

tratar as relações parakanã com a sociedade nacional, desta vez a partir da compreensão cosmológica e escatológica alcançada ao longo da segunda parte do livro. O epílogo retoma o tema da predação familiarizante, agora como modelo geral capaz de dar conta de diferenças entre os dois tipos de sistemas de reprodução social ameríndios que delineaia.

Fausto distancia-se dos estudos americanistas que, ao modo de Strathern (*The Gender of the Gift*, 1988), entendem a relação entre consumo e produção, referida como “produção consumptiva”, como um momento-chave na produção da socialidade e da vida cotidiana, no qual as atividades femininas e a esfera denominada “doméstica” são tidas como aspectos essenciais do ciclo de reprodução social, tão potentes e ricos em simbolismo quanto as atividades masculinas e a esfera denominada “pública” (:327, n.71). No que tange ao gênero e ao cotidiano, *Inimigos Fiéis*, de fato, alinha-se melhor com o tom conservador do estruturalismo, privilegiando as atividades masculinas e ritualizadas e procurando explicitamente revalidar o uso de categorias como, por exemplo, a oposição entre “doméstico” e “público”, na contramão de sua desconstrução pela literatura feminista e etnológica. Assim, *Inimigos Fiéis* pode ser lido como um estudo de masculinidades parakanã. As feministas da década de 70 pregaram a correção do “viés de gênero” pelo estudo direto das mulheres, suas falas e práticas, o que Fausto comenta não ter podido fazer. Na pesquisa de campo ele não teve informantes mulheres, no máximo podendo entrevistar casais juntos. Mas a escassez da fala de mulheres não é o problema principal aqui. Sente-se falta de um olhar mais justo sobre temas como menstruação, concepção, gravidez e criação de filhos, um olhar que

serviria para preencher a lacuna analítica no modelo proposto da produção de pessoas. E, sobretudo, no nível de construção do modelo, falta uma discussão da complementaridade entre agências masculinas e femininas, em prol de uma ênfase na hierarquia entre os gêneros, o apagamento do feminino via sua relegação ao pré-social e antecultural, e o seu eclipsamento sob a sombra do valor concedido ao masculino.

Finalmente, essas observações deverão ser vinculadas a um outro comentário crítico, que diz respeito à ausência de um diálogo com o livro de Peter Gow, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia* (1991), que também tematiza a relação entre a história do ponto de vista exterior e a história do ponto de vista nativo, no caso dos Piro da Amazônia peruana.

Não é preciso dizer que essas ressalvas, críticas e sugestões são oferecidas no espírito de um engajamento com as idéias e teorias instigantes de *Inimigos Fiéis*. Para aqueles que gostam de ler e pensar, sejam etnólogos, antropólogos, ou simples mortais (como juizes de direito), não há dúvida de que este livro é uma adição imprescindível às bibliotecas pessoais.

**GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press. 338 pp.**

---

**Tânia Stolze Lima**

Professora, UFF

O acontecimento que originou esse livro é um sobre o qual a literatura antropológica é muito silente, mas isto não é razão para crer que ele seja muito raro. Refiro-me àquela circunstância em que, durante o trabalho de campo, nos des-

cobrimos repentinamente interpelados por um mito. O mito, com efeito, pode acenar para uma pessoa e dizer-lhe coisas. Foi o que aconteceu ao jovem de 20 e poucos anos que era então Peter Gow, na noite de 15 de janeiro de 1982, em uma aldeia piro situada na beira do baixo Urubamba, na Amazônia peruana, onde ele estava morando desde dezembro de 1980. Como o protagonista de um mito que estava cansado de viver e então virou um porco-do-mato, o etnógrafo, possivelmente cansado de viver, abandonara sua Escócia longínqua e obscuramente situada para ir viver, junto ao pessoal da aldeia Santa Clara, o mesmo tipo de vida boa e tranqüila encontrado pelo protagonista do mito no mundo subterrâneo, onde os queixadas vivem como pessoas humanas.

É à história desse mito que se reporta o título do livro. Dado que a amplitude de que é capaz um mito pode sempre nos surpreender, o livro é na verdade uma história do mundo vivido piro, tal como esta se dá a conhecer através das variações desse mito, variações que é possível ordenar em uma seqüência cronológica e que estão relacionadas com a variação das relações com os estrangeiros e com a substituição de um sistema xamânico fundado em relações com divindades celestes por um xamanismo *ayahuasquero* direcionado para relações com os grandes predadores do rio e da floresta. O período focalizado estende-se entre as décadas de 1880 e 1980, entre a capitulação do povo piro a padrões da borracha, como Carlos Fermín Fitzcarrald, e o trabalho de campo do autor, marcado, em seu período inicial, por um complexo de fantasias suscitadas pela tormentosa filmagem do *Fitzcarrald* de Werner Herzog, e inspiradas pelo mesmo mito, segundo as quais os *gringos* andavam extraindo gordura humana para fazer combustí-

vel de avião e pele facial para fazer cirurgia plástica.

Sob uma escrita e uma narrativa fascinantes, esconde-se uma obra complexa. A narrativa articula as coisas da vida que os Piro acham interessantes, como mitos, a arte feminina do desenho, visões da *ayahuasca*, a escrita e a escola, o ritual *kigimawlo*, as roupas, os *gringos* e seu saber tecnológico. E a análise tece uma rede muito delicada com as relações de sentido que ligam todas essas coisas e fazem com que algumas sejam transfigurações parciais de outras. Sob tudo isso, como já disse, se esconde algo mais complexo e que parece constituir o coração pulsante da obra.

Assumindo o risco do desmentido trazido pelo exemplo mais notável de Sahlins, pode-se dizer, para iniciar, que, quanto mais a cultura sai de moda na antropologia, mais a história entra na moda. A razão desse fenômeno está longe de ser evidente e unívoca pois, como Guattari escreveu, é possível sustentar que cultura é um conceito reacionário; por outro lado, Nietzsche já havia escrito que nada como o "sentido histórico" para revelar a degradação da cultura de uma pessoa, um povo ou uma época.

Há muito que antropólogos prometem conjugar antropologia e história, em nome, por vezes, de uma suposta superioridade analítica da história sobre a cultura. Parece que estaríamos longe do tempo em que a noção de cultura englobava as precondições da agência humana. Seria esta a função da história hoje. Em suma, tendemos a crer muitas vezes que a cultura se opõe à história mais do que ao período dos historiadores, e a esquecer em seguida que nem a periodização é por si mesma mais defensável que a cultura, nem a cultura é em si mesma menos relacional que o período.

É a um verdadeiro distanciamento das antinomias entre história e cultura que nos convida esse livro. Do ponto de vista aberto pela principal categoria analítica adotada pelo autor, a saber, a noção de mundo vivido, nem a cultura é um objeto distinto da história, nem a história dos historiadores é mais do que um método, como argumenta Lévi-Strauss. Vendo, portanto, um diferencial sobretudo metodológico entre antropologia e história, Gow examina a trajetória histórica das coisas interessantes já mencionadas no âmbito de um sistema em estado de transformação e que é constituinte do mundo vivido piro.

Como se sabe, roupas, trabalho, língua e escrita são símbolos privilegiados dos juízos de discriminação cultural, e os Piro – sendo pessoas que trabalham na extração de madeira, têm o espanhol como segunda língua, usam roupas e vivem em aldeias onde as escolas ocupam o centro da vida social – são uma presa fácil para os juízos despóticos da aculturação e para as visões que reduzem a vida social indígena a mecanismos identitários. Com efeito, podem-se contar nos dedos as etnografias baseadas em trabalho de campo intensivo sobre povos amazônicos que tiveram, como os Piro, uma experiência colonial traumática. É como se tais povos se deixassem ver rapidamente e só pudessem ser bem compreendidos à luz de uma crônica rala, construída com base nos arquivos da sociedade colonial e magicamente transformada em dimensão histórica (como se diz) das culturas indígenas.

Ora, os Piro foram anfitriões de seu etnógrafo por um longo período. E, assim, a análise de Gow afasta-se deliberadamente das explicações correntes das mudanças históricas como respostas adaptativas às imposições da chamada situação colonial, e opõe à visão

histórica oferecida por um ponto de vista situado no exterior do mundo vivido piro, uma visão histórica a partir do seu interior, onde as relações humanas e as idéias que se entremesclam nas coisas provenientes da sociedade colonial restituem aos Piro uma história que é a sua própria e que é também muito antiga.

Os Piro são um dos cinco povos de língua aruaque que vivem hoje na região subandina banhada pelo rio Uрубamba, na Amazônia ocidental. A história pós-colombiana dos povos dessa região é uma das mais bem estudadas pela historiografia contemporânea da Amazônia indígena. Cuidadosamente, Gow evita toda justaposição entre etnografia e historiografia. Com um forte argumento de etnógrafo, o autor invoca que por mais ricos que possam ser os arquivos coloniais, muito pouco se encontra ali sobre o que os Piro realmente disseram e pensaram. Por isso, as fontes históricas privilegiadas no livro são narrativas feitas a missionários dominicanos e do Summer Institute of Linguistics, a partir dos anos 40. Nem todas essas narrativas pertencem ao gênero mítico, e uma delas, que trata de uma história sobre a escrita transcorrida na década de 10, é objeto de uma análise reveladora do grau de engenhosidade que um etnógrafo pode atingir no manuseio de materiais de arquivo.

Recusando, então, o princípio de uma virtude explicativa superior que a historiografia teria sobre a etnografia, e explorando as pistas abertas por aquilo que faz a experiência de campo verdadeiramente insubstituível (por exemplo, um riso nervoso que acompanha a narração de certo mito ou a incredulidade das pessoas quanto à possibilidade de ir por navio aos Estados Unidos), Gow propõe uma experiência de cruzamento do método etnográfico de Malinowski com o método estrutural e a teoria lévi-

straussiana do mito. O resultado da hibridação é um estudo lévi-straussiano mas não estruturalista, malinowskiano mas não funcionalista. Ao lado disso, Gow constrói uma memória antropológica saborosamente distinta das crucificações que alimentam histórias da antropologia feitas hoje – inspiradas, parece, na idéia de que fazer história seria superar, quer dizer, vencer, subjugar, ou coisas do tipo –, e oferece uma leitura notadamente seletiva, sensível e até certo ponto dissonante da obra mitológica de Lévi-Strauss. Seletiva porque aquilo que parece ter exigido de Lévi-Strauss mais energia, ou seja, a ordenação das estruturas míticas, torna-se menos saliente que aspectos aparentemente menores e *insights* que Gow, com destreza, estende e explora, conferindo-lhes interesse renovado. Dissonante porque Lévi-Strauss é retratado como alguém que “desenvolve[u] uma conceitualização da história propriamente antropológica” (:13). Sensível, enfim, porque sua leitura exprime sem dúvida um grande cuidado com a verdade.

Pode-se assim dizer que a tese central do livro consiste em mostrar, ao mesmo tempo, como uma abertura à história se acha inscrita no seio do mundo vivido piro, e como ali operam mecanismos igualmente vitais de negação da história. Essa abertura à história não é uma abertura qualquer, nem diz respeito simplesmente a uma historicidade que se poderia enraizar na natureza humana ou tomar como dado inelutável do devir. Ela é tão histórica quanto o trabalho de negação da história realizado pelos mitos.

Tendo a transformação como uma questão etnográfica que atravessa o livro do começo ao fim, e como um aspecto inerente ao mundo vivido piro, a análise desenvolve-se a partir de três núcleos. Primeiro, a mitopoiesis piro, que,

além de culminar em um tratamento das condições de produção dos mitos, abre o pensamento etnográfico para uma fecunda interpenetração de possibilidades de análise distintas, tais como aquela diretamente criada por Lévi-Strauss e uma outra mais sensível ao fato de que o mito é uma fala entre sujeitos, uma fala contudo irredutível ao contexto, potencialmente criadora de acontecimentos que preparam e catalisam mudanças na vida das pessoas. Segundo, as transformações piro, particularmente aquelas operadas pelos próprios Piro e destinadas à constituição de sua humanidade e sua vida social, bem como à criação da viabilidade do seu mundo vivido em uma terra, aliás, caracterizada por um herói mítico como a terra da morte. Por fim, os *gringos* dos Piro, isto é, aquela gente branca que se distingue dos brancos que falam espanhol mas que a eles se juntam para formar o pólo de relações situadas no mundo vivido piro como um meio fundamental para a sua projeção no futuro e para a criação das relações de parentesco.

Para terminar, consideremos o seguinte. Um procedimento metodológico chave de Gow consiste em tratar conjugadamente as transformações operadas pelos Piro (o recém-nascido é feito bebê humano, a menina é feita mulher fecunda ou um homem é feito queixada etc.) e as transformações ditas mudanças culturais ou históricas (como a substituição das roupas confeccionadas e desenhadas pelos Piro por roupas ditas de brancos). Se tais mudanças são suscetíveis de articulação simbólica com as demais formas temporais imaginadas pelos Piro, se elas são parte de um regime de transformações no qual aparecem como simples “transformação de uma transformação”, o que se pode concluir, então? Que nada teria se passado

no intervalo de cem anos considerado pelo autor? Que alguma coisa se passou, mas é menor? A resposta que o livro oferece a questões desse gênero não é a de que mudaram os significados mas se mantiveram os significantes; nem simplesmente que os Piro têm sua própria versão da história. Trata-se, antes, de mostrar que muita coisa se passou, inclusive do ponto de vista dos Piro. Só que a sua história, certamente trágica, pôde vir a ser neutralizada por forças ativas como o esquecimento, as “histórias dos antigos” e “as histórias que os antigos contavam”.

Que a história seja histórica é algo que todo mundo sabe, o difícil é pô-lo em prática. Os Piro transformaram o tempo da escravidão em tempo de produção do parentesco, Peter Gow escreveu *An Amazonian Myth and its History*.

**LEAP, William L. (org.). 1999. *Public Sex, Gay Space*. New York: Columbia University Press. 287 pp.**

---

### Horacio Federico Sívori

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

Treze textos de antropologia, estudos literários, arquitetura, história, sociologia, criminologia e política discutem a produção de espaços sociais investidos de significado erótico por homens que fazem sexo com outros homens. Resultado de uma intensa colaboração acadêmica, essa coletânea de 1999 exprime acertos e tensões dos chamados *Gay and Lesbian Studies*. Uma introdução e doze contribuições originais descrevem as variadas faces da *espacialização* do sexo entre homens. Para além, tanto do convencionalismo do “politicamente correto”, quanto de um olhar exotizante

que se fascina com o raro, o empreendimento oferece-se, como alguma vez Peter Fry disse de uma outra originalíssima obra, “não apenas como um tratado sobre as margens, mas como uma provocação para o leitor questionar os lugares-comuns do ‘centro’ da sociedade”. Trata-se, também em *Public Sex, Gay Space*, de *lugares* não só em sentido metafórico, mas no *duro*, material e literal.

A introdução de Bill Leap, organizador da coletânea, estabelece as coordenadas desta. A proposta é trabalhar em um registro analítico e, sobretudo, descritivo. Este – compreendemos logo na introdução – é transversal à preocupação normativa da *política dos corpos e da identidade* e distante de essencialismos e de disputas nominalistas, porém seu construcionismo não é radical: “Em vez de assumir que os participantes do sexo público são (em algum sentido essencializado) homens ‘gay’, [a] coletânea explora as *identidades e outras autodescrições* [desses homens], a superposição entre experiência sexual e identidade de gênero e as conexões entre práticas sexuais, identidade étnica/racial, posição de classe e atributos de privilégio” (:3). O estudo de topografias sexuais serve-se da distinção relativa entre “local” (*place*), localização “cujo potencial significativo ainda tem que ser totalmente desenvolvido”, e “espaço” (*space*), que “emerge quando sobre o local são impostas práticas, quando formas de atividade humana impõem significados a uma localização dada e transformam o terreno ‘neutral’ em paisagem (*landscape*), isto é, em um particular ‘modo de ver’” (:7). Essa distribuição não responde – é claro – a um arranjo estático, mas é “continuamente construída, negociada e contestada” (:6), tanto quanto o é a outra economia espacial sobre a qual os ensaios dessa