



Antropologia em Primeira Mão



13

**ANTROPOLOGIA COMO CRÍTICA CULTURAL E COMO
CRÍTICA A ESTA: DOIS MOMENTOS EXTREMOS DA
ÉTICA ANTROPOLÓGICA (ENTRE ÍNDIOS E ILHÉUS)**

Rafael José de Menezes Bastos

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	03 / 09 / 96
cod	K1D00040

**ANTROPOLOGIA COMO CRÍTICA CULTURAL E COMO
CRÍTICA A ESTA: DOIS MOMENTOS EXTREMOS DA
ÉTICA ANTROPOLÓGICA (ENTRE ÍNDIOS E ILHÉUS)**

Rafael José de Menezes Bastos

Antropologia como crítica cultural e como crítica a esta: dois momentos extremos de exercício da ética antropológica (entre índios e ilhéus)¹

Rafael José de Menezes Bastos*

A primordialidade da questão ética no pensamento Ocidental e a sua essencialidade política estão consignadas desde o processo de julgamento de Sócrates, nome que marca os começos formais da Filosofia. No século V aC, a Grécia passava por mudanças radicais, deixando de ser uma monarquia agrária e se transformando numa democracia comercial e industrial. É neste cenário que se dá o processo de Sócrates, acusado de sofista e especificamente de

1 Uma versão inicial deste texto foi apresentada à IIIª Reunião Regional da ABA/Sul (GT "Cultura, Memória e Patrimônio"), realizada em Curitiba de 11-15/11/91. Agradeço aos membros do GT pelos comentários, sendo eu entretanto o único e exclusivo responsável pelo que ali e aqui digo. A presente versão –reescrita a partir de 1993-94, quando eu era Visiting Scholar no Programa de Antropologia do Massachusetts Institute of Technology (Cambridge, Massachusetts)– foi apresentada na Mesa Redonda "Ciência e Ética Antropológica", realizada durante a IVª Reunião Regional da ABA-Sul (Florianópolis, 10-12/11/93). Agradeço aos Profs. Jean Jackson e James Howe, sucessivos chefes do Programa, a Priscilla Cobb, sua coordenadora, e a Kathleen Spinale, secretária, pelo apoio durante minha estadia no MIT. Ainda deste, sou grato às gentilezas do Prof. David Epstein, do Departamento de Música. No Brasil, obrigado à CAPES pela bolsa de pós-doutorado (Proc. 2403/92-7). Às Profas. Ilka B. Leite, Miriam Pillar Grossi, Jean Langdon, Dennis Werner, Silvio Coelho dos Santos, Elsjé Maria Lagrou e Alberto Groisman, colegas da Área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, devo gentilezas impagáveis durante todo esse período. Os Profs. Anthony Seeger, Gerard Béhague, Dieter Christensen, Roberto Da Matta, Terence Turner, Gregory Urban, Steven Feld, John Shepherd, Michael Fischer, David Maybury-Lewis, Michael Herzfeld, Ingrid Monson, Philip Bohlman, Waud Kracker, Susan Asai, Beth Conklin, Catherine Howard, Debra Picchi, Manolete Mora, Marina Rosemann, Thomas Turino e Bruno Netti foram extremamente gentis nesta minha passagem pela América do Norte. Agradeço –cada um a seu turno– à Profa. Ilka B. Leite, coordenadora da IVª Reunião Regional da ABA-Sul, e a toda a sua equipe, bem como ao Prof. Silvio Coelho dos Santos, coordenador da mesa redonda referida, e aos demais membros desta, pelo convite para que eu participasse desta última, pela bolsa de viagem e pelos comentários sobre o texto. Finalmente, sou grato aos colegas e estudantes do PPGAS da UFRGS pela oportunidade de ali também ter podido fazer mais uma apresentação deste escrito, a 17/11/93. Devo dizer, uma vez mais, que sou, porém, o único e exclusivo responsável por ele.

* Professor Adjunto de Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, UFSC.

perversão da juventude pelos conservadores. Os sofistas, vinculados à ascendente classe comercial e industrial, defendiam a posição pragmática de que o Bem e o Mal constituíam uma questão afeta tão somente à decisão de cada um e ao acordo social, neste sentido reduzindo os dois valores a virtualidades da retórica. No outro lado, o pensamento ligado à aristocracia tradicional propugnava por uma visão essencialista daqueles valores, vistos como tendo natureza, dada pela tradição. Sócrates esposava uma terceira posição sobre a matéria: de um lado, ele problematizava as normas de conduta --daí seu choque com os conservadores e sua apenas aparente composição com os sofistas--, que para ele não constituíam coisas obviamente dadas enquanto Bem. De outro, no entanto --e, então, o reverso: conflito com os sofistas e alinhamento com os conservadores, também puramente ilusório--, ele acreditava na razão como instrumento capaz de discernir o Bem e o Mal, na busca de princípios conciliadores dos interesses pessoais e do bem estar comum de todos os homens. Sabe-se muito bem como terminou todo este conflito ético-político: com a (auto-) execução de Sócrates, ato extremado do filósofo de evidência na carne de sua forma de pensar.

A partir deste processo, como disse emblemático da primordialidade da questão ética para o pensamento Ocidental e de sua essencialidade política, duas posturas opostas podem ser divisadas sobre a matéria dentro deste pensamento: a de Platão --conforme tipicamente na República--, para quem o Bem é real e inteligível; e a de Aristóteles, segundo a qual ele está ancorado no mundo das necessidades e das tendências e inclinações do homem. Em sua Ética a Nicômaco, Aristóteles revolucionou o platonismo, apontando a relatividade e a fragmentação do Bem em muitos bens, neste sentido indo explicitamente contra a teoria platônica das formas e estabelecendo a política como a ciência que trata do supremo Bem para o homem. Esquemáticamente, pode-se afirmar que toda a ética posterior a essas duas posturas constitui-se num

Acervo ISA
 grande conjunto de notas de pé de página à pulsação entre Platão (com seus modelos matemáticos) e Aristóteles (bio-psicológicos)².

A literatura sobre a questão ética na antropologia é relativamente extensa já, particularmente --a partir dos anos 60 e sob o signo da crise moderna da disciplina-- do ponto de vista de suas implicações políticas com relação ao colonialismo e imperialismo. Aqui, o antropólogo, até então poder-se-ia dizer cãidamente coisificado por uma largamente impensada postura positivista-funcionalista, procura tornar-se o sujeito crítico que busca romper tal postura, pretensamente neutralizadora de seu fazer ciência (Menezes Bastos, 1992a). Este tipo de comutação --que aponta para uma ingenuidade político-filosófica essencial da disciplina-- está muito bem ilustrada em clássicos como os de Monod et alli (1970-71); Clastres et alli (1971); Leclerc (1973); Asad, ed. (1973); e Kuper (1978).

A partir dos anos 80, tal tendência --antes uma quase apenas excursão ingenuamente crítica (e culpada!) ao território ético-político-filosófico-- vem se transformando em preocupação congênita da disciplina. Isto está consignado à sobeja em textos como os de Overing, ed. (1985); Marcus e Fischer (1986); Clifford e Marcus, ed. (1986); Clifford (1988); Moore (1988); Stocking, ed. (1991); e Brown e Fernández (1991). No presente trabalho, pretendo breve e modestamente contribuir na direção dessa tendência, refletindo sobre minha própria experiência de antropólogo. Como no decorrer do texto procurarei deixar claro, a tendência em epígrafe supõe a ética e, assim, o valor; e a política e, então, o poder (e a violência); e também o gosto (e, pois, a estética) na base do fazer científico.

Marcus e Fischer (1986) definem a crítica cultural --através da qual constroem a sua visão de uma antropologia repatriada-- a partir daquilo que chamam de desfamiliarização. Desfamiliarizar,

² Para uma história da ética, conforme MacIntyre (1966). Ainda deste autor e especificamente sobre o episódio socrático referido e sobre as interfaces da ética com a antropologia, veja (1993).

segundo eles, seria aquele exercício tão característico da disciplina de, através da relativização, deslocar a cultura de origem do etnógrafo --burguesa, de classe média, liberal e de massa, como dizem os autores--, evidenciando-a como apenas uma entre tantas outras possibilidades de exercício cultural do humano. É a partir desta operação --basicamente intelectual-- que Marcus e Fischer vêm constituir-se a crítica cultural na tradição antropológica, uma crítica que, segundo eles, desgraçadamente sempre deixou muito a desejar com relação a formações críticas não-etnológicas (como aquelas oriundas de autores-fontes como Marx, Freud, Weber, Nietzsche e toda a sua prole) e que encontraria no momento atual da disciplina --visto pelos autores como experimental-- as condições de se tornar algo além de uma mera promessa.

Doze anos antes, Da Matta (1974), ao tratar das características do ofício do etnólogo (e sem propriamente falar em crítica cultural mas abrindo uma fértil perspectiva de reflexão nesta direção), mostrou como isto a que Marcus e Fischer vieram a chamar de desfamiliarização não é um movimento completo, carecendo exatamente de seu avesso para se tornar inteiro: para Da Matta, a antropologia só existe se também for capaz de, sempre através da relativização, comutar em familiar o que antes aparecia como exótico. Quer dizer, para ele a disciplina não pode ser tão somente re-patriada, tendo que também ser de-patriada. Esta pulsação contínua entre as duas viagens antropológicas (na direção do familiar a partir do exótico e vice-versa) está admiravelmente bem colocada por Da Matta através do emprego da expressão anthropological blues para dar conta do universo inclusivo do antropólogo em trabalho de campo. Blues, como se sabe, é um gênero musical que está nas raízes do jazz. Originalmente, seu nome tem a ver com o uso de escalas com blue notes (basicamente terças, quintas e sétimas abaixadas) e, assim, com o seu páthos predominantemente dir-se-ia triste, bemolizado com relação àquele pertinente à escala Ocidental correspondente (com as respectivas notas bequadras). Estudos antropológicos recentes sobre o jazz apontam para este caráter de duplicidade de sua musicalidade, entre o exótico e o familiar e ao revés, que estaria

na base da cultura dos African-Americans (veja Monson 1991, 1994) e que segundo o precioso apontamento de Da Matta --precioso por seu irrecusável apelo ao mundo dos afetos-- é definitório da antropologia³.

Colocar em contraponto dois textos que direta ou indiretamente abordam a questão ética na antropologia e que são pertinentes a tradições antropológicas tão diferentes entre si, como a americana -- onde o horizonte é o mundo mas o olhar parece ser especialmente auto-centrado, às vezes até onipotente (e, então --o que é interessante--, muito pouco americano quanto a seu tão rico universo do outsider) -- e a brasileira --que tem o próprio Brasil como linha de fuga mas cuja mirada tudo indica ser recusante de si mesma (e, pois --o que também é curioso--, muito pouco brasileira no que respeita à sua célebre inclinação para a inclusividade)--, não constitui um à tã qualquer numa mesa redonda sobre o entrelace entre a ética e a ciência antropológica. Com este confronto, desejo antecipar a minha posição relativista --melhor dizendo, anti anti-relativista--, no que respeita seja à ética, seja à antropologia, seja, no final, a seu cruzamento. Um relativismo que, definido como operador da diferença, não recusa os esforços --dos quais, muito pelo contrário, é fundador-- de autores como Dumont (1985: 201-236) para ver a disciplina sob o prisma universalista e como Cardoso de Oliveira (1992) para postular na mesma um consenso e, pois, uma ética primordial, base da caracterização que faz da antropologia como uma comunidade de comunicação e de argumentação (no sentido de Karl-Otto Apel). Noto, entretanto, que meu próprio esforço nessas duas direções passa por um entendimento axiológico, estético e político do que sejam o universalismo e o consenso, horizontes intangíveis sem aqueles atinentes a seus opostos inseparáveis, o particularismo e o dissenso. Passa por uma compreensão do costume e, pois, tanto da ética quanto da cultura (científicas ou não) como discursos, isto é, como formações polêmicas, contestáveis e

³ Recordo que este trabalho de Da Matta mereceu réplica de Velho (1978), tendo obtido sua tréplica no "manual" --com perdão pelo termo-- do primeiro (1981).

inconsistentes por excelência --onde a idéia é sempre o valor e o gosto; e a explicação, a persuasão--, compreensão esta que todos nós como antropólogos estamos aliás acostumados a esposar quando estudamos os nossos próprios nativos⁴. Apenas para remarcar este ponto, permito-me recordar um fato extraordinário, ainda bem fresco em nossa memória: quando do recente encontro na Casa Branca para consagrar o acordo de paz entre Israel e a OLP --um momento que pelo televisor pudemos ver tão emocionalmente intenso, entre a contenção do ódio mais rancoroso e a expressão da satisfação mais pujante--, Yasser Arafat disse algo de absolutamente fundamental para quem queira realmente compreender a pulsação entre a guerra e a paz e, assim, a natureza de todo e qualquer acordo e de qualquer e todo conflito: "a paz só se faz entre os inimigos".

Apesar de agora tão difundida, eu acredito que essa problemática ético-estético-política (e epistemológica) da antropologia, na elaboração seja de Marcus e Fischer seja de Da Matta (com a valiosa contribuição de Velho), está a merecer um refinamento que busque retirar o relativismo do território daquela espécie de álgebra que constrói o exótico e o familiar como instâncias relacionadas pela troca de sinal --subendido portanto o éthos como algo modular--, ao mesmo tempo em que o procure distinguir (o relativismo) do êxtase, sob pena da transformação do etnógrafo no viajante santo e do equacionamento do trabalho de campo com a peregrinação religiosa. Procurarei fazer isto --breve e modestamente, vale repetir-- através da rápida exposição de duas experiências minhas de pesquisa que considero extremas e mesmo conflitantes entre si, especificamente do ponto de vista dos compromissos ético-políticos que me propiciaram assumir: uma, como estudioso dos índios do Alto-Xingu --através da qual me inscrevo na

4 A etimologia da palavra grega para "ética" (tà ethiká, "ciência da moral") parece autorizar todo este clima relativista, polêmico e político. Isto está claro por sua direta relação com o adjetivo "ethikós" ([com ômicron] "conforme aos costumes", "relativo aos costumes da oratória"), com o advérbio "ethikos" ([com ômega] "conforme aos discursos oratórios") e, finalmente, com o substantivo éthos ("morada", "estância", "residência"). Noto que foi Aristóteles quem pela primeira vez usou este último termo (éthos) para indicar o "caráter de um povo".

luta indigenista há cerca de vinte anos-- , outra como pesquisador da cultura ilhôa (leia-se, da cultura açoriano-brasileira da Ilha de Santa Catarina), particularmente da taurimaquia conhecida como Farra de Boi, através da qual participo da luta contra seu etnocídio há mais ou menos oito anos.

A partir da condição que detenho de estudioso dos índios do Alto-Xingu, continuamente exerço esta atividade entre nós conhecida genericamente como luta indigenista, luta pró-índio, etc. Trata-se de uma atividade de ordem eminentemente política (luta) e de base caracteristicamente ética (-ista, pró-), na direção da salvaguarda dos direitos indígenas face às constantes ameaças perpetradas contra eles pelo estado e pela sociedade brasileiros. Como não poderia deixar de ser, esta atividade está francamente ancorada na crítica cultural, no caso uma crítica que, simultaneamente re e de-patriada, incide sobre os argumentos, idéias e valores que intentam legitimar referidas ameaças. A defesa da incolumidade das terras indígenas e de seus usos e costumes contra o etno e o genocídio, praticados às barbas de um estado que criminosamente se omite de fazer cumprir a lei --que se não é ideal é satisfatória, conforme consignada na Constituição de 1988-- vêm sendo na minha percepção o ponto mais relevante dessa luta nos últimos anos.

Vale salientar que essa é uma luta cuja arena é já de começo nacional --e, pois, internacional, já que a nação não subsiste fora de seu concerto-- , encontrando no ideário Ocidental sobre o selvagem (não, propriamente sobre o primitivo) a sua constituição discursiva modelar. A forma de participação nela do antropólogo não supõe, por outro lado --apesar de sua ancoragem local-regional, antes ilustrativo-exemplificadora que empírica porém--, uma argumentação em nome de um grupo indígena específico, aqui ele constantemente se obrigando a assumir o índio como categoria genérica, espécie de espelho do brasileiro enquanto nacional-civilizado, adventício Ocidental. Saliente-se também que esta forma de participação na luta indigenista (a do antropólogo assumindo o índio como categoria genérica) constitui-se na grande maioria das

vezes em condição sine qua non da eficácia social e política da própria luta, isto nos termos das alianças que ele faz com os demais setores da sociedade, que operam a "indianidade" exatamente dessa maneira etnograficamente desencarnada, uma maneira de constituição do índio enquanto selvagem a que certamente não falta representações idílicas, quase sempre naturalizantes.

A partir já dos anos 70 mas sobretudo da década de 80 em diante, o movimento indigenista passou a encontrar no movimento ecológico o seu aliado mais importante, podendo-se até afirmar que a partir daí a luta indigenista encontra-se englobada pela luta ecológica. Tendo, esta última, a defesa do meio ambiente como objetivo básico, a aliança evidenciou-se como absolutamente irrecusável, sobretudo levando-se em conta o valor estratégico da defesa da Amazônia --habitat da grande maioria dos grupos indígenas do País e santuário ecológico por excelência do planeta-- para ambas as lutas. Sem dúvida que esta conexão ecológica --sob o rótulo historicamente mais adequado de naturalista-- do movimento indigenista é muito mais antiga do que os anos 70, estando também assentada naquilo que poder-se-ia chamar de ex-ótica iluminista, ou seja o ideário moderno Ocidental sobre o selvagem, que tem no Iluminismo o seu espaço de elaboração paradigmático. Entendo que o selvagem encontra no Iluminismo um lugar extremamente privilegiado, que sintomaticamente flutua entre a encarnação do Bem mais nobremente idílico --emblema da dissidência mais radical com relação ao Ocidente-- e do Mal mais essencial, insígnia da brutalidade animal-humana, in-cultural. Seja como seja, Bem ou Mal, pretendo considerar que o selvagem nesta ideologia/utopia que chamo de ex-ótica iluminista é um objeto absolutamente fundamental, um espelho tremido do Ocidente na direção do processo de *nation-building*, vital para a sua constituição como concerto das nações (Menezes Bastos, 1990a).

Há um grande consenso no meio antropológico brasileiro de avaliar a etnologia indígena do País com suas projeções no indigenismo como uma tradição de saber e agir historicamente

engajada na luta pró-índio⁵. Isto está emblematicamente consignado já pela posição que Curt Nimuendaju ocupa em nosso panteão, o de ancestre consagrado não somente pela renúncia ao mundo civilizado que origina a sua aventura americanista mas pela recusa a este mundo, tão bem substanciada pela sua escolha de ir viver no mato com os índios (entre os quais não só efetivamente viveu mas morreu), a partir de onde produziu uma etnologia de alta qualidade e de congênita inclinação indigenista. Paradigmaticamente, pois, nossa etnologia constitui-se como um éthos prometêico, vendo o fazer científico como algo irrecíproco --um roubo, um assalto de um fogo ou uma luz- com relação à ordem política vigente, civilizada, na direção de uma outra ordem política, iluminada pela sua maneira de constituição do selvagem. Recordo que Nimuendaju chamava os brasileiros de neo-brasileiros, peça de discurso com que procurava demonstrar toda a intencionalidade amerindo-cêntrica de sua postura crítica depatriada. Noto que Nimuendaju, apesar de ter tido interlocutores importantes como Lowie, Nordenskiöld e Métraux (Viveiros de Castro 1987), detinha uma posição institucional e teórica marginal no campo da etnologia (Melatti 1985). Ele integrou os quadros do nascente SPILTN --identificando-se com a visão de Rondon, oposta à de von Ihering (favorável ao extermínio dos índios)-- mas basicamente como etnógrafo, o que lhe permitiu manter uma relativa autonomia com relação aos aspectos mais duramente administrativo-estatais da saga indigenista da proteção fraternal (Souza Lima 1992).

Se é Nimuendaju que dessa forma tão visceralmente, diga-se assim, pró-índio ocupa a posição de ancestre consagrado da etnologia indígena entre nós --encarnando por completo aquele período de sua história a que Cardoso de Oliveira chamou de heróico--, será Florestan Fernandes e, depois, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão e outros que continuarão a fazer o percurso

5 Este consenso, atravessado aqui e ali por acusações de "gigolotagem" aos índios por parte dos etnólogos --acusações estas, porém, sempre alienígenas com relação ao meio acadêmico--, pode ser rastreado desde Zarur (1976) até textos bem recentes como os constantes na coletânea de Arantes et alii (1992).

dessa etnologia, no período carismático --logo seguido pelo burocrático--, para continuar a usar a terminologia tão saborosamente weberiana adotada por Cardoso de Oliveira (1988). Aqui também a intencionalidade crítica contra o etno e o genocídio são fundamentais, valendo porém levantar algumas diferenças básicas sobre as pertinências desses quatro personagens --para ficar neles--, não fiquem eles confundidos pela indiferenciação. É fundamental, por exemplo, verificar que Florestan Fernandes, após ter escrito sua magnífica obra etno-histórica, produziu-se basicamente dentro do campo sociológico. Darcy Ribeiro, por outro lado, oriundo da antiga secção de pesquisas do SPI e do Museu do Índio, afirmou-se enfaticamente como político, sua obra etnológica e indigenista estando fundamente ancorada nesta afirmação. Galvão, que junto com Ribeiro foi um dos quadros etnológicos mais importantes no sentido do desenho de um então absolutamente novo experimento indigenista (o Parque Nacional do Xingu [veja Menezes Bastos, no prelo 1]), teve sua reprodução acadêmica praticamente interrompida em 1965, com os acontecimentos que culminaram com a sua saída da Universidade de Brasília, onde montava um mestrado em antropologia que atraía estudantes como Pedro Agostinho da Silva, Olympio Serra, Adélia Engrácia Oliveira, Carmen Junqueira e outros. Sem dúvida alguma é Roberto Cardoso de Oliveira o único etnólogo de sua geração que efetivamente conseguiu se construir e se afirmar como um scholar por excelência, sendo hoje o ancestre de uma linhagem que junto com aquela das mulheres paulistas povoa quase todo o País e que já está sei lá eu em que geração⁶.

Embora, ética, política e epistemologicamente tenha muito medo da unanimidade, desejaria somar aqui a esse acordo geral a minha concordância relativa. Esta se coloca em dois planos interdependentes, o primeiro tendo a ver com a não confusão entre

⁶ Conforme Peirano (1981, 1992) para estudos que incluem Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Veja Souza Lima (1985, 1987, 1992) para uma abordagem do campo indigenista no País onde a participação de etnólogos como Darcy Ribeiro é largamente trabalhada. Sobre Nimuendaju, além dos títulos citados no texto veja Gonçalves (1993).

Acervo ISA

sistema de valores --e os paradigmas aqui são sistemas de valores (ideologias), no sentido de Dumont-- e práticas sócio-culturais, no caso científicas. As ideologias via de regra escamoteiam estas práticas. O segundo plano aponta para os resultados já palpáveis de todo um esforço relativamente recente de sistematicamente estudar as relações entre etnologia e indigenismo no Brasil. Textos como os de Souza Lima (conforme nota 6), Oliveira Filho (1987, 1988), Ramos (1992), meus próprios (1990a, 1992a, no prelo 1) demonstram plenamente como a inclusão do antropólogo no campo político-indigenista é no mínimo complexa, não podendo portanto ser abordada nem maniqueísticamente --exercício pre e onipotente do presente sobre o passado, na direção da diabolização de santos ou do reverso-- nem simplesmente com base na obviação, reificação e legitimação de um Bem (ou um Mal) livre de todo tempo e de todo espaço.

A forma de inclusão do antropólogo na luta indigenista, pois, supõe o exercício de uma crítica cultural de base eminentemente ético-política, crítica esta re e depatriada entre nós. Esta crítica, operada por um relativismo cujo *éthos* é paradigmaticamente prometêico, tem como objeto central o indigenismo oficial brasileiro, nos contextos do *nation-building* específico do País e do ideário Ocidental (enquanto concerto das nações) sobre o selvagem. A partir dos anos 60, quando a Doutrina de Segurança Nacional se estabelece como pensamento estatal hegemônico, referida crítica encontra no modernismo e em sua ideologia de desenvolvimento o seu outro preferencial, cama de sua conexão ecológica a partir da década de 80.

Foi somente como estudante da Farra de Boi (ou simplesmente Boi) que eu pude perceber a dificuldade do exercício relativista no mundo da ideologia/utopia ecológica que eu chamo de idílica, a partir daí vindo eu a problematizar de maneira radical a aliança acima referida, entre antropólogos e o movimento ecológico. Na realidade, estudando a Farra e envolvendo-me na luta contra seu etnocídio, o que eu pude perceber na carne foi a falência do relativismo a que chamei de algébrico --segundo o qual o exótico é o familiar com sinal

trocado e vice-versa-- e extático, que constitui o outro sob o prisma do encantamento e o mesmo sob a égide da recusa e da renúncia prometêicas.

Devo dizer, para começo de toda conversa, que meu envolvimento antropológico com o Boi se deu de maneira radicalmente diferente com relação àquele com o Alto-Xingu. Estudante de música nos anos 60 na Universidade de Brasília, tive o privilégio de através da convivência com gurus como Eduardo Galvão, Pedro Agostinho e Olympio Serra me deixar seduzir pelos índios. Esta sedução, somada à decepção que vivia na época, de morte da Música Ocidental, me levou, por assim dizer, para a antropologia e para o mato (e também para a música popular). Foi a partir daí que minha carreira antropológica se desenhou, tudo começando com um mestrado na Universidade de Brasília (concluído em 1976).

Com relação ao Boi, a coisa foi bem diferente, sendo inclusive uma representação nativa de vários ilhéus informantes a de que foi ele (o Boi) que me procurou para que eu entrasse em sua festa (veja Menezes Bastos 1993). Eu cheguei em Florianópolis em 1984 para assumir uma posição docente na UFSC, proveniente de Brasília e em meio ao doutorado na USP. Fui morar no bairro ilhéu do Córrego Grande e nas épocas de Páscoa e Natal, ouvindo terríveis alaridos nos matos próximos de casa, recebi de meus vizinhos (como eu, não-ilhéus) a explicação de que todo aquele rumor era a turma do Boi que praticava ali, às barbas da civilização, correrias crudelíssimas com um pobre boi que, depois de tudo, era despedaçado e devorado cru. Note-se: devorado e, não, comido. Tanto quanto meus vizinhos e familiares, eu achava aquilo tudo um absurdo, embora --estudante das culturas clássicas que eu havia sido na UnB também dos anos 60, com Eudoro de Souza, Ordep Serra e outros-- tivesse conhecimento de ritos similares a essa Farra imaginada pelos meus vizinhos (despedaçamento e consumo cru de bovinos). Mas isto na Grécia antiga! Recordo que aí eu não pensei em touradas ibéricas. Assim começou o meu envolvimento com o Boi, de maneira muito

claramente nada idílica: os farristas eram para mim, então, uns bárbaros e selvagens, cruéis seres (des-)humanos, anti-natureza.

Não há espaço agora para reportar etnograficamente o rito florianopolitano da Farra de Boi. Assim, remeto o leitor a uma bibliografia sobre ele já considerável⁷. Resumindo muito rapidamente as conexões da Farra, pode-se falar de sua pertinência ao chamado ciclo do boi brasileiro --considerado o boi, como sabemos, por Mário de Andrade como uma verdadeira paixão nacional--, especificamente através de Açores. Isto coloca tal conexão em termos brasileiros, ibéricos (açorianos) e mediterrâneos em geral, o que significa dizer que a Farra dialoga com as vaquejadas nordestinas, o rodeio gaúcho, o Bumba-Meu-Boi também do nordeste (ancestral ao que parece do Boi de Mamão catarinense), com os vários tipos de touradas ibéricas --particularmente com aquelas da Ilha Terceira de Açores--, e com o complexo de Dioniso-Touro mediterrâneo (veja Serra 1993). Minha interpretação sobre a Farra a entende como um rito do campo político-religioso que constitui a violência --separando a brincadeira (violência legítima) da judiaria (ilegítima)--, estabelecendo-se como um exercício concorrencial de seu controle com relação àquele por parte do estado e da sociedade envolvente. Desta maneira, o rito constrói uma marca irreduzível da identidade ilhôa, desenhando de maneira original as relações homem-natureza-divindade e postulando uma forma de consciência continuamente desejante, fabricada pelo jejum e pela embriaguez. Note-se que a elaboração alienígena do Boi o constitui fundamentalmente como uma festa anárquica, anacrônica e violenta (selvagem, bárbara, sádica, desordeira, atrasada, desumana, irracional), seus outros preferenciais sendo os protecionistas, conservacionistas, ecologistas, setores da Igreja, a Polícia e a Justiça, a

7 Esta bibliografia inclui pelo menos os seguintes títulos: Flores (1991), Chaves (1992) --que aliás trabalha a questão ética superveniente das relações do movimento ecológico com a Farra--, Lacerda org.(1990), Menezes Bastos (1990b, 1992b, org. 1993), Lacerda (1994) e Silveira org. (1989) --onde o Boi é investigado de maneira policial, tendo seu inquérito como resultado o de que ele não é tradicional, sendo, isto sim, uma degenerescência. Conforme também o documentário de Pires e Delapizzola (1991).

última por intervenção de grupos ou indivíduos pertinentes aos três primeiros círculos (veja Menezes Bastos 1992b).

Tudo começa, para buscar compreender os impasses ético-políticos provocados pela Farra, com a sua forma de ser cultura popular: ela é folclore mas não o é de maneira saudável, tragável ao gosto alienígena (Lacerda 1994). Não, ela impõe um projeto de poder, uma ética e uma estética concorrenciais --contra o estado, por assim dizer--, que buscam engendrar a própria atonicidade da violência, polemizando-a nos termos das relações homem-natureza-divindade. Note-se que esta característica da festa sempre lhe valeu --assim como a suas ancestrais nos Açores-- as marcas de heresia e arruaça, isto num plano de profundidade histórica extremamente largo, que alcança pelo menos o século XVI (Menezes Bastos 1993). Mas não é só: ao paladar modernista, o Boi aparece tanto como manifestação de atraso quanto como subversão do princípio higiênico-sanitário, segundo o qual o animal-comida deve ser asilado em lugares específicos, *ad hoc* para o seu abate. A Farra, assim, é mediterrânea num mundo de elaboração sobre este universo cultural que o constrói vitorianamente --conforme tão bem mostrou Herzfeld (1987)--, como um passado que aponta a antiquity e, não, a imemorabilidade daquele do selvagem. Finalmente --e aí, a senha talvez mais imediata de sua visão como rito anti-natureza, cruel--, a Farra é uma brincadeira que, praticada sob um estado alterado de consciência, escancara as relações fágicas entre o homem e o boi divinizados, culminando com o abate sacrificial do animal e o seu consumo festivo (mas cozido --churrasqueado--, hein!). Quer dizer, a festa não esboça nenhum idílio natural, não aponta para um passado mito-cosmológico, imemorial --como tal, facilmente comutável em futuro--, mas tão somente cronológico e próximo (atrasado), procura dissolver a consciência cotidiana, não construindo, por outro lado, o Brasil --especificamente Santa Catarina em seu anseio desenvolvimentista--, antes o deconstruindo como membro do concerto das nações (civilização).

A crítica cultural, no caso do exercício ético-político que ter estudado a Farra me propiciou, dessa maneira incide exatamente sobre as bases mais firmes que sustentam a aliança do movimento indigenista com o ecológico, particularmente sobre as generalizações idílicas das relações homem-natureza aí subentendidas. A Farra e o ilhéu que a realiza são, assim, exatamente o reverso do índio, selvagem emblemático daquele Bem dissidentemente mais radical com relação ao Ocidente. Aí, o osso da aliança em comentário, no caso da Farra transformada em franca adversidade.

Na Semana Santa de 1991, ao tempo em que, em Florianópolis, se passava a Farra do Boi, no Rio de Janeiro, mais especificamente no Circo Voador, se dava a Forra do Boi. Tratou-se, esta Forra, de um ato público de protesto e execração contra a barbárie e a crueldade da Farra catarinense. Este ato público foi coordenado pela psiquiatra Nise da Silveira, organizadora do livro antes referido, que caracteriza o Boi como uma festa degenerescente, demitindo-o de ser tradição (veja Silveira, org., 1989). É muito interessante reportar como este rito carioca se desenvolveu centralmente como um *show* musical, com a presença de ninguém menos que Hermeto Paschoal, coadjuvado por Nana Caymmi e outros. Note-se que Hermeto é um dos poucos músicos brasileiros que faz parte do circuito do jazz (e, não, daquele da world music). Num outro trabalho (Menezes Bastos, no prelo 2), eu desenvolvi a idéia de que a música popular (no eixo jazz-rock), herdeira da Música Ocidental, constitui-se, a partir dos anos 70-80, na linguagem significante suprema do universo de significados ambientalista.

Para finalizar, eu gostaria de remarcar meu ponto inicial de reflexão neste texto, envolvendo o relativismo enquanto instrumento básico no sentido da elaboração da crítica cultural, uma crítica cultural que prefiro compreender, porém --conforme entre nós--, como a um só tempo re e depatriada e, não, tão somente repatriada e, assim, pre e onipotentemente auto-centrada (quando o exótico é apenas o reverso do familiar e o etnógrafo é o peregrino na demanda extática de um mesmo apenas disfarçado em outro). Note-se que aqui

encontro em Geertz (1984) uma baliza fundamental no sentido do perene debate sobre o relativismo, no qual este é constantemente acusado por seus adversários (totalitaristas?) de não somente propiciar o nihilismo --visto como ameaça nefasta à humanidade da humanidade-- mas de inviabilizar o próprio projeto científico antropológico. Observe-se como o nihilismo aí é visto não como o nihilismo ativo Nietzscheano --aquele da Criança e, não, do Leão ou do Camelo-- mas como uma doutrina filosófica segundo a qual não existe base objetiva para o estabelecimento da verdade, a partir do que se segue a ética de que não existe base objetiva também para o julgamento moral ("tudo é permitido") [veja Warren 1988: 13-14]. De acordo com essa baliza e com o nihilismo ativo na qual ele sem dúvida encontra firmeza é que compreendo o *éthos* da antropologia como um *éthos* da diferença. Aqui, o índio não é simplesmente o reverso do farrista, os dois constituindo mundos irreduzíveis entre si.

Referências

- Arantes, Antonio Augusto, et alli. Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.
- Asad, Talal, ed. Anthropology and the Colonial Encounter. New Jersey, Humanities Press, 1973.
- Brown, Michael F. e Eduardo Fernández. War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley, University of California Press, 1991.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. O que é Isso a que Chamamos de Antropologia Brasileira? in Sobre o Pensamento Antropológico, do autor, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988, pp. 109-128.
----- . Práticas Interétnicas e Moralidade, in Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo, Antonio Augusto Arantes, et alli, orgs., Campinas, Editora da Unicamp, 1992, pp. 55-66.
- Chaves, Iara Maria. Ecologia, Ética e Política: A Análise da Conduta Ética e Política do Movimento Ecológico a Propósito da Farra do Boi.

Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Sociologia Política, UFSC, 1992.

Clastres, Pierre, et alli. Anthropologie et Impérialisme (II), in Les Temps Modernes, 299-300: 2345-2407 (1971).

Clifford, James. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Clifford, James e George E. Marcus, eds. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, University of California Press, 1986.

Da Matta, Roberto. O Ofício do Etnólogo ou como ter Anthropological Blues, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974 (Comunicação no. 1).
-----Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social. Petrópolis, Vozes, 1981.

Dumont, Louis. O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

Flores, Maria Bernadete Ramos. Teatros da Vida, Cenários da História: A Farra do Boi e Outras Festas na Ilha de Santa Catarina -Leitura e Interpretação. São Paulo, Dissertação de Doutorado em História, PUC/SP, 1991.

Geertz, C. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism, in American Anthropologist, 66: 263-278 (1984).

Gonçalves, Marco Antonio. Apresentação in Marco A. Gonçalves, org., Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará, Campinas, Editora da UNICAMP, 1993, pp. 9-53.

Herzfeld, Michael. Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Kuper, A. Antropologia e Colonialismo, in Antropólogos e Antropologia, do autor, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, pp. 121-145.

Lacerda, Eugênio Pascele. As Farras do Boi no Litoral de Santa Catarina. Florianópolis, tese de mestrado em Antropologia, UFSC, 1994.

Lacerda, Eugênio Pascele, org. Farra do Boi: Introdução ao Debate. Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1990.

Leclerc, G. Crítica da Antropologia. Lisboa, Estampa, 1973.

MacIntyre, Alasdair. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century. New York, Macmillan Publishing Company, 1966.

----- . Ethical Dilemmas: Notes from Outside the Field, in Anthropology Newsletter, 34 (7): 5-6 (1993).

Marcus, George E. e Michael M. J. Fischer. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

Melatti, Júlio César. Curt Nimuendaju e os Jê. Brasília, Série Antropologia, 49, (Universidade de Brasília), 1985.

Menezes Bastos, Rafael José de. A Festa da Jaguatirica: Uma Partitura Crítico-Interpretativa. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia, USP, 1990a.

-----, Dioniso no Desterro ou o "Boi no Campo" da Ilha de Santa Catarina: Nota Preliminar sobre uma Tauromaquia e Taurofagia Catarinenses, in Farra do Boi: Introdução ao Debate, E. P. Lacerda, org., Florianópolis, Fundação Catarinense de Cultura, 1990b, pp. 39-50.

-----, Exegeses Yawalapití e Kamayurá da Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Bôas, in Revista de antropologia, 30-32: 391-426 (1987-89, publicado em 1992a).

-----, ABA Recomenda Ouvir "Farristas", in Boletim da ABA, no. 11, pp. 11-13 (1992b).

-----, Introdução, in Dioniso em Santa Catarina: Ensaios sobre a Farra do Boi, R. J. de Menezes Bastos, org. Florianópolis, Edufsc, 1993, pp. 9-33.

-----, Indagação Sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e Outros Nomes e Coisas: Uma Etnologia da Sociedade Xinguara (no prelo 1).

-----, Musicalidade e Ambientalismo na Redescoberta do Eldorado e do Carafba -Uma Antropologia do Encontro Raoni-Sting (no prelo 2).

Menezes Bastos, Rafael José de, org. Dioniso em Santa Catarina: Ensaio sobre a Farra do Boi. Florianópolis, Edufsc, 1993.

Monod, Jean, et allj. Anthropologie et Impérialisme, in Les Temps Modernes, 293-294: 1061-1201 (1970-71).

Monson, Ingrid. Musical Interaction in Modern Jazz: an Ethnomusicological Perspective. Dissertação de doutorado em Etnomusicologia, New York University, 1991.

-----, Doubleness and Jazz Improvisation: Irony, Parody, and Ethnomusicology in Critical Inquiry, 20(2): 283-313 (1994).

Moore, H. Feminism and Anthropology. Oxford, Polity Press, 1988.

Overing, Joanna, ed. Reason and Morality. Londres e New York, Tavistock Publications, 1985 (ASA Monographs 24).

Oliveira Filho, João Pacheco de. O projeto Tükuna: Uma Experiência de Ação Indigenista, in João Pacheco de O. Filho, org., Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, 1987, pp. 205-240.

-----, "O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero, 1988.

Peirano, Mariza. The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case. Tese de Doutorado, Harvard University, 1981.

-----, Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas. Brasília, Edunb, 1992.

Pires, Zeca e Norberto Delapizzola. Farra do Boi: o Documentário (filme média metragem). Florianópolis, 1991.

Ramos, Alcida Rita. O Antropólogo como Ator Político, in Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo, Antonio Augusto Arantes, et allj, orgs., Campinas, Editora da Unicamp, 1992, pp. 155-162.

Serra, Ordep. O Touro no Mediterrâneo: Reflexões sobre Simbolismo e Ritual, in R. J. de Menezes Bastos, org., Dioniso em Santa Catarina: Ensaios sobre a Farra do Boi, Florianópolis, Edufsc, 1993, pp. 35-74.

Silveira, Nise da, org. A Farra do Boi: Do Sacrifício do Touro na Antiguidade à Farra do Boi Catarinense. Rio de Janeiro, Numen, 1989.

Souza Lima, Antonio Carlos de. A os Fetichistas, Ordem e Progresso: Um Estudo do Campo Indigenista no seu Estado de Formação. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, 1985.

-----, Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: Considerações sobre a Constituição do Discurso e da Prática da "Proteção Fraternal" no Brasil, in João Pacheco de O. Filho, org., Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, 1987, pp. 149-204.

-----, Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar e Indianidade no Brasil. Tese de Doutorado, Museu Nacional, 1992 (2 volumes).

Stocking Jr., George W., ed. Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.

Velho, Gilberto. Observando o Familiar, in A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social, Edson O. Nunes, org., Rio de Janeiro, Zahar, 1978, pp. 36-46.

Viveiros de Castro, Eduardo B. Nimuendaju e os Guarani, in Curt Nimuendaju, As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamento da Religião dos Apapocúva-Guarani, São Paulo, Hucitec, 1987.

Warren, Mark. Nietzsche and Political Thought. Cambridge, MIT, 1988.

Zarur, George. Envolvimento de Antropólogos e Desenvolvimento da Antropologia no Brasil, in Boletim do Museu do Índio, Antropologia, no. 4, 1976.

Florianópolis, junho de 1995.

Antropologia em Primeira Mão

Titulos publicados

1. BASTOS, Rafael José de Menezes *A origem do Samba como Invenção do Brasil: Sobre o "Feitio de Oração" de Vadico e Noel Rosa (Por que as Canções Têm Música?)*, 1995.
2. BASTOS, Rafael José de Menezes *A Festa da Jaguatirica: Primeiro e Sétimo Cantos - Introdução, Transcrições, Traduções e Comentários*, 1995.
3. WERNER, Dennis *Policiais Militares Frente aos Meninos de Rua*, 1995.
4. WERNER, Dennis *A Ecologia Cultural de Julian Stewars e seus desdobramentos*, 1995.
5. GROSSI, Míriam Pillar *Mapeamento de Grupos e Instituições de Mulheres/de Gênero/Feministas no Brasil*, 1995.
6. GROSSI, Míriam Pillar *Gênero, Violência e Sofrimento - coletânea*, 1995.
7. RIAL, Carmen Sílvia *Os charmes dos fast-foods e a globalização cultural*, 1995.
8. RIAL, Carmen Sílvia *Japonês está para TV assim como Mulato para Cerveja: Imagens da Publicidade no Brasil*, 1995.
9. LAGROU, Elsje Maria *Compulsão Visual: desenhos e imagens nas culturas da Amazônia Ocidental*, 1995.
10. SANTOS, Sílvio Coelho dos *Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil*, 1996.
11. LANGDON, E. Jean *Performance e Preocupações Pós-Modernas em Antropologia*, 1996.
12. LANGDON, E. Jean *A Doença como Esperiência: a Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica*, 1996.
13. BASTOS, Rafael José de Menezes *Antropologia como crítica cultural e como crítica a esta: dois momentos extremos da ética antropológica (entre índios e ilhéus)*, 1996.
14. BASTOS, Rafael José de Menezes *Musicalidade e Ambientalismo: Ensaio sobre o Encontro Raoni-Sting*, 1995.
15. WERNER, Dennis *Laços Sociais e bem estar entre prostitutas femininas e travestis em Florianópolis*, 1996.
16. WERNER, Dennis *Ausência de Figuras Paternas e Delinquência*, 1996.
17. RIAL, Carmen Sílvia Moraes *Rumores sobre alimentos: o caso dos fast-foods*, 1996.

Antropologia em Primeira Mão é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e pode ser adquirida junto à secretaria do Programa de Pós-Graduação em

Antropologia Social:

PPGAS - CFH

UFSC - campus Trindade

88.040-900 - Florianópolis - Santa Catarina

fone: (048) 231.9714

fax: (048) 231.9751