e conseqüentemente não tematiza, o caráter contraditório do movimento histórico (daí sua confiança inabalável na totalidade e no todo): esse é, creio, um limite do seu pensamento. Novamente, podemos ler em Gadamer a percepção desse problema, formulado por outra via: a compreensão do passado histórico é, em Dilthey, um deciframento (daí a hermenêutica), e não uma experiência histórica (Gadamer, 1965: 228).<sup>16</sup> O decifrar, pela via da congenialidade, identifica por demais sujeito e objeto, não admitindo não-identidade e contradição.

Havia mencionado o problema da diferenciação de explicar e compreender. Em um dos textos da antologia, o famoso estudo sobre “O nascimento da hermenêutica”, Dilthey arrola uma série de aporias envolvidas no processo de conhecimento próprio das ciências do espírito. Uma delas refere-se a uma pretensa polarização entre explicar e compreender, que de fato mais se aplica a alguns contemporâneos seus (como Rickert e Windelband). Com efeito, a teoria do conhecimento buscada por Dilthey é bastante matizada, talvez mesmo pelo fato de o filósofo jamais ter podido levar a cabo os seus planos e muitos de seus escritos maduros restarem inacabados e na forma de fragmentos. Assim, é possível encontrar passagens que sugerem uma separação mais rígida, e outras em que esta é questionada. No mencionado estudo, Dilthey considera

a distinção impossível no nível prático, pois trata-se de uma questão de grau: é possível falar de explicação no âmbito das ciências do espírito, desde que se trate de aplicar metodicamente no singular os conhecimentos disponíveis, com vistas a um conhecimento pleno. Como quer que seja, pode-se encontrar, na obra de Dilthey, fundamentos para leituras que enfatizem com maior ou menor grau a diferença de explicar e compreender (Dilthey, 2010a: 385; Riedel, 1970: 73; Habermas, 1987: 159, 205).

O processo de compreensão, e a hermenêutica que lhe é correlata, possui um elemento irracional irreduzível, que está ligado à uma irracionalidade, também ela irreduzível, da vida (Dilthey, 2010a: 263). Essa foi a porta que permitiu toda uma recepção crítica da filosofia diltheyana, que recusava seu irracionalismo e até mesmo antevia nela germes de um irracionalismo político que devastaria a Europa poucos anos após sua morte.

O importante conceito de *Wechselwirkung*, desenvolvido por Dilthey como uma alternativa às insuficiências insuperáveis do conceito de causa e efeito, é um dos pressupostos da síntese e totalização que mencionei, e também ele remete a um aspecto irracional, dado que se furta à uma fundamentação conceitual plena. Com efeito, forma sistema com a ideia de vida; Dilthey chega a denominá-lo, decerto provocativamente, um “desconceito” (Dilthey, 2010a: 405). Isso tem a ver com o ponto final de seu desenvolvimento, ou um beco sem saída, como preferirão alguns: uma

tautologia em torno da noção de vida. “Vivemos simplesmente para viver, atuamos pela própria atividade, nas energias de nosso ser está programado um sistema de propensão, de iniciativas, de atividades, cuja realização é a própria vida” (Dilthey, 2010a: 421). Desta perspectiva, as diversas teleologias tradicionais e pós-tradicionais estão descartadas, mas coloca-se uma tautologia em seu lugar.

Lembremos, entretanto, de que estamos falando de uma vida de teor transubjetivo (o termo é meu, na falta de melhor); por conseguinte, a referência não é a vida do indivíduo, mas a história, como processo no qual essa dimensão transubjetiva se desdobra.

Dilthey foi profundamente afetado pela percepção da historicidade do tempo histórico no século XIX.<sup>17</sup> História e sociedade são, para ele, termos-chave: não aceita nem o indivíduo isolado, nem uma lei abstrata de desenvolvimento. Os nexos concretizam-se nos grupos sociais – da família e da horda ao Estado moderno – e nos processos variados, imprevisíveis e únicos do transcurso histórico. Procurar leis abstratas de desenvolvimento – como, por exemplo, nos domínios da pedagogia – é o maior equívoco em que podem incorrer as ciências do espírito. Nem mesmo a filosofia pode se dar ao luxo de uma metafísica, no final das contas impossível (Dilthey, 2010a: 453); somente o labor constante e infindo de uma consciência histórica permite aferir assintoticamente a realidade do mundo e da vida. Dilthey defende uma teoria das concepções de mundo que permitiria, mediante um tratamento

histórico, descrever como, ao longo de tempo e espaço, diferentes concepções de mundo se apresentam, e aferir sua verdade histórica; essa teoria seria, na mesma medida, uma resposta às críticas de relativismo. Aqui reaparece o mencionado método comparativo. No âmbito dessa arquitetura, cabe à filosofia – seguindo a linhagem de Hegel e Humboldt – a tarefa de fundamentar e integrar o conjunto das ciências do espírito; a filosofia deve, então, abandonar suas pretensões metafísicas e dedicar-se a ser uma espécie de *organon* das ciências particulares.

Por fim, a antologia reúne, ainda, textos que tratam da arte, considerada como uma forma de expressão privilegiada da vida. Como se vê, o enfoque reproduz aquela tríade já indicada: vida, expressão, compreensão. O que diferencia a arte é que ela é uma objetivação mais imediata do que o conhecimento por meios abstratos, como ocorre nas ciências. Os verdadeiros poetas – e para Dilthey o modelo é Goethe, como no seu célebre estudo “Goethe e a fantasia poética”, coligido na antologia – são capazes de exprimir vivências no limite supraindividuais ou, formulando de outro modo, eles

dão vazão àquela dimensão humana genérica (*Allgemein-Menschlich*) que está na base de nossa existência (Dilthey, 2010a: 323, 441, 443, 446). Isto tem sua razão de ser: ao contrário do homem comum, o poeta, mesmo sem o saber, concretiza uma relação de vida e expressão diferente. Nele, o que é vivenciado é transformado inteiramente em expressão, pois há um “nexo estrutural entre o vivenciado e a expressão do vivenciado” (Dilthey, 2010a: 344). O resultado, claro está, é uma intensificação extraordinária, potente e única da tríade. É isso que torna, para Dilthey, a arte tão importante. Ademais, há um outro desdobramento significativo, a questão da época como unidade, já mencionada. O artista, por estar imerso em um contexto social-histórico, é determinado pela época, mas ao mesmo tempo a transcende, como manifestação do humano genérico – em uma síntese que, por fim, exprime tanto aquela como este, e coloca a obra de arte em uma posição absolutamente única com relação ao nexos vida-expressão-compreensão. Ou seja: com o núcleo vivo do mundo dos seres humanos, histórico e social.

Resenha recebida para publicação em junho de 2011.

**Leopoldo Waizbort** é professor da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Autor de *As aventuras de Georg Simmel* (2000) e *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia* (2007).

## NOTAS

- 1 Até onde vai meu conhecimento, são esses os títulos já traduzidos para o português: *Leibniz e a sua época* (1947); *Teoria das concepções de mundo* (1992); *Sistema da ética* (1994); *História da filosofia* (s.d. e 1994); *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica* (2002).
- 2 O que propicia assinalar o duvidoso da solução proposta pela edição da Unesp, que desde o título traduz *Geisteswissenschaften* como “ciências humanas”. Embora ao primeiro olhar possa parecer uma solução aceitável, ela ignora, e anula, a carga semântica, altamente relevante, de *Geist*.
- 3 No entender de Vico, é possível o acesso e a compreensão de todas as formas do espírito humano, mesmo as mais distantes e estranhas em tempo e espaço, pois todas elas são figurações de nosso próprio espírito humano, “*modificazioni della nostra medesima mente umana*”, como diz ele. Assim, mediante uma espécie de evocação (ou re-evocação) da consciência individual é possível o acesso a toda a história (Vico, 1999: 131).
- 4 Sobre o assunto, ver König & Lämmert (1993). Para o contexto brasileiro, vale lembrar a inspiração diltheyana decisiva da *Geistesgeschichte* elaborada por Otto Maria Carpeaux.
- 5 Já nos anos 1960, esse era o juízo de Péter Szondi (1975).
- 6 Desenvolvimento decisivo será encontrado na grande obra de Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), aliás dedicada à memória de Dilthey.
- 7 O leitor sociólogo logo atenta para o nexos, fundante na sociologia weberiana, de análise de processo histórico-desenvolvimental e perspectiva comparatista.
- 8 A questão é formulada, em outros termos, por Gadamer (1965: 223).
- 9 Inicialmente, por Georg Simmel, em sua *Über soziale Differenzierung*, de 1890, e, a partir de então, em variados escritos seus e de outros.
- 10 *Wechselwirkung* é um termo de difícil versão, sendo recorrentemente traduzido por “interação”, “ação recíproca” ou mesmo “interação circular”. Ele é desenvolvido com o intuito de se contrapor à ideia de causalidade, relevante na arqui-

tetônica kantiana e na filosofia crítica dela derivada. Entretanto, já em 1799 Schleiermacher havia posto o conceito de *Wechselwirkung* em nexos similares de sentido; como Dilthey foi um dos responsáveis pela “redescoberta” e revalorização do pensamento desse filósofo, é possível que tenha nele se inspirado para procurar desenvolver seu argumento para além do causalismo. O desenvolvimento posterior ficará a cargo de Georg Simmel, que eleva a *Wechselwirkung* à pedra de toque de seu pensamento.

- 11 Habermas destaca bem essa dimensão, que abre as portas para uma virada linguística como a sua (1987: 170).
- 12 “A compreensão brota inicialmente nos interesses da vida prática. Nesta, as pessoas estão referidas umas às outras por meio da comunicação. Elas precisam se fazer mutuamente compreensíveis. Uma precisa saber o que a outra quer. Assim originam-se inicialmente as formas elementares da compreensão. Elas são como letras, cujo encadeamento torna possível formas mais elevadas de compreensão.” (Dilthey, 2010a: 253, tradução alterada).
- 13 Ver, também, “O espírito só compreende aquilo que ele mesmo criou” (Dilthey, 2010a: 201, tradução alterada); e Dilthey (1970: 347, 179-180).
- 14 Um ótimo exemplo é Spitzer (1955: 39-41).
- 15 Opinião diversa sustenta Riedel (1970: 15, 46-47).
- 16 Adorno, em suas “Lições de filosofia da história”, desenvolveu crítica similar; veja-se Adorno (2006: 400).
- 17 Ver Koselleck (1989), assim como os volumes posteriores de ensaios do mesmo autor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Dilthey, Wilhelm. *Leibniz e a sua época*. São Paulo: Saraiva, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: 70, 1992.



- \_\_\_\_\_. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, s.d.; São Paulo: Hemus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma psicologia descritiva e analítica*. Lisboa: 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia e educação: textos selecionados*. São Paulo: Edusp, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010b.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965.
- Habermas, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- König, Christoph & Lämmert, Eberhard (orgs.). *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1920 bis 1925*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- Köhnke, Klaus Christian. *Entstehung und Aufstieg der Neukan-  
tianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Löwith, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche*. Hamburg: Meiner, 1995.
- Riedel, Manfred. *Einleitung*. In: Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Simmel, Georg. *Über soziale Differenzierung*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890.
- Spitzer, Leo. *Linguística e historia literaria*. Madri: Gredos, 1955.
- Szondi, Péter. *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Troeltsch, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922,
- Vico, Giambattista. *A ciência nova*. Rio de Janeiro: Record, 1999.



# INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

## ESCOPO E POLÍTICA EDITORIAL

*Sociologia & Antropologia* aceita os seguintes tipos de contribuições:

- 1) Artigos inéditos (até 9 mil palavras incluindo referências bibliográficas e notas)
- 2) Registros de pesquisa (até 4.400 palavras). Esta seção inclui:
  - a. Apresentação de fontes e documentos de interesse para a história das ciências sociais
  - b. Entrevistas
  - c. Notas de pesquisa com fotografias
  - d. Balanço bibliográfico de temas e questões das ciências sociais
- 3) Resenhas bibliográficas (até 1.600 palavras).

A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial no que diz respeito à adequação ao perfil e à linha editorial da revista e por pareceristas *ad hoc* no que diz respeito ao conteúdo e à qualidade das contribuições. Serão aceitos originais em língua estrangeira desde que o autor se responsabilize por sua tradução para o português.

A revista funciona sob o princípio do duplo anonimato: os artigos serão submetidos a dois pareceristas *ad hoc* e, em caso de pareceres contraditórios, uma terceira avaliação será requerida. Os artigos serão avaliados de acordo com os critérios de qualidade e rigor dos argumentos apresentados, validade dos dados, oportunidade e relevância para sua área de pesquisa, atualidade e adequação das referências.

## NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE COLABORAÇÕES

### Forma e preparação de textos

O texto deverá ser preparado num mesmo arquivo na seguinte sequência: artigo de até 9 mil palavras (incluindo referências bibliográficas e notas); nota biográfica (de até 65 palavras) incluindo formação, instituição, cargo, áreas de interesse e principais publicações; notas substantivas (de fim de texto) em algarismos arábicos; referências bibliográficas; resumo (entre cem e 150 palavras), em português e em inglês, acompanhado de cinco palavras-chave; e, quando for o caso, os créditos das imagens utilizadas.

Desenhos, fotografias, gráficos, mapas, quadros e tabelas devem conter título e fonte, e estar numerados. Deverão, ainda, estar em condições adequadas à reprodução e impressão fidedignas e de qualidade P&B. Além de constarem no corpo do artigo, as imagens deverão ser encaminhadas em arquivo separado do texto. No caso de imagens que impliquem em autorização para reprodução, a obtenção da mesma caberá ao autor.

Os textos deverão ser escritos em fonte Times New Roman, tamanho 12, recuo padrão de início de parágrafo, alinhamento justificado, espaçamento duplo e em páginas de tamanho A4 (210x297 cm.), numa única face.

As notas devem vir ao final do texto, não podendo consistir em simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação),  
conforme o exemplo: (Tilly, 1996);**

No caso de citações, quando a transcrição ultrapassar cinco linhas deverá ser centralizada em margens menores do que as do corpo do artigo; quando menor do que cinco linhas, deverá ser feita no próprio corpo do texto entre aspas. Em ambos os casos a referência seguirá o formato:

**(sobrenome do autor, ano de publicação: páginas),  
conforme os exemplos:  
(Tilly, 1996: 105)  
(Tilly, 1996: 105–106)**

As referências bibliográficas em ordem alfabética de sobrenome devem vir após as notas, seguindo o formato que aparece nos seguintes exemplos:

### 1. Livro

Pinto, Luis de Aguiar Costa. *Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

### 2. Livro de dois autores

Cardoso, Fernando Henrique & Ianni, Octávio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

### 3. Livro de vários autores

Wagley, Charles et al. *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952.

4. **Capítulo de livro**  
Fernandes, Florestan. Os movimentos sociais no “meio negro”.  
In: *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo, 2008, p. 7–134 (vol. 2).
5. **Coletânea**  
Botelho, André & Schwarcz, Lilia Moritz (orgs.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
6. **Artigo em coletânea organizada pelo mesmo autor**  
Gonçalves, José Reginaldo Santos. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007, p. 13–42.
7. **Artigo em coletânea organizada pelo autor em conjunto com outro**  
Villas Bôas, Gláucia. O insolidarismo revisitado em *O problema do sindicato único no Brasil*. In: \_\_\_\_\_; Pessanha, Elina Gonçalves da Fonte & Morel, Regina Lúcia de Moraes. *Evaristo de Moraes Filho, um intelectual humanista*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008, p. 61–84.
8. **Artigo em coletânea organizada por outro autor**  
Alexander, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony & Jonathan Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 23–89.
9. **Artigo em Periódico**  
Lévi-Strauss, Claude. Exode sur exode. *L’Homme*, 1988, XXVIII/2–3, p. 13–23.
10. **Tese Acadêmica**  
Veiga Junior, Maurício Hoelz. *Homens livres, mundo privado: violência e pessoalização numa sequência sociológica*. Dissertação de Mestrado. PPGSA/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
11. **Segunda ocorrência seguida do mesmo autor**  
Luhmann, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2010.  
\_\_\_\_\_. *O amor como paixão*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1991.
12. **Consultas on-line**  
Sallum Jr., Brasília & Casarões, Guilherme. O impeachment de Collor: literatura e processo, 2011. Disponível em <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1374>>. Acesso em 9 jun. 2011.

## **ENVIO DE CONTRIBUIÇÕES**

*Sociologia & Antropologia* não assume responsabilidade por conceitos emitidos pelos autores.

Contribuições deverão ser enviadas para o e-mail [revistappgsa@gmail.com](mailto:revistappgsa@gmail.com).

O envio de textos implica a cessão de direitos autorais e de publicação à revista. Com a publicação do artigo, o autor receberá dois exemplares da revista.

Para assinaturas e mais informações, consultar os editores no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia:

**Sociologia & Antropologia**

**Revista do PPGSA**

**Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ**

**Largo do São Francisco de Paula, 1, sala 420**

**20051-070 — Rio de Janeiro — RJ**

**Telefone/Fax: +55 (21) 2224-8965 ramal 215**

**[revistappgsa@gmail.com](mailto:revistappgsa@gmail.com)**

**[revistappgsa.ifcs.ufrj.br](http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br)**

