

TRABALHOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Série Antropológica nº 43

Brasília/1984

LEITURA E CULTURA DE UMA PERSPECTIVA

ANTROPOLÓGICA

Roberto Cardoso de Oliveira

I

Ao ser convidado para fazer essa conferência, no âmbito de uma reunião destinada a debater o tema "Leitura e Cultura", minha primeira reação foi me questionar sobre minha competência para me dirigir a um auditório como esse, constituído de pessoas de diferentes áreas do saber certamente perplexas ou curiosas sobre como poderá um antropólogo incursionar no mundo das letras, da linguagem e da educação. Devo confessar que minha perplexidade não foi menor; e que minha curiosidade sobre o que eu mesmo poderia dizer acabou por vencer minha insegurança e timidez inicial para, investido daquilo que eu chamaria de "auto-confiança metódica" — muito comum na nossa carreira docente —, acabar por aceitar o honroso convite e vir aqui expor algumas idéias às senhoras e aos senhores sobre como interpretar o tema de uma perspectiva antropológica (1).

Não é desconhecido de ninguém que o conceito de cultura é a moeda mais corrente — e provavelmente a mais gasta — no interior da "sociedade dos antropólogos", particularmente daqueles que se filiam à antropologia cultural norte-americana ou são por ela influenciados. Outras correntes da disciplina referem-se praticamente ao mesmo fato — i.e. à cultura — valendo-se de outros termos, como, por exemplo, "civilização" (na vertente francesa durkheimiana) ou "estrutura social" (na vertente estrutural-funcional britânica), porém sempre fixando em quaisquer dessas acepções a noção de tradição, a saber, continuidade e persistência de hábitos, idéias e valores partilhados por coletividades, sejam elas pequenas comunidades, amplas sociedades ou mesmo nações. Para nos limitarmos aos exemplos, podemos dizer com Norbert Elias, que conceitos tais como "cultura" e "civilização" estão de tal forma enraizados em tradições específicas que só podemos desvendá-los mercê de uma diligente sócio-gênese (o que realiza — por sinal esplendidamente — em seu celebrado livro "The History of Manners", relativamente às categorias "cultura" e "civilização" no interior das tradições germânica e francesa). Mas o que isso tem a ver conosco? Devo dizer, desde logo, que não apenas devemos

nos interrogar sobre a relação entre leitura e cultura (proposta nesta reunião), como também cabe perguntar sobre o que podemos entender, separadamente, por um e por outro termo.

Gostaria de dizer, no que tange à cultura, que seu sentido totalizador, a abarcar o conjunto das representações de uma dada coletividade, atende de uma maneira bastante razoável o que a minha disciplina entende do fenômeno. Haveria somente de distinguir, grosso modo, a cultura no sentido de "ilustração", equivalente a "mundo letrado", de cultura no sentido que acabo de delinear e que possui caráter consensual no meio antropológico. Tendo isso em mente, resta-me definir o que se pode entender — ainda em nosso meio profissional — por leitura. Aqui, devo esclarecer, não contamos — nós, antropólogos — com o mesmo grau de consenso. Leitura é uma noção solidária de uma tradição intelectual que somente nestas duas últimas décadas começa a ter uma função paradigmática na antropologia — um novo paradigma a coexistir com os seus congêneres estruturalista, funcionalista e culturalista, bastante disseminados nas comunidades de profissionais da disciplina, espalhadas nos muitos países que lhe dão abrigo. Esse paradigma é o hermenêutico e a ele estão associados importantes filósofos como Dilthey, Heidegger, Ricoeur e Gadamer, entre outros. Esse último, em seu monumental Verdade e Método⁽²⁾, dá-nos o mote desta conferência quando diz que "leitura é um evento inteiramente interno" (p. 142) e que "a leitura de um livro permanece sempre um evento em que o conteúdo se apresenta por si mesmo", i.e. que a leitura de um texto possui o máximo de liberdade e mobilidade e que o leitor, ao contrário do ouvinte de uma peça musical ou de um admirador de uma obra plástica, não necessita ocupar nenhum lugar predeterminado, a saber, o leitor carrega consigo o objeto de sua atenção: o texto. Gadamer está se referindo aqui — como se pode notar — a obras literárias e seus cânones por meio dos quais se se preserva uma tradição estética, preserva-se igualmente, e sobretudo, uma viva tradição cultural não apenas como algo passado, mas como modelo ou um exemplo a ser seguido (cf. pp.

143). Eis o papel da tradição. Quais as conseqüências disso no campo da antropologia?

Para o antropólogo, tradição significa cultura, em seu mais amplo sentido totalizador. Como tal ela mesma, constituída por um sistema de categorias — que um antropólogo durkheimiano ou maussiano chamaria de "categorias do entendimento social" ou de "conceitos eminentes" formadores daquilo que se poderia chamar de "ossatura da inteligência" —, essa cultura abrigaria igualmente sentimentos e valores, sem os quais ela própria, enquanto cultura, estaria absolutamente "desumanizada", se me permitem o paradoxo (em sendo cultura um produto exclusivamente humano). O estruturalismo exacerbado e, por essa razão, reverberado por um antropólogo hermeneuta como Clifford Geertz, com a acusação de transformar o homem — e ele aqui se refere ao indígena — num "selvagem cerebral", dá lugar a uma perspectiva capaz de colher esse mesmo homem em toda sua inteireza, como portador de idéias, sentimentos e valores a povoar, com seu caráter igualmente constituinte, o horizonte cultural; vale dizer, suas representações coletivas não apenas como "categorias do entendimento", mas também enquanto "categorias afetivas", como nos ensinou o muitas vezes incompreendido Lucien Lévy-Brühl.

Esse homem "de carne e osso", nem exclusivamente cerebral, nem exclusivamente sentimental, produto e produtor daquilo que chamamos de cultura, não é apenas o homem de tal ou qual sociedade, seja ela ágrafa ou letrada, desenvolvida ou subdesenvolvida; é simplesmente o homem, qualquer homem, preso às múltiplas determinações do sistema de relações sociais em que está inserido e de suas representações. O texto, objeto de leitura, é parte portanto desse sistema de representações. E por que não tratar a cultura como texto? Paul Ricoeur aponta um caminho nesta direção em seu conhecido ensaio "O modelo do texto: a ação significativa considerada como um texto"⁽³⁾. Desse trabalho, o que eu gostaria de reter para o exame de nossa questão é a idéia exposta por Ricoeur segundo a qual o texto, tomado como paradigma para o estudo

da "ação significativa" (ou da cultura) e visto no interior da ciência da linguagem como sistema ou código linguístico, tem sua contraparte no discurso que, considerado como "evento de linguagem" e como "uso linguístico", refere-se tanto à língua escrita quanto à falada. Constituído um campo onde todas as mensagens são trocadas, o discurso não possui somente um mundo, o da pessoa que fala, mas também um outro, o da outra pessoa, o do interlocutor para o qual a mensagem foi endereçada. Esses dois mundos ou horizontes fundem-se no exercício da comunicação. Ricoeur conduz suas reflexões para um patamar que transcende o nosso assunto e por um caminho que se desvia do tratamento que desejo dar ao tema desta conferência. Há, pois, outros caminhos suscetíveis de serem seguidos.

II

Eu gostaria, nesta oportunidade que me oferecem, de apontar um desses caminhos. E o farei partindo de um evento ocorrido durante minha pesquisa de campo entre os índios Terêna, do sul do Mato Grosso, nos idos de 1955 — portanto há quase trinta anos⁽⁴⁾. Enfatizo essas três décadas de permeio — entre o jovem etnólogo de então e aquele quem vos fala — porque esse tempo transcorrido desempenhou um papel a ser resgatado no que diz respeito à mudança no próprio horizonte da pesquisa de 55 e das presentes reflexões. Além dessa "fusão de horizontes" — do pesquisador junior e do agora senior — há de se destacar uma outra modalidade de fusão — mais familiar àqueles que exercitam a etnologia — qual seja, a fusão do horizonte, demarcado pela "cultura nacional" (se assim posso simplificar um quadro eminentemente mais complexo), com o demarcado pela cultura Terêna. O episódio ao qual me refiro é o seguinte:

Encontrava-me — como disse — estudando os índios Terêna da aldeia de "Cachoeirinha", ou Booketa como a chamam em língua Txará, quando ocorreu-me participar de uma sessão xamanística

ca por meio da qual o médico-feiticeiro, ou koixomuneti, realiza suas curas. Para um pesquisador a possibilidade de observar um ritual xamanístico tem o sabor de uma penetração na intimidade do outro, da cultura alheia, de suas dimensões mais recônditas, geralmente as mais escondidas dos olhares intrusos do alienígena. Frequentemente essa intimidade é guardada com especial cuidado pelo indígena, não só ao chamado civilizado que bisbilhoteia sua vida, como aos não-iniciados, mesmo índios, não pertencentes a confraria dos koixomuneti. Esses índios têm que passar pela categoria de aprendizes — literalmente de "aprendizes de feiticeiros". Isso serve para mostrar o quanto respeitável é a condição de koixomuneti na comunidade Terêna e como respeitosa deve ser a relação que se pode estabelecer com o ritual xamanístico que tem no koixomuneti seu principal — e às vezes único — oficiante. Por essa razão e imbuído dos criterios de respeitabilidade correntes em minha própria sociedade, fiquei perplexo quando pude observar conversas, risos e namoros durante a sessão xamanística em que pela primeira vez participava. Minha primeira atitude foi me interrogar se o grau de aculturação desses índios não teria chegado a um ponto tal em que não mais se levasse a sério a própria instituição do xamanismo Terêna. Entretanto, eu já me encontrava suficientemente interessado na atmosfera mágico-religiosa que me envolvia. O velho Xamã — de nome Gonçalo — dançava e cantava em torno de um paciente deitado na parte central de sua maloca, numa escuridão só amainada pela luz trêmula de uma lamparina, tomando sua figura, bastante paramentada por adôrnos plumísticos e ornamentada por pinturas corporais, extremamente forte — dotada de uma força misteriosa, para não dizer mística. A cadência da dança e o ritmo do canto prendiam minha atenção, mas curiosamente — para mim — não prendia do mesmo modo a atenção da totalidade dos presentes que em sua maioria não passava de vinte pessoas.

Tendo numa das mãos a Itaaka — que é um grande chocalho feito com uma cabaça pintada de branco, cheia de grãos e presa num cabo — e noutra mão o kipahê — um tufo de penas de ema, na forma de espanador — Gonçalo dançava e cantava em torno do pacien

te: com a Itaaká chamava pelos hoipihapati, ou seus espíritos-guia, aos quais cabe orientá-lo na identificação da causa do mal que aflige o paciente; com o kipahê afugentava os espíritos malignos identificados pelos hoipihapati. Contudo, esses espíritos-guia frequentemente identificam também corpos estranhos, responsáveis pelas dores do paciente e introduzidos em seu corpo, geralmente por feitiço encomendado por eventuais inimigos. Neste caso, cabe-lhe extrair o corpo estranho pela via da sucção. Procedimento xamanístico, aliás, comum em toda cultura chaquenha, a saber, das populações indígenas provenientes do chaco paraguaio, dentre as quais se contam os Terêna. Mas é precisamente nesse momento do ritual que a atmosfera se torna emocionalmente mais densa, como procurei mostrar: até o momento em que o koixomuneti Coçalo apenas dançava e cantava, procurando contato com os hoipihapati, podia-se ouvir dentre os presentes vozes e risos, porém imediatamente emudecidos ao testemunharem a vitória do Xamã sobre a ordem do mal, quando este logra extrair com sua boca a coisa, o quid, que estava no corpo do paciente: era um pequeno escaravelho que, mercê de uma técnica perfeita de prestigitação, era cuspidor na palma de sua mão e mostrado à platéia atônita. Para mim era o "grand finale" de uma cerimônia profundamente instrutiva. Percebi que meus critérios de respeito apreendidos no âmbito de uma experiência religiosa, onde o riso e a conversa solta são incompatíveis com a seriedade do rito religioso, nada tinha a ver com a representação Terêna de seriedade e respeitabilidade. E que o mutismo dos presentes ainda que extremamente fugaz, pois logo voltariam a falar comentando o evento, não significava outra coisa do que uma parte preliminar da cerimônia xamanística, antecessora de seu ponto culminante e principal: a cura. Como diriam os linguístas, o riso, o namoro e a conversa eram perfeitamente "gramaticais" à cultura ou à linguagem xamanística daqueles Índios.

Mas se já naquela ocasião eu havia aprendido algo da cultura Terêna que me pareceu bastante importante, ao sentir penetrá-la em sua intimidade — só desvelada por uma sorte da leitura de

um "texto" (que aqui uso aspeado) construído na aventura de um encontro intercultural — agora, ao retomar ou reler o mesmo "texto", permito-me uma segunda leitura, influenciado por uma experiência parecida vivida por Geertz em sua pesquisa em Bali: a da mudança de status do etnólogo no interior da sociedade em estudo. Geertz reflete sobre isso em seu conhecido ensaio intitulado, em sua tradução brasileira, "Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balineses"⁽⁵⁾. Mas voltamos às vicissitudes de um etnólogo entre os Terêna. Cabe naturalmente, complementá-la com um fato que não mencionei anteriormente: o da minha participação no ritual xamanístico como paciente. Efetivamente, na busca de uma melhor descrição do processo de cura realizada pelo koixomuneti, animei-me a me submeter a uma terapia que se abstivesse — era pelo menos essa a minha esperança — de ser "cirúrgica", posto que a sucção parecia-me uma forma bastante primitiva de cirurgia. Alegando dores estomacais, esperava que os espíritos malignos fossem devidamente e literalmente espanados pelo kipahê cerimonial. Mas os hoipihapati, invocados pelo velho Gonçalo, foram mais propícios: quiseram que o etnólogo tivesse uma experiência mais completa e indicaram um certo quê (o quid) no meu estômago, responsável por minhas dores simuladas. A esta altura, já estava eu deitado no centro da maloca, ocupando o mesmo lugar do paciente que me antecedeu. Devo dizer que a visão do ambiente e do ritual da posição que passei a ocupar, era expressivamente mais espetacular — e eu podia sentir o poder dessa sorte de "maravilhoso indígena" e sua força de sedução a me fazer compreender, por um ato de empatia, aquilo que chamamos de "eficácia do simbólico". Mesmo sem ser Terêna, eu bem podia perceber o quão difícil seria para um Terêna escapar àquele envolvimento. A luz trêmula da lamparina, o canto cadenciado do koixomuneti, sua dança em torno de mim e os goles rituais de uma bebida espirituosa (aliás, uma razoável caçaça) que eu havia tomado — como todos os presentes — durante o trabalho xamanístico anterior, prepararam-me adequadamente para a desconfortável "operação": o velho Gonçalo, instruído por seu espírito-guia, localizou em meu estômago e dele extraiu por suc

ção um pequeno seixo que estaria causando o meu infortúnio; e, tal como na intervenção "cirúrgica" anterior, a reação dos presentes foi a mesma, ouvida por mim como um frisson inicial, continuada por uma conversa geral que se avolumava à medida em que se encerrava o ritual com a saída do Gonçalo para fora da maloca.

Na época não dei maior importância à minha observação-participante, senão a de considerar haver realizado uma boa etnografia. E por isso não dei atenção à mudança que ocorreu no meu status na aldeia de Bookoti nos dias que se seguiram. As entrevistas que fazia com a população da aldeia, à época com cerca de mil moradores, sempre eram realizadas à porta dos ranchos, progressivamente comecei a ser convidado a entrar em suas casas e com eles conversar tomando chimarrão ou tereté — esta última bebida, igualmente feita de erva mate e sorvida em cuia, porém fria, uma excelente bebida em dias de calor. Re-lendo a minha experiência vejo quantas demonstrações de aceitação de minha pessoa em esferas da vida tribal que até à minha cura me eram de difícil, senão impossível acesso. A explicação não estava em eu me haver tornado simplesmente mais simpático (na verdade uma explicação psicológica correta, porém insuficiente); estava no fato de haver "falado" a linguagem cultural Terêna, quase como um falante nativo, portador natural da cultura Terêna.

Bem, a que isso nos leva? No que diz respeito ao assunto desta conferência, duas reflexões se impõem: uma, relativa à cultura enquanto texto, nos conduz a reconhecer sempre a importância de uma segunda leitura (tal como o fizemos) a recomendar multiplicá-la tantas vezes nos seja possível fazer de conformidade com a posição que ocupamos em nossa própria biografia intelectual. A cultura, já em si uma representação para os seus portadores — onde me incluo como portador de uma cultura européia ocidental transportada para os trópicos e de uma sub-cultura científica chamada antropologia —, essa cultura, seja ela indígena ou nacional, nos condiciona de tal maneira (ao etnólogo e aos índios) que nossas mútuas perspectivas se movimentam ao sabor das alterações que so

frem no fluxo inexorável da vida. Nesse sentido, e no que concerne à minha segunda leitura, ela teve o mérito de mostrar um significativo aspecto da situação de contato inter-cultural, seja no que tange à legitimação de minha existência na aldeia, fator decisivo ao bom andamento da pesquisa, seja no que se refere à compreensão do mundo Terêna, de sua exigência de respeito aos seus valores, os mais recônditos, escondidos mesmo da curiosidade etnocêntrica do homem regional alienígena e da indiscrição profissional de etnólogo.

III

Uma outra reflexão que eu ainda gostaria de submeter aos colegas, nos encaminha numa direção diferente daquela que até aqui vínhamos tomando. A rigor, leva-nos a uma direção inversa: da cultura enquanto texto para o texto enquanto cultura. Aqui, evidentemente, pouco tenho a dizer, pois já entro na esfera daqueles que possuem um saber especializado no verdadeiro assunto deste Encontro — do qual fugi o quanto pude. Permitam-me, porém, partindo da perspectiva da minha disciplina, ousar um único comentário: mais do que um texto frio e distante de seus eventuais leitores, o texto escrito, não escapando ao condicionamento cultural de quem o lê, oferece-se a leituras múltiplas, não somente de todos aqueles que o têm em mãos — portanto de toda uma coletividade de uma classe estudantil, por exemplo — como das diversas leituras que um único leitor pode fazer ao longo de seu trajeto escolar, ao longo de sua vida. As idéias e os valores que contaminam o seu horizonte fecundam a sua leitura, levando-o a apreender do texto aquilo — e somente aquilo — que sua cultura ou seu momento cultural dá sentido. Veja-se bem que não proclamo aqui o privilégio do contexto do texto, i.e. as condições em que ele foi escrito, mas o contexto do leitor, a saber, as condições culturais de sua leitura.

É para que esse auditório não diga que, sendo eu um et

nólogo, nada falei sobre o índio enquanto leitor, acrescentaria algumas considerações sobre o fato, iniciando por assinalar — seguindo Foucault — o caráter autoritário do texto escrito, particularmente quando destinado à atividade escolar e consumido por crianças indígenas. A violência que se comete com essas crianças é bem maior do que aquela que tem lugar com crianças não-indígenas. Não apenas pelo fato — do resto bastante conhecido — do índio aprender a ler e estudar numa língua que não é a sua, mas pelos assuntos que lhes são administrados e que pouco ou nada dizem respeito à sua experiência de vida, às experiências vitais de seu povo. As cartilhas e textos escolares que lhe são impostos ou certa literatura, mesmo em sua língua materna — como o novo testamento, dado e ensinado por missionários evangélicos, por exemplo —, podem ser responsabilizados pelo caráter violentador do texto em sua função educativa. Embora reconheçamos que estamos longe de resolver aquilo que pelo menos para mim é um enigma — um texto escolar não autoritário —, algumas tentativas de meu conhecimento apontam caminhos suscetíveis de serem explorados por aqueles que se dedicam ao assunto deste Encontro e se interessarem pela questão indígena. Menciono duas tentativas: uma levada a efeito no México, outra no Brasil. E com elas eu concluirei esta conferência.

Em 1979, quando eu ensinava no Programa de Doutorado do Centro de Investigações Superiores do Instituto Nacional de Antropologia e História (CIS-INAH) do México, fui convidado a fazer uma palestra para estudantes indígenas, de nível universitário, matriculados num curso, recentemente instalado em Pátzcoaro, no Estado de Michoacan, no centro da região indígena Tarasca e voltado para a formação de pessoal que, recrutado de diferentes grupos lingüísticos mexicanos, fosse capaz de pesquisar a história de seus próprios povos, resgatar a cultura aborígene e estudar profundamente sua língua materna no sentido de elaborar textos que viessem servir para a educação de sua gente. Essa tentativa — que continua ser exercitada em Pátzcoaro — chama-se "Programa de For

mação Profissional de Etno-lingüistas⁽⁶⁾. Falei para uma platéia de estudantes mayas, mixtecos, nauas, otomis, tarascos, tonacos e zapotecos, todos imbuídos de intenso entusiasmo sobre a missão que lhes caberia no futuro na educação de seus patrícios pela via de conscientização de suas tradições culturais. Pude perceber — pelas discussões que se seguiram à palestra — que o grau de motivação de todos se fundava na legitimidade de um empreendimento calcado em projetos produzidos por eles mesmos e para seus respectivos grupos étnicos. Tratava-se aí de um primeiro passo para tomarem a educação em suas próprias mãos, com conseqüências importantíssimas contra a política do estado mexicano de amalgamação das culturas indígenas particulares num todo sincrético e ocidentalizado, chamado eufemisticamente de "cultura mestiça".

A seguinte tentativa, mais recente e menos sofisticada — mas nem por isso menos interessante —, ocorreu na região amazônica envolvendo os índios Miranhas, Cambebas e Mayorunas moradores de aldeias relativamente contíguas e situadas no município de Tefé. A situação de contato inter-tribal e interétnico foi estudada por uma aluna da Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília e o resultado apresentado como dissertação de mestrado em 1983⁽⁷⁾. Como conseqüência da pesquisa acadêmica, a mesma antropóloga deu início a um programa editorial solicitado pelos próprios índios no sentido de provê-los de uma coleção de textos por eles mesmos elaborados com a assessoria da antropóloga, de forma a tornar acessível a todos um conjunto de informações sobre as práticas do contato com o mundo dos brancos, a consciência dos problemas que o contato interétnico traz e as soluções que eles mesmos preconizam. O projeto dessa coleção, prevista para 3 volumes, foi encaminhado a entidades estrangeiras de financiamento e está à espera de um patrocinador. Independentemente de sua realização, vale aqui pensarmos o projeto e os alvos a que se propõe. Trata-se também, como no exemplo anterior, de um esforço de indígenas de tornarem sua educação — vista aqui lato

sensu — em suas próprias mãos, recorrendo a alguém, versada no mundo dos textos, a orientá-los na aquisição de um "know how" típico do chamado mundo civilizado. De um lado, caso o projeto venha a ser executado, vejo como uma forma de desmitificação do texto escrito no interior de uma sociedade tradicional e originariamente ágrafa, para a qual a escritura tende a ter um poder mágico e que acaba por se tornar num separador irremediável entre o índio e a civilização. Por outro lado, vejo o projeto como uma nova estratégia política por intermédio da qual os Miranhas, os Cambevas e os Mayoruna lutarão por seus direitos civis com a poderosa arma da escritura.

Comparando o "caso mexicano" com o que acabo de expor, vemos que enquanto no primeiro há todo um esforço de recuperação da tradição indígena ameaçada de substituição pela cultura mestiça, já no caso brasileiro há um esforço oposto no sentido de adquirir elementos da cultura dominante para utilizá-los de acordo com os interesses indígenas, inconfundíveis com os propósitos da sociedade alienígena regional; é a "cultura-de-contato" interpretada por seus portadores aborígenes e transporta num texto escrito destinado a uma leitura politicamente definida.

IV

Como procurei mostrar, cultura e leitura guardam uma relação dialética tal que constituem para a antropologia um tópico de investigação privilegiada. A cultura quer seja vista, como texto, ou melhor ainda como discurso, quer seja o texto visto como cultura, o certo é que ambos não podem se furtar de serem interpretados — ou lidos — por pessoas ou grupos sociais pertencentes a mundos distintos, não só diferentes mas muitas vezes desiguais, marcados por relações assimétricas de poder, mundos esses que — em hipótese nenhuma — devem ser olvidados no exame da questão que nos trouxe aqui. Contudo, a perspectiva antropológica é apenas uma e não pretende para si o monopólio das respostas. Não

será, portanto, sem o concurso de pesquisadores de outras áreas -- como os que aqui me ouvem -- que o exame do tema que nos foi proposto logrará êxito. Talvez o binômio cultura/leitura, que em boa hora é trazido ao debate graças a este Encontro, seja um da queles temas das ciências humanas para cujo estudo a abordagem multi-disciplinar é absolutamente indispensável. É com esse pensamento que desejo o maior sucesso aos trabalhos que aqui terão lugar.

N O T A S

- (1) Conferência de abertura do Primeiro Encontro Interdisciplinar de Leitura, ocorrido em Londrina, Paraná, de 28 de Abril a 1º de Maio de 1984, sob os auspícios da Universidade Federal de Londrina. O tema "Leitura e Cultura" serviria, igualmente, para a Primeira Mesa Redonda, que se seguiu à conferência, e na qual também participamos ao lado de colegas das áreas de Filosofia da Linguagem, Sócio-lingüística, Sociologia e Educação.
- (2) Cf. Hans-George Gadamer, Truth and Method. The Crossroad Publishing Company. 1982. New York. (Tradução do original alemão de 1960).
- (3) Publicado originalmente no periódico Social Research vol. 38, nº 3 (Autumn 1971), foi reproduzido na coletânea de ensaios intitulada Interpretative Social Science: A Reader (Eds. Paul Rabinow & William M. Sullivan). University of California Press. 1979. Berkeley and Los Angeles.
- (4) Os resultados dessa pesquisa foram publicados em uma dezena de artigos e em dois livros: Urbanização e Tribalismo: A integração dos Índios Terena numa sociedade de classes. (Zaher Editores, 1968, Rio de Janeiro) e Do Índio a Bugre: O Processo

de Assimilação dos Terêna (Livraria Francisco Alves, 1976, Rio de Janeiro).

- (5) Do original inglês The Interpretation of Cultures (Hutchinson & Co., 1975, Londres), constituído de 15 capítulos (ensaios autônomos), a edição brasileira reproduziu apenas 9, dentre as quais aquela a qual nos referimos, originalmente intitulada "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", incluído como 9º capítulo da tradução A Interpretação das Culturas, Zahar Editores, 1978, R.J.
- (6) Durante o VIII Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Merida, México, em 1980, tiveram lugar foros paralelos, independentes do caráter oficial e governamental do Congresso. No foro "Movimentos Indígenas e Indigenismo" — ao qual participamos e tivemos a honra de presidir várias sessões — foi apresentada uma comunicação de autoria coletiva dos estudantes desse "Programa". Nessa comunicação os estudantes defendem os direitos de seus povos sobre a terra, a cultura e a língua, numa demonstração de uma cabal conscientização política estimulada pelo "Programa", cujo principal criador foi o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, na época diretor do CIS-INAH.
- (7) Cf. Priscila Faulhaber Barbosa, Índios Civilizados: Etnia e Alianças em Tefé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília (Dezembro, 1983). Brasília (mimeo, 248 pp.).