

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 5

NÚMERO 10

(AGO./DEZ.2018)

Proposta Editorial

ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 5, n. 10, Ago./Dez. 2018. – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2018.

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editor: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva.

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Reitora: Myriam Theresa de Moura Serra
Vice-Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Diretora: Marluce Souza Silva

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Flávio Luiz Tarnovski

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenadora: Sonia Regina Lourenço
Vice-Coordenadora: Carmen Lucia Silva

EDITOR

Marcos Aurélio da Silva

COMITÊ EDITORIAL

Marcos Aurélio da Silva
Moisés Alessandro de Souza Lopes
Sonia Regina Lourenço
Flávia Carolina da Costa

COMITÊ EDITORIAL JÚNIOR

Alan dos Santos Costa
Alessandra Corezomaé Boroponepá
Alexandre de Arruda Peixoto
Aline Ferreira Ril
Ana Carolina Magalhães Rocha
Andréa Luiza de Carvalho Bouret
Francisco Carlos Tavares da Silva
Isabela Alves Mercuri
Jéssica de Souza Gola
Letícia Correia Gonçalves
Lucas Luís Moreira França
Sebastião Mendes de Arruda
Terezinha Valéria da Silva

CONSELHO CIENTÍFICO

Aloir Pacini – UFMT
Andréa de Souza Lobo – UnB
Carla Costa Teixeira – UnB
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB
Carmen Lucia Silva – UFMT
Clark Mangabeira Macedo – UFMT
Deise Lucy Montardo – UFAM
Edir Pina de Barros
Eliane O’Dwyer – UFF
Érica Renata de Souza – UFMG
Esther Jean Langdon – UFSC
Fabiano Gontijo – UFPA
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT
Heloísa Afonso Ariano – UFMT
Izabela Tamasso – UFG
Juliana Braz Dias – UnB
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB
Márcia Rosato – UFPR
Márcio Goldman – MN/UF RJ
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ
Miriam Pillar Grossi – UFSC
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Patrice Schuch - UFRGS
Patrícia Silva Osório – UFMT
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval
Paulo Sérgio Delgado – UFMT
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC
Sérgio Carrara – IMS/UERJ
Sonia Regina Lourenço – UFMT
Sueli Pereira Castro – UFMT

PROJETO GRÁFICO

Marcos Aurélio da Silva – UFMT
José Sarmento – UCDB
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Sonia Regina Lourenço – UFMT

CAPA

José Sarmento – UCDB
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

Sumário

Table of Contents
Tabla de Contenido

Editorial 11

Dossiê Temático: Políticas Ameríndias

Thematic Dossier: Amerindian Politics
Dossier Temático: Políticas Ameríndias

Apresentação

Presentation
Presentación

Diógenes E. Cariaga; Aline Castilho Crespe **13**

Recepção musical e política: ensaio sobre os consensos e contrassensos acerca da música dos Brô Mc's no contexto da Reserva Indígena de Dourados e em seu entorno

Musical and political reception: an essay on the consensus and dissent about Brô Mc's music in the context of the Dourados Indigenous Reserve and surroundings

Recepción musical y política: ensayo sobre los consensos y disensos acerca de la música de los Brô Mc's en el contexto de la Reserva Indígena de Dourados y entorno

Jacqueline Candido Guilherme **19**

Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcações indígenas

Incapturable lands: notes to think indigenous self-denominations
Tierras inalcanzables: notas para pensar autodemarcaciones indígenas

Luísa Pontes Molina

39

Xamanismo e enteogenia ameríndia: A ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indigenistas e vegetalistas amazônicos

Shamanism and amerindian entheogeny: The ayahuasca and other “power plants” in indigenist and vegetalist amazon contexts
Xamanismo y enteogenia ameríndia: La ayahuasca y otras “plantas de poder” en contextos indigenistas y vegetalistas amazónicos

Wagner Lins Lira

59

Ensaio sobre a potência do *chiru*: tecnologia cosmopolítica e operador ontológico do xamanismo kaiowa

Essay on the power of *chiru*: cosmopolitical technology and ontological operator of Kaiowa shamanism

Ensayo sobre la potencia del *chiru*: tecnología cosmopolítica y operador ontológico del chamanismo kaiowa

Augusto Ventura dos Santos

79

A chefia mura e a conjunção de todas as *turmas* em uma

The leader mura and the conjunction of all the *turmas* in a single
La jefatura mura y la conjunción de todas las *turmas* en una única

Fernando Augusto Fileno

97

Não luta comigo, não é meu amigo! A luta como política tupi guarani

You do not fight with me, you are not my friend! The fight like politics tupi guarani
¡No lucha conmigo, no es mi amigo! La lucha como política tupí guaraní

Amanda Cristina Danaga

113

**Dinâmica demográfica e social entre os Paresi
(Mato Grosso)**

Demographic and social dynamics among the Paresi (Mato Grosso)

Dinámica demográfica y social entre los Paresi (Mato Grosso)

Renata Bortoletto Silva **129**

Menire bij'ôk: uma cerimônia de mulheres Mëbêngôkre

Menire bij'ôk: a women's ceremony Mëbêngôkre

Menire bij'ôk: una ceremonia de mujeres Mëbêngôkre

Dilma Costa Ferreira; Irerwyk Kayapó **141**

**As chefias Tupinambá e suas ressonâncias entre sujeitos
coletivos e individuais**

The Tupinambá leaders and their resonances between collective and
individual subjects

Las jefaturas Tupinambá y sus resonancias entre sujetos colectivos e
individuales

Cinthia Creatini da Rocha **153**

**Federalismo republicano, anarquista e ameríndio: uma
dupla torção**

Republican, Anarchist and Amerindian Federalism: a double twist

Federalismo republicano, anarquista y ameríndio: una doble torsión

Guilherme Lavinas Jardim Falleiros **169**

**A espiral das retomadas indígenas no sul do
Mato Grosso do Sul**

The spiral of indigenous retakes in southern Mato Grosso do Sul

La espiral de las retomadas indígenas en el sur de Mato Grosso del Sur

Elis Fernanda Corrado **189**

**No rastro da cobra-grande:
cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro**

**In the cobra-grande trail: cosmologies and territorialities in the
Middle Rio Negro**

**En el rastro de la cobra-grande: cosmologías y territorialidades en
el Medio Río Negro**

Luiz Augusto Sousa Nascimento **207**

**Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e
múltiplas formas kaiowa e guarani de composição**

**In End Times: "reservation", "resumption" and multiple kaiowa and
Guarani forms of composition**

**En Tiempos de Fines: "reserva", "retomadas" y múltiples formas
kaiowa y guaraní de composición**

Lauriene Saraguza **223**

Tradução

Translation

Traducción

**A vida instável dos conceitos: transformação e comparação,
uma contribuição americanista – Apresentação
ao artigo traduzido de Eduardo Viveiros de Castro**

**The unstable life of concepts: transformation and comparison, an Americanist
contribution - Presentation to Eduardo Viveiros de Castro's translated article**

**La vida inestable de los conceptos: transformación y comparación, una contribución
americanista – Presentación al artículo traducido de Eduardo Viveiros de Castro.**

Diógenes E. Cariaga **241**

A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada

Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation

Antropología Perspectiva y el Método de Equivocación controlada

Eduardo Viveiros de Castro **247**

Artigos Livres

Free Articles

Artículos Libres

Perspectivas plurais para a presença negra na Universidade Federal de Viçosa

Plural perspectives to the black people presence in the Federal University of Viçosa

Perspectivas plurales para la presencia negra en la Universidade Federal de Viçosa

Edimara Maria Ferreira, Tatiani Gomes Gouvêa

265

Memória: Série Antropologia

Memory: Série Antropologia

Memoria: Série Antropologia

Os Paresi: sistemas econômicos

The Paresi: economic systems

Los Paresi: sistemas económicos

Aderval Costa Filho

283

Resenhas

Review

Revisión

Políticas Públicas: reflexões antropológicas

Public Policies: anthropological reflections

Políticas Públicas: reflexiones antropológicas

Leonardo Marcondes Alves

299



**Saberes e Ciência Plural: diálogos e Interculturalidade em
Antropologia**

Saberes y Ciencia Plural: diálogos e Interculturalidad en Antropología

Knowledge and Plural Science: dialogues and Interculturality in
Anthropology

Linda Osiris González Cárdenas **303**

Editorial

Aceno, 5 (10), ago./dez. 2018

A décima edição da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, um periódico científico semestral online do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, segue o projeto da revista de contribuir com a produção antropológica fora dos grandes centros. O **Dossiê Temático** deste número, *Políticas Ameríndias*, coordenado por antropólogos das universidades federais da Grande Dourados e de Santa Catarina, Aline Crespi e Diógenes Cariaga, que editaram 13 artigos, contribuições de pesquisadores de todo o país sobre as políticas contemporâneas dos povos indígenas brasileiros, em suas cosmologias e lutas pela existência. Nas palavras deles, este dossiê é “uma pequena contribuição à antropologia e demais campos do conhecimento através de pesquisas realizadas em diferentes coletivos ameríndios e que trazem aos leitores e leitoras debates e reflexões sobre os modos de fazer política, assim como os seus agenciamentos, nas terras baixas da América do Sul”.

Os organizadores do dossiê ainda nos possibilitaram a estreia da sessão **Tradução**, com a apresentação de um artigo de Eduardo Viveiros de Castro, originalmente publicado em inglês em 2004. Traduzido Marcelo Gia-

comazzi Camargo e Rodrigo Amaro e apresentado por Diógenes Cariaga, A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada é peça fundamental na antropologia contemporânea, simétrica, pós-social. Em diálogo com Marilyn Strathern e Roy Wagner, Viveiros de Castro fundamenta sua antropologia perspectivista, defendendo uma antropologia que se faz na comparação entre antropologias: “A comparação não é apenas nosso instrumento de análise primário; ela é também nossa matéria-prima e nosso contexto último”. Pensando na dinâmica da cultura como a produção de analogias entre mundos “cada cultura é um processo multidimensional de comparação”, diz Viveiros de Castro.

Na sessão **Artigos Livres**, um estudo de Edimara Ferreira e Tatiani Gouvêa fala da presença da população afro-brasileira numa universidade pública, enfatizando “o conjunto de relações sociais que mobilizam o grupo, os símbolos históricos que o constituem e sua relação com o espaço que ocupa e com os demais grupos presentes neste e em seu entorno”, num estudo sobre representações e representatividades.

Outra estreia é a sessão **Memória: Série Antropologia**, espaço onde publicaremos as edições desta série publicada pela editora da UFMT, na década de 1990. Os trabalhos foram produzidos pelos primeiros professores de Antropologia da instituição e convidados. Começamos as reedições com o trabalho de Aderval Costa Filho, ex-professor na UFMT, um estudo sobre os sistemas econômicos Paresi, publicado originalmente em 1994. As próximas edições da Aceno continuarão a publicação dos volumes da Série Antropologia. Agradecemos a Editora da UFMT, detentora dos direitos autorais, pela permissão para esta republicação no formato de nossa revista.

Por fim, voltamos com a publicação de **Resenhas**. Dois livros da *Coleção Brasil Plural*, publicada pela Editora da UFSC e pelo Instituto Brasil Plural (IBP), foram resenhados por colaboradores: *Políticas Públicas: reflexões antropológicas*, organizado por E. Jean Langdon e Márcia Grisotti; *Saberes e ciência plural: Diálogos e Interculturalidade em Antropologia*, organizado por Deise Lucy Montardo e Márcia Rufino. Os dois livros representam uma parte importante das pesquisas do IBP, instituto que reúne em rede pesquisadores da UFSC, UFAM, UFMT, UnB e Fiocruz/AM, em torno dos saberes plurais e no que eles podem pressionar e desafiar as políticas públicas. Nas próximas edições da Aceno, outros títulos da *Coleção Brasil Plural* terão suas resenhas apresentadas.

Boa leitura!

O Editor

Dossiê Temático

Políticas Ameríndias

Diógenes E. Cariaga (org.)¹
Universidade Federal de Santa Catarina

Aline Castilho Crespe (org.)²
Universidade Federal da Grande Dourados

A C E N O

CARIAGA, Diógenes; CRESPE, Aline Castilho. **Políticas Ameríndias: apresentação ao dossiê.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 13-xxx, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos de Povos Indígenas (NEPI/PPGAS/UFSC) e ao do grupo de pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD)

² Professora adjunta na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, coordenadora do grupo de pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD).

Apresentação

Os modos pelos quais os coletivos indígenas atribuem qualidades e sentidos às suas relações habita uma região de vizinhança com aquilo que se entende comumente como política. Todavia, o caso indígena parece radiar amplamente para distintos campos da socialidade relações que podemos marcá-las, provisoriamente, como políticas. Como bem assinalou Lévi-Strauss, desde as Estruturas Elementares do Parentesco (2011, p. 525), no mundo indígena não assumir posições é algo inconcebível, daí *a impossibilidade que os indígenas demonstraram de conceber uma relação neutra, ou mais exatamente, a ausência de relação*.

Recusar a neutralidade e a ausência de posição nas relações parece ser o que anima os coletivos indígenas a investirem incessantemente na transformação, movidos por aquilo que Clastres (2003) apontava como estruturante à filosofia da chefia indígena, a recusa em ser tornar o *Um*, o desejo de se fazer e de desdobrar o *múltiplo*: *o Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o dois, ao mesmo tempo o um e seu outro, o dois que designa verdadeiramente os seres completos* (*idem*, p. 191, grifos do texto original). A revolução copernicana anunciada por Clastres encontra, nos dias atuais, o desejo de pesquisadores e pesquisadoras (indígenas e não indígenas) em tomar do pensamento antropológico categorias, conceitos e teorias capazes de desestabilizar o cânone etnocêntrico que sustentam imagens e discursos analíticos que insistem em manter o “pensamento científico” separado daquilo que o pensamento dos modernos estabeleceu como natureza (LATOURE, 2004, 2009). Retornando a Clastres (2003), ao convocar a etnologia indígena para pensar a problemática do poder, o autor nos lança a um projeto teórico e etnográfico no qual a antropologia é um modo em que é possível se fazer ver a relações como políticas, *queremos aludir ao espaço do político, em cujo centro o poder coloca a sua questão: temas novos, em antropologia social, de estudos cada vez mais numerosos* (*idem*, p. 23, grifos do texto original).

Neste dossiê apresentamos uma pequena contribuição à antropologia e demais campos do conhecimento através de pesquisas realizadas em diferentes coletivos ameríndios e que trazem aos leitores e leitoras debates e reflexões sobre os modos de fazer política, assim como os seus agenciamentos, nas terras baixas da América do Sul. A proposição do dossiê é fruto de algumas discussões que vimos produzindo através de seminários, grupos temáticos e mesas-redondas focadas no assunto³. No título do dossiê mantivemos o uso da palavra política em uma tentativa de manter em comparação (e em tensionamento) as traduções engajadas nas descrições de relações entre diferentes entes. Reconhecemos que o problema da diferença entre indígenas e não indígena não está no nominalismo dos termos utilizados, pois, como destacado por Almeida (2013) as diferenciações produzem uma economia política imanente aos encontros pragmáticos resultantes do problema colocado pela multiplicidade das formas do fazer político que não pode ser resumido em questões epistemológicas. Como alertou Viveiros de Castro (1999, S79), tal operação é o que define o pensamento filosófico moderno: *antropólogos persistem em pensar que para explicar uma ontologia não ocidental devemos derivá-la(ou reduzir para) uma epistemologia*⁴.

Ao longo do dossiê veremos artigos debaterem temas clássicos da etnologia indígena, mas em diálogo com contribuições contemporâneas, o que têm contribuído para alargar o campo das pesquisas sobre e com os coletivos indígenas. Abrimos o dossiê com o texto de Jaqueline Candido Guilherme que trata sobre a recepção entre os Kaiowa da Reserva Indígena de Dourados do rap. Tomando o grupo Brô MC, a autora descreve as mediações geracionais e políticas no contexto das redes indígenas e não indígenas pela qual os *rappers* kaiowa e guarani circulam. Já Luisa Pontes Molina nos conduz a uma potente reflexão sobre pluralidade de sentidos que terra indígena reverbera nas estratégias da autodemarcação entre coletivos indígenas em contextos amazônicos.

Ainda nas paisagens amazônicas, Wagner Lins Lira explora as redes xamânicas e terapêuticas através dos usos da ayahuasca e outras “plantas do poder” em contextos rurais e urbanos para compreender itinerários terapêuticos agenciados nestas práticas de conhecimento. O xamanismo kaiowa é apresentado por Augusto Ventura dos Santos através das séries cosmológicas e sociológicas engajadas através dos *chiru*, artefato que é, ao mesmo tempo, pessoa. No texto o *chirué* lido pelo autor como uma tecnologia cosmopolítica e um operador ontológico nos modos de relação kaiowa.

Fernando Augusto Fileno nos oferece uma descrição dos modos de fazer e desfazer coletivos tendo na produção da chafia entre os Mura, indígenas hoje falantes de português, o contexto do qual o autor extrai formas e conceitos nativos que dizem respeito à produção do *socius* e da alteridade na Amazônia. Seguindo esta discussão sobre a inovação e a criatividade nos modos de fazer política nas terras baixas, o artigo de Amanda Cristina Danaga descreve as traduções tupi-guarani relacionadas ao uso da palavra *luta* (em português) pelas lideranças de *Ywyty Guaçu* (Aldeia Renascer) em Ubatuba-SP. O texto trata-se de um potente

³ A primeira atividade intitulada “Políticas Etnográficas em Pesquisas Indígenas” foi um seminário realizado em 23/06/2016, na UFGD, em Dourados, que contou com pesquisadores indígenas e não indígenas de diferentes programas de pós-graduação em Antropologia e História (UEMS, UFGD, UFSC, UNICAMP, USP). Em outubro de 2017, entre os dias 04 e 06, coordenamos junto com Lauriene Seraguza (CEStA/PPGAS/USP) o grupo de temático “Políticas Ameríndias” no IV Congresso Ibero-Americano de Arqueologia, Etnologia e Etno-História, também na UFGD em Dourados. Nos 19 e 20 do mesmo mês, apoiado pelo PPGAS/UFSC e pelo INCT Brasil foi realizado o colóquio “Etnologia Indígena no Brasil Meridional”, na UFSC, em Florianópolis, realizado em parceria pelo NEPI/PPGAS/UFSC, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII/UFSC) e pelo CEStA/USP.

⁴ Tradução nossa.

exercício etnográfico da articulação e diferenciação de conceitos e categorias nativas sobre coletivos e lideranças no português falado pelos índios.

Articulando informações demográficas a reflexão etnológica sobre o Paresi no Mato Grosso, Renata Bortoletto Silva descreve a intensificação das relações do coletivo com os brancos ao longo do seu secular processo de contato, descrevendo os efeitos que a produção de soja em terras paresi provocou na produção da chefia e da territorialidade nos dias atuais. Ainda no tema das relações com os brancos, mas apontando outro registro na produção de relações, Dilma Ferreira Costa e Irerwyk Kayapó, escreveram colaborativamente um texto sobre a noção de pessoa e confecção de adornos destacando as noções de beleza e riqueza entre os Mëbêngôkre, expressos também no relato etnográfico que fazem sobre a cerimônia de pintura das mulheres.

O texto de Cinthia Creatini da Rocha sintetiza questões da sua pesquisa etnográfica sobre o movimento político entre os Tupinambá de Olivença (BA). A autora explora os modos de fazer política nas relações entre figuras individuais da chefia, os caciques, estendendo a análise para as formas coletivas, o cacicado e como tais personagens incidem na produção da territorialidade tupinambá. Já o artigo de Guilherme Lavinias Jardim Falleiros é um experimento analítico no qual a proposta é estabelecer conexões entre a análise estrutural dos mitos ameríndios delineada por Lévi-Strauss, com as contribuições sobre a ação política ameríndia em comparação com modos não indígenas. A sugestão do autor é que nos atentemos a potência da política ameríndia sobre as formas políticas republicanas.

A respeito desta potência anunciada pelas formas da política ameríndia, Elis Fernanda Corrado nos traz uma descrição etnográfica das mobilizações políticas entre os Kaiowa e os Guarani no MS, desprendidas na ação de retomada dos seus *tekoha* (“território tradicional”) desde o final da década de 1970. A ação política dos Guarani e Kaiowá produziram efeitos na produção de lideranças e de coletivos ao longo dos anos que seguem estas mobilizações. Produzir outras cartografias da socialidade e da territorialidade é também o movimento feito por Luiz Augusto Souza Nascimento a respeito das transformações míticas e cosmológicas expressas nas narrativas indígenas sobre a Cobra-Grande no Rio Negro, no Noroeste Amazônico, marcado por uma extensa rede de relações, matrimônios e alianças entre diferentes grupos linguísticos que produziram etnografias centrais a formulação de um paradigma americanista para etnologia indígena. Encerrando o dossiê, Lauriene Seraguza se debruça nas múltiplas formas de composição de alianças entre os Kaiowa e os Guarani experimentadas ao longo de mais um século de relações com os brancos. Neste caso, os coletivos esmeraram-se em produzir outras e novas formas de relação a fim de assegurar sua agência diante do inevitável fim do mundo.

Os textos presentes no dossiê apresentam análises que lidam com os desafios cada vez maiores em descrever relações múltiplas e complexas sobre os modos pelos quais os coletivos têm produzido imagens e conceito sobre si e seus outros, dialogando com o problema da afinidade. Conforme formulação realizada por Viveiros de Castro, tal relação e os valores atribuídos a elas são sempre *ambíguo, estratégico e problemático* (*idem*, 2002, p. 142). Fazer e desfazer relações parece ser o que movimenta a máquina que conduz a vida social ameríndia em que cosmos, corpos e pessoas são sempre mais de uma coisa ao mesmo tempo, deste modo, são formas que se alternam e se justapõem, numa dialética de sociedade que não foram feitas para durar. Esta instabilidade motivada pelo o que

Lévi-Strauss (1993) definiu como dualismo em desequilíbrio perpétuo e a abertura ao outro, algo que se produz entre dois termos, uma dinâmica que não interrompe o fluxo das transformações, garantindo ao pensamento e a ação ameríndia diferenciar-se sucessivamente.

Deste modo, como formulam Coelho de Souza e Fausto (2004), pensando sobre a formulação levistraussiana do dualismo ameríndio, os autores situam que estamos diante de formas do “fazer sociedade” que não se situam nem na instituição e também não na representação *pelo lugar que a socialidade e o pensamento indígenas conferem à categoria da afinidade, por meio da qual se abrem para alteridade e para o tempo* (*idem*, p. 115). Perrone-Moisés e Sztutman (2009) aprofundam o diálogo desafiador de se pensar as formas políticas ameríndias através de uma proposição que toma o dualismo em desequilíbrio perpétuo como perspectiva política para etnologia. Os autores articulam reflexões etnográficas sobre os ameríndios nas terras baixas com debates com teorias etnográficas melanesistas, reflexões oriundas da *sciences studies* e a filosofia da multiplicidade que nos asseguram rastrear a emergência de novas e outras redes e relações ameríndias no fazer político diante da intensificação dos saberes, poderes e tecnologias de seus muitos outros.

Neste sentido, os textos do dossiê indicam perspectivas antropológicas e etnográficas que nos permitem ver as relações como políticas, pois como escreveu Clastres (2003) a política entre os ameríndios está em toda parte, ao mesmo tempo em que não está em lugar algum. O nosso desafio é cada vez mais pensar junto com os coletivos indígenas quais usos e sentidos estão relacionados ao fazer político e suas traduções.

Referências

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U/Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan-jun, 2013, p. 7-28.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela e FAUSTO, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, v. 47, nº 1, 2004, p. 87-131.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos. Ensaios em Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2009 (3ª ed.).

_____. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru, EDUSC, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2011.

_____. *História de Lince*. São Paulo, Companhia da Letras, 1993.

PERRONE-MOÍSES, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. Dualismo em desequilíbrio perpétuo feito política: desafios ameríndios. In: GT 26 – Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social, 33ª Reunião da ANPOCS, Caxambu, MG, 2009, mimeo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

_____. *Comments*. In: “Animism” Revisited: Personhood, Environment, And Relational Epistemology [And Commentes and Reply]. BIRD-DAVID, Nurit et. all. (ed.). *Current Anthropology*, n. 40, Supplement: Special Issue: Culture. A second chance? Feb. 1999, S79-S80.

Recepção musical e política:

Ensaio sobre os consensos e dissensos acerca da música dos Brô Mc's no contexto da Reserva Indígena de Dourados e entorno

Jacqueline Candido Guilherme
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Neste artigo, analiso o lugar que as narrativas musicais dos Brô Mc's ocupam no contexto da Reserva indígena de Dourados e seu entorno, através de um estudo da recepção musical entre os Guarani e Kaiowá. A partir da fala dos interlocutores, procurei demonstrar os consensos e dissensos que permeiam tal recepção. Num primeiro momento, analiso as tensões entre as apreciações estéticas das pessoas a respeito dos diferentes gêneros musicais elencados por elas. Adiante, exploro as implicações que certos reconhecimentos externos, por parte dos não indígenas, geram no âmbito das políticas internas Guarani e Kaiowá. Ainda destaco as implicações da recepção musical na perspectiva de algumas lideranças e parentelas da reserva. Por fim, argumento que, ao lançarmos olhar para a recepção musical, as tensões que ela suscita nos informam sobre maneiras particulares de se fazer política entre esses indígenas.

Palavras-chave: Guarani Kaiowá, Rap, Brô Mc's, Recepção Musical, Política ameríndia.

Musical and political reception:

An essay on the consensus and dissent about Brô Mc's music in the context of the Dourados Indigenous Reserve and surroundings

Abstract: In this article, I analyze the place where the musical narratives of Brô Mc's occupy in the context of the Indigenous Reserve of Dourados and its surroundings through a study of musical reception between the Kaiowá and the Guaraní. From the speech of the indigenous interlocutors, I aimed to demonstrate the consensus and the contradictions that occur in that reception. At first, I analyze the tensions between the people's aesthetics appreciation about different musical genres. Further, I explore the implications generated by certain external recognitions, usually non-indigenous, and how it affects the Kaiowá and Guaraní internal politics. I also highlight the implications of musical reception of some indigenous leaders and relatives from their perspective pointing to the political forms that they engender. At the end, I argue that by focus on the musical reception, the tensions that emerge through this analysis could inform particular manners of making politics between these indigenous groups.

Keywords: Kaiowá, Guaraní, Rap, Brô Mc's, Musical Reception, Indigenous Politics.

Recepción musical y política:

Ensayo sobre los consensos y disensos acerca de la música de los Brô Mc's en el contexto de la Reserva Indígena de Dourados y entorno

Resumen: En este artículo analizo el lugar que las narrativas musicales de los Brô Mc's ocupan en el contexto de la reserva Indígena de Dourados y en su entorno, a través de un estudio de la recepción musical entre los Kaiowá y los Guaraní. A partir de la palabra de interlocutores indígenas, pretendo demostrar los consensos y disensos que participan en esa recepción. En un primer momento, introduzco las tensiones entre las apreciaciones estéticas y su relación con los géneros musicales. Posteriormente, exploro las implicaciones generadas por un cierto reconocimiento externo, normalmente ejercido por parte de no indígenas, y como éste afecta las políticas internas Kaiowá y Guaraní. Además destaco los efectos de la recepción musical, a partir de la perspectiva de algunos líderes indígenas y de sus parientes, apuntando para las formas políticas que estos generan. Finalmente, argumento que al hacer hincapié en la recepción musical, las tensiones que surgen a través de este análisis pueden informar maneras particulares de hacer política entre esos grupos indígenas.

Palabras clave: Kaiowá Guaraní, Rap, Brô Mc's, Recepción Musical, Política ameríndia.

Introdução

A música enquanto linguagem de mediação é, entre outras coisas, objeto de troca entre coletivos indígenas, seja pelo que ela comunica, seja pelo que implica. Mas, em qualquer uma delas, a mediação que ela faz enreda malhas de relações entre sujeitos, o que revela um cromatismo de formas de se fazer política. Menezes Bastos (2007), no artigo “*Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte_**”, descreve um panorama de trabalhos realizados no campo da Etnomusicologia e Antropologia da Música que abordam e apontam para o caráter socializante que a música e as artisticidades¹ estabelecem entre as populações indígenas. As artisticidades são mediadoras centrais de uma infinidade de relações, entre as quais podemos apontar aquelas entre humanos e humanos e entre humanos e seres não humanos².

Na corrente desses estudos, Anthony Seeger, por meio de sua experiência de campo entre os indígenas Kisêdjê, desenvolve um modo de pensar a antropologia que aborda a música como um foco analítico. Segundo o autor, a Antropologia Musical diz respeito à ênfase em análises das produções e performances musicais na vida social. O ato de fazer músicas engendra as mais amplas relações entre os grupos humanos. Aqui, a música recebe o destaque de não só fazer parte da cultura, mas, também, de produtora e atualizadora das relações sociais dos grupos e entre eles. Na visão do autor, a música, que é canto entre os Kisêdjê, opera como mediadora e produtora das relações sociais entre eles e seus eventuais parceiros de troca (SEEGER, 1987).

Há de se notar a importância das artisticidades como dispositivos políticos. Estou chamando de “dispositivos políticos” às formas como os coletivos indígenas produzem suas articulações com o outro, cabendo as artisticidades como mediadoras e também produtoras dessas relações. Toda uma gama de negociações entre os sujeitos é acionada, e elas nos informam sobre as relações de poder e prestígio que estão em jogo tanto em relação às sociedades envolventes, como nas relações internas dessas sociedades. Trabalhos como de Jonathan Hill³ (2014), Terence Turner (1993) e Luís Fernando Hering Coelho (2004), de maneiras diferentes, são bons exemplos disso.

A partir desses trabalhos supracitados, verifica-se que o evento musical abarca uma série de relações que ultrapassam a execução sonora. Nele, pretende-se um diálogo em diversos níveis com o outro. As dimensões das performances musicais são partes importantes para a elaboração de análises e estudos sobre música. Uma vez que essas músicas são constituídas de atos comunicativos (verbais e não verbais) pretendidos pelos sujeitos que as elaboram, elas produzem e ensejam diálogos que acionam processos mais amplos da e na esfera social. Perguntar como são recebidas as canções dos Brô Mc’s⁴ tanto na Reserva Indígena de Dourados⁵ como em seu entorno, além de compreender que a recepção faz parte do processo do fazer musical engendrado pelos artistas, também oferece

¹ Artisticidades seria como “um estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da ‘beleza’ - para longe de suas formulações ocidentais - tão somente como passe de ingresso nos universos da arte” (MENEZES BASTOS, 2007, p. 295).

² Sobre as relações que se estabelecem entre humanos e não humanos nas sociedades ameríndias no que tange ao âmbito da música, ver em: The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music. Special Issue of Ethnomusicology Forum Vol. 22(3) editado por Bernd Bräbeck de Mori

³ Ver artigo de Hill na coletânea Arte e Sociabilidades em Perspectiva Antropológica (2014), organizado por Deise Lucy Montardo e María Eugenia Domínguez.

⁴ Neste artigo, abordo parcialmente o processo do fazer musical, enfatizando a parte da recepção e suas relações políticas. Para acessar a reflexão mais detida sobre o fazer musical dos Brô Mc’s ver Guilherme, 2017.

⁵ Utilizarei em alguns momentos a sigla RID para Reserva Indígena de Dourados.

um meio de se conhecer um pouco mais sobre as formas de sociabilidades desses lugares e as relações políticas que são engendradas entre executantes e audientes.

O grupo de rap Brô Mc's compreende duas duplas de irmãos Guarani Kaiowá que residem na reserva indígena de Dourados, no estado do Mato Grosso do Sul. São eles: Bruno Veron e Clemerson Batista, Kelvin Peixoto e Charlie Peixoto. Formam o grupo a *backing* vocal Daniela Muniz e o DJ e produtor Higor Lobo. Esses dois últimos não são indígenas. Entendo que os Brô Mc's produzem suas canções como forma de articulação política intra e inter-societária. Esses artistas cantam fatos vividos por eles e por pessoas de sua comunidade, como também por outros sujeitos Guarani e Kaiowá em contexto de re-habitação de seus territórios tradicionais. Assim como a escuta de rap e a execução do mesmo provém de suas relações com a sociedade envolvente, esses casos expressam os múltiplos lugares que suas canções articulam e seus diferentes modos de circulação⁶ e recepção. A produção de CDs e shows acontecem por meio das alianças que fizeram e fazem com parceiros não indígenas. No caso, o produtor e Dj dos Brô Mc's, Higor Lobo, é quem majoritariamente intermedia o diálogo necessário com o mercado musical, articulando redes de contatos para os shows. Isso sem dúvida faz parte dos fatores que ampliam cada vez mais a circulação de suas músicas para além do contexto local.

Os pontos de minha circulação na RID no período do campo realizado no ano de 2016, de quatro meses, foram entre: as famílias dos Mc's Guarani Kaiowá, as duas maiores escolas da Aldeia de Jaguapiru, o CRAS (Centro de Referência da Assistência Social) em Bororó, algumas retomadas⁷ de terras que se formaram no entorno da RID neste período: Ita Poty, Jaiche Piru e Ivy Verá. Além dessas retomadas de terras, também conheci as Terras Indígenas Taquaras e Panambizinho e as retomadas de terras Itay e Guyrakambi'y próximas à cidade de Douradina. Esses lugares por onde circulei e o evento do dia do índio na Jaguapiru ajudaram a levantar elementos de parte da recepção da música dos Brô Mc's que essas pessoas nesses lugares fizeram a mim. Tomarei como foco de análise a recepção das canções dos Brô Mc's na RID e em seu entorno (mais precisamente a cidade de Dourados).

Como este artigo aborda a recepção musical e suas implicações políticas, faz-se necessária uma breve localização de como compreendo esses dois temas⁸. Entendo a noção de política como a habilidade de alguém ou de um grupo de pessoas no relacionar-se com os outros, tendo em vista certa intencionalidade para a obtenção de resultados desejados. Por sua vez, as relações de comunicação são relações de poder (cf. BOURDIEU, 1998) e como a música é uma forma de comunicar, ela não está isenta das formas de poder que suas relações engendram. Dessa maneira, falar em política através da música remete-nos as complexas relações de poder existentes entre os sujeitos, são as forças desse poder em jogo nas relações entre os sujeitos que implicam na obtenção dos resultados almejados ou não (cf. FOUCAULT, 1995). Sobre as questões políticas que a escolha de um gênero musical por parte dos sujeitos implicam, Allan de Paula Oliveira (2014) sinaliza para a existência de outra dimensão do poder que não se cristaliza apenas nas relações de negociações com o Estado, mas, também, na afirmação do sujeito

⁶ Para maiores aprofundamentos acerca do grupo Brô Mc's, ver Carvalho, 2018.

⁷Retomada é um termo nativo para designar a ação que os Guarani e Kaiowá (e outros povos indígenas) empreendem para reaver seus territórios tradicionais que lhes foram outrora suprimidos. Para um estudo mais aprofundado sobre os processos de recuperação dos territórios Kaiowá e Guarani, ver Benites, 2014.

⁸ As dimensões do poder e da política incidindo nas relações entre sujeitos e para além das dimensões relativas ao Estado é tema já bastante explorado nas Ciências Sociais. Autores como Michel Foucault (1995), Pierre Bourdieu (1998) são centrais nesta discussão.

no mundo, às maneiras como os agentes sociais se afirmam uns perante os outros⁹.

De todo modo, apontar para a presença das dimensões políticas existentes entre os sujeitos a partir da escolha de escuta ou mesmo execução de certos gêneros musicais, como sugere Oliveira (2014), nos brinda com a possibilidade de pensar as dimensões políticas presentes nas relações entre os sujeitos na RID acerca da recepção das músicas dos Brô Mc's. É certo que os Brô Mc's, fazendo uso do rap, revelam a escolha de um gênero musical bastante conhecido por suas características políticas. O rap é um gênero musical que opera produzindo e marcando diferenças, de um ou alguns em relação a um outro¹⁰, atua como máquina de alteridade (Carvalho, 2018). O fato de os Brô Mc's fazerem uso do rap sinaliza para como eles se posicionam no mundo, produzindo suas diferenças (em relação à sociedade envolvente, por exemplo) e articulando suas demandas enquanto Guarani Kaiowá. Os integrantes dos Brô Mc's, em nossas conversas, algumas vezes enfatizavam o caráter de protesto e resistência que têm as músicas do gênero do rap, e, por isso, um dos motivos da escolha desse gênero. No caso desses artistas, os resultados desejados com suas canções são visados tanto para a articulação de suas demandas com a sociedade envolvente, como também para com as pessoas de sua comunidade (GUILHERME, 2017).

Tenho entendido o fazer musical como um processo que abarca desde o momento de escuta de referências sonoras, até a composição, execução e recepção que implicam às obras artísticas. No que tange à recepção de performances, autores como Bauman & Briggs (1980), Finnegan (2002), Seeger (2008), Guerrero (2012), Madrid (2009) já sinalizaram para a importância de se levar em consideração este ponto. As recepções de obras artísticas nos dizem sobre questões que vão além dos eventos executados. Pensar a recepção de uma obra artística é pensar a performatividade da música, voltando nossa atenção para os fatos que emergem quando a música acontece (MADRID, 2009). Desse modo, a recepção pode nos dizer sobre os contextos sociais nas quais são desenvolvidas as obras, pode nos dizer no que elas implicam e como elas são pensadas pelos receptores. É disto que se trata este artigo: pretendo evidenciar o que tem ensejado as obras artísticas dos Brô Mc's, e sobretudo refletir sobre os impactos na recepção de suas canções na RID e em seu entorno e na forma como as pessoas nesses lugares têm recebido tais canções.

⁹ Oliveira (2014) resgata o conceito e significado de política presente entre os gregos antigos, antes das mudanças semânticas do termo conferidas por Platão e Aristóteles. O significado de política, anterior a esses pensadores, tinha a ver com as relações entre “diferentes pontos de vistas e não uma questão de poder, domínio e hierarquia” (OLIVEIRA, 2014, p. 345).

¹⁰ Essas produções de diferenças operacionalizadas pelo rap acontecem tanto no teor de sua poesia (letra) como na construção de suas bases musicais, samples e remix. Podemos notar, no caso dos Brô Mc's, as diferenças em ambos os planos, ver Guilherme (2017).

Cantando memória, cantando experiências

*“Somos mais de quinze mil espremidos na reserva
Enquanto os fazendeiros ocupam nossas terras.
Nativos
Guerreiros, herdeiros do Brasil
Tekoha, Tekoha!
Homem branco hostil
Que mata
Massacra pra manter os ganhos
[...] Território sagrado respeite nosso espaço
Devolva a nossa terra, que pelo seu avô foi roubado”.*
(Faixa Humildade. CD Brô Mc's, 2009)

Boa parte do conhecimento acerca das canções dos Brô Mc's provém da circulação de seu primeiro CD, lançado no ano de 2009, e de alguns cliques audiovisuais veiculados pelo canal do Youtube. No campo da temática de suas canções, podemos ressaltar a história de contato com o não indígena, as questões de retomadas de terras de seus territórios tradicionais, o preconceito que os indígenas sentem ao transitar nas cidades próximas às suas aldeias, o descaso do Estado brasileiro no que diz respeito às condições de moradia nas reservas indígenas e assim por diante.

Estudos de Performances têm salientado a narrativa como forma de experiência dos sujeitos no mundo e como o mundo se apresenta a partir de performances narrativas (verbais e não verbais) dessas experiências¹¹. Numa formulação básica tenho entendido o tema como explicitado por Bárbara Herrstein Smith (1980), que compreende que narrativa pode ser entendida como algo que alguém conta para outro alguém. De fato, as canções comunicam, podendo ser verbal ou não verbal essa comunicação. No caso dos Brô Mc's, suas narrativas musicais são uma forma de apresentar a experiência dos Kaiowá e Guarani em relação ao impacto que tiveram e, continuam tendo, em relação aos processos de aldeamento levado a cabo pelo Estado brasileiro, via Serviço de Proteção ao Índio, em prol do progresso industrial e econômico no estado do Mato Grosso do Sul. Nos trabalhos de Antonio Brand (2003; 2004; 2008), Graciela Chamorro (2008,2011; 2015), Levi Pereira Marques (1999, 2004, 2010, 2015), de maneiras distintas, é abordada a história acerca dos processos de aldeamento dos indígenas no MS. Uma questão importante de se ressaltar é o que Brand (2008) destaca acerca da resignificação da escola indígena e sua autonomia dos anos de 1980 em diante. É neste momento pós-(e-continuado) transição da resignificação da escola indígena que os integrantes do Brô Mc's se conheceram e começam a apresentar suas composições de rap em português e guarani (Guilherme, 2017).

A Reserva Indígena de Dourados (RID), de acordo com os dados da Funai¹², em 2011 contava com cerca de 14.000 mil indígenas, dentre eles as etnias Guarani/Ñandéva,

Kaiowá e Terena, em um espaço de apenas 3.600 hectares. A Reserva Indígena de Dourados comporta duas aldeias, chamadas *Jaguapiru* e *Bororó*. A história do contato entre os Kaiowá e não indígenas remontam às primeiras décadas do século XIX (CHAMORRO, 2015). Posteriormente, de acordo com Brand (2003) os processos de aldeamentos e a consequente redução dos espaços terri-

¹¹ Ver em: Bauman & Briggs (1990), Smith (1980), Bruner (1991), Bosi (2003), Cardoso (2007), Bispo (2016).

¹² Ver em: <:<<http://www.funai.gov.br>>.>.

toriais indígenas foram levados a cabo através dos projetos colonialistas e expansionistas empreendidos pelo governo nacional brasileiro, que alterou inclusive os regimes de chefia entre eles. Dentre outras coisas, o governo mobilizou ondas de deslocamentos massivos dos Kaiowá por todo o território do MS. Nos anos de 1910 e 1920, os Guarani Kaiowá no MS foram submetidos a viverem nas oito pequenas reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nas décadas de 40, 50 e 70, projetos que visavam à expansão agrícola e pastoril tomam proporções significativas no estado, promovendo cada vez mais a dispersão dos indígenas de suas terras em prol da chegada dos colonos. É de se destacar o que Chamorro e Pereira evidenciam acerca do discurso que se propagava sobre a Reserva Indígena de Dourados. Eles dizem:

A RID, como as demais reservas em Mato Grosso demarcadas na primeira metade do século XX, foi pensada pelo órgão indigenista oficial (SPI/FUNAI) como espaço de transição da condição de indígena para a condição de regional/nacional. A política indigenista do Estado brasileiro era orientada pelo paradigma assimilacionista, guiado pelo pressuposto de que ocorreria a perda gradativa da contrastividade étnico/cultural, e, aos poucos, os índios conformar-se-iam com o modo de vida nacional. O movimento, portanto, conduziria à dissolução completa do sistema cultural indígena. (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 632)

Esse discurso de que Reserva Indígena de Dourados, assim como as demais reservas em MS, seriam os lugares de “aculturação indígena” em prol de sua assimilação ao regime nacional brasileiro continuam sendo propagados por muitas pessoas nas cidades da região, numa ideia propagada de que “lá não tem mais índios”. Esse é um exemplo das falas que pude ouvir na cidade de Dourados por muitos não indígenas que continuam atualizando um discurso que, como vimos, se ancora no seio da política indigenista do Estado brasileiro de outrora. Discurso este que aponta para uma estratégia política de deslegitimar as identidades indígenas, atrelando a ideia de que não é necessário a demarcação de novas áreas, uma vez que eles viveriam, segundo os não indígenas, de acordo com os modos de vida da cidade

Por meio de narrativas musicais, os integrantes dos Brô Mc’s têm contrariado essas premissas, mostrando através do uso de novas linguagens uma maneira de continuar a ser Guarani Kaiowá nos dias atuais (Guilherme, 2017). Uma maneira, através do canto, de se tornarem sujeitos de resistência, nos termos do qual falava Michael Foucault (1995). Isto é, um sujeito capaz de produzir novas formas de subjetividades nas linhas de fuga do tipo ordenado, docilizado, de sujeito imposto pelo Estado, pelo Ocidente. Esses sujeitos são sujeitos de ações que resistem às supressões de seu *ñande reko* (nosso modo de ser/viver).

Os Brô Mc’s cantam memórias, cantam suas experiências acerca das diversidades que enfrentam os Kaiowá, Guarani e Terena do MS atualmente. Fatos narrados em suas canções provêm de suas relações com seus familiares, que lhes contavam essas experiências por eles vividas. Essa narrativa também está presente nas escolas de *Jaguapiru* e *Bororó*, nas palavras dos professores indígenas e não indígenas que lá trabalham. Ademais, é de se notar que as memórias de seus parentes são atualizadas ainda hoje nas experiências narradas nas músicas dos Brô Mc’s, fatos por eles também vivenciados. A estória do outro passa a ser a sua, a partir da experiência de escutá-la, o vivido e o recordado se entrelaçam nas narrativas, dizia Janaína Amado (1995) em relação à *memória do outro* e à *memória do antes*, particularidades da memória que a aproximam da história, ou, como Cardoso (2007) sinaliza, uma estória sempre leva a outra. Assim, dos entrelaçamentos provindos dessas narrativas musicais emergem formas de se fazer política intra e inter-societárias. O que nos faz perguntar: como se dão as recepções de

suas músicas por lá? O que elas mobilizam? É diante de tais questões que pretendo apresentar a seguir algumas considerações sobre os dissensos e consensos em torno da escuta privilegiada de certos gêneros musicais e suas estéticas. Assim como as implicações políticas que o rap dos Brô Mc's e a figura de seus integrantes indígenas mobilizam no interior e no entorno das aldeias.

A política do gosto: Rap Kaiowá Guarani e a escolha da escuta acerca de alguns gêneros musicais na Reserva Indígena de Dourados e em seu entorno¹³

“A maioria escuta sertanejo, gospel e o chamamé aqui porque dá para dançar”.

“Quem tem que ouvir a música deles são os Karai”

“A música deles é bom pra nós, os karai ficam conhecendo um pouco da nossa situação na retomada e param de chamar a gente de invasores.”

“Acho muito legal a música dos Brô Mc's eles fazem resistência indígena!”

De todas as considerações e apontamentos feitos acerca do rap indígena pelas pessoas na RID, uma delas foi unânime: o fato de ser a realidade aquilo que os Brô Mc's cantam. O conteúdo de suas letras é recebido com legitimidade e importância, pois são importantes para os Karai (não indígenas) saberem o que acontece com os indígenas no Mato Grosso do Sul. Diziam que essas canções são endereçadas ao outro, leia-se, ao não indígena, mais do que para os indígenas que lá residem. Em seus cotidianos, do que pude observar, essas músicas não ocupam parte considerável das predileções de escuta das pessoas na RID. Se a música para os Guarani Kaiowá, dentre outras coisas, produz agência nos corpos das pessoas (MONTARDO, 2002), para as pessoas da RID são os corpos não indígenas que devem receber as agências dessas músicas. Elas podem mobilizar conhecimentos e reflexões sobre a realidade as quais foram e são submetidos os indígenas a viverem no estado do MS e, quem sabe assim, os não indígenas podem respeitá-los em todas as maneiras possíveis, em todas as suas diferenças. Ao atribuir legitimidade ao conteúdo do que os Brô Mc's cantam, as pessoas na RID reconhecem a importância de suas canções, voltadas ao diálogo com a sociedade envolvente. É no diálogo com o outro (não indígena) que suas músicas são legitimadas, a partir das relações políticas que elas travam com a sociedade envolvente.

Não é por acaso que os Mc's indígenas têm buscado cada vez mais aprimorar e aprofundar seus conhecimentos acerca da língua, história e cantos Guarani Kaiowá, e aliado a isso articulá-los à linguagem musical de escolha, o rap. Essa busca, além de satisfazer a vontade e anseios particulares dos integrantes, busca alcançar um público indígena como ouvinte de suas canções. De acordo com Bruno Veron, essa iniciativa valoriza as formas Guarani Kaiowá de ser no mundo e possibilita sua continuidade nos dias atuais. Entre os ganhos dessa iniciativa, está o de provocar a reflexividade e novos modos de se produzir conhecimento a

¹³ Com exceção dos integrantes dos Brô Mc's, os nomes de todos os demais interlocutores são fictícios. Isto foi uma das exigências que as lideranças da RID requereram a mim no período do campo, dizendo que isto preservaria a integridade das pessoas citadas; dessa maneira as mantenho neste artigo.

partir do uso de distintas linguagens musicais, sem deixar de articular suas demandas enquanto Guarani Kaiowá, potencializando seus modos de existência/resistência frente às situações adversas que são submetidos em relação à sociedade envolvente. Além disso, o reconhecimento da música dos Brô Mc's e, principalmente, dos Mc's indígenas na RID, pode vir a potencializar (ou a afastar, de acordo com as circunstâncias e condutas) suas redes de relações com as demais lideranças, ou demais arranjos de pessoas da comunidade ao reforçar a valorização do *ñande reko* (nosso modo de ser e viver) em suas canções, o efeito desta iniciativa implicando no prestígio e na importância de suas parentelas em sua comunidade. Adiante, retomarei esse último ponto.

A recepção das canções dos Brô Mc's por parte dos jovens nas escolas também aponta para algo bastante importante, a escolha do gosto musical também incide na recepção. Muitas das pessoas da RID me diziam que suas preferências de escuta eram voltadas para canções do gênero sertanejo e gospel. Márcio, um aluno da escola *Tengatuí*, localizada na aldeia de *Jaguapiru*, disse-me uma vez que prefere ouvir canções do sertanejo e do gospel e completou dizendo que gosta de músicas românticas. Nessa conversa, perguntei se ele conhecia as canções dos Brô Mc's e ele me disse que sim, mas que não gostava muito, porque "*fala de terra, dessas coisas de política*" e que por isso ficava meio chato e ele não gostava muito. Perguntei se seus amigos gostavam dos Brô Mc's, ele disse que alguns, mas que a maioria deles gostavam do sertanejo e do gospel – remendava em seu argumento. Disse ainda reconhecer a importância da música dos Brô Mc's porque fala do passado e que é importante para eles sempre se recordarem do que aconteceu com seus povos. Nota-se aqui o reconhecimento em se cantar a memória presente nas canções do grupo, e este cantar como forma de atualizar a história de seu povo. Dentre outras coisas que conversávamos, indaguei a Márcio o que ele gosta no sertanejo, o que o faz ser o gênero musical mais ouvido por ele. Ele respondeu:

Para mim é uma coisa muito legal para curtir, esfriar a cabeça, tomar um tererézinho e ficar escutando música. É porque dá uma alegria pra nós. Acaba deixando a gente mais alegre, porque é uma música mais animada e serve para dançar também. A maioria das pessoas aqui da aldeia gostam de ouvir música, muitos colocam nos finais de semana em suas casas, nas festas para se divertir, para alegrar, dançarem com seus parentes, suas famílias. A maioria escuta sertanejo, gospel e o chamamé aqui porque dá para dançar. [grifo meu] (Márcio, 2016)

A fala de Márcio traz vários apontamentos interessantes para refletirmos acerca da recepção de um gênero musical. Guerrero (2012) sinaliza que não há como definir um gênero musical apenas por suas especificidades técnicas; os fatos relativos aos contextos aos quais esses gêneros circulam também acionam questões que estão intrinsecamente ligados aos processos de audição de uma modalidade musical por parte dos sujeitos que a empreendem e incidem em sua produção e definição, tanto pelos sujeitos que as executam como também para aqueles que as escutam.

A recepção de um gênero musical remete-nos também a questões relativas aos gostos pessoais dos sujeitos o que, por sua vez, mora no engenho social da vida, que são fluídas, que apontam, como no nosso caso aqui tratado, para relações de interpenetrações entre Reserva Indígena e o contato com as cidades do entorno. Nesse sentido, a dinâmica social nos lugares compõe a construção da orientação do gosto musical dos sujeitos. De fato, a escuta e execução de gêneros musicais tidos como externos aos Guarani Kaiowá, como o rap, sertanejo, gospel e etc, provêm de suas relações com a sociedade envolvente, que colabora para a

construção de parte de seus gostos musicais. No entanto, as maneiras de percebê-las e significá-las assumem modos muito particulares, formas Guarani Kaiowá de ser e perceber vida, o que nos remete às agências desses sujeitos nos processos de construção de seus gostos sonoros.

A opinião, ou mesmo a escolha de escuta do pastor da igreja, de um professor indígena ou não, de um xamã, de um capitão, de um membro de uma parentela considerada prestigiosa, a circulação na cidade e o contato com as sonoridades presentes nela podem incidir na recepção dos sons que circulam na RID. Devido à circulação e produção musical se darem em distintos lugares, locais e globais, o gosto musical é construído e reconstruído constantemente. As diferentes vias de comunicação, como televisão, rádio e internet, não apenas propiciam o conhecimento de outras linguagens musicais, como também incidem na vida das pessoas, podendo também interferir em seus gostos musicais.

No que tange aos cantos entre os Guarani e Kaiowá, vide Chamorro (2011), esses agem nos corpos, resfria-o quando outrora estava quente (quando está com raiva, por exemplo). O canto, para essas pessoas, não está dissociado da dança (MONTARDO, 2002). Assim como outras pessoas na reserva de Dourados, Márcio destacou que não gosta de música que utiliza “*palavrões*” em sua letra, independente do gênero musical. Ademais, também não gosta de músicas que tematizam sobre questões conflitantes; a música que ele gosta deve alegrar as pessoas, deve “*esfriar a cabeça*”, diluindo a raiva e as angústias. Não por acaso, para que isso ocorra, a música está associada com a dança, ela deve mobilizar todo o corpo da pessoa para produzir seus efeitos.

Nota-se que Márcio explicita em algum nível uma concepção de gosto musical que está associada aos efeitos que uma música deve conter e isto, mesmo para gêneros musicais tidos como externos aos seus. A palavra cantada, dentre outras coisas, só é bonita quando age nas pessoas, adornando-as de alegrias (CHAMORRO, 2011). De acordo com muitos de nossos interlocutores, a dança e a música estão intrinsecamente ligadas, de modo que uma sem a outra não produz o estado de ânimo desejado. Isso nos parece explicar um dos porquês das músicas dos Brô Mc’s ainda hoje não participarem expressivamente dos sons mais ouvidos na reserva de Dourados. Deveras, a relação entre dança e música no rap marcam as tensões no corpo que dança essa música. De acordo com Marcelo Segreto:

A musicalização do rap não pode ser exercida a ponto de prejudicar a compreensão do texto, ou melhor, de chamar mais atenção do que ele. A dança não pode ser exagerada, pois ela não é o seu intuito principal. Balançar demasiadamente o corpo poderia indicar a falta de envolvimento do público com o conteúdo da letra. No entanto, notamos que, por vezes, a mensagem do texto pode chegar ao ouvinte mesmo sem o entendimento integral das palavras. Isto é, apenas pelo gesto do rapper, por sua atitude, a plateia consegue entender intuitivamente e corporalmente o seu significado. (SEGRETO, 2014, p. 44)

O rap envolve tensões no corpo, ora enfatizando a dança e ora enfatizando a letra. O rap indígena, no que tange ao aspecto da dança, e no que tange a sua recepção feita pelas pessoas na RID, difere significativamente dos gêneros musicais tidos como dançantes, expressos no sertanejo, chamamé, música eletrônica, forró, funk, gospel e outros.

Já a recepção das canções dos Brô Mc’s nas áreas de retomadas de terras (lugar onde viviam seus antepassados antes do processo de aldeamento na região e onde os Kaiowá Guarani buscaram recuperar e re-habitar) teve uma valorização maior do que nos outros lugares. Joaquim e Neusa diziam que ficavam felizes pelos Brô Mc’s tematizarem as retomadas de terras em suas canções, que eles

possibilitavam que muitos não indígenas conhecessem a realidade dos indígenas em MS e se solidarizassem com a causa, não os chamando de invasores. Além disso, me diziam que o que eles cantam é bem a realidade, que dentre outras coisas, a vida em pequenas aldeias é um dos motivos que os levam a reaver seus territórios tradicionais, pois já não há mais como viverem aos seus modos. Aliado a isso, reside também o desejo em permanecer no lugar onde seus entes antepassados viveram e onde está parte de suas histórias. A iniciativa do grupo de cantar sobre a vida nas retomadas é uma maneira de visibilizar essas ações, visibilizar as lutas políticas para reaver seus territórios ancestrais. As retomadas de terras são modos de resistências no sentido plural e pleno da palavra, porque há a recusa da submissão a outrem, ao modo de ser que não o seu. As lutas políticas entre os indígenas em MS dizem respeito em formar nesses lugares, não só possibilidades de existência, mas propiciar às suas crianças o direito à vida, a continuidade delas a partir do *ñande reko* (nosso modo de ser/viver).

Não obstante, essas concepções estão em consonâncias com o que cantam os Brô Mc's em seus raps, que problematizam, dentre outras coisas, a retomada de terra, as violências que as pessoas nesses lugares são submetidas a viverem, nas relações com os fazendeiros do agronegócio. O descaso do governo com a história dos povos Kaiowá e Guarani nesta região, o preconceito que esses indígenas enfrentam nas cidades e seus entornos ao reivindicarem seus lugares ancestrais como seus por direito. Não é difícil entender porque suas músicas são recebidas de maneira tão positiva, já que enfatizam a resistência e a luta política na articulação com a sociedade envolvente. Embora o rap Guarani Kaiowá não esteja na predileção musical das pessoas em contextos de retomadas, que continua sendo o gospel e o sertanejo, as músicas dos Brô Mc's têm boa aceitação nesses lugares, visto o diálogo que elas ensejam com os não indígenas.

Das pessoas com quem conversei na cidade de Dourados¹⁴ poucos conheciam os Brô Mc's. Em termos gerais, não só os Brô Mc's, mas os demais Guarani, Kaiowá e Terena, ao menos para a população mais geral da cidade, pelo visto, também são desconhecidos. Muitas das pessoas com quem conversei na região central de Dourados diziam que na RID não há mais índios, no sentido de que eles não levam uma vida tida como "tradicional" em seus termos, eles não são os índios de outrora, retratos fidedignos do Brasil de 1500. Esses argumentos se complementavam com o profundo desconhecimento da vida na RID, pois muitas daquelas pessoas com quem conversei nunca haviam pisado nas terras de lá. Em contrapartida, os Brô Mc's são bem conhecidos por algumas pessoas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde algumas vezes o grupo já se apresentou e onde contam com aliados às causas indígenas. Entre os estudantes e alguns professores que os conheciam, não lhes faltaram elogios ao trabalho musical dos Mc's indígenas.

Todavia, houveram casos de pessoas que conheciam o som dos Brô Mc's, mas diziam não ser música propriamente indígena, e sim rap. Mesmo entre pessoas que conheciam e tinham maior proximidade com os indígenas do MS, algumas delas tinham dificuldades em conceber e reconhecer a música indígena presente no som dos jovens Mc's. A meu ver, isto aponta para algo muito próximo do que Fernando Hering Coelho (2004) argumentou sobre a presença indígena no mercado musical, sobre uma dificuldade em reconhecer os indígenas que não se enquadram no estereótipo essencializado e romantizado por meio do qual são

¹⁴ Por questões de logística e tempo, no campo que realizei na cidade priorizei a área central como lócus etnográfico. Isto porque nesta região o fluxo de pessoas (das mais variadas classes) é bastante intenso e possibilitava uma variação de pontos de vistas sobre o tema.

pensados na sociedade brasileira. Essa limitação provoca uma surdez em relação à heterogeneidade musical e artística dos indígenas contemporâneos.

Embora os Brô Mc's também visam com suas canções estabelecer a comunicação com os indígenas, é o diálogo com a sociedade envolvente que tem sido ressaltado na significação por parte de nossos interlocutores. Em outras palavras, suas músicas são recebidas enquanto um protesto indígena frente ao contexto histórico e atual de contato com a sociedade brasileira. Isso nos parece ser um ponto convergente entre muitas das falas de nossos interlocutores, indígenas e não indígenas. Se, das intenções do grupo em fazer uso do gênero do rap reside em produzir resistência em relação ao modo que o outro (não indígena) impõem e, desse modo, valorizarem seu *nãnde reko* e articularem suas demandas marcando suas diferenças em relação à este outro, então, a recepção de suas canções neste ponto, tanto na RID quanto ao seu entorno (aos interlocutores não indígenas que os conhecem) está em consonância com parte dos anseios que os mc's indígenas têm ao produzirem suas obras artísticas. Suas canções têm produzido parte dos efeitos por eles almejados.

A tônica política na recepção musical dos Brô Mc's entre parentelas e lideranças na Reserva Indígena de Dourados

“Mas não é música indígena é rap”

“Aquela família é briguenta, não respeita as outras famílias daqui”.

“Eles falam tudo errado, o Guarani Kaiowá não fala assim: “Pode crer mano, tá ligado mano”. Eles precisam ter mais cuidado com o jeito que falam, estão representando todos nós quando saem da Reserva”.

Quando comecei o campo de pesquisa, os integrantes indígenas do grupo Brô Mc's já havia me dito sobre a reprovação inicial dos mais velhos, particularmente de lideranças espirituais *Ñanderu e Ñandesy*¹⁵ Guarani e Kaiowá. A reprovação foi resolvida¹⁶ quando Clemerson apresentou o CD argumentando suas intenções. De acordo com ele, as lideranças aprovaram a circulação do disco, desde que eles não utilizassem nenhuma reza em suas canções¹⁷. As rezas Kaiowá e Guarani agem nos corpos das pessoas e, conforme Bruno, se não for feita a cerimônia completa, se não forem entoadas as sequências dos cantos, a pessoa que não possui um corpo preparado para receber essas agências sonoras pode vir a sofrer sérias consequências, podendo enlouquecer ou até mesmo morrer.

Esta reprovação inicial tinha a ver com dois aspectos importantes que dizem respeito às sonoridades. Para as lideranças espirituais, os cantos produzem efeito nos corpos das pessoas. Determinados cantos, as rezas em particular, devem ser executadas de maneira correta e muitas delas devem ser entoadas por um xamã que tenha um corpo preparado para isto, e que poderá socorrer outro corpo que porventura fraqueje. Além dessas considerações, o rap possui pouca audiência na Reserva Indígena de Dourados. Kelvin me dizia que as lideranças estavam interpretando mal o gênero, achando que os Brô Mc's faziam apologia ao crime e ao uso de drogas. Em vista disto, segundo ele, a primeira recepção de suas músicas

¹⁵ Os Guarani Kaiowá vez ou outra se dirigiam a essas lideranças como rezadores. Montardo (2002) se refere aos rezadores também como xamãs.

¹⁶ Resolvida no sentido de que as lideranças com quem Clemerson conversou aceitaram a circulação de suas músicas, com algumas ressalvas, mas não que necessariamente passassem a aprovar tal tipo de canções.

¹⁷ Sobre os diversos gêneros musicais presentes entre os Guarani e Kaiowá ver em Chamorro, 2011 e Montardo, 2002.

não foram boas, visto que ao cantar esses temas os Mc's indígenas estariam motivando os jovens de sua comunidade a terem más condutas.

A recepção do rap indígena em *Jaguapiru* e *Bororó* então, neste contexto particular, tinha a ver muito mais com a potência que tem a música, as agências que ela mobiliza nos corpos das pessoas. A meu ver, esta é uma consideração importante, mas ela não se esgota aqui, há outras ponderações que a complementam. Como tentarei mostrar, a recepção das canções também aponta para questões relativas à representatividade Guarani Kaiowá, primordialmente em relação à sociedade envolvente, que os imbui de certa importância que eles ainda não possuem na RID. Esta importância ainda não conquistada em suas comunidades tem a ver com questões relativas ao modo como se dão as sociabilidades Guarani Kaiowá que, por sua vez, são permeadas por relações políticas entre as parentelas e suas lideranças.

As pessoas com quem conversei na RID entendiam haver mais de um tipo de liderança. Há, com efeito, as lideranças espirituais, as educacionais, as de cada parentela, as das retomadas de terra, a liderança dos *Capitães*, e assim por diante. Brand (2001) sinaliza para as mudanças nos regimes de chefia¹⁸ levadas a cabo pelo processo de aldeamento na região. O *tekoruvicha* (Chefe do *Tekoha* – onde vivemos) era a posição ocupada geralmente pelo mais velho do grupo, que muitas vezes condensava o papel de líder espiritual/xamã e cacique/chefia. Dentre muitas das qualidades dos *tekoruvicha*, estava o saber proferir boas palavras, zelar pelo bem-estar e harmonia no convívio de seus parentes, aos seus modos. Atributos que toda liderança reconhecida enquanto tal deve em algum nível conter.

Com o aumento da concentração de parentelas na RID surge a figura do *capitão*, instituída pelo SPI, que tem como um dos papéis administrar e manter o “controle” nas reservas indígenas (BRAND, 2001). A escolha de um *capitão* passa a se configurar de um modo bastante distinto às práticas tidas como outrora convencionais a esses grupos, ainda que atualmente são os indígenas que os elege. Todavia, isto tem gerado uma série de conflitos, dentre outras coisas porque, para muitos, os *capitães* não possuem as qualidades de um *Tekoruvicha*. Pude notar que há uma dificuldade em respeitar a ação dos capitães¹⁹ tanto no que diz respeito à questão geracional – muitas vezes sendo as novas lideranças mais jovens que o *Tekoruvicha* de outrora –, como também pelo fato de algumas lideranças advirem de outras localidades (isto é, pessoas que viveram parte de suas vidas em outras aldeias que não aquela onde agora lideram) e, por fim, por condutas investidas por parte de certas lideranças vistas com reprovação por algumas pessoas da comunidade. A meu ver, em muitos casos, a recepção das músicas dos Brô Mc's suscitava algo muito parecido com a desaprovação que recaem sobre muitos dos *capitães* na RID. O fato de os integrantes dos Brô Mc's serem mais novos e de uma das duplas de irmãos do grupo pertencerem a uma parentela (da parte paterna, sobretudo) de outra aldeia não os configuram como “porta-vozes”, ou melhor, como representantes Guarani Kaiowá por parte de algumas pessoas da RID.

Se para Kelvin, integrante dos Brô Mc's, o que eles fazem é ampliar a voz do *capitão* (no sentido de sua função) para fora da RID, para todo o Brasil, essa atitude em muitos casos não é legitimada por algumas pessoas com quem conversei, sobretudo por alguns *capitães*, como Sebastião. Quando falávamos da visibilidade nacional que os Brô Mc's atingiram com o rap indígena, perguntei se pro-

¹⁸ Para maior aprofundamento acerca das figuras políticas entre os Kaiowá, ver Pimentel, 2012.

¹⁹ E somado a isto, também pode ter a ver o que falou Pierre Clastres (1979) sobre o controle do germen do poder, a não centralização de poder nas figuras de chefia.

mover essa visibilidade acerca das demandas atuais da comunidade era considerada atitude de ampliar a voz das lideranças. Outro *Capitão* que estava ao lado e que participava da conversa disse que não, pois o trabalho de um capitão deve ser captar recursos financeiros para a reserva, ou fomentar, propiciar atividades na reserva e apaziguar eventuais conflitos, coisa que em sua visão os Brô Mc's ainda não faziam por lá. De acordo com esse senhor, a música que os Brô Mc's fazem e os benefícios que eles recebem só privilegiam a eles e suas parentelas. Se por um lado os Brô Mc's são acionados para representar os Guarani Kaiowá em eventos promovidos pela sociedade envolvente, dentro da reserva de Dourados os jovens Mc's indígenas ainda não são reconhecidos como representantes ou ampliadores das demandas Guarani Kaiowá, especialmente por parte dessas lideranças, tendo a ver com uma série de condutas, das quais para essas lideranças os integrantes dos Brô Mc's não possuem, ou melhor, não são reconhecidas. Talvez, o reconhecimento dos Brô Mc's como ampliadores das demandas Guarani Kaiowá não se esgote aqui apenas nessas condutas supracitadas, mas somadas à outras que veremos adiante.

Certa vez, em conversa com um professor e liderança da RID que sabia qual era o tema de minha pesquisa, proferia a mim sua indignação ao modo como os Brô Mc's falam em entrevistas (em gírias como: Mano, Pode crer e Tá ligado), dizia que essa forma de falar não compactua com as formas como os Guarani Kaiowá se comunicam. Eles, portanto, segundo essa liderança, estavam representando seu povo de maneira errônea e deveriam tomar mais zelo com as formas como proferem palavras. Não obstante, mesmo com muitas críticas à conduta dos integrantes, mais do que sobre suas canções propriamente ditas, quando um não indígena solicitou a esta liderança que convidasse os Brô Mc's para participar de um evento promovido por uma universidade, ela começou a negociar a participação do grupo.

Desta negociação entre a liderança educacional e uma instituição da sociedade brasileira, as quizílias existentes entre esta liderança e os integrantes dos Brô Mc's cederam lugar às alianças entre eles. Neste evento, a solicitação de uma pessoa da sociedade envolvente provocou alianças provisórias entre a liderança e os integrantes indígenas do grupo, visto que a participação neste evento era de ambos os interesses. Por fim, não foi possível os Brô Mc's participarem do evento, pois, de acordo com a liderança, eles pediam um cachê que não condizia com o orçamento do evento, o que levou a liderança a desaprovar ainda mais a conduta do grupo de rap. Para esta liderança, a importância em articular as demandas Guarani Kaiowá, como fazem os Brô Mc's em suas letras, deveria ser mais importante do que o dinheiro que receberiam. Em outras palavras, esse senhor reivindicava algo das qualidades que detêm uma liderança (*Tekoruvicha*) saber proferir boas palavras e ser generoso com as demandas dos seus. Se os Brô Mc's não se configuram como lideranças no interior da RID, no contato com a sociedade envolvente, ao representar os Guarani Kaiowá para fora, suas condutas, de acordo com a pessoa com quem conversei, deveriam ser próximas ao de uma liderança.

Entre os Guarani e Kaiowá, de acordo com Pereira (2004), as relações baseadas na constituição da parentela é um dos fundamentos da organização social, ancoradas no princípio da reciprocidade. Constituição de parentela quer dizer os laços consanguíneos e de afinidades são formados por arranjos de pessoas que reconhecem seus vínculos por submeterem-se politicamente a uma determinada pessoa. Como sinaliza Pereira, a circulação das pessoas entre parentelas é característica marcante das formas de socialidade Guarani Kaiowá. De acordo com o

autor, a dinâmica da socialidade Guarani Kaiowá, assume pelo menos duas formas: pode tanto agregar pessoas, configurando-se de maneira centrípeta, como dispersar pessoas, produzindo um modelo de relação centrífugo. Esta segunda, muitas vezes, acontece como forma de evitar possíveis cismas (visto que o conflito já está presente) entre as pessoas. Imagine uma comunidade com mais de 15 mil pessoas, com inúmeras parentelas coabitando o mesmo espaço. Torna-se impossível a convivência sem conflitos entre membros do mesmo grupo, ou de outros grupos distintos.

Sobre as formas de socialidades Guarani Kaiowá apresentada acima cabe ressaltar, no que diz respeito as tensões entre as parentelas e o modelo de relação centrífugo, que muitas dessas tensões entre as parentelas na RID advêm do processo de aldeamento já citado, muitas pessoas vivendo em uma porção pequena de terras, próximas umas das outras. Mas, devemos ter cautela com esta afirmação, para não reduzirmos as tensões entre as parentelas apenas ao processo de aldeamento. Isso pressuporia que antes desse processo não existiriam tensões alguma entre as parentelas, como se antes vivessem em sublime harmonia. Pereira Marques (2004) aborda este tema reconhecendo as relações desses sujeitos em contato com a sociedade envolvente e as implicações desse contato, mas sinaliza sobretudo, para as agências dos Kaiowá Guarani nos modos particulares com que gerem suas dinâmicas de socialidades.

Dos efeitos das relações entre parentelas no âmbito da recepção das músicas dos Brô Mc's em alguns discursos, as pessoas dirigiam-se diretamente à parentela de uma das duplas de Mc's com julgamento em torno de suas condutas. As considerações acerca de suas músicas nem entravam em discussão, cedendo lugar a comentários sobre seus parentes e suas condutas, o que fazia emergir algumas tensões existentes entre aquela pessoa membro de uma parentela em relação as pessoas da parentela de uma das duplas de Mc's. Quero sinalizar com isso que ao buscar conhecer sobre a recepção de suas canções, acabei por conhecer um pouco mais sobre os regimes políticos de socialidade entre parentelas Guarani Kaiowá na RID. Percebi que a recepção da obra musical aciona e produz relações políticas que falam sobre as relações entre os sujeitos e suas parentelas. Através da música e para além de suas propriedades sonoras, isto é, tendo a ver, muitas vezes, com particularidades das socialidades dessas parentelas, mobilizando casos ligados às relações de condutas, amizade e inimizade entre arranjos de pessoas na RID.

Considerações finais

Voltamos agora a algumas idéias apresentadas acima. A música, assim como as demais artisticidades dão formas às socialidades presentes entre coletivos indígenas nas Terras Baixas da América do Sul, como argumentou Menezes Bastos, 2007. Voltar-se para as análises acerca da performatividade da música, em consonância com os contextos em que elas se dão, torna-se um caminho fértil para conhecer com profundidade as diferentes formas de socialidades que elas implicam e ao mesmo tempo os regimes políticos que acionam. Até o momento, autores que trabalham na linha da performance, da comunicação, da arte, dos estudos literários, da etnomusicologia, dos estudos de música popular etc, sinalizam para a importância da recepção de obras artísticas nas sociedades.

Entretanto, este tema tem sido pouco explorado, cabendo pesquisas futuras que o abordem com profundidade. A recepção musical é tema importante a ser

problematizado, no que diz respeito, por exemplo, aos artistas indígenas que fazem uso da música popular na contemporaneidade e as implicações que suas obras musicais suscitam, especialmente no que diz respeito às formas de articulações políticas engendradas, tanto em seus contextos de produção local, como em âmbito mais amplo.

Quase que unanimemente, as narrativas musicais dos Brô Mc's são reconhecidas pelas pessoas da RID e por algumas pessoas da cidade de Dourados, como uma forma de cantar a memória e a experiência dos Kaiowá e Guarani frente ao impacto que teve - e que continua reverberando - o processo de aldeamento levado a cabo pelo Estado brasileiro. Por outro lado, suas canções são significadas entre consensos e dissensos, de maneira a revelar tensões e atravessamentos nas socialidades da RID. A forma como cantam, como falam, as suas condutas, as condutas de membros de suas parentelas são partes primordiais que incidem na recepção musical e que acena para modos particulares de se fazer política entre os Guarani e Kaiowá.

Em relação à recepção da música dos Brô Mc's, no entorno da RID, aos não-indígenas ouvintes informados (aqueles que conhecem suas canções) costumam dotá-los de um prestígio político, que, no entanto, ainda é contestado por parte de algumas lideranças da própria comunidade. Vale lembrar que as relações de proximidade e distanciamento orbitam em uma malha tecida de relações que oscilam. Ora as relações se intensificam, podendo gerar conflitos, e muitas vezes provocando dispersões, e ora se atenuam, podendo gerar alianças. Nota-se, então, que as relações de amizade e inimizade apontam para um cromatismo nas formas de relações políticas existente na socialidade Guarani e Kaiowá; por exemplo, entre chefias, o grupo de rap indígena e suas parentelas. Às vezes são próximas, às vezes mais distantes. Entretanto, mesmo que as lideranças reconhecidas na comunidade enquanto tal, em partes não legitimem em seus discursos a representatividade Guarani Kaiowá por parte dos Brô Mc's, isso não é empecilho para as negociações entre eles. O caso citado neste artigo, da participação dos Brô Mc's em um evento não indígena, é um bom exemplo desta possibilidade. Neste caso, tanto a liderança educacional como os Brô Mc's representariam os Guarani Kaiowá do MS no dado evento.

Assim, conhecer como são recebidas e significadas as músicas dos Brô Mc's na RID e em seu entorno levou-me a conhecer, parcialmente, algo sobre as dinâmicas de suas socialidades, seus regimes políticos internos, marcados entre tensões que, por sua vez, estão ligadas com a visão de mundo Kaiowá e Guarani, com a forma como lidam com os impactos do aldeamento e também sobre as relações entre os seus. Entre as lideranças espirituais, a preocupação primeira era com os efeitos que as músicas dos Brô Mc's seriam capazes de produzir nos corpos das pessoas. Pois o canto age nos corpos, produz estados de ânimos nas pessoas (CHAMORRO, 2011). A recepção e significação das canções passam por questões que vão das propriedades sonoras e para além delas, implicam em questões que dizem respeito à cosmopolítica Kaiowá e Guarani. Isto porque, como vimos, entre os consensos e dissensos acerca da recepção das obras musicais dos Brô Mc's na RID e em seu entorno implicam articulações políticas entre os sujeitos, suas formas de falar, suas posições em uma certa parentela e a conduta dos seus.

Bruno Verón, integrante dos Brô Mc's pretende como efeito de suas canções não apenas atingir a consciência das pessoas que as escutam, mas seus corpos, até que reverberem em suas almas. Ele diz que espera que sua música seja capaz de arrepiar as pessoas da cabeça aos pés (Guilherme, 2017, p.138). O que tenta-

mos demonstrar é que a música dos Brô Mc's produz diferentes afetos nas pessoas. Embora existam as tensões com as lideranças, a música dos Brô Mc's, por tematizarem a história de contato com o não indígena, as questões de retomadas de terras de seus territórios tradicionais, o preconceito que os indígenas sentem ao transitar nas cidades próximas às suas aldeias, o descaso do Estado brasileiro no que diz respeito às condições de moradia nas reservas indígenas e assim por diante, tem um lugar de importância na negociação que pretendem com os sujeitos da sociedade brasileira, e, portanto, assume uma forma adequada para determinados contextos e lugares. Ao analisar a repercussão que os Brô Mc's tiveram fora das suas aldeias e ao mesmo tempo no interior delas por meio das suas músicas, seja positivamente, seja negativamente, podemos concluir que estão produzindo efeitos nos corpos das pessoas, inúmeros afetos e, por conseguinte, agenciamentos políticos.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aprovado em 6 de maio de 2019.

Referências

AMADO, J. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação. *História Oral*. São Paulo, v. 14, p. 125-136, 1995.

BAUMAN, Richard e BRIGGS, Charles. 2006[1990]. *Poética e Performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social*. *Ilha: Revista de Antropologia* 8(1)185-229.

BENITES, Tônico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. *Antropologia Social*, UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRAND, Antônio José. O bom mesmo é ficar sem capitão. O problema da "administração" das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul. *Tellus* (UCDB), Campo Grande/MS, v. I, p. 67-88, 2001.

_____. Os novos desafios para a escola e o professor indígena. *Série-Estudos* (UCDB), Campo Grande/MS, v. 01, n.15, 2003 p. 59-70.

_____. Educação indígena: uma educação para a autonomia. In. XII ENCONTRO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO MERCADO/CONESUL, 6, 2004, Campo Grande. 2004.

_____. Educação escolar e sustentabilidade indígena: possibilidades e desafios. *Ciência e Cultura*, v. 60, 2008, p. 25-28.

BRUNER, Jerome. The narrative construction of reality. *Critical Inquiry* 1991, 18(1): 1-21.

BISPO, Raphael. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnográfica*. Lisboa, v. 20 (2), 2016.p. 251-274,

BOSI, Ecléa. Memórias paulistanas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, 2003, p. 198-210.

CARVALHO, Rodrigo Amaro de. *Rimas de Si, Batidas de Outrem (e Vice-Versa): estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva Indígena de Dourados/MS)*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ/MN/PPGAS, 2018.

CAVALCANTE, T. L. V.; GONCALVES, C. B. CHAMORRO, Graciela. *Fronteiras e Identidades: encontros e desencontros entre povos indígenas e missões religiosas*. 1. ed. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011. 352p.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, Yvyaraguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. 1. ed. Dourados: Editora da Ufgd, v. 1, 2008, 367p

_____. *A arte da palavra cantada na etnia kaiowa*. *Bulletin - Société Suisse des Américanistes*, v. 73, 2013 p. 43-60.

CHAMORRO, Graciela.; COMBES, I. Missões Jesuíticas no Itatim. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. (Org.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, Cultura e Transformações Sociais*. 1ed.Dourados: UFGD, 2015, v. 1, p. 555-569.

CHAMORRO, Graciela.; PEREIRA, L. M. . Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados. RID: origens, expansão e sentidos da conversão. In: CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. (Org.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, Cultura e Transformações Sociais*. 1ed.Dourados: UFGD, 2015, v. 1, p. 631-654.

COELHO, Luis Fernando Hering. *Música Indígena no Mercado: sobre demandas, mensagens e ruídos no (des)encontro intermusical*. *Campos*. Curitiba, v. 5, 2004, p. 151-166.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: Estórias do povo da rua e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, 2007, p. 317-345

FINNEGAN, Ruth. ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo. *TRANS-Revista Transcultural de música*. n. 6. 2002, p. 1- 26.

FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o poder” in RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. São Paulo, Ed. Forense Universitária, 1995.

GUERREIRO, Juliana. El género musical en la música popular: algunos problemas para su caracterización. *TRANS-Revista Transcultural de música*. N. 16, 2012, p. 1- 22.

GUILHERME, Jacqueline C. *A poética da Luta: rap indígena entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, UFSC/PPGAS, 2017.

HILL, Jonathan. Musicalizando o outro: etnomusicologia na era da globalização. In. DOMÍNGUEZ, Maria Eugenia e MONTARDO, Deise Lucy. *Arte e Sociabilidades em Perspectiva Antropológica*. Florianópolis, editora ufsc, 2014, p. 13 – 47.

MADRID, Alejandro. ¿Por qué música y estudios de performance? ¿Por qué ahora?. *TRANS-Revista transcultural de música*, n.13, 2009, p. 1 – 15.

MENEZES BASTOS, Rafael de. Música nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 293-316, Out. 2007.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo – São Paulo, 2002.

MORI, Bernd Brabec de. The human and non human in Lowland South American Indigenous Music. *Ethnomusicology Forum*. *Routledge*. Vol. 22, No. 3, p. 110.

OLIVEIRA, Allan de Paula. Pump up the Jam: música popular e política. In: EGG, André; FREITAS, Arthur; KAMINSKI, Rosane. (Org.). *Arte e Política no Brasil*. 1ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, v. 1, p. 315-348

PEREIRA MARQUES, Levi. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

_____. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2004.

_____. Demarcação de terras kaiowá e guarani: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus* (UCDB), v. 18, 2010 p. 115-137.

SEEGER, Anthony. Etnografia da Música. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 17, 2008, p. 237 – 260.

SEGRETO, Marcelo. *A linguagem cancional do Rap*. 2015. Dissertação (mestrado em linguística) – Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral do Departamento de Linguística da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SMITH, Barbara Hernstein. Narrative Versions, Narrative Theories. *Critical Inquiry* 7(1): 1980, p. 213-236.

TURNER, Terrence. Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1993, v. 36. p. 81 – 121.



Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcações indígenas¹

*Luísa Pontes Molina*²
Universidade de Brasília

Resumo: Que tipo de encontro é produzido na conjugação entre, de um lado, as Terras Indígenas (TIs) constituídas sob o regime estatal, e de outro os modos indígenas de entender a terra e de habitá-la? Partindo da ideia de que a terra é central para a condição de autodeterminação ontológica e política dos ameríndios, e de que estes sabem melhor do que ninguém que as suas terras não se resumem às TIs, o presente artigo apresenta uma proposta de abordagem das autodemarcações de terra que questiona diretamente a redução da ação política desses povos à pressão sobre o Estado-nação. Para isso, debate contribuições recentes – como a de Oliveira Filho (2018) – e mobiliza tanto a descrição de experiências de autodemarcação como a produção específica sobre retomadas de terra.

Palavras-chave: Terras Indígenas, autodemarcação, retomadas, demarcação de terras.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 39-58, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

ACENO

¹ Agradeço a leitura atenta e os comentários da professora Susana Viegas a este artigo – a partir dos quais pude apresentar de maneira mais consistente e precisa os argumentos que venho desenvolvendo.

² Doutoranda (PPGAS/DAN/UnB). lupontesmolina@gmail.com

Incapturable lands: notes to think indigenous self-denominations

Abstract: in this text, I recover some ideas arising from the ontological turn in anthropology, especially, dialogue with authors like David Graeber, Eduardo Viveiros de Castro and Mauro Almeida. Throughout the essay, in addition to weaving some continuities and ruptures between them, I try to shed light on one question: does the ontological bet on multiplicities necessarily depoliticize?

Keywords: Incomensurability; Ontologies; Native policies; Intensive difference.

Tierras inalcanzables: notas para pensar autodemarcaciones indígenas

Resumen: en este texto, recupero algunas ideas derivadas del giro ontológico en la antropología, especialmente, diálogo con autores como David Graeber, Eduardo Viveiros de Castro y Mauro Almeida. A lo largo del ensayo, además de tejer algunas continuidades y rupturas entre ellos, procuro lanzar luces sobre una cuestión: la apuesta ontológica en las multiplicidades necesariamente despolitiza?

Palabras clave: Incomensurabilidad; Ontologías; Políticas nativas; Diferencia intensiva.

Embora tenham ganhado maior visibilidade no debate público ou mesmo na academia brasileira apenas recentemente, autodemarcações de Terras Indígenas (TIs) marcam a história das políticas ameríndias na América do Sul há pelo menos quatro décadas.³ Classificar determinadas iniciativas como “autodemarcações” (para fazer delas objeto de análise) demanda, contudo, o cuidado de uma primeira análise criteriosa: tanto pelos problemas que uma definição preliminar levanta (como o de quem detém a prerrogativa de definir em extensão essas formas de ação política ou mesmo os coletivos indígenas), como pelo risco de estendê-la demais, esvaziando-a de sentido. Apresento, neste artigo, a síntese de uma proposta de abordagem para esse termo – desenvolvida em maior extensão em minha dissertação de mestrado (Molina, 2017a). Ali, expus um quadro geral com datas e locais de todos os casos de autodemarcação sobre os quais obtive informação, e ainda tratei em maior detalhe de quatro deles: o da TI Sawre Muybu dos Munduruku (PA); o da TI Alto Rio Purus dos Madijá e Huni Kuin (AM); o da TI Kulina do Médio Juruá (AC) e da TI Wajãpi (AP). Mencionarei esse último caso, ainda que brevemente, também neste artigo.

Além de chamar a atenção para o fato de que experiências desse tipo ocorreram em distintos momentos da história do país (contrariando as minhas próprias suposições iniciais e, como veria mais tarde, algumas sugestões de autores que trataram no tema), procurei olhar para as autodemarcações como expressões da força criativa das políticas ameríndias: políticas que se fazem na terra, a partir da terra e pela terra – políticas que são elas mesmas, quem sabe, *criações* da terra (no sentido de Strathern, 2009). E se é na terra que se constituem os coletivos, em seus modos próprios de produzir parentes, de fazer crescer e circular alimento, de realizar rituais, de relacionar-se com os demais seres que ali habitam etc. (terra esta que, como ainda comentarei, não se confunde ao solo ou ao perímetro de uma área), a luta pela terra é sobretudo a luta pela vida e pela garantia da diferença – que tem na terra, antes, a sua condição. Recuperarei aqui, portanto, o argumento de que não é apenas a garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta – como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse; é, antes, pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida, indissociável da vida em sua terra, que lutam. Autodemarcação como autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa.

Terra de viver

Em uma primeira mirada, experiências de autodemarcação referem-se ao envolvimento direto de coletivos indígenas com uma determinada etapa do processo de regularização fundiária⁴ de suas terras: a consolidação dos limites físi-

³ Há uma produção mais extensa sobre o assunto em outros países da América do Sul. Para o contexto venezuelano ver, por exemplo: cf. Jiménez & Perozo (1994), Zent et. al. (2003), Medina (2003), Tabarez (2011), Zent et. al. (2011) e Morales & Quispe (2014).

⁴ A regularização fundiária de terras indígenas, no momento em que este artigo é escrito, está como que suspenso. Cumprindo compromissos de campanha, Jair Bolsonaro tem feito de tudo, desde o primeiro minuto de seu mandato como presidente da República, para desmontar a política indigenista (transferindo da Funai para o Ministério da Agricultura a competência de demarcar TIs, entre outras medidas), legalizar o arrendamento dessas áreas e a exploração mineral nelas – como parte de um projeto amplo e complexo, do qual não poderei tratar aqui, uma vez que demandaria, por si só, uma discussão de fôlego, em um artigo próprio. Formalmente, as demarcações seguem o que está estipulado no decreto n° 1775 de 8 de janeiro de 1996 – isto é, um processo em sete fases: (i) estudos de identificação – realizados por um GT sob coordenação de um antropólogo, e cujo produto final é o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID); (ii) aprovação do RCID pela Funai, que publica o seu resumo no Diário Oficial da União (DOU); (iii) apresentação de contestações ao RCID (que devem ser dirigidas à Funai dentro do prazo de 90 dias após a publicação no DOU) e elaboração de pareceres acerca das contestações, pela Funai, dentro do prazo de 60 dias; (iv) deliberação por parte do ministro da Justiça – que pode expedir a portaria declaratória da área e ordenar a sua demarcação ou determinar que se façam diligências no prazo de 90 dias, ou mesmo indeferir a

cos dessas áreas, pela abertura de picadas e fixação de placas de identificação. No entanto, essas experiências estão longe de reduzirem-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político – como a literatura antropológica não cansa de frisar. Não está no envolvimento político e técnico dos índios, portanto, a especificidade de uma autodemarcação. Em muitos outros processos de criação de TIs, é mesmo a partir de uma reivindicação indígena que o procedimento administrativo se inicia; em outros, há uma atuação também direta dos índios na identificação dos limites da área. E parecem-me poucos, senão inexistentes, casos em que a demarcação não se deu sem muita mobilização pelo pleno reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

Lino Neves (2012) entende a autodemarcação como “a iniciativa contra-hegemônica mais eficaz no sentido de questionar o papel centralizador do Estado sobre as questões indígenas”; um mecanismo de pressão que tem como intuito promover alterações no processo de regularização fundiária como um todo (:542). Para o autor, iniciativas desse tipo refletem a visão eminentemente “coletivista” da terra que funda a noção indígena de “terra de viver” – física, cultural e temporalmente contínua, de e para todos. Trata-se, portanto, de “uma visão de terra muito diferente da visão que os brancos têm da ‘terra indígena’”, conclui Neves (:530) – sem contudo aprofundar-se numa discussão sobre como essa visão específica da terra (ou melhor, essa diferença de visões sobre um mesmo ‘objeto’) permite entender a *especificidade*, com o perdão da redundância, da autodemarcação. Por fim, essas iniciativas se dão, ainda segundo o autor, na etapa propriamente demarcatória do processo, a partir de convênios assinados entre organizações indígenas e a Funai – distinguindo-se, assim, das “demarcações convencionais” (realizadas por empresas de engenharia e topografia) e das “demarcações participativas”, como as que se deram no âmbito do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) – cujo objetivo era acelerar a regularização de TIs na Amazônia Legal (Mendes 2002:37).⁵

A meu ver, há dois problemas na descrição de Neves. Primeiro, a redução da questão ao plano dos mecanismos de pressão (e a limitação da política à pressão sobre o Estado), ou da busca por garantir, por conta própria, o reconhecimento de direitos – com o respectivo problema da redução da política à reivindicação de direitos. Segundo, a restrição dos casos de autodemarcação àqueles nos quais foram firmados convênios com a Funai. Discuti o primeiro problema com mais fôlego em outro lugar (Molina, 2017b), e o retomo brevemente abaixo. Por ora, tratemos do segundo: talvez por se focar no caso da autodemarcação realizada pelos Kulina no Médio Juruá (ver também Merz 1997), Neves tenha deixado em segundo plano a existência de casos que não se deram através de convênios, como o dos Kulina e Kaxinawá do Alto Purus (que ele chega a citar como a primeira iniciativa desse tipo, mas apenas de passagem), por exemplo. De todo modo, depois da publicação da tese de Neves, diversas outras experiências de autodemarcação foram realizadas por outras vias e em um contexto de notável tensão na relação dos índios com a Funai.

Menos do que querer tirar o crédito do trabalho do autor, pretendo, com essas observações, inserir mais um elemento na análise que proponho fazer aqui, uma vez que a definição de autodemarcação que ora esboço não prescinde,

identificação; (v) demarcação física da área e reassentamento de ocupantes não-índios, quando for o caso; (vi) homologação da TI pelo presidente da República, por meio de decreto; (vii) registro da TI.

⁵ Para uma análise mais detalhada acerca das chamadas demarcações participativas, ver o capítulo 9 de Neves (idem), Kasburg e Gramkow (1999) e Gramkow (2002).

mas *parte* da relação dessas iniciativas com o conjunto de normas, procedimentos administrativos e agentes implicados na demarcação – isto é, com a regularização fundiária de TIs, um processo e uma categoria que foram criados pelo aparato estatal e pertencem ao seu rol de instrumentos para lidar com as áreas habitadas por índios. Não poderia ser diferente: ainda que haja algo de particular nessas experiências, quando comparadas às demarcações ‘convencionais’, é mesmo *a partir* da categoria e do processo jurídico-administrativo estatal que ela se dá, é sobre esse aparato que ela se dobra. O que busco compreender, portanto, é a natureza e a expressão dessa particularidade, para então poder refletir sobre o que ela nos diz acerca dos múltiplos planos de relação que nela estão implicados: entre os conceitos indígenas de terra e a figura da TI; entre os modos indígenas de fazer política e a burocracia estatal; entre as forças do aparelho de Estado e da máquina de guerra indígena.

É fundamental ponderar, portanto, que *há uma assimetria no próprio centro desta questão*: o ‘objeto’ dela – as TIs e aquilo que as consolida – pertencem a um regime de significação radicalmente distinto dos regimes indígenas. Seguindo a trilha da discussão desenvolvida por Julia Miras (2015), vemos que essa diferença se expressa, de partida, pelo imperativo de ordenação e dominação do solo, intrínseca à própria conformação do Estado nacional, que age tanto sobre as terras (cuja demarcação estabelece o domínio da terra pela União) como sobre os seus habitantes. A autora mostra que subjacente a esse imperativo, há uma concepção de território como terra dividida, e uma operação de separação entre sujeitos habitantes e objetos habitados – o que, em última instância, eclipsa a capacidade da terra de ser ao mesmo tempo *ego* e *oikos* (casa). Nesse ponto Miras segue o argumento de Nodari (2007), de que a noção moderna de propriedade se baseia na divisão entre sujeitos possuidores e objetos possuídos. No caso da terra, essa separação se daria entre sujeitos que habitam e objetos habitados: “algo exterior ao sujeito e não produzido na relação entre múltiplos sujeitos” (Miras, 2015:22).

Para poder ser dividida, dimensionada, mensurada – podendo, então, tornar-se uma abstração e ser dominada –, a terra é cindida, e tanto a sua própria multiplicidade como a multiplicidade de seus “nativos” é obstruída, esvaziada de seu caráter de processo e acontecimento, argumenta Miras (:22). Essas operações limitam a terra a uma forma, dão-lhe fronteiras, fixam seus habitantes, controlam os seus fluxos, submetem-na a uma ordenação do solo e implicam “uma territorialidade específica que envolve um tipo de relação com a terra (...) [e] da imposição de relações de poder, da estratégia de domesticação da terra” (:26). Assim, frisa a autora, ainda que a categoria de TI parta de um reconhecimento acerca da existência de territorialidades diversas, a sua criação se deu (como a sua atualização se dá) como uma forma de o aparato jurídico-administrativo estatal dar sentido aos modos indígenas de habitar, e também de enquadrar esses povos sob o seu ordenamento, fazendo da terra dinâmica, e de seus fluxos, território estático (:32). No entanto, é importante notar ainda que, para Miras, apesar disso, a demarcação introduz uma possibilidade de reterritorialização após as investidas coloniais que expulsaram os índios de suas terras – isto é, como possibilidade, ou alternativa, para a construção de *oikos* (casa), quando já se consumaram as expropriações e quando os conflitos já foram perdidos (:37). Diz também a autora que mesmo com a imposição da sua forma, a TI pode ainda abrigar em seus limites e sentidos outras “terras” e ontologias. Para tal, é necessário investir em um processo de constituição de cada *terra indígena* “que contemple os lugares do passado e do presente, mas que também

permita a eles [índios] um futuro”, possibilitando a emergência de novas territorialidades (:33).

Uma passagem pela experiência wajãpi

A descrição que Dominique Gallois faz da demarcação da TI Wajãpi⁶ se conecta notavelmente à discussão de Miras e ao que ainda argumentaremos, acerca da tradução das terras indígenas em TIs. Apresentei também os casos das TIs Alto Purus, Kulina do Médio Juruá e Sawré Muybu (dos povos Kaxinawá, Kulina e Munduruku, respectivamente, sendo que a primeira é também kulina) na pesquisa de mestrado supracitada, articulando o histórico da regularização fundiária dessas áreas ao que os materiais analisados (processos da Funai, relatos e cartas) permitiram ver a respeito dos efeitos da ação indígena sobre esses processos e vice-versa. Considerando o limite de espaço deste artigo, resumirei a exposição ao material wajãpi e a alguns aspectos de um processo que se estendeu por cerca de 20 anos.

. Localizada nos municípios de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, no estado do Amapá, essa TI teve os seus primeiros contornos traçados por um antropólogo e retraçados por um sertanistas, ambos em 1976 – apenas três anos depois do contato desse povo com a Funai (e menos de uma década depois dos primeiros contatos com não-indígenas), num período marcado pelos impactos da construção da rodovia Perimetral Norte (BR 210) e pela presença maciça de garimpeiros nos domínios indígenas (Gallois, 2011:39). Mais cinco propostas de área seriam apresentadas à Funai até o ano de 1991, quando uma portaria do Ministério da Justiça declarou a posse permanente indígena nos seus perímetros, junto à determinação para que se realizasse a demarcação dos 573mil hectares da sua área (id.:45). Esta foi realizada entre 1994 e 1996, em uma iniciativa considerada pioneira, uma vez que os Wajãpi tiveram um marcado protagonismo – fazendo a demarcação física dos limites da TI *em si* e estabelecendo as ‘diretrizes’ do trabalho (id.:47) – e que as atividades se desenvolveram em um convênio estabelecido entre a Funai, a agência de cooperação alemã GTZ e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Firmado em 1995, esse convênio se insere no quadro mais amplo das experiências de “demarcação participativas”, que acompanharam a ampliação do Programa de Demarcações do PPG7, e a consolidação do PPTAL. A experiência, conta-nos Gallois (*apud* Krasburg & Gramkow, 1999), foi determinada pelo processo de controle territorial que os Wajãpi vinham desenvolvendo desde a década de 1980 (:139), e tomou como princípio o modo específico desse povo ocupar a terra, marcado pela dispersão (:150). Os trabalhos, diz ainda Gallois em outro lugar (2011), foram divididos em seis etapas: identificação das cabeceiras dos rios limítrofes, realizada “sob responsabilidade exclusiva dos Wajãpi, organizados em diferentes equipes” (:51); levantamento geodésico, feito por técnicos ligados a empresas e a universidades e acompanhados por um grupo wajãpi numeroso; plaqueamento de toda a extensão do rio Inipuku e de sua embocadura no rio Jari – que “constituiu uma visita de rememoração da história do grupo”

⁶ Há algo curioso nesse caso: embora os Wajãpi não tenham chamado o processo de “autodemarcação”, este foi até muito recentemente o exemplo mais conhecido desse tipo de iniciativa – considerando o envolvimento direto do coletivo indígena nas ações não só de demarcação física como de monitoramento dos limites. Esse caso está exposto aqui porque – repito – a identificação como “autodemarcação” ou “demarcação participativa” é menos importante do que a descrição de como os índios viveram esse processo.

(:52); abertura de picadas nos limites secos; demarcação do divisor de águas Ari-Pakwarã e plantios agro-florestais nas picadas (id.:ibid.).

Como veremos com as narrativas acerca dessa empreitada, os efeitos da criação da TI e a sua sobreposição à terra se dão em diferentes direções, extrapolando o encontro ou confronto entre as agências indígenas e estatais, e sendo também vividos como experiências na terra. Nos percursos das expedições demarcatórias são revistos caminhos e paragens do tempo dos *antigos*, passam-se a ser conhecidos locais dos quais só se tinha um vago conhecimento. É o que conta Siro, uma liderança wajãpi, acerca da expedição até a cabeceira do rio Kumakary. Em sua fala aparece um leque de lugares distintos: aqueles que haviam sido morada do criador dos Wajãpi; outros, percorridos no passado pelos *antigos*; lugares de pouso e, enfim, a cabeceira propriamente dita, que é apresentada por ele com generosos detalhes. “Chamamos os lugares como esse de Janejarã tapererã. Não tem árvores, só capim. (...) Não tem palmeira warakuri, nem kurua, nem mumuru” – e a extensa lista do que não há ali segue (Gallois, 2011:54). Conta Siro também que ao chegarem ali, os índios se surpreenderam com o sereno, que desafiava qualquer iniciativa de manter acesa uma fogueira durante a noite: “os antigos sabiam que fazia frio por lá, mas nunca haviam falado do sereno” (Id.:ibid.). Ainda sobre esse ponto – mas agora no curso baixo do rio Visagem, onde “não tem rastro de branco na mata”, pois estes “só andam de motor” –, Kurapi’a, outra liderança wajãpi, fala: “existem muitas capoeiras dos antigos na cabeceira (...). Pra baixo, só existe um caminho dos antigos. Não o vi desta vez, mas já o percorri há muito tempo atrás” (id.:55).

Além de rever ou conhecer lugares, torna-se também possível atualizar a relação com locais já percorridos – fazendo surgir, inclusive, novos nomes. É o que se vê no relato de Parikura, liderança wajãpi, a respeito das cachoeiras do rio Felício: “Durante esta expedição, nós demos um novo nome àquela cachoeira: é Tare’y kai ytu, a cachoeira do trairão queimado, porque Pejanã queimou o peixe que íamos comer” (Gallois, 2011:56). Algo semelhante aparece na fala do chefe Waiwai sobre diferentes locais da expedição para a cabeceira do igarapé Pakwarã; nela, vemos uma série de lugares recém-nomeados a partir da experiência da própria expedição:

chamamos o lugar de Pinoru tetã, o abrigo de folha de bacaba, porque não tem palha preta. (...) Então, dormimos no lugar que chamamos Murumuru tetã, o abrigo de murumuru. Um lugar muito difícil, onde não tem palha pra cobertura. (...) Depois, levamos o caminho até um lugar que chamamos Yjysôwa, o lugar da argila roxa. A argila é bem roxa, azul mesmo Demos esse nome (id.:58).

É interessante notar, ainda que de maneira aproximativa, como a demarcação – um processo de metrificação do espaço (no sentido de Nodari, 2014) por definição – não só é permeada como também engendra experiências outras, que não aquelas de estabelecer fronteiras ou de estar contido em um espaço, como se dá com o limite métrico. Tomemos também como exemplo a fala da liderança wajãpi Tapenaiky sobre uma expedição rumo à cabeceira do igarapé Y’yakã, um dos limites da área indígena. Conta ele que os seus parentes até então não conheciam esse lugar; “não sabiam que era o Y’yãkã, iam caçar por ali, mas não sabiam. Meu pai sabe. Ele já tinha andado por ali há muito tempo, pra caçar, por isso que sabia que a cabeceira era por ali” (Gallois, 2011:57). Estaria o processo de demarcação – ao fazer com que as pessoas voltassem a percorrer lugares ou passassem a conhecê-los, e que eventos ocorram novamente neles – reanimando os lugares, trazendo-os “de volta à vida” (como discute Coelho de Sou-

za (2009), a partir das experiências kisedje, e também Cardoso (2016) seguindo Ingold (2000)), ou atualizando a sua vida na experiência presente?

Ainda sobre os efeitos do processo de demarcação, observemos o que discute Gallois (2000, 2004, 2007), acerca das transformações nos conceitos de terra e povo – ou de uma “auto-representação étnica” (para usar os termos da autora) – entre os Wajãpi nos contextos de defesa da sua área contra invasões e de reivindicação da TI. Conta a autora que até os primeiros anos da década de 1970, quando a Funai reuniu em um posto de assistência os Wajãpi sobreviventes da forte epidemia de sarampo decorrente da invasão de garimpeiros na região do Amapari, predominava uma “auto-representação não centralizada”, ligada a uma forma de organização e de ocupação territorial em “zonas de suporte do ‘modo de ser fragmentado’” do grupo local, conta ainda Gallois. Essa forma de ocupação marcada pela dispersão de pequenas aldeias em torno de lugares centrais (2011:21) e fundamentalmente ligada ao grupo local toma expressão no termo *ekowa*, que designa o lugar onde um indivíduo vive ao seu modo (2004:6). É apenas no contexto de emergência da categoria “nós Wajãpi” – um contexto marcado pelo contato com não-índios, ainda segundo Gallois – que surge também uma expressão para identificar a “nossa terra”, *jane yvy*. Em outras palavras, “só há terra [no sentido de TI] se há ‘Wajãpi’” (2000:4).

Por fim, e ainda no que diz respeito aos efeitos das transformações e traduções promovidas pelo processo de demarcação, vale mencionar uma anedota apresentada por Gallois sobre o contexto da instalação dos marcos da área wajãpi. Expressão direta dos equívocos que atravessam a criação de uma TI, essa anedota e o comentário subsequente de Gallois iluminam o argumento que apresentei anteriormente sobre a não dissolução do conceito indígena de terra com a criação da TI, a sua diferença em relação à concepção não-indígena e a incomensurabilidade que pauta esse encontro.

Aldeia Taitetuwa, num dia de festa. (...) Os anfitriões terminaram de limpar a praça, onde em breve todos vão dançar. Matapi, chefe da aldeia, chama seus netos: eles devem retirar o marco de cimento que ocupa o centro da praça de dança. Seis crianças extraem da terra o pesado marco, com ajuda de alavancas e, já sem forças, o deixam cair na borda do terreiro. Será recolocado no seu lugar no dia seguinte, sob os cuidados do chefe.
(...)

A aldeia Taitetuwa foi, efetivamente, uma das primeiras visitadas pela equipe de geodesia responsável pelos cálculos da demarcação física da Terra Indígena e, sem conhecer ainda o modo de vida dos Waiãpi, decidiu fincar a peça bem no centro da praça. Na perspectiva dos engenheiros este era o ponto ideal para o marco, que deveria ser apropriado como um monumento, em torno do qual a aldeia poderia crescer, como qualquer povoado (Gallois, 2000:1).

Terras incapturáveis

O termo “autodemarcação” expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região. Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra *qualquer* – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre o *que ela é*: algo que a partir do ordenamento jurídico se tenta descrever sob a no-

ção de “ocupação tradicional” e com um arsenal próprio de procedimentos administrativos. Olhemos mais atentamente para a “curiosa conjugação” (ou, como buscarei argumentar, uma *dissonância*) sinalizada acima: que tipo de encontro é promovido – e o que permanece, por assim dizer, ‘incapturável’?

Após um período de marcante embate entre posições pró e anti-índigenas – em que se reivindicava, respectivamente, as expressões “terras [simplesmente] ocupadas” e “terras permanentemente ocupadas” (Barreto Filho, 2005: 121) –, a Assembleia Nacional Constituinte consolidou a formulação ora vigente de “terras *tradicionalmente* ocupadas” no seu capítulo dedicado aos índios. Esse “advérbio ambíguo”, como o qualifica Barreto Filho, ao transitar “entre o *tempo* e o *modo*”, reúne “a ideia de imemorialidade e a noção de modo de ocupação” (id.: *ibid.*), um contraste com o qual os esforços de identificação de TIs teriam que lidar dali para a frente. Essa ambiguidade – resultado do baixo investimento em qualificar as noções de “ocupação” e de “tradicionalidade” – já era notada, aliás, na época da formulação do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. É o que mostra Sandra Nascimento (2016:115), que então argumenta:

Ao estabelecer o direito à posse permanente das terras que tradicionalmente ocupam, condicionando a elementos objetivos para configurar o âmbito do tradicional, o agente constituinte, *propositalmente*, *renomeou*, mas não *ressignificou* o conceito relativamente ao núcleo jurídico da posse no direito civil clássico, em relação à exteriorização dela. A *comprovação ficou dependente da valoração de fatos*. Estes *devidamente valorados desencadeiam a consequência jurídica que é o reconhecimento do direito*. A natureza vaga desse núcleo normativo demonstra a manobra linguística para, de alguma maneira, manter-se o controle sobre a questão indígena. (id.:120. Ênfases acrescentadas)

Sem desconsiderar a importância e mesmo a necessidade de discutir o contexto de elaboração desse texto constitucional, procuro aqui me ater ao problema da “valoração de fatos”, como Nascimento aponta acima; isto é: o entendimento traçado no artigo 231 dos elementos pertencentes às “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Estes, expostos no parágrafo 1º daquele artigo, podem ser divididos em quatro ‘critérios’ ou ‘parâmetros’ a serem aferidos: (i) a característica permanente da habitação; (ii) a ‘utilização’ da terra para atividades produtivas; (iii) o caráter imprescindível da terra para a preservação dos recursos necessários ao bem-estar dos povos que as habitam; e (iv) a preservação, pela terra, da reprodução física e cultural desses povos “segundo seus usos, costumes e tradições”. Dominique Gallois entende esses elementos como expressões de “quatro dimensões distintas, mas complementares, que *remetem às diferentes formas de ocupação, ou apropriações indígenas de uma terra*” (2004:37, ênfases acrescentadas). Uma interpretação apressada, a meu ver, pois nos levaria a supor a preeminência de alguma estabilidade, uma espécie de ‘encaixe’ entre o texto do artigo constitucional e a multiplicidade de realidades que ele busca abarcar; como se o primeiro fosse uma descrição dessas realidades – o que permitiria falar que ele remete a *formas* de ocupação. Acredito que é mais proveitoso dar um passo atrás, questionando essa estabilidade e atentando para o próprio encontro entre as disposições da Constituição – junto às normas que a elas seguiram – e essas formas de ocupação, com aquilo que as permeia: ontologias indígenas e seus respectivos conceitos de terra, seus modos de habitar e de constituir lugares, e tanto mais.

Ao voltar-se para os seus materiais etnográficos, a própria discussão de Gallois nos permite desconstruir a suposição desse encaixe estável. Comentando a incumbência do antropólogo responsável pelos estudos para a criação de TIs de mostrar como, em cada caso, as “lógicas espaciais” indígenas se articulam

com essas “dimensões”, a autora problematiza o esforço, suposto nessa incumbência, de “tradução” – usando um termo mobilizado por Leite (1999:130) para discutir a identificação de TIs que será especialmente útil para a discussão que segue. É sobre o caso da TI Zo’é (cuja identificação e delimitação foram feitas por ela mesma e por Nadja Havt, a partir dos conceitos de território e modo de vida, elaborados por esse povo) que Gallois se apoia, mostrando como é inadequada, naquele contexto, a aplicação ‘seca’ da noção de “habitação permanente”. O padrão de ocupação territorial dos Zo’é, conta-nos ainda Gallois, alterna entre movimentos de dispersão e de concentração populacional: “um princípio que rege a qualidade de vida do grupo, abrangendo desde as relações interpessoais entre famílias e entre grupos locais, até aquelas mantidas com os não-Zo’é”. (2004:38). A definição da área de ocupação histórica desse povo – que necessariamente expressará uma sobreposição entre áreas diferentes de grupos locais também distintos – *parte* diretamente desse padrão, o que implica reconhecer as suas descontinuidades territoriais (id.: ibid.).

O argumento de Gallois se desdobra ainda nos efeitos que a consolidação de uma TI (ou de uma “terra” – termo equivalente a TI na exposição da autora) tem sobre a “territorialidade” indígena – isto é, sobre a relação de cada povo com o seu território. Este, para a autora, concerne “à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (id: 39). Gallois ainda discute etnograficamente os efeitos da constituição da TI a partir das transformações observadas entre os Wajãpi nos contextos de contato interétnico e no próprio processo de regularização fundiária, para então ponderar que

Teríamos então de analisar, caso a caso, as respostas dos grupos indígenas à conversão de seus territórios em terras, uma vez que, como sugere João Pacheco de Oliveira: “Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas” (1996: 9). Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade (id.: ibid. ênfases acrescentadas).

Ainda que a ideia de ‘apropriação’ demande uma avaliação mais cuidadosa (sobretudo para tratar de relações com a terra), ou por mais que a passagem para um regime de posse ou propriedade, com a instituição de uma TI, seja algo questionável, pretendo apenas reter aqui, para os fins da argumentação que ora esboço, a ideia de que a demarcação promove *transformações* nos modos indígenas de habitar a terra e de relacionar-se com ela – transformações essas que geram “respostas” (termo tímido, que poderíamos talvez estender para ‘reação’, ou mesmo ‘impacto’). Além disso, e lançando mão de uma licença, digamos, *interpretativa* para ler a citação de João Pacheco de Oliveira apresentada por Gallois, podemos pensar o problema das “respostas” indígenas a tais transformações como tendo ‘impactos’ sobre a territorialidade desses povos, uma vez que os modos deles relacionarem-se com a terra não se encerra na *natureza*; não é, por assim dizer, *natural* – como não o é a relação do ‘nativo’ com a sua ‘cultura’ (Viveiros de Castro, 2002:114).

Por falar em natureza, e voltando para os critérios estipulados pelo § 1º do Artigo 231, merece atenção a preeminência dada ali às “atividades produtivas”, à “preservação dos recursos ambientais” e à “reprodução física e cultural” dos índios – que nos impõe desafios próprios para a descrição dos modos desses povos relacionarem-se com a terra e da centralidade desta para suas ontologias. Como, portanto, não equacionar a cultura à natureza *desses povos* e, assim, en-

cerrar a terra a um outro registro de ‘natureza’, mais próximo da ideia de ‘recurso’, isto é, um objeto separado, um meio para que essa relação ‘natural’ com a cultura se dê? Consequentemente, estaria esse equacionamento e a ênfase na reprodução seguindo uma concepção já bastante debatida de que os índios estariam sujeitos aos imperativos da subsistência – isto é, da *mera existência*?

Não me refiro ao que poderia ser identificado com uma esfera propriamente econômica das socialidades indígenas, mas a uma ideia tácita, atrelada à de ‘reprodução’, de que existir *basta* – quando sequer sabemos o que é ‘existir’ para esses povos. “Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância”, diz Marshall Sahlins, recuperado por Pierre Clastres (2003:209) em sua argumentação contra a determinação negativa dessas ‘sociedades’ – que produziam apenas o necessário para viver, seja por incapacidade técnica, seja por preguiça. Mas há *outra coisa* em jogo; “misteriosamente, alguma coisa existe na ausência”, como dizia também Clastres (id.:41). Ao nos colocarmos no espaço fértil da pergunta, concebendo o desencaixe, a diferença conceitual, abrimos *espaço para os outros*, como dizem Pignarre e Stengers (citados em Viveiros de Castro, 2011:314). Como não fazê-lo, considerando que contínua e constantemente, de norte a sul do país, os índios têm chamado a atenção para o caráter indissociável da relação entre a garantia à vida e a permanência na terra?

“[A] terra ocupada é uma ‘terra de viver’”, afirma Lino Neves (2012:524) acerca dos múltiplos, diversos e complexos sentidos abarcados pela noção de *vida* aí contida. A essa constatação o autor une o argumento de que a expressão “território de reprodução física e cultural” revela-se indiscutivelmente mais ampla quando confrontada pelas realidades que ela busca descrever. Neves então conclui que a reivindicação de uma TI não poderia jamais dizer respeito a uma “terra qualquer” – apresentando um contraponto fundamental à ideia de que ela se encerraria no registro da exploração de recursos (id.: *ibid.*). Para além dos problemas políticos de resumir as ontologias indígenas aos ditames da necessidade e da reprodução, portanto, a noção de ‘subsistência’ está longe de definir o que a terra é para os ameríndios – o que tampouco é capturado pelo que a categoria de “ocupação tradicional” busca abarcar. Ou seja: há um encontro desencontrado aí – um ruído, uma disjunção; como, então, pensar *a partir* (e não apesar) da disjunção?

Dissonância de mão dupla

Se é *sobre* o aparato estatal que conforma a TI (categorias, normas e processos) que a autodemarcação se realiza, e se há, como vimos, uma assimetria central nas operações que consolidam essas experiências, a particularidade delas que me interessa tratar aqui está nas relações da qual partem (entre os distintos conceitos de terra) e nas novas relações que elas estabelecem (entre os índios e o Estado, grosso modo). A autodemarcação parece promover mesmo uma dobra sobre o aparato estatal, uma *tensão* que se dá não exatamente no plano da execução dos procedimentos (estes são mantidos, já que estão no cerne de tal aparato e, portanto, do lado ‘majoritário’ da assimetria)⁷, mas no dos *conceitos* que os subjazem. Ou melhor: a tensão sobre o aparato estatal é exercida, antes, no âmbito dos conceitos, *expressando-se* então no dos procedimentos –

⁷ Observemos, por exemplo, a ênfase dada ao rigor técnico no caso da autodemarcação da TI Kulina do Médio Juruá (cf. Merz 1997), ou a exposição de Gallois (2011) sobre o protagonismo dos Wajãpi na realização dos procedimentos técnicos durante a demarcação de suas terras.

onde ela é mais percebida, por assim dizer, como é percebido o desconcerto, ou a instabilidade, a partir de acordes dissonantes em uma harmonia.

O encontro que a autodemarcação promove – uma *dissonância de mão dupla*, como me inspira a pensar o sentido geral que a teoria da música dá ao termo – é, pois, eminentemente *instável*: pois tanto é desconcertante a adoção mesma desse aparato conceitual-procedimental-normativo estatal por parte dos índios, como o são as imposições (técnicas e normativas) que esse mesmo aparato apresenta aos índios para que a ‘adoção’ funcione. Trata-se portanto de um encontro tão instável quanto irreduzível, incomensurável: a diferença da qual a autodemarcação parte não é dissolvida ou subsumida pela dobra que ali é realizada; a *tensão não é ‘resolvida’*, estabilizada. Antes, ela perdura, desdobrando-se nas relações e nos arranjos engendrados em cada caso: entre os diferentes atores que deles participam (coletivos indígenas, órgãos estatais, ONGs, pesquisadores e outros); na formação ou na atuação de organizações indígenas; ou na participação de distintas agências, não apenas nas figuras de representantes, mas também na expressão de suas forças (como o Estado e o Mercado). Poderia parecer contraditório anunciar a incomensurabilidade como o centro desse encontro, não fosse ela a possibilidade mesma dele acontecer e de se estabelecerem, com ele, relações em que persistem (e resistem) a diferença. Em outras palavras, penso que para tomar a realização do processo demarcatório para si é necessário, para os índios, saber que a TI como categoria, como forma e modelo *não equivale* ao que a terra é para eles. Isto é: a terra indígena não se encerra, dissolve ou se reduz à TI; a tradução não é completa, pois prevalece a incomensurabilidade – *índice de resistência*. Caso contrário, seria apagada a diferença que anima e dá corpo à política.

Se a expressão da autodemarcação é a dissonância, a sua via é o dos *equivocos controlados*: um modelo de tradução em que a diferença é a condição para a significação, e não o seu obstáculo (Viveiros de Castro, 2004:20; ver também Herzfeld, 2001 e Lambek, 1998). Menos do que denotar apenas um simples problema de compreensão (pois o problema reside justamente em “entender que os entendimentos não são os mesmos”, como coloca Viveiros de Castro), a ideia de equivocidade trata de um modo de comunicação no qual diferentes perspectivas se encontram em termos homônimos para distintos referentes (De la Cadena, 2010: 351). O objetivo dessa “disjunção comunicacional” é evitar perder de vista a diferença que reside nos homônimos equivocos, uma vez que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa, e *sabem disso* (Viveiros de Castro, 2004:9). Não se busca resolver a disjunção, apagar a diferença contida na equivocidade e suprimir a distância entre os conceitos em contato, uma vez que é o próprio espaço da equivocidade que permite “o encontro de diferentes mundos” (Entreterras, 2017:59). Seguindo Michael Lambek, Viveiros de Castro afirma que a incomensurabilidade não só permite como justifica os esforços de comparação – esta, ao mesmo tempo a ferramenta analítica primária e o material bruto da antropologia (2004:4). O ponto fundamental na discussão do autor é a possibilidade de reconceituar a comparação a partir da equivocidade e do processo de tradução dos conceitos práticos e discursivos dos ‘nativos’ em termos do aparato conceitual antropológico – promovendo, em última instância, uma *deformação* desse aparato:

[T]raduzir é sempre trair, como o ditado italiano diz. Uma boa tradução (...) é uma que trai a língua de destino, não a língua de origem. Uma boa tradução é aquela que permite aos conceitos estrangeiros [*alien*] deformar e subverter as ferramentas conceituais do tradutor para que a intenção [*intentio*] da língua original possa ser expressada no interior da nova. (idem:5)

Inspirada no trabalho de Marisol de la Cadena (2010) – que discute os usos de “natureza” e “cultura” (e mais especificamente as montanhas e o “patrimônio cultural”) pelos movimentos indígenas nos Andes como “sites of equivocation” –, experimento estender o conceito de equivocidade para outros âmbitos em que se dão esforços de tradução e de produção antropológica, como as demarcações e as autodemarcações de TIs. Se já é reconhecido que os processos de demarcação (especialmente nas etapas de identificação das áreas, nas quais o antropólogo precisa apresentar a relação dos índios com a terra e argumentar sobre a tradicionalidade da ocupação nela) se dão a partir de traduções (Leite, 1999; Gallois, 1999, Havt, 2002), não é exagero afirmar que o mesmo aconteça nas autodemarcações. Aliás, por compreenderem procedimentos comuns que desembocam num mesmo objeto, ambas promovem passagens e produzem novos sentidos para a terra: da terra vivida e entendida na perspectiva e nos termos indígenas, para a TI consolidada no modelo e sob os códigos do Estado; da terra vista quando se olha pra baixo (como aludido na epígrafe deste capítulo) para a terra traçada em mapas e descrita em coordenadas; da terra sem fronteiras em sentido estrito para uma área com uma *forma*, cujos perímetros são marcados e monitorados.

A diferença que me interessa sinalizar ao pensar a autodemarcação a partir dos equívocos controlados está antes no plano do *processo de fazer essas passagens* – ou melhor, a adoção desses processos, a passagem para as passagens, por assim dizer – do que no ‘produto’ delas (a TI propriamente dita, ainda que ela mesma seja um equívoco, independente de ter sido criada por ação estatal ou por esforços indígenas). Ater-se ao ‘produto’, aos resultados, seria apagar a diferença primeira entre os processos empreendidos pelos índios e os requisitos, as técnicas e os procedimentos previstos pelo Estado⁸; ou seria, no mínimo, resumi-la ao âmbito desses procedimentos, como já discutimos aqui. O que busco fazer é deslocar a “disjunção comunicacional” para a determinação, por parte dos índios, de adotar um processo alheio de agir sobre a terra (de marcar, criar limites e, em muitos casos, até mesmo ocupar), processo esse que gera uma sobreposição de conceitos sabidamente distintos de ‘terra’. Uma hipótese que tenho perseguido é a de que a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que ‘lidar’ com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime.⁹

Para concluir o exercício de definição ao qual me ative até aqui, proponho tomar o termo “autodemarcação” menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do encontro entre perspectivas distintas

⁸ E, nesse sentido, foco ainda na distinção entre pontos de vista sobre a terra (expressão de diferença ontológica), ao invés da distinção sociológica entre um grupo indígena e o Estado como entidade empírica, que pode se fazer presente, no processo de demarcação, na figura de seus “representantes” (servidores públicos, consultores de determinado órgão etc.).

⁹ A discussão sobre o imbróglie em torno da regularização da TI Sawre Muybu, do povo Munduruku, no médio Tapajós ilustra bem esse ponto (cf. Molina, 2017a, Loures, 2017), uma vez que a autodemarcação realizada por esse povo teve o seu gatilho na declaração da então presidente da Funai Maria Augusta Assiratti, de que o processo de regularização fundiária daquela e de outras TIs munduruku encontrava-se parado por pressão de setores do governo interessados na construção do complexo hidrelétrico do Tapajós – que conta com uma usina, São Luiz do Tapajós, projetada para a área de uma das TIs. O reconhecimento dessa terra como de ocupação tradicional indígena, por parte do Estado, inviabilizaria a construção da usina, pois obrigaria o governo a remover os índios dali, o que é vedado pela Constituição de 1988. Ao demarcarem, eles mesmos, Sawre Muybu (seguindo a delimitação dos estudos técnicos realizados pela Funai), os Munduruku agem sobre o jogo de luz e sombra que permitia que o governo brasileiro fizesse de conta que não haveria TIs afetadas pelo “empreendimento”.

relacionadas à terra – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com ela etc. Experimento, assim, entender o radical “auto” como um indicador da transformação que ele exerce sobre o termo ao qual é acoplado; com isso, pode ser possível deslocar um problema com o qual me deparei ao iniciar este exercício: como traçar uma diferença entre demarcações ‘convencionais’ e autodemarcações sem deixar-se deslizar para a uma designação prévia do que um coletivo indígena poderia ‘comportar’, incorrendo na discutível operação de reificação do coletivo, grupo, povo ou sociedade indígena, já tão problematizada pela antropologia? Ou mesmo sem pretender colocar a questão em termos de ‘graus’ de autonomia ou protagonismo indígena (uma avaliação que certamente não cabe ao antropólogo fazer)? E como elaborar uma definição dessas iniciativas sem deixar-se capturar por um viés meramente técnico ou instrumental?

Ao abordar essas experiências a partir da dobra que elas realizam e da ideia de equivocidade controlada, deixando o termo a princípio ‘vazio’, permitimos que cada experiência fale por si: indicando como se deram, em cada caso, as passagens entre os diferentes registros de ‘terra’; como cada povo lidou com o Estado, os seus códigos e o seu aparato burocrático; quais relações foram construídas nesses processos – e o que elas revelam sobre os modos indígenas de fazer política; e tanto mais. (E eu diria mais: abdicando da imposição de ‘provar’ o que há de realmente “auto”, de propriamente “próprio” – para chegar a “genuíno” basta um pulo – nas experiências de autodemarcação, a etnografia se faz possível, *abrimos espaço para o outro.*) Observemos, então, quais são os casos identificados como “autodemarcação” no Brasil – reunidos no quadro abaixo, no qual se vê a localização das TIs, os períodos nas quais as autodemarcações se deram e indicações acerca do processo estatal de regularização fundiária.

Considerações finais: além e aquém do Estado

Por fim, faz-se necessário comentar o trato recente que autodemarcações e retomadas de terra receberam de João Pacheco de Oliveira Filho (2018). Ao abrir um dossiê sobre lutas por terra no Brasil – afirmando que a etnologia sul-americana das últimas décadas não investiu em reflexões sobre terra e território –, o autor lança uma espécie de programa de pesquisa que entende as retomadas como uma forma atual de territorialização¹⁰, ao mesmo tempo em que vincula as lutas indígenas à ideia de reelaboração cultural. Não é essa ideia ou o conceito de territorialização que examinaremos, vale notar: são os problemas da caracterização daquelas formas de ação política a partir desse esquema analítico, sobretudo no que diz respeito a resumi-las à pressão sobre o Estado-nação, ou mesmo a delinear limites temporais ao identificar autodemarcações e retomadas a determinadas formas de territorialização.

Para Oliveira Filho (2018), autodemarcações foram ações “individuais” e “isoladas” que ocorreram entre as décadas de 1970 e 1980, e cujo objetivo teria sido neutralizar entraves burocráticos à regularização de TIs (:12). Enquanto, para esse autor, essas iniciativas se limitaram a acompanhar os processos administrativos conduzidos pela Funai, as retomadas seriam algo de outra ordem: estando totalmente fora do rol de ações apoiadas pelo órgão indigenista ou por agências de cooperação internacional, esses processos de recuperação territorial romperiam com um “perfil de vítima” com o qual entidades ligadas a direitos

¹⁰ Que não se deve confundir com territorialidade, como bem marcam Vieira et. al. (2015).

humanos supostamente atuam (seja lá o que essa caracterização signifique), uma vez que os participantes das retomadas teriam – aí sim – posturas “militantes” e “protagonistas” (:13). Não há, por parte do autor, um investimento na caracterização dos termos por ele empregados, e portanto resta impreciso o sentido de “isolamento” ligado às autodemarcações, ou de “militância”, mobilizado a propósito das retomadas. Seja como for, a redução das autodemarcações à ação da Funai não se sustenta quando confrontada com as narrativas indígenas e as descrições etnográficas dessas experiências: ainda que também se configurem como respostas à morosidade na regularização fundiária, essas iniciativas transbordam a todo o momento os limites do processo administrativo – e evidenciam, sobretudo, um inequívoco “protagonismo” indígena, para usar os termos não só do autor, mas da extensa literatura que comenta a atuação dos índios nessas experiências.

Voltaremos a esse último ponto ao expor, ainda que resumidamente, algo dos casos que analisei na dissertação já citada. Nesse trabalho reuni em um quadro os casos de autodemarcações dos quais tive notícia na limitada produção acadêmica e jornalística sobre o assunto; se não o reproduzo aqui, é apenas por considerar realmente improdutiva qualquer delimitação desse conceito em extensão, ou mesmo uma distinção categórica entre autodemarcações e retomadas. Todavia, vale notar que autodemarcações também se deram após o período traçado pelo autor – que, inclusive, identifica a ação dos Munduruku como *retomada*, embora estes utilizem o termo *autodemarcação* e estejam notavelmente se esforçando em *demarcar* a TI Sawre Muybu: abrindo picadas no perímetro da TI, sinalizando os seus limites e monitorando-os (cf. Loures, 2017).¹¹ Além disso, se considerarmos que há, já, uma espécie de consenso na literatura acerca da importância das retomadas para o nordeste indígena dos anos 1980 – como mostram Alarcon (2013), Tofoli (2010), Oliveira (2010), Bicalho (2010), por exemplo –, a fronteira cronológica estabelecida pelo autor revela-se algo descabida.

Embora seja especialmente inquietante a associação sugerida por Oliveira Filho entre autodemarcações e tutela, não residirá aí o foco deste comentário, considerando que o autor dedica-se menos a construir esse ponto do que a produzir a sua contrapartida: a identificação direta entre a conjuntura política atual e as retomadas de terra, que faria dessas ações uma “sexta forma de territorialização” (2018:12). Nosso esforço será, primeiro, o de observar as implicações de enquadrar as retomadas em um esquema que as vê sobretudo como uma “forma pós-tutelar de exercício da política pelos índios, implicando um modo diferente de conceber as suas relações com o Estado” (id.:13). Em seguida – e considerando que descrições dessas formas de ação políticas centradas na pressão sobre o Estado também são comuns no que diz respeito a autodemarcações, como vemos por exemplo em Neves (2012) –, experimentaremos outros caminhos analíticos. Pois ao contrário do que afirma Oliveira Filho acerca de uma suposta ausência de reflexão sobre terra e território na etnologia americanista das últimas décadas (id.:2), partimos justamente de contribuições substantivas a esse campo (Gallois, 2004; Surrallés & Hierro, 2004; Ladeira, 2007; Amoroso & Mendes, 2013; Saéz, 2015; Vieira et. al., 2015; Entreterras, 2017; Morais, 2017) para pensar política indígena *a partir* da terra – mobilizando, para isso, autodemarcações indígenas e as *dissonâncias de mão dupla* que elas parecem produzir.

¹¹ Além do trabalho de Rosamaria Loures (que acompanhou de perto as ações dos Munduruku por anos) citado acima, ver também a cartilha que a Associação Pariri elaborou a respeito da autodemarcação, disponível online: http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf. Acesso em 12/09/2018.

É mesmo digna de nota a ênfase que Oliveira Filho dá àquela suposta ausência e a certa insuficiência na reflexão sobre paisagem e territorialidade: a descrição das retomadas sob a noção de territorialização será justamente situada nesse espaço, sugerindo um ineditismo particular da proposta teórica a partir de confluência entre o fenômeno empírico (a emergência das retomadas como estratégia política no contexto atual) e a solução analítica (o investimento nas noções de terra e território). Ora, se o fenômeno não é exclusivo da conjuntura política atual, e nem é exatamente original a atenção à terra, a ênfase do autor provoca, no mínimo, algum estranhamento. De forma semelhante, o enquadramento analítico das políticas ameríndias que privilegia a ação estatal ou a relação dos índios com o Estado não só parece desconsiderar, em grande medida, os modos pelos quais esses povos encaram o aparato estatal no delineamento de suas estratégias políticas, ou como lidam com o que, no processo de regularização fundiária, escapa do mesmo aparato (como no caso da descrição das autodemarcações mencionada acima). A propósito, se os sentidos da terra, para os índios, não se reduzem à descrição da categoria de Terras Indígenas, não seria mais interessante questionar, antes, como os índios articulam essas diferentes noções de terra do que supor que um enquadramento analítico centrado na concepção estatal de território dará conta de definir essas ações políticas?

Esse enquadramento também passa ao largo de um notável acúmulo etnográfico acerca de aspectos *outros* das retomadas de terra, que não o da pressão sobre o Estado-nação. Em sua rica etnografia dos processos de recuperação territorial promovidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro (BA), Daniela Alarcon (2013) dedica considerável fôlego a argumentar contra essa redução: “Não desconheço que pressionar o Estado brasileiro para que concluísse o processo administrativo de demarcação da TI era uma das motivações dos indígenas ao realizar retomadas”, começa a autora, criticando uma determinada leitura que Susana Viegas teria feito da questão. “Penso, contudo, que, além de apresentarem esse componente instrumental, as retomadas traziam em seu bojo um leque de causas historicamente constituídas, que devem ser examinadas detidamente” (:54), segue Alarcon, mostrando que compõem esse leque de causas a crescente degradação do território; as ameaças contra a vida dos índios e os levantes contra a demarcação da TI; o intuito de promover plantios coletivos e nutrir as comunidades, solucionando problemas de desnutrição; a perspectiva de receber parentes que retornariam à terra; e razões afetivas diversas, ligadas à memória de violências e injustiças (:57). Com efeito, tanto o trabalho de Alarcon em sentido amplo, como a descrição de outras pesquisadoras que passaram pela região (cf. Ubinger 2012, Couto, 2008, Viegas, 2007), ou que atuaram em contextos semelhantes (cf. Cardoso, 2016) permitem vislumbrar um aspecto notável das retomadas de terra, que comentei com mais fôlego em outro lugar (Molina 2017b): a de condição para viver “de acordo com a cultura”, como expressam os discursos indígenas em contextos distintos – pois *terra é vida*: é condição de autodeterminação ontológica e política.¹²

Que não restem dúvidas: não se trata de reivindicar um ou outro sentido da luta como anterior ao outro ou mesmo exclusivo; isso seria, no mínimo, improdutivo. Procuo, com a exposição anterior, fazer o movimento inverso: argumentar que também ali onde se buscar pressionar o governo pela regulariza-

¹² Nesse sentido, aproximações entre a etnologia produzida no nordeste indígena e em outros contextos de recuperação territorial podem ainda render contribuições potentes para uma reflexão sobre os sentidos de terra e de ação política indígena – como, por exemplo, na literatura notavelmente vasta sobre retomadas kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul, que inclusive já suscitaram reflexões sobre essas ações. Ver, por exemplo, Brand (1997), Crespe (2009, 2015); Pimentel (2012), Moraes (2016), Cariaga (2019).

ção de uma determinada área a luta é cosmopolítica. “Tem que pisar na terra para ter direito”, disse uma mulher tupinambá a Alarcon, enquanto ambas olhavam fotos da primeira área retomada pelos índios da Serra do Padeiro – um direito que, conforme mostra a autora, “repousa nas determinações dos encantados” (2013b:121). Da mesma maneira que não é de qualquer sorte de direito ao qual se referia a tupinambá, não é de qualquer sorte de luta que falamos, mas da *luta como forma de habitar a terra, habitar a terra como forma de luta*. É do impacto dos conceitos indígenas de terra sobre o nosso conceito de política que se trata: eis o desafio para uma antropologia que se pretende aliada dos povos da terra.

Recebido em 12 de setembro de 2018.

Aprovado em 17 de abril de 2019.

Referências

ALARCON, Daniela F. 2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília.

ALMEIDA, Alfredo W. B. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaquais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2 ed. Manaus: PPGSCA-UFAM.

AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS. 2013. *Paisagens Ameríndias, Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro nome.

BARRETO FILHO, Henyo T. 2005. *Disciplinando a diversidade cultural: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14*. In: SOUZA LIMA, A. C. & BARRETO FILHO H. T., 2005. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 - 2002*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. 2010. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*.

BRAND, Antonio. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado em História Íbero-Americana. Porto Alegre IFCH/PUC-RS.

CARDOSO, Thiago. 2016. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado). Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2009. *Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kĩsêdjê (Suyá)*. Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia.

COUTO, Patrícia N. A. 2008. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

CRESPE, Aline. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados – MS (1990-2009)*. Dissertação de mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

_____. 2015. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekohá à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese (Doutorado em História-História Indígena)-Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'*. In: Cultural Anthropology, Vol. 25, Issue 2.

ENTRETERRAS. 2017. v. 1, n. 1. Brasília: Laboratório de Antropologias da T/terra (T/TERRA)

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2000. "Não sabíamos que existiam limites...". In: *Catálogo Índios, nós*. Lisboa: Museu de Etnologia.

_____. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. Instituto Socioambiental, São Paulo.

_____. 2007. *Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes*. In: *Revista de Antropologia*. vol.50 no.1 São Paulo.

_____. 2011. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepé.

GRAMKOW, Márcia M.; MELO, Guiomar; VIANNA, Fernando de Luiz B.; WENTZEL, Sondra. 2007. *Antropologia, povos indígenas, cooperação internacional e políticas públicas no Brasil*. In: SOUSA, Cássio N.; SOUZA LIMA, Antonio Carlos; ALMEIDA, Fábio V. R.; WENTZEL, Sondra. (orgs.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria

HERZFELD, Michael. 2001. *Orientations: Anthropology as a Practice of Theory*. In *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Michael Herzfeld, editor, pp. 1–20. London: Blackwell / UNESCO.

INGOLD, Tim. 1999. *The concept of society is theoretically obsolete*. In: INGOLD, Tim. *Key debates in anthropology*. London: Routledge.

JIMÉNEZ, Simeon & PEROZO, Abel. 1994. *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación*. Encuentro de comunidades Ye'kuanas del Alto Orinoco. Caracas: Asociación Outro Futuro/ Gaia / IVIC.

KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia M. 1999. *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*: Unesp.

LAMBEK, Michael. 1998. "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation." In *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Andrew Strathern

and Michael Lambek, organizers, pp. 103–123. Cambridge: Cambridge University Press.

LEITE, Jurandyr C. F. 1999. *A identificação de terras indígenas*. In: KASBURG, Carola & GRAMKOW, Márcia W. (org.) *Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: Funai; PPTAL;GTZ

LOURES, Rosamaria. 2017. *Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ ea resistência Munduruku*. Unpublished Masters thesis). Universidade Federal do Oeste do Pará Santarém, Brazil.

MEDINA, D. 2003. *From keeping it oral to writing to mapping: the Kuyujani legacy and the De'kuana self-demarcation project*. In: WHITEHEAD, N. L. (org): *History and Historicities in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

MENDES, Artur Nobre. 2002. O PPTAL e as demarcações participativas. SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN (org.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. p. 37-40.

MERZ, Martin. 1997. *Auto-demarcação Madijá: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia*. Rio Branco: UNI.

MIRAS, Julia T. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017a. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (mestrado em antropologia social). Universidade de Brasília.

_____. 2017b. *Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas*. In: R@U, 9 (1), jan./jun. 2017: 15-35.

MORAIS, Bruno. 2017. *Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Editora Elefante. 362pp.

MORALES, Carlos & QUISPE, María T. 2014. *Teärime Siri'koi Aerime Suititi. El território Uwottuja*. Bogota: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA)

NASCIMENTO, Sandra. 2016. *Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

NEVES, Lino V. 2012. *Volta ao começo: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil*. Tese (Doutorado). Universidade de Coimbra.

NODARI, Alexandre. 2007. “a posse contra a propriedade”: pedra de toque do Direito Antropofágico. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2014. *Limitar o limite: modos de subsistência*. In: Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>>. Acesso em 23/09/2016.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. 2010. *Estratégias sociais no movimento indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 2018. *Introduction*. *Vibrant*. v. 15, n. 2.

PIMENTEL, Spensy (2012). *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2015. *O território, visto por outros olhos*. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.

SURRALLÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García (Ed.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *Land: intangible or tangible property?*. *T. Chesters*, p. 13-38, 2009.

TABAREZ, Jeymi 2011. *Experiencia de autodemarcación de tierras multiétnica en el río Parucito, estado Amazonas*. In: BELLO, Luis J. (ed.) *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA) pp. 87-96.

TÓFOLI, Ana Lúcia F. de. 2010. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

UBINGER, Helen C. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

VIEGAS, Susana M. 2007. *2007. Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

VIEIRA, José G; AMOROSO, Marta & VIEGAS, Suzana de Matos. 2015. "Apresentação Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 58, nº 1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *2002. O nativo relativo*. In: *Mana*8(2): 113-148.

_____. *2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. In: *Tipit'1. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1):3-22.

ZENT, Egleé L.; ZENT, Stanford; MARIUS, Leticia; HOTĪ de los caños Kayamá, Iguana, Majagua y Mosquito. *2003. Autodemarcando la Tierra: Explorando ideas, árboles y caminos HotĪ*. In: *Boletín Antropológico*. Año 21, Nº 59

ZENT, Egleé L.; ZENT, Stanford; MOLO, Lucas. *2011. Un largo y sinuoso camino: breve historia de la autodemarcación territorial JodĪ en su décimo aniversario*. In: BELLO, Luis J. (ed.) *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas: Grupo de Trabajo Socioambiental de la Amazonia (WATANIBA) pp. 97-117.

Xamanismo e enteogenia ameríndia: a ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indigenistas e vegetalista amazônicos

Wagner Lins Lira

Universidade Federal de Pernambuco

Resumo: Este ensaio tem a finalidade de refletir sobre fenômenos culturais e etnológicos condizentes aos saberes e perspectivas ameríndios acerca do uso de substâncias enteogênicas, tangencialmente, da bebida ayahuasca, cujas matrizes repousam em contextos indigenistas, desde tempos pré-colombianos. Igualmente, visamos discorrer sobre o curandeirismo vegetalista em áreas rurais e urbanas fenômeno, onde verificamos técnicas de cura e feitiçaria coadunando-se ao catolicismo e ao esoterismo europeu em modalidades alusivas à reinterpretação mítica e ritualística do consumo de “plantas de poder”. Por fim, indicaremos como tais saberes são ressignificados à luz de modelos contemporâneos sul-americanos, permitindo-se ao diálogo entre médicos, psicólogos e xamãs voltados ao tratamento de sujeitos afetados por toxicomanias.

Palavras chave: Ayahuasca; Xamanismo; Vegetalismo; Terapias.

Xamanismo y enteogenia amerindia: La ayahuasca y otras "plantas de poder" en contextos indigenistas y vegetalistas amazónicos

Resumen: Este artículo tiene la finalidad de reflexionar sobre fenómenos culturales y etnológicos referentes a los saberes y perspectivas amerindios acerca del uso de sustancias enteogénicas, especialmente de la bebida ayahuasca, cuyas matrices reposan en contextos indigenistas, desde tiempos precolombinos. Igualmente, pretendemos discurrir sobre el curandirismo vegetalista en áreas rurales y urbanas fenómeno, donde verificamos técnicas de curación y brujería asociadas al catolicismo y al esoterismo europeo en modalidades referentes a la reinterpretación mítica y ritualística del consumo de "plantas de poder". Por último, indicamos cómo estos saberes son resignificados a la luz de modelos contemporáneos sudamericanos, permitiendo el diálogo entre médicos, psicólogos y chamanes dirigidos al tratamiento de sujetos afectados por toxicomanías.

Palabras clave: Ayahuasca. Chamanismo. Vegetalismo. Terapias

Shamanism and amerindian entheogeny: the ayahuasca and other "power plants" in indigenist and vegetalistic amazon contexts

Abstract: This essay aims to reflect on cultural and ethnological phenomena consistent with amerindian knowledge and perspectives on the use of entheogenic substances, especially, the ayahuasca drink, whose cultural matrices rest in indigenist contexts, since pre-columbian times. Likewise, we aim to talk about healers vegetalistic in rural and urban areas phenomena, where we check techniques of healing and witchcraft in line with catholicism and european esotericism, in modalities allusive to the mythical and ritualistic reinterpretation of the consumption of "plants of power". Finally, we will indicate how such knowledges are re-signified in the light of contemporary south american models, allowing the dialogue between doctors, psychologists and shamans for the treatment of subjects affected by drug addiction.

Key Words: Ayahuasca. Shamanism. Vegetalism. Therapies.

Introdução

No presente manuscrito aludimos para os fenômenos cosmológicos e terapêuticos associados ao uso da bebida ayahuasca em contextos ameríndios, buscando demonstrar as atribuições assumidas pelo chá em âmbitos indigenistas e vegetalista, assim como possíveis reinterpretações culturais destes saberes na contemporaneidade, onde constatamos o aflorar de variados modelos de terapia rutilados por preceitos anímicos inerentes ao perspectivismo dos povos tradicionais amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996). Praticantes das “*medicinas da floresta*” os atores daqui, apesar das distinções, nutrem fortes conexões com os seres vivos e não vivos a habitar num mundo animado, do qual a complexidade lhes é demonstrada a partir do consumo ritualístico de substâncias psicoativas, dentre as quais se destaca a ayahuasca (WEISS, 1969; SISKIND, 1973; ARHEM, 1981; NARANJO, 1983; LUNA, 1986; TOWSLEY, 1988; GOW, 1991; 1996; LAGROU, 1991; 1998; MENDES, 1991; BELAÚNDE, 1992; LANGDON, 1994; 2002; OTT, 1994; OLIVEIRA, 2016).

De início, buscaremos compreender fenomenologicamente os universos simbólicos tradicionais, onde a beberagem assume histórico protagonismo na gestação de corpos, subjetividades e entidades, cujos encadeamentos repercutem nas mitologias, nos rituais, nas visões de mundo e outras formas de sociabilidade ancoradas no que Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996) conceituou de perspectivismo ameríndio. Visitaremos brevemente este conceito, uma vez que entendemos que o uso da ayahuasca, desde o contexto indigenista, encontra-se absorto em concepções anímicas, das quais encontramos peculiares noções a respeito da natureza, da cultura, da saúde, da doença, da vida e da morte; fenômenos interligados e elucidados pela práxis xamanística (ALMEIDA, 2002; KEIFENHEIM, 2002; LUZ, 2002).

Na sequência, apresentaremos nuances relativas à “*feitiçaria terapêutica*” fomentada por curandeiros vegetalista - em territórios peruanos e colombianos - da qual notamos reconfigurações e reinterpretações das matrizes indígenas frente ao uso da ayahuasca e de outras “*plantas de poder*” (DOBKIN DE RIOS, 1972; 1973; LUNA, 1986; 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011), assim como a emergência, em países da América Latina, de modelos terapêuticos voltados ao tratamento da dependência química e de outras patologias, permitindo-se ao diálogo construtivo entre *medicinas da floresta* e biomédicas (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013).

Perspectivas e ontologias ameríndias: Conhecendo “o berço da ayahuasca”

Ao refletir sobre povos tradicionais ameríndios, Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996) cunhou a hipótese do perspectivismo para compreensão etnológica dos habitantes da Amazônia desde tempos pré-colombianos. Para ele, o modo de pensar destes agrupamentos apresenta-se na qualidade de perspectiva através de um ponto de vista comum, uma vez a ideia de que o mundo e o universo são estanciados por humanos e não humanos capazes de vivenciar o mundo por perspectivas próprias. O aspecto primordial do ameríndio repousa na noção de “unidade dos seres”. Nesta ótica, o pensamento vislumbra os âmbitos relacionais da

existência, justificando a mobilidade das coisas da natureza, do cosmos e da cultura.

O perspectivismo, como teoria indígena, demonstra como humanos enxergam outros humanos, mas também animais, plantas, espíritos e fenômenos, que possuem perspectivismos próprios. As sociedades dos animais, das plantas e dos seres astrais organizam-se de modo semelhante às humanas, existindo, no universo ameríndio, a recorrência de perspectivas cruzadas. Os corpos são roupas a camuflar nos bichos, e em outros seres, sua essência humana apenas detectada por entes de mesma espécie, ou por agentes transespecíficos, como é o caso dos xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996).

Mitos ameríndios trazem referências à perda da humanidade por parte dos bichos, estando os esforços mitológicos voltados à demonstração de que apenas humanos conseguiram, ao longo da história, manter-se iguais na essência e aparência. A condição humana se faz presente como categoria divina, mantendo-se resguardada pelos “*homens da floresta*” devido ao seguimento de tabus, sansões e restrições, singularmente, no nível alimentar, onde a cultura, ao mesmo tempo em que conclama o que pode ou não ser ingerido vindica a dessubjetivação dos animais, antes do consumo, por meio de ritos com o propósito de “anular o espírito”, originalmente humano, e transformar a carne em vegetal.

Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996) indicou que, paralelo ao mundo dos caçadores coexiste a práxis xamanística, pois xamãs são mediadores entre os seres e suas perspectivas. Em êxtase, o xamã adentra nas perspectivas extra-humanas, penetrando na carne dos outros seres, porém retornando ao plano ordinário para narrar experiências. Uma fenomenologia nativa voltada à significância dos processos sociais, que são estendidos aos domínios sobre-humanos. Devido ao fato de bichos, espíritos, plantas e pessoas conviverem no mesmo patamar socio-cósmico, as divergências entre cultura e natureza afloram de dentro dos esquemas sociais, sendo à natureza uma agência amalgamadora da sociedade. Um sistema unificador, onde categorias e relações sociais são utilizadas para mapear o mundo e o universo

Lévi-Strauss (1962) auxiliou Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996) no entendimento da mente ameríndia, que desenvolve distinções entre natureza e cultura, conquanto eles universalizem a cultura como fazendo parte da natureza do humano, contrariando nossas distinções entre humanos, animais e vegetais. A constatação de que animais, plantas e espíritos são pessoas abre margem para várias interpretações e ações. Uma delas é a outorga de capacidades aos elementos extra-humanos, dando-lhes faculdades para tornarem-se agenciadores do fazer social. A objetificação destes outros seres repousa nas suas realidades espirituais, mesmo porque são portadores de almas. Se for sujeito possui consciência de si e se tem consciência tem um espírito agenciado por este mesmo ponto de vista.

No Ocidente a posse de consciência é o que distingue humanos de agentes naturais, reservando-nos à humanidade hábil a nos isolar da cadeia bioecológica, pondo em evidência o fomento da cultura para domínio da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1962; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996). Por outro lado, nosso organismo nos interliga a outros seres por compostos bioquímicos, a exemplo do DNA. Fenômeno oposto dentre ameríndios, pois existe contiguidades metafísicas, ao passo em que nos deparamos com intercadências orgânicas, onde corpos diferentes representam roupagens diferentes e descartáveis. A condição humana é interiormente preservada, sendo a couraça fator delimitador e o espírito, humano por natureza, princípio amalgamador dos agentes no universo.

Alguns autores vêm sinalizando para a relevância da corporeidade ameríndia, devido ao aspecto cosmológico alusivo às relações intersubjetivas e construções identitárias atreladas às performances e expressões corporais, basicamente expressas em alimentos e substâncias, além da estética manifesta nos adornos, músicas e marcas corporais (LÉVI-STRAUSS, 1962; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996; CLASTRES, 1980). Um uso semiótico do corpo, que delinea identidades num mundo animado em fluxo contínuo. Diferir o corpo surge como garantia de aquiescência identitária, pois particularizada a couraça - descartável do ponto de vista cosmológico - passa a ser fator de destaque e, ao mesmo tempo, de dessemelhança. O corpo é visto como *locus* para o duelo entre humanidade e animalidade, manifestando-se como ferramenta primordial para a exibição social do indivíduo, porém também representando objeto de observação, estando à práxis estética da ritualística a representar o auge da animalização (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996).

A singularização do corpo favorece a objetivação do sujeito perante si e os outros, porém a subjetivação do corpo advém do contato interacional com outros planos da existência, para além da materialidade, estando o ameríndio a se permitir à culturalização pelas vias da natureza. Neste perspectivismo somático há forte exaltação na produção de corpos, onde a memória do universo e dos grupos estandardiza-se na carne e na mente.

Os espíritos antepassados são criaturas repletas de subjetividades, intenções e propriedades específicas, quase sempre, votadas às curas, embora também possam estar atrelados às manifestações patológicas (CLASTRES, 1980). Por terem se despreendido de seus corpos, os mortos não são mais humanos, porém suas almas são atraídas pela couraça de outros entes animais e vegetais, adquirindo nova perspectiva perante o fenômeno da possessão espiritual. A morte significa a metamorfose do falecido em animais (ou vegetais) cuja alma – não mais humana, após o desencarne – propende-se à humanidade, apenas na posterior possessão de uma couraça, cuja essência ontológica volta-se a se tornar humana, adquirindo perspectiva humana, mesmo estando no domínio dos corpos de outros entes.

Não só animais e plantas ficam a mercê do ataque de espíritos na busca por humanidade. Como observa Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996), nos âmbitos fenomênicos e sobrenaturais o encontro entre subjetividades pode gerar desvios e anomalias, nas quais seres humanos chegam a ser dominados, tendo espíritos e corpos capturados por perspectivas que lhes são alheias (CLASTRES, 1980). Ao ser submetido a uma ontologia espiritual o ator despreparado pode assumir, temporária ou eternamente, a perspectiva dos desencarnados.

Para Viveiros de Castro (1979; 1992; 1996) apenas os xamãs e feiticeiros estariam preparados para trafegar nos transmutados universos interligados à existência humana, assumindo perspectivas alheias e conhecendo-as melhor, por se permitirem à afetação de realidades não ordinárias, porém sem perderem a condição de pessoa. Os protagonistas dos mitos ameríndios evidenciam tais atores e suas descobertas ao alcançarem estados de êxtase, onde lhes é possível adentrar neste influxo de corpos, espíritos, doenças, pessoas, plantas, curas, animais e demais elementos imersos numa mesma perspectiva cosmológica e social.

Ayahuasca: Uma “medicina da floresta”

A ayahuasca vem sendo referenciada em seu uso milenar devido à relevância ocupada na vida dos povos tradicionais situados no espaçamento geográfico e cultural, que interliga parte do território de 06 países sul-americanos, entre os quais o Peru, o Equador, a Colômbia, a Venezuela, o Brasil e a Bolívia; unidos desde as nascentes do Rio *Ucayali* na Cordilheira dos Andes até as extensões do Rio Negro na Colômbia, na Venezuela e no Brasil, representando importante área habitada por agrupamentos que compactuam de semelhantes cosmologias (ALMEIDA, 2002; KEIFENHEIM, 2002; LANGDON, 2002; LUZ, 2002).

Luna (1986) indicou a existência de 72 grupos indígenas usuários da bebida na Amazônia Ocidental, enquanto Naranjo (1983) revelou, através de achados arqueológicos, que o uso ameríndio do chá teve início no Século VI a.C. Do imaginário destes povos observamos práticas, mitologias e cerimoniais voltados à ingestão do chá com finalidades terapêuticas, mas também como forma de alçar disciplina e controle, tanto de corpos, quanto de espíritos e sociedades. Grande parte das civilizações que compactuam destes saberes está inserida num tipo de religiosidade, identificada por Andrade (1995), pela característica agrária e andina imersa na concepção de “*Pacha Mama*”, que engloba 03 troncos linguísticos locais: *Quíchua*, *Purina* e *Aimará*, estendendo-se por vasto território amazônico, antes habitado pelos Incas, em terras colombianas, equatorianas, peruanas, bolivianas, chilenas e argentinas.

O preparo do chá nos reporta a técnicas ancestrais, sendo reconhecido o poder do xamã por sua capacidade em produzir a beberagem. O “*vinho das almas*” – como a ayahuasca também é conhecida – é preparado a partir de duas espécies vegetais: o cipó *Banisteriopsis Caapi* da família das Malpighiaceae, junto com as folhas da Rubiaceae *Psychotria*, sobretudo, a *Psychotria viridiis*¹. Em 1851 o cipó foi classificado pelo botânico Richard Spruce, inicialmente, denominando-o de *Banisteria caapi*² ao longo de expedições na Amazônia brasileira, equatoriana e venezuelana de 1849 a 1864 (MACRAE, 1992; LABATE, 2004; MCKENNA, 2005). Ele empreendeu coletas mediante convívio com grupos do tronco linguístico *Tukano*, que habitavam a área conhecida por *Ipanoré* situada no baixo Rio *Uapés*.

A priori, o alcalóide identificado no cipó *caapi* foi denominado de telepatina, embora também tenha sido epitetado por yageína, banisterina e mais recentemente harmina, contendo harmalinas e outros metabólitos (ESCOBAR, 2012). Foi apenas em 1970, que o botânico Ghilleen Prance categorizou a outra planta que compõe a beberagem; as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, ao mesmo tempo em que isolou o alcalóide 4-Metoxi-dimetiltriptamina (a DMT); substância considerada potente psicoativo.

Ao lidarem com “*substâncias sacramentais*” ameríndias – como é o caso da ayahuasca – parte dos pesquisadores propende-se à utilização da terminologia enteógeno, por considerarem-na mais oportuna e respeitosa, no que tange às experiências narradas, tanto pelos homens da floresta, mas também por *caboclos* ribeirinhos e habitantes dos centros urbanos (LABATE, 2004). Hofmann *et al.*

¹ Pesquisadores, entre eles: Schultes & Hoffmann (1992) e Luna (1986) demonstraram o acréscimo de plantas aditivas nos extratos indígenas, entre as quais o *Ají* (*Capsicum frutescens*), a *Catahua* (*Hura crepitans*), a *Kana* (*Sabicea amazonensis*), a *Pulma* (*Calathea veitchiana*), o *Sananco* (*Tabemaemonta sananho*), o tabaco (*Nicotiana rustica*), a folha de coca (*Erythroxylum coca*), o *Rami* (*Lygodium venustum*), dentre outros vegetais acrescentados ao chá, no intuito de manifestarem propriedades específicas, como, por exemplo, cantar, fortalecer o corpo, reduzir ou aumentar visões, promover desintoxicações, servir como estimulante e outros fins.

² A planta foi reclassificada posteriormente, chegando-se à nomenclatura atual *Banisteriopsis Caapi*.

(1980) propuseram a denominação enteógeno para designar psicoativos visionários ingeridos com o propósito de contatar o “*plano divino*”, atingindo uma complexa percepção das coisas em contínua relação no mundo e no universo. Em grego o prefixo “*entheos*” pode ser interpretado como alguma coisa (neste caso um corpo) inspirado ou incorporado por um deus ou entidade extra-humana, enquanto a desinência “*geno*” remete-nos às expressões: gestação e produção de alguma coisa, de modo que enteógeno reporta-nos à sentença “*deus dentro de si*”.

Outros autores não abrem mão das expressões “*plantas de poder*” ou “*plantas professoras*” por julgarem-nas eficazes, mediante a aproximação das “categorias nativas”, assim como dos significados atribuídos pelos atores às substâncias cultuadas e experienciadas em seus efeitos visionários (LUNA, 1986; MOURE, 2005; LIRA, 2009; 2016). Aqui, plantas e animais são considerados antepassados desencarnados possuidores de almas humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996). É desta relação com a natureza que os povos da floresta conseguem alcançar a cura, perante o afastamento da doença, sobretudo, a partir de ritos com ayahuasca conduzidos por xamãs atuantes como médicos populares, trabalhando na intenção de curar. Por ser uma “*planta mestra*”, a ayahuasca também é considerada “*la medicina*”, sendo recorrida nos processos de cura, diante de situações, onde receitas caseiras não obtiveram resultado. O uso do chá vai além da cura de patologias físicas, sendo utilizado como fator defensor contra os ataques do plano metafísico.

Ao nos debruçarmos sobre a tônica da cura ayahuasqueira ameríndia, nos deparamos com ampla similaridade simbólica, ritualística e mitológica dentre civilizações locais. Apesar das divergências étnicas e culturais, o âmago das práticas xamanísticas procede, não apenas na restauração do equilíbrio dos processos orgânicos, mas na atenção ampliada aos fatores englobantes da vida, incluindo a psique e tudo considerado transcendente à condição humana. Saez (2008) observou as finalidades do chá dentre indígenas, onde o mesmo adquire função de agente curador, surtindo benefícios nos organismos adoentados, embora os xamãs consagrem a substância isoladamente e durante sua viagem astral consigam diagnosticar patologias nos corpos, assim como extraí-las da “*matéria*” do paciente, mediante batalhas performáticas e negociações com entidades espirituais.

As tradições dos povos de língua *Pano*, *Aruák* e *Tukano* foram estudadas por etnógrafos e etnólogos, que chegaram a conclusões fortuitas referentes às semelhanças compactuadas por estes agrupamentos étnicos, especialmente, em relação às suas perspectivas e concepções de mundo (WEISS, 1969; SISKIND, 1973; ARHEM, 1981; TOWSLEY, 1988; LAGROU, 1991; 1998; MENDES, 1991; BELA-ÚNDE, 1992; LANGDON, 1994; 2002; OTT, 1994; LUZ, 2002; OLIVEIRA, 2016). O uso da ayahuasca e a importância da bebida na vida destes povos surgem como elo de inter-relação simbólica referente às mitologias, filosofias e visões de mundo direcionadas ao convívio dos humanos com a natureza.

Aqui os atores vêem a natureza e seus elementos como algo animado, repleto de espíritos antropomorfizados a vagar pelo mundo dos vivos, na intenção de incorporarem-se em plantas, animais ou pessoas. Os xamãs figuram hábeis personagens mediante vislumbre e negociação com entes extra-humanos, sendo capazes de, após o consumo da ayahuasca, transformar-se em seres da floresta, assumindo a perspectiva dos mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996; CLASTRES, 1980). O cipó *Banisteriopsis caapi* mostra-se presente nas cosmologias, fomentando o dinamismo destas sociedades, que trazem consigo teorias plausíveis sobre a natureza, o homem, o mundo, o cosmos e a cultura.

Lagrou (1991; 1998) e Oliveira (2016) demonstraram que dentre os *Kaxinawá* (*Huni Kuin*) de língua *Pano* – onde a bebida é denominada *nixi pae* – a concepção de natureza é semelhante ao conceito grego de *physis*, pois elementos naturais são possuidores de perspectivas, sendo a cultura uma extensão da natureza e de suas ordens refletidas na vida e nas sociedades de homens, plantas e animais. Na mitologia *Huni Kuin*, aludimos para a relevância cosmogônica e cosmológica da jibóia *Yube* e suas relações com os fenômenos ontológicos alusivos ao devir, mas também às transmutações, aos translados entre os planos da existência e à incorporação dos *yuxins*; momentos nos quais a serpente cósmica *Yube* é ingerida por humanos quando consagram o *nixi pae*. Dessa feita, torna-se possível ver o mundo em sua complexidade e participar das eminentes conexões universais, pois a constatação da presença de *Yube* no corpo do bebedor simultaneamente figura entrada do bebedor no corpo e no mundo de *Yube* (LAGROU, 1991; 1998; OLIVEIRA, 2016).

Nos planos não ordinários da consciência o xamã *Kaxinawá* adentra nos “*Encantos*”, interagindo com os *yuxins*; entidades incorporadas em animais e plantas, que também são *Huni Kuin* (“*gente como a gente*”) (LAGROU, 1991; 1998; OLIVEIRA, 2016). Durante o êxtase, é possível compactuar o sentimento de igualdade entre vivos e não vivos, estando às visões do *nixi pae* relacionadas aos sonhos, que representam formas não ordinárias de relacionar-se com planos metafísicos e naturais regidos por *Yube*. A “*purgação do nixi pae*”, como descrito por Keifenheim (2002), adquire formas distintas, de modo que o bebedor pode vislumbrar na vomição insetos, sangue, fogo, vísceras e penas. Ao serem tomados pela *purga* e suas visões imagéticas os sujeitos têm a sensação de serem remetidos para dentro das imagens, assim como tais imagens adentram no corpo do indivíduo, havendo uma fusão sinestésica; considerada um estado momentâneo de falecimento e morte simbólica.

Entre os *Yaminawá* – também de língua *Pano* – a *ayahuasca*, ou *shori*, permite que entidades extra-humanas manifestem-se nos xamãs, fazendo-os cantar e dançar (TOWSLEY, 1988). A melodia promove cura, pois o próprio *shori* e a música dos *Encantados* estão associados ao recobro físico e espiritual. Aqui, cantos, incorporações, danças, doenças, saúde e visões mantêm relações dialógicas, pois as visões promovidas pelo *shori* estão relacionadas à dinâmica do mundo espiritual; esfera existencial visitada e vigiada por xamãs. Atinando-se à origem dos infortúnios – remetida ao plano metafísico – o xamã *Yaminawá* exercita visões seletivas do plano espiritual, no intento de enxergar certas coisas em detrimento de outras. Daí a importância das canções; elementos que asseguram visões e guiam os feiticeiros por caminhos na busca do recobro. O êxtase representa momento ideal para aquisição de sabedoria para a diagnose terapêutica, instante no qual se obtêm conhecimento sobre corpos e espíritos. Uma ação que permite ao xamã *Yaminawá* fornecer aos pacientes remédios e dietas.

Siskind (1973), Schultes & Hoffmann (1992), Ott (1994) e Luz (2002) constataram o papel da *ayahuasca* (*ondi*) nas cosmologias *Sharanawá*, também pertencente ao tronco *Pano*, onde ritos de cura têm poder de sintonizar as visões dos xamãs com os sonhos dos pacientes, estando os cantos relacionados às terapias. Weiss (1969), Gow (1991; 1996) e Mendes (1991) ratificaram a relevância da bebida *kamarampi* – como o chá é conhecido entre os *Ashaninka* de língua *Aruák* – cujas propriedades vomitórias apresentam-se cruciais à cura (LUZ, 2002).

Belaúnde (1992) e Luz (2002) certificaram-se de que a cultura do povo *Airo-pai* de língua *Tukano* propende-se ao consumo ritualizado da *ayahuasca* (*yagé*) acompanhado pelo vislumbre das plantas enquanto possuidoras de espíritos com

características antropomorfizadas, cujas realidades só podem ser acessadas por meio do *yagé*. Entre os *Makuna*, também do tronco *Tukano*, percebemos o uso do chá (*kahi ide*) coadunar-se com concepções nativas sobre o corpo, a saúde e a doença (ARHEM, 1981). Inebriados pelo *kahi ide*, os xamãs conseguem proceder em suas diagnoses e curas místicas, porém também são capazes de açodar o fardário pós-morte dos humanos desencarnados, pois acreditam que as visões remetem aos planos espirituais percorridos pela alma dos sujeitos após suas mortes.

Langdon (1994; 2002) verificou que o uso da ayahuasca (*iko*) dentre o povo *Siona* de língua *Tukano* interfere na vida e na organização dos agrupamentos influenciados pelos entes “do outro lado”. Os planos metafísicos e materiais se complementam, apresentando-se como imagens especulares, de modo que todas as coisas que acontecem aqui deste lado repercutem no plano astral e vice-versa. Há ênfase no poder das “forças sobrenaturais” capazes de interferir em organismos e sociedades, podendo trazer discórdias, doenças, falecimentos, catástrofes, anomalias, escassez alimentar e demais fenômenos “anormais”.

Segundo Luz (2002), outro aspecto semelhante relativo ao uso da ayahuasca dentre estas populações apresenta-se no caráter pedagógico conferido à bebida tida como possuidora e transmissora de conhecimentos e saberes fundamentais à vida, especialmente, no tocante às questões morais e comportamentais dos atores frente às relações mantidas com outros sujeitos, mas também com os ancestrais, os seres da natureza e os espíritos. Aqui, também existe forte convicção nos propósitos terapêuticos do chá, sendo evocado como agente xamanístico para as diagnoses, além de representar potente remédio prescrito para o alcance do recobro da saúde em praticamente todos os grupos étnicos acima citados.

Langdon (1994; 2002), Wright (1998), Almeida (2002) e Keifenheim (2002) observaram que o consumo da bebida não se restringe aos xamãs, posto que não xamãs também entram em contato com os mistérios da ayahuasca, cujas propriedades têm o poder de atuar sobre corpos, mentes e espíritos, facilitando a circulação dos sujeitos entre planos sobrenaturais e realidades ordinárias. As visões da ayahuasca são tidas como semelhantes aos estados de sonho e morte, contudo as alterações perceptivas sejam controláveis pelo bebedor. Neste sentido, os enteógenos, assim como os cantos, os sonhos e as danças configuram técnicas úteis à modificação corporal e mental, devido à sua capacidade de transmutar indivíduos nos tempos, espaços e dimensões de uma possível “*existência universal*”.

A magia ayahuasqueira dos vegetalistas

A população mestiça em territórios peruanos e colombianos, assim como a prática de seus curandeiros ao longo de ritos de cura – na floresta e nas metrópoles – com ayahuasca e *plantas de poder* foram investigados por Dobkin de Rios (1972; 1973), Luna (1986; 2002), MacRae (1992) e Labate (2011), que demonstraram ser o vegetalismo um tipo de medicina popular, tendo como base os saberes adquiridos das plantas, incluindo a arte de cantar e curar, além da noção de ataque ou proteção contra malefícios, a prática de dietas e tabus e a comunicação do curador com planos extra-humanos. Como foi sinalizado por MacRae (1992), dentre esta população encontramos diversos curandeiros, sendo os vegetalistas representantes de um subgrupo desta categoria abrangente, amiúde, intitulados

de “mestres”, “doutores”, “velinhos”, “bancos”³ e “vovozinhos”. Práticas vegetalistas podem ser encontradas dentre as populações interioranas e cidadinas do Peru e da Colômbia, estando em processos de reinterpretções de tradições indígenas, cristãs e esotéricas (LABATE, 2011).

Conforme indicado por MacRae (1992), Luna (2002) e Labate (2011), constatamos, que a prática vegetalista surgiu em território amazônico do final do Século XIX para o início do XX período, no qual observamos o contato dos seringueiros advindos do Peru e de outros países com as populações indígenas e *caboclas*, que já haviam passado por processos de colonização e catequização. O xamanismo vegetalista voltado para a cura, de acordo com Gow (1991; 1996) e Labate (2011), é identificado como produto cultural relativo aos contatos interétnicos e fluxos migracionais da cidade para a floresta e vice versa.

Macrae (1992) detectou que mesmo diante das mudanças inerentes aos processos de colonização, catequização, exploração da borracha e migrações – inicialmente da floresta para a cidade e depois da cidade para a floresta – alguns elementos xamanísticos permaneceram dentre vegetalistas, embora tenham passado por influências de outros sistemas simbólicos como vertentes do catolicismo rural e do esoterismo europeu. Os saberes sobre plantas foram “preservados” pelos curandeiros, assim como a concepção ameríndia sobre mundo e corpos em relação com o cosmos e o plano espiritual (VIVEIROS DE CASTRO, 1979; 1992; 1996).

O termo vegetalista passou a ser designado aos curadores, que obtiveram conhecimentos sobre corpos, doenças e curas a partir dos espíritos de “*vegetais professores*” capazes de instruírem os xamãs em prol da cura, mas também do desvelo referente aos segredos do universo. Vegetais também designados por “*doutores*”, pois aos seus espíritos são outorgados os princípios da sabedoria fenomenicamente unificada numa complexa e abrangente sapiência médica, religiosa e mágica transmitida por meio de cantos e demais sonoridades, pela performática salivação acompanhada da ejeção de “*corpos patológicos*” (*setas e virotetes*) do organismo infortunado, além dos estados ampliados de consciência, que representam elementos centrais às terapêuticas vegetalistas (DOBKIN DE RIOS, 1972; 1973; LUNA, 1986; 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011).

Embora o mais importante destes professores seja a ayahuasca, encontramos, tal qual no contexto indigenista, a presença de “*plantas aditivas*” inseridas pelos vegetalistas à bebida - feita à base do cozimento das folhas da *Psychotria viridis*, junto com o cipó *Banisteriopsis caapi* – tendo em vista, que os mesmos compactuam da crença de que outros *vegetais de poder*, quando acrescentados à “*planta mãe*”, além de tornarem-na mais potente, facilita o contato do curandeiro e dos doentes com o espírito destas outras plantas, também possuidoras de almas, perspectivas e autonomias acessadas durante as Sessões da ayahuasca; “*planta mater*” que permite a manifestação de outros espíritos vegetais a ela agregados.

Vegetalistas podem ser denominados feiticeiros ou bruxos. Neste sentido, estas categorias são utilizadas para definir sujeitos envolvidos com a magia voltada para o “*mal*”, havendo batalhas no mundo dos vegetalistas contra tais *forças* frente à cura dos “*clientes*”. A doença pode ser inserida no corpo por um “*brujo*” mal intencionado, sendo capaz de ser sanada perante atuação de um curandeiro poderoso (*banco*). No universo dos feiticeiros, podem existir “*bancos do bem*” e “*bancos do mal*”, a depender das formações iniciáticas, condutas e escolhas do vegetalista no decorrer de sua trajetória biográfica (MACRAE, 1992).

³ De acordo com MacRae (1992), o termo “*banco*” é empregado aos práticos vegetalistas, que possuem vasto conhecimento, figurando “*bancos para assentamento*” dos poderes sobrenaturais.

A noção de “*Encanto*” é cara à prática vegetalista, adquirindo, segundo Labate (2011), múltiplos significados. O *Encanto*, ou *Encantado*, pode representar uma alma, ou qualquer ente possuidor de consciência capaz de estipular inter-relações com os curandeiros e seus pacientes, como também *Encanto* pode nos remeter a territórios metafísicos, onde habitam as entidades, aos objetos mágicos “*benignos*” ou “*malignos*”, desde que a coisa em si tenha uma autonomia espiritual. Contam muitos vegetalistas sobre os fatos ocorridos no ínterim de suas iniciações, momento no qual entraram em contato com espíritos a ofertá-los dons e presentes de vários tipos “*benignos*” ou “*malignos*” (LUNA 1986; 2002; MACRAE, 1992). O neófito, em processo de passagem, tem o arbítrio para escolher as dádivas ofertadas, apesar da narrativa dos vegetalistas trazer a concepção da maior facilidade em se tornar um *brujo* do que um *banco*, na medida em que para testar a índole do sujeito, as entidades obsequiam os neófitos com “*poderes do mal*” e, caso o sujeito se impressione, tornar-se-á um *brujo*.

No desenrolar dos encadeamentos iniciáticos é que os presentes “*benignos*” voltados ao alcance do recobro da saúde, do sucesso profissional e do amor são ofertados pelas entidades aos neófitos, que dispõem de amplo conhecimento, pois passam a compreender e a lidar com as *forças* a eles apresentadas e ofertadas, no intuito do vegetalista proteger seus *clientes* e a si mesmo contra os ataques de *forças* a serviço de *brujos* (DOBKIN DE RIOS, 1972; 1973; LUNA, 1986; 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011). O ímpeto para adesão ao “*lado negativo*” é uma constante, considerando-se, que o acúmulo dos poderes do feiticeiro tende a influenciá-lo às “*práticas incorretas*”. De acordo com Macrae (1992), o fomento de hábitos moralmente condenáveis, como consumir drogas ilícitas e bebidas alcoólicas, são suscetíveis a conduzir feiticeiros para o “*lado negativo*”, sendo comuns histórias de vegetalistas, que prestaram serviços às “*forças do bem*”, tornando-se *brujos* com o tempo.

Normalmente os feiticeiros iniciam no xamanismo vegetalista devido ao acometimento de patologias desacreditadas pela medicina oficial. Não conseguindo cura, o futuro curandeiro busca os serviços de vegetalistas ou ingere a bebida por conta própria. Entrando em contato com os mistérios do chá e de outras *plantas de poder*, os antigos infortunados, quando se curam, narram o ganho de um gradativo dom de curar. Os procedimentos da cura vegetalista giram em torno de dietas cercadas por abstinências e tabus. Há, por parte de curadores e enfermos, a ingestão de “*plantas purgativas*” – anterior ao consumo de *plantas de poder* - com o objetivo de “*limpar*” os corpos, para que os *vegetais doutores* possam neles atuar. Esta ação propende-se à precaução, no tocante aos efeitos adversos, que podem acometer o sujeito durante o ritual, devido ao consumo de alimentos e toxinas, cujos restos são expelidos na forma de vômito e fezes (DOBKIN DE RIOS, 1972; 1973; LUNA, 1986; 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011).

O cumprimento das dietas leva os *bancos* ao caminho da sabedoria, tornando seus corpos poderosos, sem contar na atribuição dada aos procedimentos dietéticos frente ao melhor funcionamento de mente e espírito, aguçando os sentidos e a capacidade de memorização dos ensinamentos dos enteógenos. Praticando a dieta, o conteúdo de sonhos e visões fica mais nítido, pedagogicamente falando, mesmo porque a comunicação com os espíritos curativos não sofre interferência de outras “*forças*” estranhas à ordem terapêutica (DOBKIN DE RIOS, 1972, 1973; LUNA, 1986, 2002; MACRAE, 1992; LABATE, 2011). No contexto vegetalista dietas são seguidas, tanto por curandeiros, quanto por pacientes, antes da consagração da ayahuasca, uma vez que a transgressão destes preceitos pode intervir

no efeito da beberagem, chegando à inviabilização de sua potencialidade terapêutica.

Ritos vegetalistas em torno da cura incluem a manipulação performática de cunho conciliador frente às *forças espirituais*, no intuito de aliviarem os queixumes dos *clientes*, sejam os mesmos de ordem orgânica, psíquica, espiritual, emocional, financeira ou moral. Apesar dos rituais apresentarem variações de curandeiros para curandeiros, o universo vegetalista se volta à manutenção de certas matrizes rituais e místicas em comum, assim como, determinados símbolos trazidos cerimonialmente no rezar, na contação de histórias, no consumir a ayahuasca e cantar para *forças* naturais e extranaturais (LABATE, 2011).

Após a consagração do chá, os curandeiros adentram em processos de incorporação propiciados pelas entidades evocadas. Males orgânicos são exprimidos em objetos mágicos (*setas* e *virotos*) ou animais (cobras e escorpiões), estando o curador atento à manutenção de sua proteção e de seus pacientes. Acredita-se que a fumaça do tabaco fomenta uma armadura mágica; a *arkana*, reconhecida como instrumento de defesa, bloqueando corpos e impedindo o ataque de “*vetores malignos*”. A *arkana*, conforme Luna (1986) e MacRae (1992) adquire variadas formas vislumbradas pelos vegetalistas na figura de animais, arcanjos ou soldados a guerrear contra *forças do mal*. No meio da peleja, os curadores são socorridos por entidades antropomórficas (animais e vegetais), assim como pelas almas dos antepassados (mestres e pajés da cura), embora possam ser auxiliados por médicos, pensadores desencarnados e entidades extraplanetárias. O curador pode ou não incorporar entidades, quando não, eles dialogam com elas, recebendo conselhos, mas também cânticos mágicos (*ícaros*) e outros presentes como a saliva (*yachay*) e os *virotos* para proteção.

Elementos cruciais à arte dos vegetalistas, e que os acompanham desde os tempos iniciáticos, que são os períodos no quais realizaram dietas longe da sociedade. Momentos onde se permitiram aos ensinamentos das plantas transmitidos na forma de visões e *ícaros* a comprovarem a força e o poder da natureza, o que pode ser utilizado tanto para a proteção e defesa, quanto para a causa do mal. Os *ícaros* (*yakaray*⁴) acompanham as ações xamanísticas, estando ou não as práticas destinadas ao consumo de enteógenos. Para MacRae (1992) a qualidade do curador repousa em sua habilidade na entoação de cânticos capazes de fomentar visões durante ritos. Um saber adquirido conforme o trilhar de cada curador e que os diferencia, chegando a criar rivalidades nos planos místicos ou cotidianos (LABATE, 2011).

Para Labate (2011) o vegetalismo encontrado atualmente, principalmente nas urbes peruvianas, enaltece as práticas de cura a partir de concepções psicológicas, cristãs e ocidentalizadas de autoconhecimento e desenvolvimento pessoal em detrimento da magia e da feitiçaria, apesar de serem temáticas recorrentes nos relatos de novos e antigos curandeiros. Amiúde, os *bancos* antigos estão mais próximos dos conceitos ameríndios, enquanto os mais jovens tendem à inclinação esotérica inspirados em filosofias europeias.

⁴ Para Luna (1986; 2002) e MacRae (1992) em quíchua esta expressão significa: “soprar fumaça para curar”.

Saberes médicos e vegetalistas no tratamento de toxicomanias

Atualmente os saberes dos xamãs e vegetalistas vêm sendo reinterpretados por modelos terapêuticos em países sul-americanos encarregadas no tratamento da dependência química. Os pesquisadores vêm demonstrado interesse nestas medicinas tradicionais capazes de manifestarem nos sujeitos estados de consciência ampliados e controlados hábeis à cura de adições (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013). Em contexto peruano, Chiappe *et al.* (1985) constataram a ocorrência de tratamentos de alcoolistas, que vêm sendo desenvolvidos por grupos da Costa Norte peruana inspirados no uso da mescalina encontrada no cacto *wachuma*.

Em solo peruano detectamos comunidades terapêuticas diversas, em especial os Centros: *Takiwasi*⁵, *Sonccowasi* e *Situlli*⁶ que se utilizam das práticas vegetalistas para o recobro de dependentes, associando estes saberes com os procedimentos da psicologia e da medicina (MABIT, 1995; RICCIARDI, 2013; LIRA, 2016). Em se tratando de comunidades terapêuticas sul-americanas e seus “*trabalhos de desintoxicação*” mediante uso da ayahuasca, Lira (2016) alude para a existência da *Fundación El Emílio*⁷ (situada na cidade argentina de Rosário), a *Fundación Mesa Verde*⁸ (localizada na Argentina, em Córdoba) e o *Instituto Espiritual Chamânico Sol de La Nueva Aurora*⁹ (em Montevideu no Uruguai).

Entidades, onde há relação entre práticas xamanísticas e oficiais, principalmente, advindas das áreas de saúde, psicologia e terapia ocupacional. Os pesquisadores vêm dando atenção ao Centro *Takiwasi*, em Terapoto no Perú, fundado pelo médico francês Dr. Jaques Michel Mabit em 1992, após iniciação e aprendizado junto aos curandeiros, onde elaborou um modelo capaz de incluir múltiplas práticas de cura. Pouco tempo após sua fundação, a *Takiwasi* recebeu apoio de Órgãos de Saúde Coletiva locais. Inicialmente, obteve subsídios da União Europeia e do Governo Vasco, sendo até hoje auxiliado pelo Ministério de Educação do Peru e do *Centro de Información y Educación para la Prevención Del Abuso de Drogas*.

O modelo *Takiwasi* figura meio psicoterápico singular, pois tamanha agregação de elementos da medicina mestiça com os conceitos biomédicos e psicológicos, no tocante ao tratamento de dependências, traz implícita a concepção de que o uso e o abuso em psicoativos representam problemas secundários, sendo suas raízes detectadas nos casos envolvendo caos nas “*esferas espirituais*”; condições levadas seriamente em consideração (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013).

Em *quíchua*, a palavra *Takiwasi* pode ser traduzida pela expressão “*casa que canta*”. O paradigma desta comunidade repousa num tripé, cujas bases estão ancoradas nas dietas (isolamento e manutenção de jejuns), nas *purgações* (propiciadas pela ingestão de plantas depurativas) e na consagração da ayahuasca. O cotidiano da clínica é repleto de dinâmicas de grupo, oficinas e sessões psicanalíticas (RICCIARDI, 2013). Os pacientes ficam internados durante 09 meses em estado de reclusão, onde ingerem ayahuasca e outras plantas depurativas, como

⁵ Maiores detalhes disponíveis em: <https://bit.ly/2nYARs9>. Data de acesso: 20/04/2019.

⁶ Sobre o Centro *Situlli* consultar: <https://bit.ly/2MAGGcV> Data de acesso: 20/04/2019.

⁷ Outras informações acessar: <https://bit.ly/2Pjlvj>. Data de acesso: 20/04/2019.

⁸ Detalhes podem ser consultados em: <https://bit.ly/2Mn8UIQ>. Data de acesso: 20/04/2019.

⁹ Maiores informações no link: <https://bit.ly/2L9Tl1R>. Data de acesso: 20/04/2019.

é o caso da *Yawa panga* (*Aristolochia didyma*). Os Trabalhos feitos com os vegetais complementam-se às psicoterapias, oficinas e à própria rotina dos internos.

A ingestão de plantas vomitórias – dias antes da consagração da ayahuasca - por parte dos pacientes tem como objetivo a “*limpeza*” do corpo devido ao anterior uso abusivo de psicoativos, cujas toxinas são expelidas. A função secundária dos vegetais eméticos estaria ainda – conforme os terapeutas da *Takiwasi* – relacionada à redução, ou, até mesmo, extinção dos sintomas das síndromes de abstinência, pois, após as *purgações*, os sujeitos afirmam sentirem-se aliviados no tocante aos quadros de ansiedade, compulsão e depressão devido à ausência de sua(s) substância(s) problema (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013).

Os *vegetais professores* são administrados individualmente ou em grupos, porém sob supervisão da equipe de médicos, curandeiros, psicólogos e terapeutas, sem contar com o fato de que outros saberes e práticas coadunam-se ao tratamento, dentre os quais: a ergoterapia, o *yoga*, a biodança, terapias transpessoais, oficinas artísticas e esportivas, além de ritos e preces católicas (RICCIARDI, 2013). A atuação dos vegetalistas durante as Sessões com ayahuasca ocorre através da entoação de *ícaros*, *sopladas* de fumaça de tabaco ou de essências nos pacientes, além das *chupadas* dos *corpos patológicos* (LABATE *et al.*, 2009).

Ricciardi (2013) demonstrou a relevância do modelo *Takiwasi* para a ampliação de perspectivas médicas, psicológicas e antropológicas, especialmente, no que toca à relação entre pacientes, terapeutas e xamãs, pois aqui encontramos vários agentes, incluindo pacientes e plantas, atuando nos processos curativos. Quando se permite dialogar com outros saberes e profissionais, o modelo estipula uma crítica às instituições destinadas ao tratamento oficial de dependentes, nas quais os sujeitos são demovidos da participação terapêutica, estando passivos e dependentes de terapeutas, instituições e fármacos (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013).

Na *Takiwasi*, os terapeutas delegam o abuso de substâncias por parte dos indivíduos a um suposto vazio por eles experienciado em suas vidas. Há uma concórdia entre os atores da cura, particularmente psicólogos, de que humanos sentem a “*necessidade natural*” de alterar suas consciências, buscando nos psicoativos o alcance do êxtase (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002). No caso de uso problemático de substâncias, o dependente buscaria auferir uma “*ordem de comando*” inexistente em suas vidas, tendo em vista possíveis ausências paternas (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002). Ao ter acesso aos tratamentos na *casa que canta* - afirmam os terapeutas - os internos conseguem acessar uma “*ordem universal*” encontrada dentro do sujeito e que passa a norteá-lo, fazendo com que o mesmo assuma nova identidade por meio do acesso a outras perspectivas para além do abuso de psicoativos. Ao atingir o êxtase, por meio dos enteógenos e de forma controlada, o antigo abuso de substâncias, na lógica de pacientes e terapeutas, inclinar-se-ia à perda de sentido.

Atualmente a Casa funciona como albergue para sujeitos do sexo masculino, cuja faixa etária varia dos 20 aos 40 anos. 77% dos pacientes vêm de países da América Latina, enquanto 13% são estrangeiros europeus e norte-americanos. 10% vêm de outros países e continentes (RICCIARDI, 2013). A *Takiwasi* oferece ainda outros serviços destinados aos sujeitos não acometidos por dependências, como é o caso das dietas e dos Seminários propostos aos atores na busca de outras curas propiciadas pelas medicinas ameríndias.

O tratamento para dependentes representa eixo crucial da comunidade, onde permanecem os pacientes em recuperação ao longo de 09 meses considerado período de “*gestação fetal*”, pois passados os processos individuais, os sujeitos afirmam terem adquirido nova vida como se estivessem encubados na *casa que canta*. O tratamento é pago mensalmente, porém existam chances de a instituição propiciar tratamentos gratuitos, especialmente, em se tratando de atores menos favorecidos e de nacionalidade peruana.

O *modus operandi* da “*clínica enteogênica*” baseia-se no diálogo entre os *vegetais professores* com os pacientes absortos em estados ampliados de consciência. Neste contexto, a ayahuasca favorece experiência unificadora, que gradualmente vai conduzindo os pacientes a ensinamentos e conhecimentos sobre si, posicionando-os numa realidade mais ampla (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002; LABATE *et al.*, 2009; MERCANTE, 2013; RICCIARDI, 2013). O modelo *Takiwasi* tende à mudança na concepção de pessoa, sentida não mais pelo prisma da organicidade, onde o corpo era visto como objeto pertencente ao homem, mas, justamente o contrário; o sujeito (alma ou consciência) passa a ver-se como possuído num corpo material, que, em seu âmago encarna uma espiritualidade iminente. Daí a relevância da transcendência na tentativa de “dissolução do Eu” para ajustamento do sujeito ao todo mais amplo (MABIT *et al.*, 1992; MABIT, 1995; 2002).

O preparado extraído do cozimento de folhas e cipós visa atingir concentração máxima de potência visionária, com objetivo de fazer com que o sujeito chegue ao êxtase rapidamente. Momentos de importância terapêutica, nos quais lhe é possível localizar a origem de traumas e infortúnios, e que fazem com que pacientes tomem decisões sobre o rumo e o sentido de suas vidas. O uso controlado e ritualizado da bebida, de acordo com os terapeutas da *Takiwasi*, não provoca dependência, já que, no decorrer do tratamento, os sujeitos tendem a consumir doses menores do enteógeno, além do fato de que eles não sentem compulsão pela ausência da substância, ao saírem recuperados do Centro.

Considerações Pontuais

Buscamos neste artigo elucidar brevemente o papel conferido à ayahuasca e outras *plantas de poder* para algumas tradições indígenas e vegetalistas ameríndias, destacando, acima de tudo, os processos envolvidos dos fenômenos da saúde, da doença e da cura imersos em peculiares perspectivas xamânicas inerentes aos encadeamentos físicos e metafísicos, que circundam as *medicinas da floresta*, sendo a ayahuasca considerada “*la madre de todas las plantas*”. Ressaltamos sua relevância cosmológica dentre povos tradicionais e *caboclos* sem esquecer-nos de mencionar outras releituras culturais destes saberes para o fomento de modelos terapêuticos, que têm como base os preceitos anímicos das “*medicinas ameríndias*”.

“*Medicinas ancestrais*” respaldadas na união de *vegetais de poder* condutores de ações, perspectivas, identidades e mundos em fluxo perpétuo, onde vivos e não-vivos interagem no plano da “*consciência cósmica*”. “*Medicinas transcendentais*”, pois localizam a origem de moléstias e distúrbios, adentrando noutros estados de consciência, estando os corpos, e as sociedades, figurados como reflexos de ordens e desordens no universo, inclusive, elementos concatenados aos mitos e aos ritos indutores de proteção e conduta através de conhecimentos logrados nas esferas metafísicas em conexões com a materialidade.

“*Medicinas paramédicas*”, quando rutiladas pela magia de *Encantados* e outros agentes extra-humanos indutores de recobro ou perda da saúde, cuja eficácia subordina-se ao poder do xamã de barganhar com as “*forças ocultas*”, no intento de restaurar e manter o “*equilíbrio cósmico*”, cuja ausência se manifesta em infortúnios individuais e coletivos. “*Medicinas pedagógicas*”, pois, de fato, ensinam aos humanos os mistérios das perspectivas transcendentais a partir das égides imagéticas e visionárias típicas das experiências enteogênicas. Enfim, “*medicinas agregadoras*”, uma vez sua persistência na contemporaneidade, apesar dos conflitos e contatos interculturais, a dialogar com outros saberes do Ocidente, no intento de tratar certas patologias que afetam o mundo moderno.

Recebido em 22 de agosto de 2018.

Aprovado em 21 de abril de 2019.

Referências

ALMEIDA, Mauro. A ayahuasca e seus usos. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.15-19.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: Um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de Mestrado, Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

ARHEM, Kaj. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporete groups in the North-Western Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1981.

BELAÚNDE, Elvira. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speaking)*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de Londres, 1992.

CHIAPPE, Mario; LEMLIJ, Moisés; MILLONES, Luis. *Alucinogenos y Shamanismo en el Peru Contemporaneo*. Lima, El Viney, 1985.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: Ensaios de antropologia política*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon. Prospect Heights*. Long Grove, Waveland, 1972.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. Curing with Ayahuasca in an urban slum. In: HARNER, Michael (org.). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford: Universidade de Oxford, 1973, p.67-85.

ESCOBAR, José Arturo Costa. *Ayauasca e Saúde: Efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos ayahuasqueiros*. Tese de Doutorado, Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

GOW, Peter. *Of mixed blood*. Oxford, Clarendon, 1991.

GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline (org.) *Shamanism, History and the State*. Ann Harbor: Universidade de Michigan, 1996, p.90-113.

HOFMANN, Albert; WASSON, Gordon Robert; RUCK, Carl. *El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

KEIFENHEIM, Bárbara. Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.97-128.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; SANTOS, Rafael Guimarães; ANDERSON, Brian; MERCANTE, Marcelo Simão; BARBOSA, Paulo César Ribeiro. Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca. *NEIP [Online]*, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2LzjZX9> Data de acesso: 20/04/2019.

LAGROU, Els Maria. *Uma etnografia da cultura Kashinawa, entre a cobra e o Inca*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

LAGROU, Els Maria. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de São Paulo, 1998.

LANGDON, Esther Jean. Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos Eduardo (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, 1994, p.115-141.

LANGDON, Esther Jean. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.69-93.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris, Plon-Julliard, 1962.

LIRA, Wagner Lins. *Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: Uma etnografia ayahuasqueira nordestina*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

LIRA, Wagner Lins. *Daqui nós tira um ouro de chá: Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais. O caso de um terreiro alagoano*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

LUNA, Luiz Eduardo. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de Estocolmo, 1986.

LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico: Ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.181-200.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do *caapi*. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.37-68.

MABIT, Jean Jacques; CAMPOS, José; ARCE, Julio. Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas. *Revista de Neuro-Psiquiatria*. Lima, Universidade Peruana Cayetano, v.55, n.02, 1992, p.01-13.

MABIT, Jean Jacques. El saber médico-tradicional y la drogadicción. *El Filósofo Callejero*. Santiago de Chile, n.07, 1995, p.23-39.

MABIT, Jean Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002, p.147-180.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense, 1992.

MENDES, Margarete Hitaka. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

MCKENNA, Dennis John. Ayahuasca and human destiny. *Journal of Psychoactive Drugs*. Londres, Taylor & Francis, v.37, 2005, p. 231-234.

MERCANTE, Marcelo Simão. Dependência, recuperação e o tratamento através da ayahuasca: Definições e indefinições. *Revista Saúde & Transformação [Online]*. Florianópolis, v.04, n.02, 2013, p.126-138. Disponível em: <https://bit.ly/2MrRz1m> Data de acesso: 20/04/2019.

MOURE, Walter Gustavo. *Saudades da Cura: Estudo exploratório de terapêuticas de tradição indígena na Amazônia peruana*. Tese de Doutorado, Psicologia, Universidade de São Paulo, 2005.

NARANJO, Plutarco. *Ayahuasca: Etnomedicina y Mitología*. Quitos, Libri Mundi, 1983.

OLIVEIRA, Alice Haibara. *Já me Transformei: Modos de Circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuin (Kaxinawá)*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Universidade de São Paulo, 2016.

OTT, Jonathan. *Ayahuasca analogues: Pangean Entheogens*. Washington, Natural Products, 1994.

RICCIARDI, Gabriela Santos. *Takiwasi: O uso da ayahuasca no tratamento da adicção em uma comunidade terapêutica*. Tese de Doutorado, Sociologia, Universidade Federal da Bahia, 2013.

SAEZ, Oscar Calávia. Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana; SANTOS, Rafael Guimarães (Org.). *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado das Letras, 2008, p.15-21.

SCHULTES, Richard Evans; HOFFMANN, Albert. *Plants of the Gods: Their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Rochester, Vermont Healing Arts, 1992.

SISKIND, Janet. *To hunt in the morning*. Oxford, Universidade de Oxford, 1973.

TOWSLEY, Graham Elliott. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de Cambridge, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Editora do Museu Nacional, 1979, n. 32, p.40-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, Universidade de Chicago, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA [Online]*, Rio de Janeiro, 1996, v. 02, n. 02, p.115-144. Disponível em: <https://bit.ly/2dVusuR> Data de acesso: 20/04/2019.

WEIS, Gerald. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru and Brazil*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de Michigan, 1969.

WRIGHT, Robin. Profetas do Pariká e Caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOU-LART, Sandra Lúcia (org.). *O Uso Ritual de Plantas de Poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005, p.83-115.

Ensaio sobre a potência do *chiru*: tecnologia cosmopolítica e operador ontológico do xamanismo kaiowa

Augusto Ventura dos Santos¹
Universidade de São Paulo

Resumo: O presente trabalho constitui um breve ensaio sobre um elemento central do xamanismo kaiowa, as cruces de madeira denominadas *chiru*. O objetivo é explorar um tópico específico de reflexão frequentemente sublinhado pelos rezadores kaiowa a respeito, o poder do *chiru* enquanto uma ferramenta/pessoa que age no cosmos. Ao conectar teorias locais sobre a questão (reconstituídas predominantemente através de um balanço etnográfico da literatura guarani) com alguns movimentos conceituais da teoria antropológica, pretendo demonstrar o quanto uma compreensão aprofundada desse tópico exige que revisemos algumas das antinomias fundantes do pensamento dominante sobre a “política”, sobretudo aquele calçado na chave analítica da representação simbólica.

Palavras-chave: Cosmopolítica; Ontologias Múltiplas; Kaiowa; Xamanismo ameríndio.

¹ Mestre e doutorando em Antropologia pela USP

Essay on the power of *chiru*: cosmopolitical technology and ontological operator of Kaiowa shamanism

Abstract: This work is a brief essay on a central element of Kaiowa's shamanism, the wooden crosses called *chiru*. The aim is to explore a particular topic of reflection often stressed by kaiowa shamans, the power of *chiru* as a tool/person who acts in the cosmos. By connecting local theories on the issue (reconstructed mainly through an ethnographic review of the guarani literature) with some conceptual movements of anthropological theory, I intend to demonstrate that an in-depth understanding of this topic requires reviewing some of the founding antinomies of the dominant thinking on "politics", especially that based on the analytical key of symbolic representation.

Keywords: Cosmopolitics; Multiple Ontologies; Kaiowa; Amerindian Shamanism.

Ensayo sobre la potencia del *chiru*: tecnología cosmopolítica y operador ontológico del chamanismo kaiowa

Resumen: El presente trabajo constituye un breve ensayo acerca de un elemento central del chamanismo kaiowa, las cruces de madera llamadas *chiru*. El objetivo es explorar un tema particular de reflexión frecuentemente enfatizado por los rezadores kaiowa, el poder del *chiru* como una herramienta/persona que actúa en el cosmos. Al conectar teorías locales sobre la cuestión (reconstituidas predominantemente a través de una revisión etnográfica de la literatura guaraní) con algunos movimientos conceptuales de la teoría antropológica, pretendo demostrar de que manera una comprensión profunda de ese tópico requiere revisar algunas de las antinomias fundamentales del pensamiento dominante sobre la "política", sobre todo el pensamiento basado en la clave analítica de la representación simbólica.

Palabras Clave: Cosmopolítica; Ontologías múltiples; Kaiowa; Chamanismo ameríndio.

Apontamentos iniciais²

O presente trabalho versará sobre um tema caro ao xamanismo kaiowa: as cruces de madeira denominadas *chiru*. O intuito é explorar um aspecto das problemáticas locais sobre o tema frequentemente sublinhado pelos rezadores³ e negligenciado em visões superficiais dos não-indígenas: a potência do *chiru* enquanto uma pessoa/instrumento de ação e reflexão no cosmos. O artigo tenta, pois, dar conta do poder e da importância do *chiru* delineada pelas teorias kaiowa conectando-as pontualmente com alguns movimentos da teoria antropológica contemporânea que buscam esgarçar o âmbito do “político” para além dos limites estreitos estabelecidos por algumas chaves interpretativas canônicas. A partir dessa articulação entre teorias nativas e antropológicas, argumentar-se-á sobre a necessidade de interpretar o *chiru* em “intensidade”, aproveitando-se do potencial que ele possui para nos fazer repensar a natureza de antinomias basilares do pensamento dominante sobre a “política”, tais quais as dualidades sujeito/objeto e objeto/conceito.

A base empírica deste exercício foi construída predominantemente através de revisão da literatura. Busquei extrair de um conjunto de trabalhos acadêmicos uma série de reflexões e práticas kaiowa relacionadas ao *chiru* compondo, com isso, algo como um mosaico etnográfico, uma compilação atualizada da temática que visa trazer contribuições para a literatura na medida em que delineia uma imagem do assunto em conexão com a problemática antropológica enunciada no parágrafo anterior. É notório que os trabalhos sobre a vida e a história das populações guarani formam verdadeiras bibliotecas em razão da quantidade de textos produzidos desde os primeiros cronistas jesuítas e, por isso, a revisão bibliográfica teve caráter parcial e não exaustivo. Do mesmo modo, cabe observar que, com exceção do artigo seminal de Fábio Mura (2010) e a mais recente reflexão de Levi Marques Pereira e João Machado (prelo), não se encontram na guaraniologia trabalhos integralmente focados na temática; geralmente o assunto é abordado como uma parcela de um tema mais amplo, sendo estas parcelas que busquei selecionar e sistematizar para os fins do artigo. Importante destacar dentro deste escopo de referências as reflexões produzidas por acadêmicos kaiowa que, ainda que incipientes, vêm oferecendo contribuições decisivas para a tradução analítica desta e de outras tantas questões pertinentes ao pensamento de seu povo⁴. De modo complementar ao compilado de dados etnográfico de outros estudiosos, lancei mão das informações oriundas da interlocução em pesquisa que venho desenvolvendo com o casal Jorge da Silva e Floriza de Souza, proeminentes rezadores kaiowa residentes da Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul⁵.

² O presente artigo é uma versão reelaborada de trabalho final para a disciplina “Ontologias Comparadas” ministrada pelo professor Renato Sztutman em 2017, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP).

³ Os xamãs kaiowa são designados por diversas expressões, tais como rezador(a), *ñanderu* e *ñandesy, paí*, cacique, etc. Optei no texto por alternar entre as expressões xamã e rezador.

⁴ Nominadamente três, Eliel Benites, Tônico Benites e Izaque João. É aqui também citado o artigo fruto da colaboração entre o antropólogo não indígena Levi Marques Pereira e o professor indígena da Reserva de Dourados João Machado (prelo).

⁵ Conheci Jorge e Floriza por ocasião da pesquisa de campo que realizei na Faculdade Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND-UFGD) durante os anos de 2014 e 2015. Na época desenvolvia pesquisa de mestrado sobre a participação de indígenas no ensino superior do Mato Grosso do Sul. Desde então, os dois tornaram-se queridos amigos que, sempre que preciso, me guiam pelos complexos ramos da filosofia kaiowa a qual tão bem dominam.

Por onde começar? Encontrando uma via de acesso para a problemática kaiowa do *chiru*

Os Kaiowa⁶ são uma população ameríndia cujo território tradicional (*tekoha guasu*) localiza-se no sul do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. Em razão de processos de deslocamento forçado conduzidos pelo Estado e por frentes de expansão econômica, os Kaiowa foram violentamente expulsos de suas terras, vivendo hoje majoritariamente em diminutas reservas indígenas demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no começo do século XX. Nelas, o modo de vida tradicional encontra imensas dificuldades de ser realizado plenamente; em razão disso, as famílias indígenas têm buscado uma série de alternativas, dentre as quais um vigoroso movimento de luta política em busca de seus direitos constitucionais. Os Kaiowa formam, ao lado de outros povos, o imenso mosaico linguístico e cultural das populações indígenas falantes de Guaraní e, mais amplamente, de falantes de línguas Tupi-Guarani.

O *chiru* constituiu-se como um importante elemento distintivo dos Kaiowa com relação a outras populações ameríndias e a outros povos guarani. É quase paradigmática a imagem do rezador kaiowa como um cantador que porta, em uma das mãos, um *mbaraka* (instrumento chocalho que ritma as rezas) e, na outra, uma cruz de madeira. Já no período colonial, o padre Bernardo Nusdorffer identificou nos Caaguá ou Itatín (dois outros etnônimos designados a esta população nos séculos XVII, XVIII e XIX) três elementos diferenciadores dos demais indígenas que conhecia: “la creencia en un solo Dios”, vestimentas semelhantes aos dos sacerdotes católicos (em especial o uso de adorno na cabeça, segundo ele semelhante a uma coroa) e, por fim, “el uso ritual de la cruz” (MELIA, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008: 34). Como se pode notar, os três diacríticos constituem aparentes convergências culturais com elementos do cristianismo, coisas que, segundo Melia, Grunberg e Grunberg “suscitaron entre observadores y comentarores las más fabulosas opiniones” (IDEM). Do ponto de vista dos brancos, o *chiru*, ao mesmo tempo que identificado como um traço característico kaiowa, logo foi objeto de variadas problematizações sobre as influências da convivência que parte dessa população experimentou com missões jesuíticas. “A existência da cruz, como ideia e como objeto, no contexto religioso da tribo, é uma das primeiras coisas que despertam a atenção de quantos se põem a investigar o assunto que nos interessa aqui [relação entre a ‘religião guarani’ e o cristianismo][...]” escreveu Egon Schaden num artigo de 1982 (SCHADEN, 1982: 12).

O problema sobre a origem da cruz (se foi introduzida via jesuítas ou se já existia antes da colonização) ou sobre a influência do cristianismo no uso atual do objeto sintetizam toda uma maneira canônica pela qual a literatura guarani abordou, e ainda aborda⁷, o *chiru*. O presente trabalho busca desviar-se desse modo de abordagem, acessando a problemática kaiowa sobre o *chiru* de outra

⁶ É comum ouvir a denominação Kaiowa-Guarani, referindo-se as duas populações (os Kaiowa, de um lado e os Guarani Nandeva, de outro) que, ainda que muito próximas geográfica e culturalmente, se reconhecem como distintas. Assim, ora tais povos se identificam conjuntamente, ora separadamente, dependendo do contexto de interação. Juntos, os Kaiowa e Guarani totalizam quase 44 mil pessoas. No caso do presente trabalho, refiro-me apenas aos Kaiowa, pois, do que sei, são aqueles que utilizam o *chiru* em suas práticas xamânicas (os Nandeva não o fazem).

⁷ Um exemplo de trabalho recente que busca explorar as influências do cristianismo na cosmologia guarani é o artigo de Carlos Fausto “Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)” (2005). O texto começa reproduzindo as seguintes indagações sobre o *kurusu ñeegatu* que, segundo o autor, persistem desde os cronistas jesuítas: “Como devemos entender a afirmação dos Kaiová de que são os filhos da ‘cruz da boa palavra’, aqueles que brotaram da ‘base espumante da cruz’ (Chamorro 1995: 60)? Qual o estatuto dessa autodefinição e como interpretá-la? Trata-se de um arremedo de cristianismo mal compreendido ou de um mero verniz sob o qual se esconde uma verdadeira religião indígena?” (FAUSTO, 2005: 385).

maneira. Isso porque presumimos que, ainda que a hipotética origem colonial da cruz seja um tema plausível, ela não assume relevo nos usos kaiowa do *chiru*, mesmo quando o que está em jogo é a relação desse objeto com o mundo não-indígena. Um exemplo disso está contido no artigo “A trajetória dos *chiru* na construção da tradição de conhecimento kaiowa”, do antropólogo Fábio Mura. Dentre vários outros pontos, o trabalho evidencia que, menos do que a gênese cristã da cruz, o que tem preocupado os xamãs kaiowa atualmente é o problema de como cuidar dos *chiru* e transmiti-los adiante no contexto de vida imposto pelos brancos depois da expulsão dos *tekoha* (contexto que inclui a influência do missionarismo católico e protestante) (MURA, 2010: 138-142).

Em outras palavras, é como se a hipótese da gênese cristã da cruz indígena não fizesse jus às preocupações localmente mais relevantes. Não se trata, pois, de uma boa porta de entrada para o assunto; partindo-se desse equívoco, o risco é que a análise torne-se pouco produtiva. Quando digo “equívoco” e “produtividade” tenho em mente as perspectivas epistêmicas que supõem que, na base do fazer antropológico, estão enganos ou equivocções produtivas (SAHLINS, 2008 [1981]; ALBERT, 1992; VIVEIROS DE CASTRO, 2004). A disciplina estaria fundamentada numa disjunção entre as premissas coloniais e as premissas nativas, uma espécie de mal entendido que, ao modo de uma cismogênese batesoniana, em vez de gerar incomunicabilidade, é justamente o que possibilita e dá contorno à interação mútua (BATESON, 2008 [1936]). Diante dessa dessimetria de base, o objetivo não seria solucionar o equívoco, ou seja, não seria buscar uma síntese ou “fusão de horizontes”, mas sim assumi-lo, evidenciando as diferenças e desigualdades de pressupostos em jogo e, mais do que isso, fazendo os pressupostos nativos relativizarem e transformarem os pressupostos analíticos dominantes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Em outras palavras, há que se construir uma economia etnográfica na qual a teoria nativa transgrida certas dualidades axiomáticas de nosso pensamento e prática (HOLBRAAD, 2007: 191). A meu ver, questionar se o *chiru* é ou não originalmente cristão é um equívoco, como qualquer outra pressuposição ou hipótese antropológica, mas um equívoco pouco produtivo, já que talvez não nos leve a fundo o suficiente, nem nos faça ser afetados e transformados por aquilo que os Kaiowa pensam a respeito.

Em vez disso, proponho adentrar a seara por meio de outra via de acesso. Como se tentará evidenciar adiante, quase toda exegese kaiowa sobre o tema parece sublinhar a força, poder ou potência inerente à insígnia. A impressão é de haver, inclusive, um certo cuidado, respeito e até mesmo temor quando os rezadores tocam no assunto; são frequente as advertências dos xamãs contra um possível desdém ou ingenuidade dos não-indígenas para com aquilo que presumem ser um objeto qualquer ou algo confuso e ininteligível. Abordar antropologicamente este mote de reflexão indígena implica, pois, estar às voltas com uma equivocação particular ligada à tendência de que o pensamento dos brancos subestime a potência do *chiru* e sua capacidade imediatamente política de agir no mundo, seja porque ele aparece aos olhos estrangeiros como um simples “objeto”, seja porque é entendido como uma “palavra” ou “ideia” pouco precisa. Valendo-me das reflexões de Evelyn Zea (2008: 66) sobre teorias e práticas de tradução dos Wai Wai, sugiro que o foco das especulações kaiowa no diálogo com os brancos sobre o *chiru* implique menos uma questão de gênese e mais uma questão de genitivo, de modo de relacionar, aproximar ou articular dois elementos; ou seja, o que vem etnograficamente a tona não é se o cristianismo trouxe ou não a cruz,

mas sim certo espanto pelo fato dos brancos não terem dimensão da maneira e da intensidade com que o *chiru* se relaciona com o mundo⁸.

O texto que segue estará dividido em duas partes, cada qual explorando um desses aspectos do mal-entendido analítico, num caso envolvendo a abordagem do *chiru* como “objeto” e noutro caso a tradução do *chiru* como “conceito”. Ver-se-á que tais traduções não são totalmente precisas, pois o *chiru* é bem mais do que um mero “objeto” ou “conceito”; tais abordagens funcionam como “vagas ideias iniciais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 122) que balizam um primeiro e provisório olhar sobre assunto. O intuito geral é mostrar que uma mirada atenta ao *chiru* e ao poder que o pensamento kaiowa nele reconhece demanda uma revisão de nossos pressupostos canônicos sobre a esfera “política” calcados que estão em dicotomias como sujeito-objeto ou objeto-conceito.

Tecnologia cosmopolítica para filiação intensiva

Os *chiru* são cruces de madeira que variam da altura de alguns centímetros até um metro e meio aproximadamente (MURA, 2010: 121; MORAIS, 2017: 321). O esmero com que eles são tratados pelos rezadores pode deixar um observador ocasional intrigado. Porque tanto zelo e cautela por um simples objeto? “Os não-kaiowá acham que o *xiru* é apenas um pedaço de pau” queixou-se um xamã da aldeia Sucuru’i ao historiador kaiowa Izaque João (JOÃO, 2011: 27). Em visita a aldeias kaiowa nos anos 1950, Schaden observou alguns *chiru* adornados com as mesmas vestes rituais dos rezadores (*pochito*) e se perguntou: haveria no ato “uma personificação da cruz?” (SCHADEN, 1974 [1954]: 34). O antropólogo lançou a pergunta sem nunca tê-la investigado etnograficamente, mas, caso a tivesse dirigido a qualquer um dos seus interlocutores, de certo teria uma resposta afirmativa. “O *ñanderu* Jorge da Silva de Dourados explicou que os *xiru* ‘para nós é uma pessoa... para vocês (não indígenas) pode parecer só um pedaço de pau à toa, mas para nós não é assim, ele tem muito valor, nós precisamos dele pra tudo’” (MACHADO & PEREIRA, prelo: 126).

A rezadora Floriza de Souza mostrou-me pela primeira vez os *chiru* dos quais cuida quando contava da necessidade de reconstruir sua casa de reza. De seus dizeres, sobressaiu-se uma preocupação em particular. Havia algum tempo que o sapé que recobre as paredes e o teto da construção vinha se desgastando, deixando algumas frestas indesejadas, por onde a água da chuva e a ventania podiam entrar. O problema maior, neste caso, era que o lugar deixasse de ser adequado para guardar os *chiru*. O *chiru* não pode se molhar, dizia a rezadora, pois o mundo inteiro se molhará. Se não está em uma das mãos dos rezadores para algum procedimento especial, o *chiru* deve ficar assentado dentro das casas de reza ou então perto da rede de seus donos.

Além de não deixá-lo exposto, o rezador deve travar com o *chiru* um “diálogo quase cotidiano” (MURA, 2010: 137). O *chiru* se alimenta de rezas (*porahei*,

⁸ Não que o conhecimento envolto no *chiru* exclua indagações e assertivas sobre sua origem. Como se verá abaixo, existem complexas narrativas a respeito, mas todas elas parecem categoricamente atribuir a gênese ao grande demiurgo (*Ñanderuvusu*) e à substância motriz (*jasuka*) que, mutuamente, criam o mundo e os Kaiowa, e não aos brancos, que surgem noutro canto e a partir de outra substância (*tanemby*). Perguntar-se sobre a relação entre a origem das coisas e o cristianismo também parece ser alvo de diversas reflexões ameríndias, inclusive entre povos guarani; contudo, seguindo os trabalhos de Gallois (2012) e Pierrí (2014) a respeito, creio ser necessário acautelar-se na etnografia, fazendo as especulações analíticas seguirem, ponto a ponto, as especulações nativas, os modos indígenas de aproximar e distanciar, conectar e desconectar sistemas indígenas e sistemas não-indígenas. Com efeito, e insistindo uma última vez nesse ponto, investir, tal qual a literatura guarani tantas vezes fez, na hipótese da origem cristã da cruz é algo que encontra pouco ou nenhum lastro naquilo que os Kaiowa falam a respeito, o que implica o risco de passar ao largo do que é relevante para a vida dessas pessoas.

cantos-danças) e, por isso, todos os dias, o rezador canta para agradá-lo e mantê-lo frio (*roy*). Caso não caso seja alimentado, ele fica quente (*haku*) e furioso. A qualidade sensível *haku-roy* parece ser central para os Kaiowa no que tange à avaliação dos comportamentos e estado de ânimo das pessoas. Segundo Lauriene Seraguza, *haku* pode ser pensado “como um estado que comporta a potência da superabundância, da alteridade, o momento que permite a emergência do excesso na vida social Kaiowa e Guarani” (SERAGUZA, 2013: 92-93). A *ñandesy* Floriza falou-me certa vez que “*chiru* [...] não pode passar 20 dias sem rezar para ele não. Ele já começa incomodar. Igual o gatinho. Fica miando, miando. Tem que agradar ele, se não, não dá”. A irritação que começa com um gato logo pode evoluir para uma onça e aí as consequências serão catastróficas. A ferocidade desse animal pode devastar a terra.

Pelo que depreendi do que me disseram Jorge da Silva e Floriza de Souza, os efeitos destrutivos do *chiru* variam conforme o elemento causador de sua irritação: a depender da falta de cuidado (caso seja molhado, abandonado, esquentado com uma reza, etc), o *chiru* pode causar tempestades, grandes ventanias, terremotos e ataque de animais. Neste último caso, parece haver algo como uma “jaguarização” do comportamento de diferentes espécies animais: “ataques de enxames de abelhas, de onças ou maior ocorrência de acidentes com víboras são facilmente associados ao descontentamento dos *xiru*” (MACHADO & PEREIRA, prelo: 127). Por outro lado, quando está frio e sereno, o *chiru* é de grande valia aos rezadores, um poderoso instrumento. Ele torna-se algo próximo de um aliado e confessor.

Para manter o *xiru* como aliado, o xamã deve sempre proferir as rezas que sustentam a proximidade entre eles. Deve conversar constantemente com ele, expondo os problemas vivenciados na comunidade, explicar quem são os visitantes que recebe em sua casa e aconselhar-se sobre os problemas enfrentados no dia a dia dos parentes. Nesse sentido, o *xiru* é uma espécie de confessor. (MACHADO & PEREIRA, prelo: 126)

O *chiru* serve para batizar colheitas, batizar crianças, curar doenças, entre outras incumbências dos xamãs no cuidado aos seus. A água utilizada para esfriar um *chiru* serve de remédio para vários tipos de doença segundo Izaque João (JOÃO, 2011: 51). O batismo, ou assentamento da palavra-alma (*ñe'e*), ação decisiva na vida kaiowa, depende do *chiru* para acontecer, tal qual se pode verificar no relato do antropólogo kaiowa Tónico Benites.

Minha mãe e meu pai narram ainda que com um mês de vida passei por um ritual de assentamento de nome/alma no corpo – *mitã mongarai*. Isto é, fui “batizado” por um rezador – *ñanderu* – de confiança que já havia realizado diversos *mitã mongarai* na minha família. Este ritual foi realizado durante a noite na casa deste *ñanderu* onde se encontravam os instrumentos requeridos para a realização do ritual, como o *xiru marangatu*. Pode-se dizer que o nome/alma de uma pessoa – *ñe'e ayvu réra* – só é trazido na presença desses instrumentos e após convocação repetida por meio da realização de cantos e rezas especiais – *ñengary ayvu reruhá* – para assentar a alma no corpo da pessoa. Assim, na madrugada, após longas horas de cantos e rezas de evocação do nome/alma, coordenado pelo *ñanderu* e pelo seu auxiliar – *yvyra'ija* –, e acompanhado do meu pai e de outros casais convidados, foi recepcionado o meu nome/alma – *che ayvu réra* – sob a iluminação de uma vela feita de cera natural de abelha jataí – *jate'i araity*. O meu nome/alma é *Ava Vera Arandu* que pode ser traduzido por Homem (*Ava*) Sábio (*Arandu*) Iluminado (*Vera*). (BENITES, 2014: 13-14)

Os rezadores obtém o *chiru* de diferentes maneiras. Alguns *chiru* são construídos e, nesse caso, é preciso fazer um delicado e potencialmente perigoso trabalho de transformação de um objeto em uma pessoa, o que envolve o esquentamento e posterior esfriamento da madeira (MURA, 2010: 136). Por outro lado, na maioria dos casos, os *chiru* são herdados, seja através de reuniões e acordos

dentro das famílias extensas nas quais se decide quem será o novo portador, seja através de visões e sonhos que fazem o xamã localizar a dádiva enviada pelos deuses. Em ambos os casos em que a cruz é legada, parece pesar em grande medida a vontade do *chiru* – é ele quem escolhe seu novo dono.

Em suma, *chiru* é um objeto, uma cruz de madeira que serve a vários propósitos, portanto também uma ferramenta componente do equipamento xamânico. Ao mesmo tempo, o *chiru* é pessoa: dele você cuida, alimenta, conversa, veste, agrada. E, ademais, alguém com imensas capacidades, pois ele cura doenças, nomina crianças, batiza colheitas, provoca desastres ambientais. Este ente superpoderoso parece, pois, obliterar nossa costumeira dicotomia entre objeto e sujeito, sendo necessário repensar nossas bases de pensamento para compreender exatamente sua natureza e função.

Para tanto, propomos recorrer a uma perspectiva da teoria social inaugurada por Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *O Anti-Édipo* (2010 [1972]). No célebre capítulo III do livro, os autores produzem um comentário sobre uma parcela da narrativa de origem Dogon (povo da África Ocidental) transcrita por equipes de etnólogos franceses em meados do século XX (dentro os quais Germaine Dieterlen e Marcel Griaule). O fragmento remete aos atos do *trickster* Yurugu. No começo do mundo, há um ovo cósmico criado pelo deus Amma que contém duas placentas, cada qual com um gêmeo, que são os protótipos da humanidade. Um dos gêmeos, Yurugu, nasce intempestivamente e rouba uma parte da placenta para fazer outra terra que seria, segundo suas intenções, mais perfeita que o ovo cósmico. Tal intento dá errado e, com saudade de sua outra metade, Yurugu penetra a placenta produzindo um incesto primordial, pois a placenta é, ao mesmo tempo, sua mãe (posto ser uma substância matriz do mundo), sua irmã (pois é criada pelo seu pai Amma) e em parte ele mesmo (pois ele se alimentava dela quando estava no ovo). Os seres do mundo atual, bem como a organização social dogon, baseada em linhagens, nasceriam das tentativas de corrigir as ações de Yurugu⁹.

Como notou Eduardo Viveiros de Castro, “o lugar que esse relato ocupa na argumentação geral [de *O Anti-Édipo*] revela ser de grande importância teórica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010: 125). Ao longo do livro, os autores buscam delinear uma teoria do inconsciente psicanalítico e do mundo social descentrada da noção de representação simbólica. Um dos motes da obra é que “o inconsciente funciona como uma usina e não como um teatro (questão de produção, e não de representação)” (DELEUZE & GUATTARI, 1995: 7). Do ponto de vista “edipiano”, um mito de uma população tradicional, uma peça literária ou um sonho relatado numa clínica de psicanálise são encarados como encenações que expressam, linear ou dialeticamente, o nível da realidade propriamente (o inconsciente, a estrutura social, etc). Essa disjunção entre imaginário e real, porém, é recusada pelos autores em favor de outra distinção: o mito daria notícias de uma ordem que definem como intensiva, diferente da ordem extensiva na qual os Dogon vivem atualmente. O ato de Yurugu é, ao mesmo tempo, social e bio-cósmico, pois mistura um ser material (Yurugu) e uma substância vital energética (a placenta motriz que torna-se a terra); é também, simultaneamente, um ato de filiação e de aliança, pois Yurugu casa-se com alguém que é sua mãe, sua irmã e, em parte, si mesmo (DELEUZE & GUATTARI, 2010 [1972]: 205). No estado de coisas atual, essas diferenças são dadas na forma de uma alternativa exclusiva, já que aliança e filiação, bem como a sociedade e a natureza definem-se por exclusão mútua –

⁹ Este breve resumo da narrativa dogon foi baseado na tradução livre que Denise Dias Barros (2004) realizou do relato de Germaine Dieterlen.

hoje casar-se com uma irmã ou com uma placenta são considerados atos incestuosos ou transgressivos. Já no estado de coisas míticas, as diferenças pertencem ao regime lógico da síntese disjuntiva ou da disjunção inclusiva.

E já sabemos o que é esta filiação intensiva, esta disjunção inclusiva na qual tudo se divide e na qual o mesmo ser está em todas as partes, de todos os lados, em todos os níveis, apenas com diferenças de intensidade. O mesmo ser incluso percorre sobre o corpo pleno distâncias indivisíveis e passa por todas as singularidades, por todas as intensidades de uma síntese que desliza e se reproduz [...] Podemos então compreender melhor por que o problema não consiste, de modo algum, em ir das filiações às alianças ou em concluir estas daquelas. O problema está em passar de uma ordem intensiva energética a um sistema extensivo, sistema que compreende, ao mesmo tempo, as alianças qualitativas e as filiações extensas (idem: 205).

Acrescenta-se ainda que o estado de coisas do começo do mundo não termina em absoluto: a ordem de relações intensivas ainda se faz presente como possibilidade, sendo uma virtualidade sempre pronta a se atualizar no mundo de agora. Isso fica evidente quando os autores formulam, num texto posterior, a ideia de uma aliança demoníaca, remetendo-se aos potenciais casamentos entre humanos e seres monstruosos relatadas por certas tradições xamânicas sudanesas (DELEUZE & GUATTARI, 2012). A relação entre extensivo e intensivo é da ordem da síntese disjuntiva; a passagem do contínuo ao descontínuo, tal qual formulado por Lévi-Strauss, seria sempre, em alguma medida, reversível¹⁰. Nesse sentido, mesmo hoje, todo objeto de uma ação ou percepção é virtualmente um sujeito, sendo o mundo ainda povoado por “seres inclusos”, tais quais o Yurugu, e atravessados por “influxos germinais”, tais quais a placenta matriz do mundo. Ademais, a aliança ou a ancestralidade nunca restringem-se à dimensão mundana, estando a política e o parentesco espalhados por todo o cosmos.

“É em intensidade que é preciso interpretar tudo” (DELEUZE & GUATTARI, 2010 [1972]: 210). Ler o *chiru* como um mero objeto implica ignorar as imensas capacidades e perigos envoltos em sua manipulação. Para aprofundar esse ponto, façamos um recuo às narrativas de origem kaiowa que, tal qual a narrativa dogon, oferecem testemunho de uma espécie de ontogênese filiativa, na qual os seres vão gerando-se por sucessivas relações de filiação¹¹. O mundo é criado por uma divindade comumente designada por expressões que se referem à figura paterna, tais quais *Ñandervusu* (nosso grande pai) ou *Ñanderamoi* (Nosso Avô) (CHAMORRO, 2008: 130). Há também uma grande *Ñandesy* (Nossa Mãe) (em algumas versões criada pelo *Ñanderuvusu*, em outras, encontrada nalgum de seus adornos) que fica grávida, mas que, por suspeita de traição ou por alguma briga, é por ele abandonada. A mãe dá a luz a filhos gêmeos não-idênticos, *Kuarahy* e *Jacy* (Sol e Lua) que, em suas desventuras (vingança contra as onças que matam sua mãe, procura pelo pai ausente, intrigas contra o trickster *Añã* ou *Ke'yhum*), vão tornando o mundo habitável (CHAMORRO, 2008: 132).

¹⁰ A problemática do contínuo e do descontínuo no pensamento de Lévi-Strauss é vasta e atravessa diferentes momentos de sua obra. Para um escrutínio rigoroso da questão, conferir Lolli (2005). A menção a ela neste artigo mira, especificamente, as passagens das *Mitológicas* em que o tema é conectado com a relação entre natureza e cultura. Como observa Sztutman, os mitos contidos no primeiro volume *O Cru e o Cozido* em geral falam da passagem da época em que os animais eram gente (natureza, continuidade), para a época em que homens e animais perdem a comunicação entre si (cultura, descontinuidade), e os mitos contidos no segundo volume *Do Mel às Cinzas* falarão sobre a regressão ao primeiro estado de coisas. “As Mitológicas referem-se, em suma, a uma passagem da natureza para a cultura, mas que nunca se completa, podendo ser revertida” (SZTUTMAN, 2009: 4). Haveria uma espécie de paradoxo, uma tensão que não se soluciona pois, por um lado, a reversão é vista como caos, desordem (algo atestado por figuras perigosas como os venenos e os eclipses) e, por outro lado, a passagem é vista como tragédia, como lamento pela incomunicabilidade (algo que atesta a importância e desejabilidade do xamanismo e do tabaco como atividades mediadoras do que se separou) (IDEM).

¹¹ As semelhanças, no entanto, são apenas parciais, pois a narrativa dogon redundará na criação de ancestrais fundadores de linhagens rigidamente definidas que, ao que parece, chegam até aos ancestrais imediatos. A organização kaiowa em quase nada se aproxima desse modelo linhageiro e sua narrativa de origem possui outros desdobramentos.

Antes, porém, havia *jasuka*, um elemento menos enfatizado pela literatura, que é pré-pessoal, no sentido de ser anterior à divisão em pessoas começada com o surgimento do criador (CHAMORRO, 2008: 123). O rezador Jorge da Silva traduziu-me *jasuka* certa vez como uma “espuma branca” ou “leite materno”. É um “fluido vital” por vezes também associado à imagem de uma névoa branca, ou de uma flor. A literatura conta com outras traduções: “origem de tudo, até mesmo dos deuses” (Marcial Samaniego) “mãe universal” (Cadogan), “princípio de emanção” (Schaden) (CHAMORRO, 2008: 122-123). Alguns rezadores traçaram para Graciela Chamorro uma analogia entre *jasuka* e um motor.

O *kaguĩ* [bebida tradicional feita de milho] é o primeiro sumo de *Jasuka*. *Jasuka* é para nós o que o motor é para os brancos; com a diferença que *Jasuka* é natural, não é feito. Ele serve para nos dar vida e nos recompor. Algumas pessoas são refeitas a tal ponto por *Jasuka* que não morrem, ficam novas outra vez, como uma criança de lábio recém-perfurado. O *kaguĩ*, que é a expressão de *Jasuka*, é o nosso princípio, é ele que nos renova a todos (CHAMORRO, 2008: 126).

“O ser criador surge, nasce, descobre-se a partir da Substância Mãe e cresce mamando na flor, no seio de *Jasuka*” (CHAMORRO, 2008: 123-124). Também de *jasuka*, o criador faz o primeiro *chiru*, que servirá como um esteio ou sustentáculo para a criação da terra. No fragmento seguinte, Eliel Benites detalha a Bruno Morais o surgimento do *chiru*.

Primeiro ele fez descer a cruz, a cruz originária. O *chiru* principal, ele fez descer. Ou seja, ele desceu o *chiru*. E o *chiru* é o próprio Deus, que vem descendo pela cruz, vem descendo, e embaixo dela ele ficou como um grão de areia, como um inseto parado! Esse tempo que ele ficou adormecido, ninguém sabe quanto foi – agora a gente quer medir tudo, né? Mas ele ficou muito, ali, assim, adormecido. E um dia ele começou a desabrochar como uma flor, como uma metamorfose, como uma borboleta, e saiu dali o *chiru* como uma criança novinha. Então ele começou a dançar, e a cantar, porque ele dependia da dança, ele dependia do canto. O *chiru* se alimenta do canto. O *chiru* é o próprio *ñe'e*, a voz, o canto. E é por isso que ele foi dançando ao redor da cruz, primeiro engatinhando mas logo ele ficou maior, dançou de pé, se ergueu segurado na cruz. Cantava e dançava. (MORAIS, 2017: 326)

Quando retorna à morada celeste, *Ñanderuvusu* deixa o *chiru* para os humanos de modo a manter um canal de comunicação que era plenamente acessado por todos antes das trilhas que interligavam deuses e humanos serem fechadas – agora só os rezadores fazem esse caminho (MURA, 2010: 134). Izaque João também comenta o surgimento do *chiru* em sua dissertação de mestrado:

De acordo com a lógica do Kaiowá, a terra foi criada a partir da substância do *xiru* (bastão sagrado), o *jasuka*. Segundo o xamã, no princípio da existência da terra, o *nhanderu guasu* entendeu que a terra necessitava ser sustentada pelo *xiru*. Desde então, o *xiru ryapu guasu* (divindade dona do *xiru*), com a sua inteligência, ordenou ao seu *yvyra'ija* um canto específico para cada fenômeno natural. Com essa exigência, o *nhanderu guasu* instituiu as regras relativas aos cantos referentes ao *xiru* e sua criação. Dessa forma, os Kaiowá entendem que os cantos compõem a própria estrutura do *xiru* ou *kurusu* e ele se expressa através dos cantos. Esse objeto é incorporado de perfeição, para servir de base de sustentação da terra. Porém, para o *xiru* se tornar um dos instrumentos fundamentais para equilibrar todas as espécies de fenômenos, é preciso ser alimentado pela reza, para continuamente retribuir de maneira adequada para os seres humanos. Portanto, a terra, na concepção kaiowá, é sustentada pelo *xiru*, que é o instrumento principal para se comunicar com os deuses. (JOÃO, 2011: 26)

O cosmos para os Kaiowa é concebido como uma sucessão de patamares nos quais um “xamã experiente transita tanto na verticalidade quanto na horizontalidade [...]” (PEREIRA, 2004: 239). A terra habitada pelos Kaiowa é como que um ponto intermediário entre um patamar subterrâneo, lugar de seres noturnos, ligado à escuridão e corrupção, e patamares celestiais, morada dos deuses, ligados

à luminosidade e perfeição/maturação (*aguyje*) (IDEM: 242-243). É para lá que os Kaiowa visam ascender. Lançando mão das rezas, do *chiru* e de outros instrumentos, os rezadores transitam e se comunicam com as divindades e demais seres cósmicos. Comunicação e espacialidade estão diretamente relacionadas, de tal modo que agir aqui implica dizer (cantar, rezar) e transitar: “Os cantos são meios para visualizar o caminho iluminado (*tape rendy*) que leva à morada dos deuses para adquirir conhecimento na condução do seu povo” (E. BENITES, 2014: 38). Certa vez, a rezadora Floriza de Souza comparou o *chiru* a um aparelho de geocalização por satélite (GPS).

Tem com ele aparelho. Ita vera [pedra iluminada ou resplandescende]. Onde a gente vai leva isso daí não acontece nada. Isso daí brilha o caminho da pessoa, aonde você vai não acontece nada. E com ele vem a reza. É igual o que você usa no carro, o GPS. Aonde você vai, aonde não pode ir, você não pode entrar ali não, porque você vai mal. Tem que seguir aonde é correto. É assim. Para isso, a gente aonde vai, leva. Eu não deixo não.

Nada de fabulação, fetichismo ou simples simbolismo: para compreender a potência do *chiru* é preciso assumir um ponto vista intensivo, deslocando as usuais premissas extensivas que colocam sujeito e objeto, humanos e não-humanos (animais, espíritos, deuses) como antinomias. Tal como nos mostra Bruno Latour, a recusa em encarar tais instrumentos como verdadeiras tecnologias é efeito de toda uma arquitetura intelectual e política *moderna*, um arranjo ou constituição que esvazia o poder e capacidade de outros povos e seres em favor de seus próprios modos de pensar e produzir (LATOURE 1994 [1991]). Diante de objetos como o *chiru*, os ditos modernos costumam impor “escolhas cominatórias”, questionamentos que obrigam a decidir por classificações exclusivamente opostas: ou bem é um objeto, ou bem é um sujeito; ou bem é construído, ou bem é dado; ou bem é social/político ou bem é natural/cósmico (LATOURE, 2002 [1996]: 21-22). Aparelhos como o *chiru*, porém, escapam a tais alternativas exclusivas, uma vez que atravessam as dimensões da natureza e da sociedade, do cosmos e da política¹². Confeccionado da matriz geradora *jasuka*, um influxo germinal para o qual os Kaiowa visam retornar, o *chiru* consiste, pois, numa poderosa tecnologia cosmopolítica para resplandecer as caminhadas cósmicas dos rezadores e atualizar a potência filiativa da relação com seus demiurgos. Do mesmo modo, da tradução do *chiru* como uma tecnologia, tal qual feito por muitos dos próprios *ñanderu* e *ñandesy* kaiowa, não se deve depreender qualquer tipo de passividade, pois se trata também de um sujeito: como vimos o *chiru* é também pessoa, temperamental e com altas capacidades transformativas, que podem o fazer passar de um confessor colaborativo, quando está frio (*roy*), a um jaguar incontrolável quando está quente (*haku*).

Operador ontológico

Ainda que *chiru* tenha sido a palavra que mais ouvi em campo e li na bibliografia, há outros termos para designá-lo: *kurusu*, *yvyra jehovasa* (SCHADEN, 1982: 13). Por outro lado, é preciso observar também que a palavra *chiru* não designa apenas a cruz de madeira, constituindo um termo bastante polissêmico.

¹² E isso vale para outros tantos divisores e dicotomias, tais como mostram o conjunto de novas vertentes antropológicas sobre o tema dos objetos que surgem depois dos anos 1950 (FARIAS, 2015: 62). Dentro dessas tendências, pode-se destacar em especial aquelas que surgem na antropologia britânica durante os anos 1990, com autores como Alfred Gell e Marilyn Strathern (IDEM: 63). Ainda que o presente artigo não tenha produzido uma aproximação entre a problemática do *chiru* e tal tradição de estudos, ela certamente pode ser proficuamente experimentada em esforços futuros.

Caso empreendêssemos a feitura de um verbete do *chiru* numa enciclopédia ou dicionário, poderíamos listar os seguintes sentidos:

1. Pode ser traduzido como “meu pai”, pois é a composição de dois termos, “*chi*”, uma variação do pronome possessivo da primeira pessoa do singular (*che*), e “*ru*”, que designa figura paterna. (VIETTA, 2007: 157)
2. É a cruz ritual de madeira cuidada pelos rezadores. Como dito acima, nessa acepção é sinônimo de *kurusu*. Pode também ser usado como uma categoria englobante para designar todos os outros objetos utilizados pelo xamã. (MACHADO & PE-REIRA, prelo: 120)
3. É um termo para designar as figuras que o vocabulário antropológico corrente chama de xamãs. Para tanto, os kaiowa também se valem de outros termos: *ñanderu* (“nosso pai”), *hechakara*, rezador, *paí*, cacique. (VIETTA, 2007: 460)
4. Em diversas apreciações kaiowa sobre a configuração do cosmos, constitui uma espécie de base ou esteio da terra habitada pelos humanos. (JOÃO, 2011: 27)
5. É usado para se referir à divindade criadora do mundo, que hoje habita o mais alto patamar celeste. (CHAMORRO, 2008: 153)

Talvez haja outros significados que tenham me escapado. O fato é que essa variação no sentido da palavra certamente pode causar confusão a um ouvinte desavisado, um *karai*¹³ pouco versado na filosofia kaiowa que, quando ouvir falar do *chiru*, pode não se saber bem qual objeto semântico está sendo referido, o pai, o rezador, o esteio, a divindade, a cruz ritual... Ele poderia supor, neste sentido, que, por designar muita coisa, o *chiru* é um conceito confuso, pouco preciso e, por isso, pouco operativo. Poderia também atribuir essa polissemia a uma simples coincidência terminológica, uma homonímia arbitrária como acontece com tantas palavras. Nem uma nem outra das suposições, porém, creio ser correta. Em ambos os casos, corre-se o risco de, mais uma vez, recair numa interpretação que não leva em conta o quanto o *chiru* é algo potente e carregado de valor para os Kaiowa. As considerações seguintes, tecidas por Eliel Benites em entrevista para o antropólogo Bruno Morais, nos dão indícios de que o emprego do termo *chiru* não é inexato nem arbitrário.

Para nós, tudo é sempre dois: o irmão maior e o irmão menor, o Sol e a Lua, *Kuarahy* e *Jasy*. Todo o equilíbrio da natureza, toda a ecologia, a separação da terra e da água, tudo isso é sustentado em um esteio chamado *chiru*, o elemento sustentador de toda a existência. É o *chiru*, que é o próprio *Ñanderu*, que na visão indígena está no centro da terra. Outros rezadores dizem que está no centro do mar, que é uma outra forma de se dizer a mesma coisa: ele é o que divide a água e a terra, e também o céu e a terra. Todas essas divisões são sustentadas no equilíbrio do *chiru*, na distância dos pontos cardeais. (MORAIS, 2017: 326-327)

O *chiru* é um equilíbrio que sustenta tudo, um suporte para organização das diferenças em forma de cruz. “Nós também somos cruces” indicou E. Benites na mesma entrevista, referindo-se à forma que o corpo assume quando alguém abre os braços. Seríamos uma espécie de armação em cruz que sustenta o corpo e a alma-palavra (*ñe'e*) a qual, vinda do céu, se assentaria no cruzamento entre o eixo dos braços e o eixo da coluna cervical – ponto que coincide com a garganta, que é a sede da voz, da capacidade de fala (IDEM: 327). Não à toa existe a expressão *kurusu kue*, imagem utilizada por alguns para designar a morte de alguém, a cruz que se desarmou (CHAMORRO, 2008: 350)¹⁴. Ademais, na dimensão

¹³ *Karai* é o vocábulo a partir do qual os Kaiowa se referem aos brancos.

¹⁴ A autora lista também as expressões *apyka kue* (pessoa “torna-se um banco que já foi acento da palavra”) (CHAMORRO, 2008: 347) e *mbaraka kue* (“na pessoa que falece, emudece a voz de Deus”) (IDEM: 350), ambas também se utilizando dos objetos xamânicos para indicar a morte de uma pessoa.

interpessoal, como vimos, o *chiru* é a pessoa do xamã que entrecruza em si diferentes dimensões: de um lado, os planos terreno e extraterreno, sendo responsável pelo diálogo entre divindades e a humanidade (PEREIRA, 2004: 239); de outro, as temporalidades do passado e do presente, uma espécie de ponte entre seu auxiliar mais jovem (*yvyra'ija*) e os rezadores mais antigos (*hechakara*) que o capacitaram para a função (VIETTA, 2007: 460).

O *chiru* procede a divisões também no plano do espaço. Ele é o pilar cruzado do universo. Jorge da Silva disse-me certa vez que o “planeta” é uma grande bacia (*ñã'e guasu*) que se mantém acima do oceano equilibrando-se em duas imensas flechas cruzadas. O equilíbrio é tênue, sendo necessário sempre rezar para não deixar a bacia tombar e, conseqüentemente, para evitar um dilúvio trágico. O *chiru* nesse caso separa terra e água. Ao mesmo tempo, como se depreende dos dizeres de E. Benites, o *chiru* funciona como uma referência para os pontos cardiais, correspondendo ao entrecruzamento entre os eixos formados pelo sentido leste-oeste e o eixo norte-sul. A casa de reza, por exemplo, é construída rigorosamente segundo estes eixos: a construção começa pelo lado nascente do sol, onde ficará a frente da casa, a entrada principal, e segue o sentido poente do sol; a cumeeira fica no sentido norte-sul; muitas das casas contam também com entradas laterais (no norte e no sul) (PEREIRA, 2004: 245-246).

O *chiru* é operativo também no plano das divindades. O rezador Jorge da Silva relatou-me que, quando as pessoas morrem, seu *ñe'egue* (alma-palavra que já se foi) sobe por uma estrada iluminada, *tape rendy*, um feixe luminoso que é como uma escada para os brancos, e que, em vida, apenas os rezadores podem ver, pois não tem o olho sujo (*resa ky'a*). Ao terminarem de subir a estrada, chegam na morada celeste, *arajepota* (tempo-espaço da transformação), onde nunca faz noite, e o tempo passa muito mais devagar que na terra. Tal dimensão tem a forma de uma *oka guasu*, uma grande casa de reza. Uma divindade auxiliar do criador (*yvyra'ija*) que fica cuidando da entrada da casa recebe o *ne'e*, coloca sobre ele adornos, convida-o para cantar e dançar em volta do *yvyra'i* e o conduz para ao *Chiru ambape*, a divindade principal, o verdadeiro pai de todos. A distinção operada pelo *chiru* no plano social se reproduz no plano celestial: o deus principal está para as divindades auxiliares assim como o rezador está para um *yvyrai'ija*.

Apenas por estas breves considerações, que de certo constituem uma parcela ínfima e simplificada das inúmeras e complexas exegeses kaiowa sobre o assunto, pode-se perceber a força metafórica e até mesmo poética da figura do *chiru*. Poder-se-ia concluir, pois, que o *chiru* é um eficaz operador simbólico, produzindo metáforas morfológicas, sociológicas, cosmográficas e teológicas. Contudo, escutando com atenção os dizeres acima, percebe-se que isso não é tudo. Eliel Benites indicou que o *chiru* é o *ñanderu* criador. Isso fica ainda mais patente numa consideração transcrita na seção anterior, quando este pesquisador discorreu sobre o papel do *chiru* na criação do mundo. Ele diz que “o *chiru* é o próprio Deus, que vem descendo pela cruz” e mais adiante que “o *chiru* se alimenta do canto. O *chiru* é o próprio *ñe'e*, a voz, o canto” (MORAIS, 2017: 326). O *chiru* é simultaneamente o esteio através do qual o criador faz a terra e é o próprio criador (e é aquilo do que se alimenta). Mais acima, foi mencionado que a casa de reza dos xamãs é disposta da mesma forma que a casa de reza das divindades. A partir de diálogo com rezadores, Levi Marques Pereira, explica que essa disposição não é algo aleatoriamente feito pelos construtores das casas, mas sim observada por eles nas viagens xamânicas à casa de reza celestial (PEREIRA, 2004: 246). Assim, ainda que um caso de mimetização, trata-se, não de um exercício de pura

introspeção lógica, mas de reprodução de algo real, que se testemunhou de fato. Além disso, a própria divindade criadora, já referida na seção anterior, é um *chiru*, o *kurusu ñeengatu*, a cruz da boa palavra. Tal como explicou a família Turiba para Graciela Chamorro, o *chiru* é a intersecção entre as palavras das demais divindades, algo como uma central telefônica, um terminal de comunicação que, recebendo em si as diferentes linhas, ordena a ação e competência de cada membro do sistema (CHAMORRO, 2008: 153). O *Ñanderuvusu* é cruz na medida em que é atravessado pelo caminho dos deuses auxiliares; é uma espécie de ser cruzado, que comanda os outros a partir dessa matriz que tem em si.

O *xiru*, que se encontra na residência do xamã, é o mesmo que sustenta a terra, dando-lhe equilíbrio. Então, se o rezador parar de cantar, o *nhanderu guasu* movimenta o *xiru*, deslocando-o levemente, causando um tremor de terra, chamado *kaja'a nheopenha*, ou outros fenômenos, como terremotos e maremotos. Por isso, o *xiru* tem sempre o seu lugar certo na residência do xamã. (JOÃO, 2011: 27)

A assertiva acima de Izaque João remete aos cuidados com o *chiru* descritos na seção passada. Assim como as considerações de Jorge da Silva sobre a grande bacia do mundo, o historiador kaiowa mostra a razão pela qual deixar de alimentar o *chiru* é tão perigoso. Existe uma continuidade real entre o sustentáculo da terra e o *chiru* da casa do rezador e, por isso, descuidar do segundo gera efeitos catastróficos generalizados (terremoto num caso, dilúvio no outro). Tendo em conta também a continuidade entre o grande criador e o *chiru kurusu*, pode-se aferir que a irritação do segundo atinge diretamente o primeiro, o que constitui outra explicação para os cataclismas. O equilíbrio entre diferenças proporcionado pelo *chiru*, portanto, não é apenas simbólico na acepção do termo que se opõem à realidade “literal”, pois, quando ameaçado, pode gerar efeitos concretos no mundo.

O *chiru* é ao mesmo tempo muita coisa, e coisas que costumamos considerar como mutuamente excludentes, incompatíveis: é o aparelho de criação do universo e, ao mesmo tempo, o ser que o cria; é pessoa, fundamento, objeto, divindade; está, simultaneamente, nas mãos do rezador, no centro da terra e na casa de reza celestial. Do ponto de vista da Antropologia, mais uma vez, o *chiru* revela-se extremamente potente, colocando em xeque, além da dualidade objeto-sujeito, também outro de nossos axiomas, a distinção objeto(coisa)-conceito.

Há tempos que a complexidade de conceitos como o *chiru* tem desafiado a imaginação antropológica. No texto “*The Power Of Powder. Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)*” (2007), Martin Holbraad delinea uma breve genealogia do desconcerto antropológico diante de tais categorias nativas. Os conceitos tipo-*mana*, segundo o autor, referindo-se à célebre noção melanésia, inquietaram diferentes autores e correntes de pensamento, sendo o estruturalismo de Lévi-Strauss uma delas.

Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss evidenciou: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? (LÉVI-STRAUSS, 2003: 43)

O *mana* seria, para Lévi-Strauss uma pura forma, um “significante flutuante” porque ele desliza ou flutua sobre diferentes significados. Não se trata, pois, de uma confusão ou pobreza vocabular dos povos que o utilizam. Pelo contrário: para o autor francês, a natureza do *mana* é justamente ser operativo em termos

simbólicos ou intelectuais e sua função exclusiva é correlacionar significados, produzir relações entre um sentido e outro. Onde residiria sua força conceitual, o atrativo que ele exerce tanto para as populações nativas quanto para os antropólogos. Contudo, como sustenta Holbraad no texto acima citado, o *mana* persiste desafiando a solução levi-straussiana, pois, como vimos, há mais do que isso em enunciados do gênero: o conceito não representa simplesmente diferentes coisas; ele é, de fato, essas coisas diferentes, ao mesmo tempo, produzindo transformações em cada referente que relaciona. Qualificar o *mana* como “simbólico” ou puramente “lógico” acaba por aprisionar o pensamento nativo numa camisa de força teórica, ou, nos termos de Latour (2002 [1996]), numa “escolha cominatória” duplo-vinculante entre representação intelectual e ação efetiva ou, mais precisamente, entre conceitos/símbolos que representam a coisa e ações/forças que agem sobre a coisa.

Com base no conceito de *aché* (segundo o autor uma espécie de primo afro-cubano do *mana*) (HOLBRAAD, 2007: 201), Holbraad produz uma conceitualização alternativa que busca escapar desse armadilha dicotômica. Nas práticas do Ifá, *aché* designa a faculdade ou poder da adivinhação e o pó utilizado nas cerimônias para tanto (idem: 202). O *aché* é o material responsável por tornar imanente as divindades transcendentais (*oddu*), fazendo-as se manifestar durante a adivinhação – o processo todo é *aché*. As divindades falam através do pó, deixam marcas nele. Ao mesmo tempo, dizem os *babalaos*, tais índices não são meras representações, mas as próprias divindades (IDEM: 203). As divindades são feitas em sua imanentização e, nesse sentido, a propriedade material do pó não pode ser menosprezada, pois tal operação depende intrinsecamente da motilidade dessa “coisa”, sua capacidade de mover-se, o fato de ser pulverizado em incontáveis partículas (IDEM: 208). O pó, assim, é imediatamente objeto e conceito, força e forma, política e intelectualidade; sua materialidade é, de saída, abstrata e, inversamente, sua abstração transforma a realidade. Nesse sentido, *aché* não seria um significante flutuante, mas sim um ser flutuante, um ser movente, um motor de operações político-ontológicas capazes de trazer os *oddu* ausentes para a presença efetiva (IDEM: 207).

Nestes termos, creio que o *chiru* também pode ser qualificado como um ser movente, um operador, não apenas lógico, mas, sobretudo ontológico. Sua capacidade de equilibrar e gerar diferenças na forma de cruz organiza e dá existência as coisas do mundo, ou seja, é simultaneamente intelectual e material, teórica e política. “Nos marcos desse universo, os conceitos deslizam-se entre si”, indicou Bruno Morais (MORAIS, 2017: 324), e essa impressão parece ser especialmente válida para o *chiru*. Ele arquiteta as casas de reza, sustenta o planeta, arma o corpo e a alma das pessoas, produz uma conjunção dos seres divinos fazendo existir a divindade principal, a cruz da boa palavra. Mais uma vez não se trata de simples simbolismo: não alimentar o *chiru* com rezas, por exemplo, gera imensos terremotos e inundações, pois a cruz do rezador é a mesma que está no centro do universo, que, por sua vez, é a própria *kurusu ñeengatu*. A condição para entender assertivas como esta é produzirmos uma virada em nossos pressupostos tradicionais de como o mundo funciona, admitindo que estamos de fato diante de outro terreno metafísico, de outra ontologia. A separação radical entre representação (conceito, palavras, abstrações) e realidade (objetos, coisas, concretudes) não opera na filosofia kaiowa, que pensa e pratica esta relação de outro modo. Índice mais forte disso talvez seja o complexo conceito de alma-palavra diversas vezes referido até aqui: *ñe’e* é o princípio que anima uma pessoa e, simultaneamente, sua capacidade de fala, sua linguagem. Ou seja, a essência das pessoas é

sua própria capacidade de expressão; algo existe na medida em que diz. Aquilo que a filosofia ocidental cunhou como virada linguística talvez seja um preceito banal para os Kaiowa: a eficácia das palavras é algo dado, autoevidente, e a centralidade que os cantos e rezas assumem no xamanismo aponta justamente para a materialidade da linguagem, seu caráter eminentemente ontológico. No caso do diálogo com o *chiru*, vimos como a reza é um verdadeiro alimento que nutre seu ser e o potencializa como veículo dos xamãs nas viagens pelo cosmos. Em torno desse canto, haverá todo um investimento estético que, longe de ser meramente superficial, representativo ou decorativo, determinará sua eficácia e natureza na relação com o objeto/objetivo para o qual ele se dirige. “Rezar é tornar-se palavra (*ñembo’e*)” (CHAMORRO, 2008: 153). As coisas existem na medida em que são postas em comunicação.

*Recebido em 17 de setembro de 2018.
Aprovado em 17 de abril de 2019.*

Referências

- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*. Brasília, 1992, 89: 151-189.
- BARROS, Denise. *Itinerários da loucura em territórios Dogon*. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2004.
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhados a partir de três perspectivas*. São Paulo, Edusp, 2008 [1936].
- BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te’yiku*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, 2014.
- BENITES, Tonico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, Editora UFGD, 2008.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. Prefácio para a Edição Italiana. In: DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – v. 1*. São Paulo, Editora 34, 1995, pp. 7-9.
- _____. *O Anti-Édipo*. São Paulo, Editora 34, 2010 [1972].
- _____. *Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível*. In: DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – v. 4*. São Paulo, Editora 34, 2012, pp.11-113.

FARIAS, Joana Silva de Araújo. *Modelando Parentes: sobre as redes de relações da ritxo(k)o entre os Karajá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2015.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. Rio de Janeiro, 2005, 11(2): 385-418.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. *Cadernos de Tradução*, 2012, v. 2, n. 30, p. 63-82.

HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari (orgs.), *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London, Routledge, 2007, pp. 189-225.

JOÃO, Izaque. *Jakaira reko nheypyru marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994 [1991].

_____. *Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Bauru, EDUSC, 2002 [1996].

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

LOLLI, Pedro Augusto. O contínuo e o descontínuo em Lévi-Strauss. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

MACHADO, João & PEREIRA, Levi Marques. Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos *tekoha*: uma abordagem dos processos de reprodução social entre os kaiowá atuais a partir da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas. In: PEREIRA, Levi Marques; SILVESTRE, Célia Foster; CARIAGA, Diógenes Egídio (orgs). *Saberes, Sociabilidades, Formas Organizacionais e Territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dourados, Editora UFGD, prelo.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã*. Assunción, CEADUC, 2008.

MORAIS, Bruno Martins. *Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, Editora Elefante, 2017.

MURA, Fábio. A trajetória dos *chiru* na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*. Rio de Janeiro, 2010, 16(1): 123-150.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2004.

PIERRI, Daniel Calazans. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 2014, 57 (1): 265-301.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2008 [1981].

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani. De Aña à Kuña*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EDUSP, 1974 [1954].

_____. Religião Guarani e Cristianismo. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1982. (25): 1-24.

SZTUTMAN, Renato. Natureza e cultura, versão americanista – um sobrevoo. *Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, 2009, v. 3, n. 4, p. 1-23.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 de exploração e povoamento não indígena da faixa entre Brasil e Paraguai*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*. Rio de Janeiro, 2002, 8(1):113-148.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America)*, 2004, 2(1):3-22.

_____. *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural*. Madrid, Katz Editores, 2010.

ZEA, Evelyn Schuler. Genitivo da Tradução. *Boletim Museu Emílio Goeldi*, Belém, 2008, v. 3, n. 1, p. 65-77.

A chefia mura e a conjunção de todas as turmas em uma

Fernando Augusto Fileno¹
Universidade de São Paulo

Resumo: A questão da chefia ameríndia traz em seu âmago uma redefinição sobre o que é espaço político e que outros modos de relação são possíveis entre chefia e grupo. Esse artigo volta-se para essa definição a partir da etnografia dos Mura, grupo indígena de língua mura, hoje falantes do português. A agência dos *tuxaua* mura existe como meio para manter as pessoas daquele lugar, naquele lugar. A aldeia se faz dos laços criados entre as pessoas e com o lugar em que elas vivem, porém, esses laços se estendem para além de fronteiras desse território. A aldeia não é o fim, nem limite desses laços, mas são eles que o *tuxaua* tenciona controlar para lograr que a aldeia siga existindo enquanto espaço de alegria/vida e não apenas como um ponto no mapa da memória daqueles que se dispersaram.

Palavras-chave: mura, chefia, política ameríndia, Amazônia.

¹ Mestre pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Possui graduação e licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (2012), atualmente realiza atividades junto ao CEstA/USP, Centro de Estudos Ameríndios, do qual faz parte como pesquisador.

The leader *mura* and the conjunction of all the *turmas* in a single

Abstract: The question of Amerindian leadership has at its core a redefinition of what is political space and what other modes of relationship are possible between leadership and group. This article turns to this definition from the ethnography of the Mura, indigenous group of mura language, now speakers of portuguese. The agency of the tuxaua mura exists as a means to keep the people of that place in that place. The village is made of the bonds created between people and where they live, but these ties extend beyond rigid boundaries. The village is not the end, nor the limit of these ties, but it is they that the tuxaua tries to control to ensure that the village continues to exist as a place of joy / life and not just as a point in the map of the memory of those who have dispersed.

Keywords: mura, leadership, amerindian politics, Amazônia.

La jefatura mura y la conjunción de todas las turmas en una única

Resumen: La cuestión de la jefatura amerindia trae en su interior una redefinición sobre lo que es espacio político y que otros modos de relación son posibles entre jefatura y grupo. Este artículo se dirige a esta definición de la etnografía de los Mura, grupo indígena de lengua mura, hablantes de portugués de hoy en día. La agencia de los *tuxaua* mura existe como medio para mantener a las personas de aquel lugar en aquel lugar. La aldea se hace de los lazos creados entre las personas y con el lugar en que ellas viven, sin embargo, esos lazos se extienden más allá de fronteras rígidas. La aldea no es el fin, ni límite de esos lazos, pero son ellos que el *tuxaua* desea controlar para lograr que la aldea siga existiendo como espacio de alegría / vida y no apenas como un punto en el mapa de la memoria de aquellos que se dispersaron.

Palabras clave: mura, jefatura, política ameríndia, Amazônia.

O “*tuxaua* cuida da aldeia como quem cuida de sua casa”, havia me dito o cacique diante de uma questão que constrangia os ânimos dos moradores da aldeia Sapucaia. Dizia em um tom de autoridade, mas cuja ciência da afirmação revelar-se-ia mais próxima da origem do fato do que da atualidade do contexto. A grande maioria das aldeias do rio Igapó-Açu registra em seus históricos uma narrativa paralela àquela dos seus chefes. Único em cada aldeia, o *tuxaua* é o chefe político, cuja palavra e influência circunscrevem-se aos limites da sua comunidade. O exercício do poder político inerente à instituição da chefia ganha graus variados, conformando-se ao sentido dado pela pessoa que se arvora atrás dessa função. Nossa descrição trará luz à constituição dessa posição nas aldeias do Igapó-Açu, bem como a narrativa da trajetória de alguns dos agentes dessa função com a intenção de oferecer uma contribuição etnográfica ao tema da chefia ameríndia.

Por muito tempo a questão política dentro da antropologia girou em torno da referência do Estado como expressão acabada desse modo de ação e pensamento. Como um espaço de poder vinculado pela agência humana, ele era passível de ser discernido entre diferentes grupos humanos através de uma perspectiva progressiva, passando daquelas sociedades sem poder político, até aquelas nas quais ele emergiu como Estado. Nossa sociedade então, ofereceria o modelo último dessa evolução em que o Estado, como representante de toda a sociedade, concentraria para si o monopólio de seu poder. Poder que seria entendido única e exclusivamente como sinônimo de coerção. Discussão que é colocada pela obra de Pierre Clastres e seu projeto para uma antropologia política, buscando conceber as sociedades primitivas não pela mácula da falta, mas antes revertendo o que para nós seria uma ausência e delineando-a em seus próprios termos. Se o poder político aparece para o pensamento Ocidental como o espaço de proeminência da violência, Clastres propõe uma revisão dessa máxima através do que ele alcunha como “Revolução Copernicana” (2003 [1974]). Lançando uma mirada para o material etnológico sul-americano e com base em suas próprias experiências de campo, Clastres propõe entender o espaço político como um lugar de inibição do político enquanto poder, sua neutralização consciente em favor dos interesses do grupo. O que os Mura nos dizem sobre a questão é o interesse e matéria desse artigo.

Os Mura, a quem nos reportamos, habitam o rio Igapó-Açu, pertencente ao interflúvio do Rio Madeira, dentro da T.I. Cunhã-Sapucaia, localizada no município de Borba (AM). Habitantes também do complexo hídrico dos rios Amazonas, Madeira e Purus, bem como residentes em diversos municípios da região. Para eles, o índio antes de tudo é *desconfiado*, uma asserção que se repetia à visita de cada nova aldeia durante meu trabalho de campo. Na aldeia Jutai essa sentença se asseverou ainda mais diante da recepção daqueles que nada sabiam sobre mim. Fixada já na boca do rio, foi nela que presenciei também a desconfiança dos membros de uma comunidade para com seu chefe. Era ocasião de uma reunião convocada entre os moradores para discutir a presença de um estranho – o antropólogo – circulando entre seus lares. A pauta que deveria se fiar na discussão sobre as intenções de quem poderia oferecer alguma ameaça à vida daquelas pessoas, desdobrou-se na tensão que existia de antemão entre chefia e moradores. O que se questionava era a indiferença do *tuxaua* à chegada de um desconhecido na comunidade, o qual desconfiava da exigência de seus detratores. Para ambos os lados, a dificuldade de se tomar ciência sobre um desconhe-

cido era dada pela inexistência de convívio prévio com aquela pessoa. Tensão que distribuía o mesmo peso dessa responsabilidade sobre ambos os lados e da qual se entrevia a desconfiança latente que existe entre o *tuxaua* e o restante da comunidade. O que esse relato tem de importante se confirmará no decorrer desse texto, o que nos interessa agora é como se faz uma aldeia e, por conseguinte, seu chefe.

O *tuxaua* e os laços com sua aldeia

O primeiro *tuxaua* ou *peará* de uma aldeia é, geralmente, o patriarca da primeira família que se estabeleceu naquele pedaço de terra. O cimo de um barranco que lhe agradou e cuja vista para o rio não seria comprometida em épocas de cheia. Próxima a igarapés que lhe garantissem o fruto da pesca e a salvo de pragas como a saúva que lhe proveriam a colheita da roça. Uma escolha diretamente relacionada à qualidade de vida que se espera para si e para os próprios filhos. Um projeto que anunciaria também a continuidade de seu legado, cuja sorte seria deixada para um filho quando não alcançasse mais condições para exercê-la. O filho eleito seria o depositário da *confiança*, dada não para aquele momento, mas criada de berço e mantida pela criação e pela convivência. Logo, menos que um argumento genealógico, a eleição do sucessor para o cargo de liderança era baseada na relação cotidiana e construída ao longo do tempo entre o atual e o futuro chefe².

Antes de chegar à posição de chefe de uma aldeia, o *tuxaua* foi pai de uma família. A aldeia, logo, surgiria em torno desse núcleo familiar cujos laços se fincariam naquela terra e com os lugares e seres que ao redor dela coexistem. Aquele espaço seria o vetor de uma complexa “rede de conexões entre viventes” (T/terra, 2017, p.27). A extensão dos laços geraria novas casas que aos poucos formariam um conjunto habitacional, produzindo um espaço de convivência com a diferença humana e não humana, baseada nas relações cotidianas. A fundação da aldeia, tanto quanto sua existência no tempo depende em parte da agência política dos *tuxauas* (*pearas*), os chefes que manipulam as forças de atração, concentração e dissensão em torno de suas figuras (Amoroso, 2013: 103).

A gênese das cerca de 11 aldeias existentes no Igapó-Açu acompanha uma narrativa semelhante. Elas surgem de um primeiro assentamento que dá origem a novas casas a partir do matrimônio dos filhos do primeiro casal. Novas famílias podem aportar na aldeia a partir de laços estabelecidos em outros tempos, mas essa não é a regra. Dentro desse modelo de crescimento novos núcleos familiares são gerados, criando-se aglomerados que se distinguem como facções residenciais ou *turmas*, como são cunhadas no idioma local. O núcleo duro desses conjuntos eram as respectivas “casas dos pais”, definidas como eixos que

² A questão sucessória abre espaço aqui para comparação com outros povos indígenas, dentro da literatura as populações alto-xinguanas são referidas pela importância que colocam sobre o tema da chefia. O problema da sucessão envolve um alto investimento tanto da liderança atual como da própria comunidade sobre o futuro chefe. Ali também, o argumento genealógico é mobilizado, mas tão importante como ele é a construção social do líder. Diz-se então, que existe uma “substância nobre” (Barcelos, 2008) que é transmitida através da filiação àquele que será ungido futura liderança, mas da mesma forma, esse pré-candidato precisa ser *feito* chefe ao longo da sua vida (Guerreiro Junior, 2012). A ênfase na feitura, remete à mesma dada pelos povos amazônicos ao processo de “fabricação do corpo” (Seeger et al, 1979), a condição do chefe no Alto Xingu é “visível em seu corpo e audível pela qualidade de sua fala” (Barcelos, *ibid.*: 262). Colocar o mesmo problema da construção social do chefe para os Mura exigiria novas pesquisas, mas um detalhe que deve ser sublinhado e que aponta para esse fim é o papel da influência dos ex-chefes sobre a atuação dos chefes atuais. Algo que diferentes contextos realçaram em diferentes aldeias, fato que não pode deixar de levar em consideração a prominência do laço de filiação desses casos.

congregavam em torno de sua órbita o grosso das casas individuais da família extensa. Constituídas por parentelas bilaterais, congregavam em torno de si a reunião do conjunto dos *sibblings*, seus filhos e filhas casados e suas respectivas proles segundo uma tendência uxorilocal de residência. Eram casas das quais outras se desdobravam, extensões descontínuas, unidas não pela estrutura de suas construções, mas pelos laços sociais que entrelaçavam as pessoas que as habitavam. Cada uma das “casas dos pais” é um centro, o espaço de concentração das atividades de cooperação econômica, dos momentos de comensalidade, dos encontros sociais, em suma, o espaço da “convivialidade” [*conviviality*] (Overing e Passes, 2000).

A casa do *tuxaua* é mais um desses centros ao redor da qual aos poucos a aldeia se constrói, fazendo-se através das alianças matrimoniais estabelecidas entre as outras comunidades. Apesar da tendência matrilocal de residência pós-marital, o que se vê é um terreno para o jogo de forças políticas entre as casas com maior *força*, diríamos influência, para agregar em torno de si seus filhos recém-casados. Nessa arena, o padrão da formatação das comunidades repetia o mesmo padrão Piaroa: a grande aldeia parecia guiar sua formação pela regra da aliança, enquanto as pequenas povoações locais eram orientadas em torno do conjunto dos *sibblings* (Overing, 1975: 118). O *tuxaua* é então em um limite inferior, o pai de uma *turma*, quanto pode ser em um limite superior, o sogro das outras, demandando para tanto, a alimentação contínua dos laços de criação de seus filhos e a habilidade política para relacionar-se com seus afins.

Quando questionamos o significado da palavra *peará*, o nome tradicional da função que ostentam os *tuxaus* mura, a resposta costumeira contemplava a alegoria de uma vara de porcos do mato, para nos explicar que *peará* é aquele que vai à frente, cuja coragem é condição para a liderança, como o animal que vai a frente de uma vara de porcos (Amoroso, 2013: 95). A mesma metáfora que os Jarawara utilizam para falar de si próprios enquanto grupo liderado por um chefe (Maizza, 2012: 183-184). Uma definição que se estende para além da Amazônia ao que percebemos quando verificamos a mesma constância na filosofia política ameríndia que Lévi-Strauss encontrou na resposta de um chefe nambiquara. Esse, por sua vez, repetia aquela narrada por Montaigne em 1560 de um indígena que, como chefe, dizia que seu privilégio “constituía em marchar na frente em caso de guerra” (Lévi-Strauss, 1957 [1955]: 329)³.

Tanto a imagem, como a definição nos trazem a postura típica de quem guarda o grupo, atributo que, entretanto, não se reduz a uma posição estratégica que demanda o seu preenchimento imediato, mas também é conferida pelas características daquele que a detém. Revelador nesse sentido foi o comentário de um homem que notava o vôo de um pássaro (não identificado) enquanto estávamos no rancho: “olha o tamanho dele, deve ser o *peará* do grupo”. Do mesmo modo, o *tuxaua* mura seria aquele que está adiante do todo, seu posicionamento à frente coloca-o na liderança como denominador comum do coletivo. Sua postura parece denotar um ideal de dono, como transparece a associação ao bando de bichos, como se aquele que vai à frente fosse dono daquele agregado. Há que se sublinhar também que quem assume o cargo de *tuxaua* o faz por atributos que o diferenciam do grupo, não necessariamente relacionados com a força, como se suporia do maior pássaro de uma revoada. O fato que o coloca como fundador da aldeia, não lhe assegura, contudo, a capacidade para condução a

³ Sobre o *tenetãmô*, a noção que daria conta da posição do “líder” entre os Araweté, Eduardo Viveiros de Castro sublinha o mesmo princípio sobre o exercício da chefia. O líder, como o indica o significado do termo *tenetãmô*, é quem está “em primeiro lugar”, logo, o chefe seria aquele que inicia algo, toma a iniciativa, seja um empreendimento comum ou a própria existência de uma aldeia (1986: 301-302).

mesma. Exige-se do chefe que ele seja um chefe, mais exatamente, que ostente as habilidades que o grupo espera serem utilizadas em benefício do coletivo. Encargos que se assemelham a de tantas outras chefias na América indígena. A “função-Eu” da qual Tânia Stolze Lima (2005: 113) se utiliza para descrever a categoria do chefe entre os Yudjá, povo tupi do médio Xingu, nos guia na tarefa de descrever a função-mura da chefia. O termo yudjá para chefe, o *iju’a*, glosado como “dono da aldeia”, diz respeito àquele que, para além da iniciativa de fundação da aldeia, é dono de seus seguidores, dono das palavras, dono da casa do cauim, onde se realiza a atividade pela qual os Yudjá se definem, o consumo de bebida fermentada.

A renúncia ao grupo prorromperia o debulho do mesmo, o esfacelamento da aldeia e a dispersão dos *aldeados*. Essa visão desastrosa nos convoca a repensar a imagem do chefe como dono do grupo. Pois, se o chefe mura é o responsável pela fundação da aldeia por obra do acaso, sua liderança requer a realização de um bom *trabalho*. Sejam bons ou maus chefes, sempre circularão comentários sobre suas ações e intenções, por essa razão, o bom juízo sobre a chefia jamais é unânime. Não podemos dizer que o *tuxaua* mura seja o dono da comunidade, sendo mais o dono da iniciativa que a criou, assim como o porco/queixada não é o dono do coletivo, estando mais para o dono do caminho criado pelo seu protagonismo e pelo qual o grupo irá passar. Ambos existem como pioneiros, artífices de uma ação que criou movimento e tirou o grupo de sua estagnação e por isso, responsáveis pela mudança. Não é à toa que uma das maneiras usadas para definir o *trabalho* do chefe era *movimento*. A aldeia, historicamente erguida pela família do chefe e por obra de seus desígnios, surge como a convergência de seus desejos. Um projeto que não necessariamente contempla ou acarinha as pessoas que vivem lá, seus cunhados/as, genros e noras e mesmo, seus filhos, netos/as e demais agregados, os quais têm sob os pés não o território de origem da aldeia, mas seus interesses pessoais. Viver junto é um desejo e não uma obrigação. Reside nesse ideal, o principal desafio do *tuxaua*, assim como seu espaço de manobra: a conjunção em um mesmo lugar de desejos alheios independentes e a necessidade de fazê-los confluir segundo uma mesma direção. Os casos de campo relacionados ao desmembramento de aldeias que traremos em seguida são claros quanto a essa fórmula.

Primeiro daremos conta do caso da cisão da aldeia Pacovão. Não havia dúvidas sobre o tom da cisão interna que havia desencadeado o nascimento de dois novos conjuntos comunitários. A aldeia havia se desagregado em outras novas aldeias: aldeia Mura e aldeia Nova Morada. Partição deflagrada por interesses comerciais, mais uma disputa relacionada aos projetos de turismo que vem ganhando expressão no rio Igapó-Açu nos últimos anos⁴. Contudo, a força daquela separação havia, igualmente, sido alimentada pela saída do antigo chefe e a outorga do cargo para seu filho alguns anos antes. Figura considerada inepta para função, cujo *trabalho/movimento* não havia alcançado a robustez que se exige de uma chefia, pois um chefe é como um “mastro”, dizia-me o antigo *tuxaua*: “se derruba o mastro ele cai. Ele tem que tá no teto, o tempo todo, todo duro”, comparação que lhe trazia risos. Essa mesma tradução é mobilizada pelo termo *-warah* que identifica os chefes kanamari, assim como pela definição do *anetü*, os chefes kalapalo (Costa, 2007; Guerreiro Junior, 2012). Segundo o primeiro autor, a tradução englobaria também os termos chefe/corpo/dono, o *-warah* do grupo seria como seu “tronco” em torno do qual as pessoas viveriam juntas, ocupando a posição daquele que é capaz de angariar a ação das pessoas

⁴ Para saber mais sobre o tema ver Amoroso (2011).

em conjunto e em benefício do coletivo (*Ibid.*: 184). Da mesma forma, o *anetü* seria o “esteio da gente” (*kuge iho*), aquele que confere o suporte de uma criação, descrição que não resume apenas ao cargo de chefe, mas alcança todas as relações baseadas no cuidado e na nutrição. A exemplo disso, o marido deve ser o suporte de sua esposa, tal como o dever de um pai é dar amparo para seus filhos, nesse sentido, o chefe é o *iho* de seu povo (*Ibid.*: 156). Vemos como a imagem do apoio que sustenta uma casa ganha no discurso ameríndio a condição de potente metáfora para discernir os deveres e também as qualidades daquele que assume o lugar de chefe.

Quando voltamos novamente ao discurso *mura*, o tom jocoso da prosa do antigo *tuxaua* nos revela algo a mais sobre as qualidades de um bom chefe. Próprios ao dom da oratória mobilizada pelos chefes, autoridade e sedução devem caminhar juntas quando a missão é convencer os outros, traços que não podem estar ausentes de qualquer projeto de liderança. Necessárias, uma à outra, autoridade e sedução ou constância e movimento revelam-se como opostos que forjam a práxis da liderança comunitária. A *bronca* que vinha das outras aldeias destinadas ao atual chefe do Pacovão, não se resumia apenas ao governo da comunidade, mas também à falta de autoridade sobre seus filhos, acusados de fazerem “bagunça” em outras aldeias. Se a agência do *tuxaua* sobre o coletivo não dependia de dureza, o mesmo não era dúvida quando se dizia respeito a sua própria residência. Para realizar o papel de chefe era necessário algo a mais. Casa e aldeia pareciam se confundir nas falas dos *tuxauas* que equiparavam o poder e a jurisdição que mantinham sobre sua casa com aquela sobre a aldeia. Afirmação que ganha ressonância em outros contextos ameríndios, onde o chefe surge como um “pai adotivo” da aldeia (Guerreiro Junior, 2012: 155), chamando seu pessoal de “crianças” em seus discursos (Barcelos, 2008: 266). De certa maneira, o chefe assume a responsabilidade de criar uma comunidade de semelhantes, obrando para que todos trabalhem juntos, ele produz o parentesco entre elas, mesmo que momentaneamente como dizem os Kanamari (Costa, 2007: 184). Sabemos, entretanto que a distância de metáfora de casa para metonímia de aldeia impõe a diferença entre a criação/semelhança e a tensão/diferença. A autoridade que um pai exerce sobre seus filhos é monopólio da criação que concede existência a eles, uma prerrogativa que não se sustenta diante de vidas alheias. No limite, o *tuxaua* deseja ser o pai da aldeia, mas os *aldeados* não querem ser seus filhos, pois, para os *Mura*, parece que quem disciplina e comanda, é aquele que cria.

A discricionariedade exposta pelas intenções do chefe não era acompanhada de perto pela subserviência dos *aldeados*. O caso da separação dentro da aldeia Vila Nova também corrobora para esmiuçar a fórmula que colocamos no início. Meu último campo em 2015 abriu-se com a notícia da criação da aldeia São Pedro, o antigo *tuxaua* e fundador da aldeia Vila Nova levaria sua *turma* para fundar uma nova comunidade do outro lado do rio. O conflito gerado dentro da mesma parentela, mas correspondendo a *turmas* diferentes teria tomado tamanha proporção que a manutenção do convívio seria insustentável. Acusações de feitiçaria teriam dado o termo para a dissensão. O evento em questão nos permite então, aprimorar a imagem do *tuxaua* como dono. O chefe *mura* não é dono do todo ou dono do grupo, é sobretudo dono da sua família. É nesse sentido que o *tuxaua* é o dono, pois o que está sob sua alçada pessoal, no caso sua *turma*, contém virtualmente a semente do conjunto das *turmas*. A passagem de uma *turma* para o conjunto das outras se faz com a capacidade de tor-

nar os interesses da sua, os mesmos do restante da aldeia. Uma volta que, como sabemos, não está livre de desvios.

O que é matéria-prima de uma *turma* também deve sê-lo de toda uma aldeia, surgida da primeira, a última não passa de um conjunto de *turma* que guardam consigo uma origem comum. É a “consideração” que avigora os laços que existem entre os membros de uma *turma*, alimentados e atualizados cotidianamente, eles são constituídos pelos circuitos de trocas de alimentos, memória e cuidado (Autor, 2016). Contemplando o plano da aldeia, a relação do chefe com sua comunidade não deixa de carecer do mesmo conteúdo. Não quero dizer, para tanto, que exista um circuito de trocas materiais abarcando o conjunto de toda aldeia, mas a convivência com o todo existe sob esse mesmo discurso. A rede de obrigações e favores que entrelaça o caminho do conjunto das famílias de uma aldeia a casa do *tuxaua* não se resume, por isso, às *turmas* que ele encabeça ou das quais faz parte, existe para tanto, outros modos de convergir a atenção de todas as outras casas para o seu centro.

Contra a tristeza, sinônimo da dispersão, existe a alegria – hiato da labuta e da semana – ela é um modelo de conjunção⁵. Acentuar esse pormenor, sublinhando-a como uma força concêntrica, nos remete diretamente à descrição dos fins de semana da aldeia do Forno. A distribuição descontínua de suas casas, não concentradas sobre o mesmo pedaço de terra, limita aos últimos dias da semana a reunião da aldeia em torno do campo de futebol para a popular “brincadeira”. Lançando mão da aldeia do Forno como um modelo reduzido da chefia mura, tomamos a conformação da localização física de suas moradias como mais um elemento para pensar o problema da chefia: a conjunção de todas as *turmas* na *turma* do *tuxaua*.

A aldeia do Forno existia como manifestação tangível e visível em ocasião daqueles encontros, quando lograva convergir suas partes componentes para o seu terreiro. Comentava-me, o pai do *tuxaua*, antigo chefe e fundador da aldeia, sobre seu desejo de dispensar o dinheiro da poupança que mantinha guardada para bancar uma atração musical para a próxima Festa de Santo da aldeia. Afluência de todas aquelas casas, igualmente filhos/filhas, netos/netas, genros/noras para o terreiro da aldeia é o que torna a “autoridade” do chefe palpável. Imagem oposta à da separação que havia conflagrado a configuração atual da aldeia do Pacovão. Podemos ver como a centralização dos momentos de reunião contrasta diretamente com a imagem de descentralização da descrição anterior. Um quadro que tanto tinha relação com a inexperiência política da chefia do Pacovão quanto com sua incapacidade de manipular os futuros dos casamentos que tinha a sua disposição. Uma questão que não deixava de entrar na pauta de chefia do Forno, visto que mesmo ela já havia perdido alguns casais para outras aldeias. Ao fim, o desejo que me fora segredo pelo pai do *tuxaua* do Forno não era simplesmente aquele de um benfeitor, mas o do dono da alegria daquela comunidade. Produzir alegria, logo, parecia ser também um fator político. Subproduto da “consideração”, a alegria incentiva as relações que conectam todas aquelas casas a seguir em seu movimento ordinário. Vemos então, como se por um lado o chefe não mantém a guarda da tutela sobre os *aldeados*, como a tem sobre seus filhos, por outro, ele é a origem de um carisma passível de concentrar todos ao seu redor como o faz um avô que conta histórias aos seus netos.

⁵ A tristeza no rio Igapó-Açu existe enquanto sinônimo de solidão e morte. Diziam das situações em que a comunidade se esvaziava com a viagem de seus moradores para a cidade que a aldeia entrava em um clima “triste, triste e que até *misura* aparecia”. Um afeto que em outras regiões da Amazônia ganhava conotação de um mal que deve ser contido (Sauma, 2013).

Podemos enxergar a comunidade como o desdobramento de um processo que se fundou sobre a experiência de habitar um lugar. Os laços ali fincados e distribuídos se traduzem na memória de se fazer naquele pedaço de terra. Os laços constituídos pela primeira *turma* são a matéria-prima dos laços das *turmas* seguintes. O *tuxaua* produz a comunidade tanto quanto essa o produz em contrapartida. A complexa rede de viventes estabelecida ali também era o acervo das memórias dos laços criados e gerados cotidianamente. O *tuxaua* surge então como dono desses laços porque ser chefe de uma aldeia também era cuidar deles, ou ao menos, ser o guardião da sua memória. Ao analisar a categoria-chave de “dono” como um amplo espectro da sociologia ameríndia, Carlos Fausto a define como a forma singular de uma pluralidade (2008: 334). Uma relação de maestria que não se traduz na condição direta de comando-obediência entre dois seres, guardando antes uma “instabilidade constitutiva” que resulta em um perigo constante de reversão da posição entre os termos (*Ibid*: 343). Lemos um desfecho possível na parte da narrativa que contempla os dias atuais da aldeia Correia. Após ter perdido seus moradores para as áreas urbanas vizinhas, ela vivia um quase abandono. Resistia ainda o *tuxaua*, seu filho e mais a sua nora cuja existência reverberava a memória do que fora o berço de uma aldeia. A repetição de suas ações naquele espaço era um modo de manter vivos os laços que ainda poderiam desencadear o retorno de seus moradores. *Tuxaua* outrora de uma comunidade, o chefe era hoje refém da vontade daqueles que ali viveram com ele.

O *tuxaua*, ao assumir a condição de dono da sua *turma*/aldeia/laços-constitutivos vê a si como peça chave no jogo de intenções que se movimentam em direções contrárias. Administrando as contingências que carregam consigo energias disjuntivas, ele deve mesclar, ou melhor, sobrepor seus interesses pessoais com aqueles em favor de uma ambicionada coesão do grupo. Uma predisposição que nem sempre se averigua na prática, visto que, por vezes, o chefe pretere o todo da comunidade em benefício de sua facção residencial. Do “fazedor de paz” [*peacemaker*] como descreve Robert Lowie sobre a posição do *titular chief* (1948), espera-se que encontre o equilíbrio da existência comum diariamente, domesticando os ânimos e as tensões, ele atua pela continuidade do grupo e mais especialmente, para o bem viver do mesmo. O risco que discussões e brigas coloquem parentes uns contra os outros não é apenas um problema político, mas um receio que cada morador guarda dentro de si com exasperação. Para tanto, como sabemos, parte da estratégia reside no jogo das alianças. Tendo ao seu alcance a possibilidade de manipulação de alguns casamentos-chaves, aqueles que estão sob sua influência como pai de uma *turma*, ele tenciona converter a diferença – seus afins – em aliados. Segurando a residência deles em torno de sua órbita, seus genros vivem sob os encargos de uma relação hierárquica que se traduz em termos de *parceria*⁶. Uma trama que, como demos a perceber, possui mais reverses que avanços.

Diante da face interna que desloca a instituição da chefia para o campo do parentesco, como fundamento da atualização dos componentes que o estruturam, ressalta-se a necessidade de discutir a face externa de sua posição. Crítica-

⁶ *Parceria* é um regime político e cosmopolítico de relação que envolve termos opostos, ou melhor, diferenças que se estabelecem tanto entre humanos, entre não humanos e, finalmente entre humanos e não humanos. Uma relação privilegiada que se funda em um contrato não formal do qual a distância imposta pelas diferenças é substituída pela proximidade e um esvaziamento de tensões latentes. “Cosmopolítico” vem da noção de Bruno Latour, tomada emprestado da filósofa Isabelle Stengers, para pensar o alargamento dos significados da política e do cosmos quando juntos criam uma nova esfera de atuação e relação (2004: 454). Para esse artigo, longe de adentrarmos no campo das relações cosmopolíticas, fixamos nossa atenção no rendimento da categoria de *parceria* nas relações humanas tecidas no espaço intracomunitário e intercomunitário, matéria prima por excelência do ofício de chefia.

do pelo jogo político que forja no interior, questionado pelo dúbio posicionamento que toma em questões de ordem comunitária, condenado por soluções que satisfazem apenas a sua parcela interessada, “resta ao chefe só sua condição de intermediário com o exterior” (Calávia Sáez, 2006: 147). O chefe é o representante mura no exterior, um intermediário que estabelece a comunicação entre o mundo dos brancos e o mundo dos indígenas. Portador dos interesses Seus e dos Outros fora, permanece dentro com a reputação sentenciada por cuidar apenas dos Seus. A posição controversa do *tuxaua*, entretanto não lhe impede de lutar pelos recursos ditos indispensáveis ao seu povo. Uma função que, quando exercida com esmero é a principal fonte de prestígio e reconhecimento de uma liderança.

No contexto político do rio Igapó-Açu, os Mura são classificados pelos órgãos competentes da administração municipal como uma população indígena, as quais são previstos os investimentos destinados à formação de pessoal e construção de equipamentos adequados. As demandas nativas então, sobre saúde e educação diferenciadas pesavam como moedas da negociação que colocavam em relação as lideranças locais e o poder público. Sua ação global, muitas vezes atendendo o anseio de todas as comunidades, contudo, não se furtava à intermediação de objetivos individuais como alguns apontavam, remetendo-se então à figura de alguns chefes. Nesse mesmo campo, ainda assim, a intercessão do *tuxaua* também era indispensável para a resolução de alguns problemas burocráticos, sua presença como pessoa pública era exigida e sintetizada pela assinatura de documentos de representação legal junto aos interesses de indígenas.

O limite da chefia mura

Em sua análise com referências de modelos de chefia pelas terras baixas da América do Sul, Clastres oferece uma reelaboração das três propriedades fundamentais da chefia descritas por Lowie. Segundo o último, o chefe, além de um apaziguador de conflitos, deveria ser generoso e bom orador; Clastres acrescentaria finalmente o privilégio de deter o direito à poliginia (2003 [1974]: 55). Esses três elementos fundamentais; a troca de bens, as mulheres e as palavras estruturam a existência da comunidade, constituindo o próprio “cerne do universo da comunicação” (*ibid*: 57). Por desviá-los de modo unidirecional, a posição da chefia é deslocada do seio da sociedade/cultura que, para poder subsistir, deve ser regida pela reciprocidade. É exatamente por oferecer um risco ao fundamento da sua existência que a chefia deve permanecer na periferia da sociedade. Classificada com o mesmo grau de ameaça que oferece a natureza, resta à sociedade isolar a ação e o pensamento da chefia do corpo do grupo para assegurar a sua impotência (*ibid*: 61).

O modelo da chefia mura, baseada nos casos específicos expostos, é um reflexo dos fundamentos antevistos por Lowie. Como pacificador, o *tuxaua* assume por vezes o papel de canalizador de crises internas sem, contudo, interferir diretamente sobre elas. A capacidade de oferecer boas palavras, apesar de pré-requisito para qualquer liderança, acaba por destacar alguns chefes do rio Igapó-Açu em relação a outros. Por fim, a generosidade que não se traduz necessariamente na circulação material de bens, porém mais diretamente à disposição da chefia às demandas alheias, sejam individuais ou coletivas. Agora, quando tocamos no caso do privilégio da poliginia, ele também ganha referência empírica dentro do quadro dos chefes do Igapó-Açu. Falar do modelo representado pe-

lo *tuxaua* da aldeia do Piranha é tratar da figura de exceção que a posição da chefia define, bem como, falar da passagem que possibilita a concentração do poder sobre uma pessoa, a construção do sujeito “magnificado” e a emergência de um projeto de Estado (Sztutman, 2012).

Todas as manhãs, o *tuxaua* da aldeia do Piranha encontrava-se no mesmo lugar. A frente de sua residência, sentado em um banco, ele elevava sua voz sobre os temas que importavam para a opinião pública. Igualmente, todas as manhãs era possível acompanhar o movimento da última geração de seus filhos que seguiam em direção a sua casa, a casa focal da *turma* a qual pertenciam. Lá estavam eles, assim como outros cujos caminhos de suas respectivas *turmas* acabavam se cruzando com aquela. O que deveria ser uma reunião de família para compartilhar do café da manhã, era na verdade uma ocasião para narrativas do passado, histórias atuais ou resolução de pendências. Todos os presentes atendiam ao discurso matutino do chefe sem, no entanto, acudi-lo, já que escutavam sem atenção. Em razão do caráter moralizante da sua fala, era menos um discurso para sua *turma* do que para toda a aldeia, apesar do alcance das suas boas palavras não serem ouvidas diretamente pelo restante dos *aldeados*. Acolhida ou não, era uma fala que jamais deixava de ser pronunciada. O que era emitido com uma voz mansa e calma muitas vezes se afixava na memória dos mais velhos, no tempo dos “troncos velhos”, dali retirando parábolas que deviam ser vivenciadas ou, simplesmente, elogios aos bons tempos que acabaram. “Celebrações da história” como se referiria Bruna Franchetto aos discursos kapapalo (1993), peças que marcam referências em torno de eventos para pensar uma história particular, segundo critérios culturais específicos (*Ibid.*: 104). Circunscrevendo eventos marcantes, as histórias do *tuxaua* conotavam uma experiência particular com aquele mundo, qualificando sua posição e demarcando a história de todo aquele coletivo.

Principal liderança dentro do rio Igapó-Açu, destacava-se nas negociações que envolviam o poder público e a relação com os brancos. Considerado artífice da efetivação dos direitos por saúde e educação diferenciada, ele angariava influência, não deixando, contudo, de ser uma figura controversa. Dono de uma fala mansa e articulada, ele ainda era conhecido por ter ostentado o privilégio da poliginia. Motivo de polêmica diante de um costume em desuso revela, na verdade, o mecanismo de sua inserção na comunidade da qual não era originário. A aliança matrimonial com duas irmãs da *turma* de fundação da aldeia do Piranha teria encaminhando sua investidura como chefe. Tal como o discurso dos outros *tuxaua* do rio Igapó-Açu, sua posição era manca de qualquer expressão de comando. O domínio do social revela-se a todo instante como também o domínio do político, mas para a chefia é um espaço estéril às suas pretensões, sejam elas devotadas ao benefício coletivo ou particular. Vigiado, o lugar do chefe é constrangido não pela disputa, mas pela desconfiança mútua.

O discurso e ação da chefia restringem-se como atos de persuasão e apaziguamento, jamais de poder. Por trás da imagem de benfeitor e de tomador de iniciativas, encontra-se a missão sempre inglória de confluir o caminho de todas as *turmas* à sua. Sua necessidade de estar em todos os lugares a todo o tempo, termina por colocá-lo em lugar nenhum. Seu *movimento* guarda em sua origem um contramovimento, o contrafluxo dos desejos e deliberações pessoais daqueles que residem sobre a mesma terra que ele. Os laços que o fundador da aldeia mantém com aquele lugar são da mesma natureza que os daqueles que convivem com ele, sustentá-los é também de algum modo manter os laços dos outros. Assegurar sua posição enquanto chefe significa então garantir igualmente a

existência da comunidade. Contudo, não nos escapa de vista a imagem do domínio do social como um espaço acochado a todo o momento por forças descentralizadoras. Sua condição imanente de espaço político reside no fato de estar preenchido por múltiplas forças, contrapoderes que contestam e lidam com a proeminência dos interesses da chefia ou de uma facção. O limite da união, logo, é flexionado por movimentos rizomáticos que encontram no *tuxaua* um obstáculo para seu progresso⁷. Sua ciência se empenha para ampliar a influência de uma agência centrífuga capaz de produzir coesão e gerar atração. O faz sem poder, sem autoridade, sem qualquer instrumento de coerção, como concluíra Clastres, pois “o espaço da chefia não é o lugar do poder” (2003 [1974]: 218). Como sublinha Renato Sztutman, uma das grandes contribuições da obra do antropólogo francês refere-se ao alargamento da noção do que é político, posto que a “ação política” deixa de ser uma busca pelo poder, para também abarcar um modo de combatê-lo (2012: 41).

Os direitos às condições de assistência médica e os subsídios necessários à promoção de uma educação diferenciada não eram artefatos apenas das negociações envolvendo brancos e índios. Depois de conquistados, dentro do rio Igapó-Açu, eles eram um argumento a favor da agência política manuseada entre os *tuxauas*. Quando nos voltamos para o contexto da Amazônia peruana, entre os Piro do Baixo Urubamba, vemos como as comunidades dali passaram a centralizar-se em torno das escolas após suas instalações, em vez da figura dos chefes como era de antemão (Gow, 2001: 242). Um potencial que era do mesmo modo visionado pelas lideranças do rio Igapó-Açu que disputavam a localização das instalações escolares e de atenção à saúde. No discurso nativo, como já sublinhado, o embate era colocado em termos de quem tinha mais *força*. Quem tinha mais “força puxava” mais famílias para morar junto de si, mais família sob a órbita de sua fala. Mais famílias significavam também mais recursos disponíveis e, portanto, mais influência política.

Nesse quadro geopolítico, a iniciativa do *tuxaua* da aldeia do Piranha se sobressaía. Apontavam para ele, acusando que, se dependesse de sua vontade, “todas as aldeias se mudariam para lá [no Piranha]”. Por trás dessa vontade ocultava-se a ameaça radical do Um, a essência universal do Estado (Clastres, 2003 [1974]: 229-230). Seu desejo era a pulsão de um processo que o havia produzido como um sujeito de muitas *turmas*. Os laços constitutivos que atualizavam sua relação com sua *turma* e, por conseguinte com sua aldeia somavam-se, por sua vez àqueles que agregavam outras *turmas* e, desse modo, também outras aldeias. Seu papel como liderança local e os feitos que lhe angariavam prestígio entre as outras comunidades haviam dado alcance para uma pessoa “magnificada”, ou seja, um “acumulador de relações” que o projetavam para além do domínio em que foi gerado (Sztutman, 2012: 151). Esse parece ser o projeto por trás do esquema de montar todas as aldeias em um mesmo lugar.

O *tuxaua* é aquele que cria sua *turma* e junto dela se cria, os laços cognáticos que englobam as outras *turmas* sobre o chão da mesma comunidade são dominados pelos valores da criação e do cuidado, gestados já de antemão no interior de cada *turma*; a convivência que atualiza diariamente o ideal de uma parentela comum. Ao projetar-se para além de seu círculo familiar, o *tuxaua* en-

⁷ Aplicamos aqui a noção de Gilles Deleuze e Félix Guattari como inspiração, pois mais do que um conceito ela é a descrição de um modelo de resistência, tais como outras formações de “direções movediças” também o são (2000 [1980]: 31). Assim, a aldeia mura é um rizoma porque os fluxos de oposição criados pelos interesses conflitantes das pessoas que nela vivem contrariam as intenções totalizadoras demonstradas pelo seu chefe. Como os autores definem, todo rizoma compreende segmentações, tornando-o “estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc”, mas igualmente carrega dentro de si “linhas de desterritorialização”, desmembrando o conjunto para fugir dele (*idem*: 18).

globalmente outras pessoas em torno si, um lastro de laços que visa em seu limite uma totalidade. Um perigo que um profeta guarani, resguardado em meio a uma floresta no Paraguai, já havia divisado e sublinhado para Clastres, aquele representado pela falácia do Um. A erupção de um limite, sintetizado por um modo de existência baseado sobre “o transitório, o passageiro e o efêmero” que tende sempre para o esgotamento completo (2003 [1974]: 187). Revelando a impossibilidade de agregar toda a diferença: motor da criatividade local e matéria da reprodução social. O absurdo é representado por aquele ideal de unir todas as *turmas* em uma – uma divisa e uma divisão – a primeira contra as vontades alheias e a segunda entre o chefe e a comunidade. Um estado que jamais se alcança, seja porque a aldeia está diante de forças disruptivas que tencionam contratos de alianças estabelecidos, *puxando* filhos e filhas para morar em outras comunidades, ou mesmo porque jamais deixa de pairar uma desconfiança entre os *aldeados* e o seu *tuxaua*. Isso era claro, por exemplo, para todo o prestígio e influência que recaía sobre imagem do *tuxaua* do Piranha, sobre o qual vigorava do mesmo modo e a contrapelo, acusações de uso de feitiçaria. A estabilidade, independente de sua escala, é um horizonte inalcançável.

Considerações finais

O chefe é representante de uma posição que precisa ser ocupada dentro do espaço de constituição de uma aldeia, pois não existe aldeia sem chefe. De certo, tanto o nascimento como o esfacelamento de uma aldeia passam pelas prerrogativas e expectativas em torno da atuação de um chefe, contudo, a própria vida da comunidade também passa ao largo de suas intenções. Como um grupo se mantém e como ele prospera pode ou não resultar da capacidade de articulação e mobilização de um bom chefe; um bom *trabalho*, aquele que é conduzido sob os auspícios de um *tuxaua* respeitado, também se espelha na disposição de seus *aldeados* em conviver juntos. Ainda assim, o cotidiano de uma aldeia e a própria dinâmica social na qual ela está imersa depende da agência de outros componentes. Podemos destacar nesse cenário, por exemplo, o papel do pajé e dos benzedores que se colocam como mediadores das relações estabelecidas entre o grupo e os mundos que existem contiguamente a ele. Funções fundamentais que dizem respeito tanto à saúde das pessoas que ali residem, como mesmo da condição humana que encontrou naquele lugar um nicho para coexistir em um mundo de adversidades. Destaca-se também, o lugar das mulheres nesse contexto, como já apontamos alhures (Autor, 2019), as mulheres de uma comunidade e dentro das diferentes facções residenciais que a compõem, existem como vetores do processo de humanização. A atuação das mulheres mura transborda o espaço doméstico para realizar-se como modos de controle e englobamento da diferença, deixando transparecer sua influência silenciosa sobre a existência comum. Nesse quadro, a manifestação das faculdades inerentes à posição da chefia ganha, por vezes, maior relevo na relação com o mundo exterior, não me referindo apenas àquele pertencente aos brancos, mas igualmente ao plano que coloca em comunicação os outros *tuxaua* do rio Igapó-Açu. O tecido político que enreda o conjunto intercomunitário oferece um novo enquadramento para pensar a chefia mura. Baseado nos pontos de tensão e aproximação que se criam nos contatos estabelecidos entre as aldeias, visualiza-se especularmente a imagem que já se reproduzia no interior da comunidade, aquela de um personagem pródigo em ambição e desconfiança.

Originada de uma contingência, gestada como um subproduto da criação, a chefia mura encontra vias para se degenerar em um projeto pessoal. A metáfora do mastro rijo entregue pelo antigo *tuxaua* da aldeia do Pacovão oculta algo detrás do riso fácil daquele que a emitiu. O mastro tem que estar duro para sustentar a comunidade sob a sua égide, mas o “duro” era igualmente uma metáfora sexual, dela discernia-se o dom da fertilidade que sua vontade trazia consigo ao dar início no que se desabrocharia como uma comunidade. Uma relação filiativa, comparável aquela entre pais e filhos e que se desdobraria em uma relação de aliança, desbastada pelo trato entre sogros e genros/noras. Se a primeira é alimentada pelo afeto, cuidado e memória, a segunda é norteadada pela desconfiança. A mesma desconfiança narrada no início entre os moradores e o *tuxaua* da aldeia Jutai é a aquela fomentada entre os Mura e suas lideranças.

A perspectiva sobre a prática dos diferentes *tuxaua* do Igapó-Açu possibilitam ver um quadro movimentado por estabilizações e desestabilizações. Forças centrípetas e centrífugas que são relativas à escala do *socius* observada. Nesse sentido como apontam Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman ao comentarem a obra de Clastres, o próprio exercício da chefia revela sua face agregadora e desagregadora no espaço de modulação entre o intracomunitário e o intercomunitário (2003: 21-22). Falar da chefia mura é tratar do nascimento e morte de uma comunidade. O chefe nasce com sua comunidade e, aparentemente se entrega à morte junto com a mesma. Essa parece ao menos, a sina do *tuxaua* da aldeia Correia que reside na esperança de rever a alegria que nutria da época em que morava com os seus parentes. Para o olhar estrangeiro, daqueles que vivem na cidade de Borba, as gentes do Igapó-Açu são reconhecidas como a *turma* do Tcheré. Um coletivizador que entrega a imagem distorcida do espelho que reflete a vontade do *tuxaua* da aldeia do Piranha. O Um também é um reflexo.

Recebido em 19 de agosto de 2018.
Aprovado em 2 de abril de 2019.

Referências

AMOROSO, Marta R. O ambientalismo e as novas negociações dos Mura do rio Preto do Igapó-Açu (AM). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, USP, v. 11, 2011, p. 11-24.

_____. O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira. In: AMOROSO, M. e MENDES DOS SANTOS, G. (org). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 93-114.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os Selvagens. In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify. 2003 [1974], p. 25-45.

_____. Do Um sem o Múltiplo. In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify. 2013 [1974], p. 201-231.

_____. Sociedade Contra o Estado. In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify. 2013 [1974], p. 201-231.

COSTA, Luiz Antonio. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ, 2007.

DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Félix. *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 1. São Paulo: Editora34. 2000 [1995]

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, MN, vol. 14, n. 2, 2008, p. 329-366.

Autor. *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu*. São Paulo: Alameda, 2018.

_____. Ele não sabia nada e elas ensinaram tudo – a agência das mulheres mura no processo de humanização. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. Pelotas, Unipel, 2019, p. 172-191.

FRANCHETTO, Bruna. A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kukúro (Alto Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E e CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP FAPESP, 1993, p. 95-116.

GUERREIRO JUNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas Sombras Uma Etnografia da Chefia Kalapalo e seu Ritual Mortuário*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UnB, 2012.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press, 1991.

LATOUR, Bruno. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. Bruno Latour Common Knowledge. In: *Common Knowledge*, vol. 10, Issue 3, 2004, p. 450-462.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras. 2004 [1955].

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou pra mim: O Povo Yudjá e a Perpectiva*. São Paulo: Ed. da UNESP/ISA/Nuti, 2005.

LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003, p. 201-231.

LOWIE, Robert. Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, RAI, vol. 78, N. 1/2, 1948, p. 11-24.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um Mundo Perigoso: Espaço e Relações de Afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2012.

OVERING, Joanna. *The Piaroa: A people of the Orenoco Basin*. Oxford: Claredon Press, 1975.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan. Introduction. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Eds). *The Anthropology of Love and Anger, The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, 2000.

SAUMA, Julia F. – *The Deep and the Erepecuru: tracing transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, LSE, 2013.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & CASTRO, E.B.V. DE. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro 32, 1979, p. 2-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPCS, 1986.

Não luta comigo, não é meu amigo!

A luta como política tupi guarani

Amanda Cristina Danaga¹
Universidade Federal de São Carlos

Resumo: *Luta* é um termo que aparece com bastante frequência quando se trata das reflexões que envolvem relações e discursos ameríndios. Neste texto, pretendo considerar como os Tupi Guarani, em especial os da Ywyty Guaçu ou aldeia Renascer (Ubatuba-SP), operam com seus modos específicos de fazer políticas e atentar para os enunciados dessas políticas, onde *luta* aparece como um conceito fundamental. O que querem dizer os Tupi Guarani ao afirmarem *estamos na luta*? Minha proposta incide em uma tentativa de tradução, não de modo literal, já que se trata de um termo proferido em português, porém de sentido, ao buscar as acepções que o termo assume em um contexto etnográfico particular. A ideia aqui é lançar mão de um debate em torno da construção das possíveis interpretações antropológicas, por meio dos dados etnográficos, da noção de *luta*.

Palavras-Chave: Luta; Políticas; Tupi Guarani.

¹ Este artigo é parte da tese de doutorado “Encontros, Efeitos e Afetos: Discursos de uma liderança Tupi Guarani” defendida em dezembro de 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar (DANAGA, 2016). Para esta versão, pequenas modificações foram realizadas, seguindo algumas das sugestões feitas pela banca na ocasião da defesa. Agradeço aos professores e professoras que compuseram a banca, pela leitura da tese e por suas indicações.

Do not fight me, you are not my friend! The *fight* like politics tupi guarani

Abstract: *Fight* is a term that appears more frequently when it comes to reflections involving Amerindian discourse and relations. This text, pretending to have the Tupi Guarani, in particular on the Ywyty Guaçu or village Renascer (Ubatuba-SP), operate with their extrinsic ways of making and presenting public policies, where *fight* appears as a fundamental concept. What does the Tupi Guarani say when we say *we are in the fight*? My proposal focuses on an attempt to translate, not in a literal way, since it is a term rendered in Portuguese, although meaningful, in seeking the perceptions that the term assumes in a particular ethnographic context. An idea here is the hand of a debate on the subject from the perspective of anthropological interventions, through ethnographic data, of the notion of *fight*.

Keywords: *Fight*; Policies; Tupi Guarani.

¡No *lucha* conmigo, no es mi amigo! La *lucha* como política tupí guaraní

Resumen: *Lucha* es un término que aparece con bastante frecuencia cuando se trata de las reflexiones que envuelven relaciones y discursos amerindios. En este texto, pretendo considerar como los Tupi Guaraní, en especial los de Ywyty Guaçu o pueblo Renascer (Ubatuba-SP), operan con sus modos específicos de hacer políticas y atender a los enunciados de esas políticas, donde *lucha* aparece como un concepto fundamental. ¿Qué quiere decir los Tupí Guaraní al afirmar que *estamos en la lucha*? Mi propuesta aborda en un intento de traducir, no literalmente, ya que es un término que se da en portugués, pero en un sentido, a buscar los significados asignados al término lleva en un contexto etnográfico particular. La idea aquí es lanzar un debate en torno a la construcción de las posibles interpretaciones antropológicas, por medio de los datos etnográficos, de la noción de *lucha*.

Palabras clave: *Lucha*; Políticas; Tupi Guaraní.

O português dos indígenas

A final, toda tradução é uma traição? E quando a tradução não é sobre a transposição de uma língua à outra, mas acontece na busca de sentido entre mundos e modos de pensar tão distintos? A questão da tradução esteve presente na antropologia como uma problemática clássica. O problema da tradução e a preocupação com a construção do texto etnográfico tangenciou os dilemas enfrentados pelos autores que ficaram conhecidos como pós-modernos que, dentre muitas reflexões, compararam a antropologia a uma espécie de escrita narrativa, uma disciplina em trânsito entre a ciência e a literatura. A escrita etnográfica tornou-se um desafio para aqueles que a enfrentam, concedendo às grafias grande importância sobre o modo como se dá a produção do conhecimento antropológico. A dificuldade foi posta para a antropologia ao tentar estabelecer uma correspondência entre as informações e conceitos ameríndios e a tradução destes. Por ser componente de mundos tão distintos, a busca de sentido para os dados etnográficos representava, em meio a esse debate, um desafio para antropólogos e antropólogas que tentavam decifrar seus dados à luz de suas próprias percepções.

A partir de um incontável número de equivocações e imprecisões analíticas (que por vezes ainda se repetem), a antropologia amadureceu para - ao invés de empenhar-se na interpretação, explicação, análise, exame, tradução ou contextualização - a possibilidade de realizar uma “experimentação com o pensamento ameríndio”, tomando as ideias indígenas por conceitos, considerando-as em suas potencialidades filosóficas. “Realizar os possíveis nativos como virtualidades é o mesmo que tratar as ideias nativas como conceitos”, propõe Viveiros de Castro (2002, p.132), estabelecendo uma equivalência de sentidos entre os discursos indígenas e as reflexões antropológicas.

Assim, entendida como um instrumento filosófico, a antropologia considera os discursos indígena e dos antropólogos menos como textos a serem lidos e mais como práticas de sentidos postas em relação, sem perder de vista que toda relação carrega em si mesma uma transformação. Aceitar as ideias indígenas como conceitos vai ao encontro de fazer da antropologia, conforme afirmou Tim Ingold, “uma filosofia com gente dentro”.

Isto posto, o que pretendo aqui, é estender minhas reflexões para uma investigação sobre os entendimentos e os usos que fazem os Tupi Guarani da categoria conhecida, por nós, não indígenas, como “política”. Proponho pensar modos de fazer política nas relações da Ywyty Guaçu, substantivamente, portanto, como uma possibilidade de tomar algo que existe e que chamamos de política, pelas muitas variáveis que esse termo pode assumir.

Inspirada em Clastres, que em “A Sociedade Contra o Estado” (2003) sinalizou para uma transformação no modo de compreensão da política indígena, Perrone-Moisés (2011) recomenda que busquemos os termos ameríndios de se conceber e de praticar a política, encaminhando para um entendimento do que seria uma filosofia política ameríndia. Seguindo o que fora sugerido pela antropologia política inaugurada em Clastres e discutido por tantos outros depois dele², o que pretendo é refletir a respeito da política à maneira ameríndia, a saber, como é vivida, conceituada e, sobretudo, enunciada entre os Tupi Guarani na

² Sztutman (2012); Perrone-Moisés (2011; 2015) e outros.

Ywyty Guaçu. Ao que tudo indica, o que eu chamo de política, na Ywyty Guaçu, através das falas cotidianas - com ênfase nas da liderança - ganha outros nomes.

Sublinhei acima a ênfase voltada aos enunciados da liderança, na intenção de tornar aparente a relação entre a compreensão dos movimentos políticos a partir de suas próprias filosofias (ao procurar os termos ameríndios da política), com os regimes de subjetivação ameríndios. Há uma conexão entre a política ameríndia e a autobiografia, que vem sendo considerada no contexto da política indígena recente.³ Calavia Saez (2007) observa a evidência das lideranças indígenas que passaram a falar “pelos seus grupos”, através da primeira pessoa do singular e por meio das narrativas de suas memórias pessoais.⁴

Esse parece ser o caso de Antonio da Silva Awá, que conta sua trajetória não somente como atual liderança da Ywyty Guaçu, mas como um personagem influente no contexto do movimento indígena do litoral paulista. Ao falar de sua trajetória e de sua vida política, ele aciona demasiadamente a palavra *luta*. A que se refere Awá quando menciona o termo *luta*, sempre em português? Quais traduções os indígenas estão nos propondo em suas falas, sobretudo quando proferidas na nossa língua?

Perrone-Moises (2015), ao discorrer sobre a “festa” para os ameríndios, comenta que no Brasil os índios costumam traduzir por “festa” o que os antropólogos “retraduzem” como ritual. De acordo com a autora, há uma necessidade em levar a sério o que ela chamou de o “português dos índios”, pois são várias as palavras usadas pelos indígenas que os etnólogos registram sem lhes dar muita atenção. Não gostaria de incorrer nesse erro ao falar sobre *luta* para os Tupi Guarani.

Julgo necessário mencionar que minha comunicação com os Tupi Guarani acontecia, sobretudo, em português. O que significa que nossos diálogos aconteciam em uma mesma língua, porém, eu não ousaria supor que em nossas conversas havia uma equivalência plena e mútua de compreensão. Havia, também ali, uma tentativa de tradução. Não precisamente de uma língua ou de um sistema de vocabulário e de sintaxe, mas de sistemas de pensamentos completamente distintos. Franchetto (2012), ao discorrer a respeito da tradução, afirma que tradução é movimento, é transformação, não somente de uma língua à outra, como de nexos culturais, mundos e contextos de enunciação.

No exercício penoso de equilibrar-se entre a literalidade e a interpretação, a tradução deve ser capaz de apontar, sobretudo, as potencialidades do original e de suas formas, às vezes escondidas, de poética. A tradução é perigosamente ativa; participa da construção de um nexos cultural. Transforma e revela. (FRANCHETTO, 2012, p. 54)

Um rápido olhar sobre os usos que os Tupi Guarani fazem do termo *luta* poderia sugerir que essa é uma definição clássica que faz parte do movimento indígena e que deriva de uma significação vinculada ao campo do direito, entretanto, como já disse Viveiros de Castro (2002), “nenhuma ideia interessante é evidente”, pelo menos não no mundo ameríndio. Associar *luta* unicamente a uma forma de expressão do campo jurídico ou, ainda, entendê-la como um termo que tem por tradução - inserido na lógica do pensamento ameríndio - a guerra, limitaria as possibilidades de reflexão.

Tomar a política do modo como concebem os Tupi Guarani, vendo o que de fato é política para eles, como pensam e enunciam a política e como diferenciam os conceitos dentro da política é o que pretendo analisar para, posteriormente,

³ Verificar os trabalhos de Course; Oakdale (2014), Gonçalves (2012); Kofes (2001); Kofes; Manica (2015); Kopenawa; Albert (2015); Oakdale (2005; 2007); Saez (2006; 2007).

⁴ Dois grandes exemplos para o caso brasileiro são Davi Yanomami e Ailton Krenak, porém há muitos outros.

relacionar com as noções de liderança na Ywyty Guaçu.⁵ Nesse sentido, a primeira especificidade que notei foi que, um dos meus entendimentos para aquilo a que eu denominava pelo termo política, ou seja, relações que se davam com o Estado e demais setores do mundo dos não índios, os Tupi Guarani apontavam e enunciavam como *luta*. Mas não seria suficiente dizer que para os Tupi da Ywyty Guaçu, política é “como se fosse” *luta*. Fazer isso seria sobrepor a minha criatividade a dos Tupi Guarani, sem compreender a riqueza da dinâmica presente em sua socialidade (WAGNER, 2010).

A ideia de política como *luta*, entre os Tupi Guarani, conecta-se com o modo tradicional de se fazer política entre os Tupi-Guarani (agora com hífen), ou seja, através da guerra. Se o modo clássico Tupi de se fazer política é fazer guerra, é por isso que os Tupi Guarani *lutam* há tantos anos, como disse Awá: *Nós, os Tupi, estamos se acabando, a gente está lutando faz 514 anos*.

Quando eles dizem, *estamos na luta*, eles não estão simplesmente dizendo que a vida é dura, mas que a guerra é uma constante, que relacionar-se com os brancos faz da vida deles uma guerra sem fim e que essa é a política dos Tupi Guarani. *Luta*, portanto, não é um termo neutro ou transparente, mas um conceito ameríndio carregado de potência, uma potência que se cumpre na relação entre eles e os não índios, desde os tempos do “descobrimento”. É preciso entender *luta* como conceito em relação. Na tentativa de melhor compreender o sentido do conceito ameríndio de *luta*, creio que seja imprescindível localizar onde tal conceito é manifestado, ou seja, ver como ele se realiza nas experiências ameríndias, no caso entre os Tupi Guarani, em suas falas e enunciados na Ywyty Guaçu e fora dela.

Luta e liderança

Na Ywyty Guaçu, o conceito de *luta* aparece quase sempre relacionado ao de liderança. É a liderança da aldeia quem organiza o pessoal para a *luta*, geralmente associada aos diálogos firmados junto aos *juruá* (não indígenas). Todavia, antes de adentrar na descrição etnográfica de um evento ocorrido na aldeia para o qual o termo *luta* foi enunciado como modo de compreensão do acontecido, dedico-me a escrever um pouco a respeito da Ywyty Guaçu, a fim de facilitar o entendimento do leitor.

Mais conhecida pelo nome de aldeia Renascer, a Ywyty Guaçu fica localizada no município de Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo, no bairro do Corcovado. O bairro possui este nome justamente porque é lá que se encontra o Pico do Corcovado. A Ywyty Guaçu, que em Tupi Guarani significa morro grande, fica aos pés do morro. Na aldeia vivem famílias tupi guarani e famílias guarani mbya. Sua formação aconteceu ao longo dos anos de 1997 e 1998, durante o processo das gravações do longa metragem “Hans Staden”, do diretor Luis Alberto Pereira.

⁵ Raras as vezes em que me deparei com o uso do termo política em campo, exceto para situações que remetiam a notícias de jornais que faziam referência ao que se passava em Brasília, ou em contextos municipais em ações na câmara dos vereadores e/ou na prefeitura. Ouvi também, uma vez, uma menção a política associada a ideia de conflito. Para esse caso, o termo remetia ao tipo particular da organização social tupi das aldeias, permeada por conflitos, segundo um interlocutor: “[...] dentro das próprias comunidades, existe sempre política, queira ou não queira existe sempre né, na minha aldeia mesmo [...] é assim, é histórico isso. Briga, sabe? Que acontece essas coisas dentro da aldeia. Sempre tem algum conflito, e coisa assim que você vai no Mbya e não vê isso [...] Até que eu considero muito mais essa coisa do tupi, por conta dessa semelhança que tem, em termos da cultura, do jeito de falar, das características, o modo político de organização dentro da comunidade é muito parecido, entendeu? Então a gente, inclusive, dos mbya a gente sofre preconceito por isso, porque eles são muito diferentes da gente, por que eles acham que a comunidade tupi, não sei, essa coisa mais de energia, de briga, e ser mais guerreiro, sempre estar mais nos conflitos, envolvidos nessa questão, é diferente deles, os Mbya são muito reservados, eles não entram nessa questão discutir e de brigar”.

Alguns indígenas da região, dentre eles Antonio Awá, foram convidados para trabalhar como figurantes no filme. A ocupação do espaço não foi imediatamente ao término das gravações, quando a área ficou esquecida.. A aldeia cenográfica ficou abandonada e o local vazio. Não houve a construção de um “centro cultural indígena”, conforme fora prometido aos indígenas e nem o desmanche do cenário. A família de Awá e as demais famílias que participaram da ocupação começaram a realizar frequentes encontros nas grandes ocas cenográficas e, posteriormente, ocuparam definitivamente a área. Essa ocupação foi liderada e motivada por Awá que, segundo conta, perambulava em busca da área que havia sido apontada em sonho por sua falecida mãe, onde fundaria uma aldeia (DANAGA, 2012; 2016a).

As famílias guarani mbya que vivem na aldeia vieram de diferentes lugares de uma região que compreende os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná. Já os Tupi Guarani, vieram da aldeia Bananal, em Peruíbe/SP, conhecida como a aldeia mãe dos Tupi Guarani do litoral paulista (DANAGA, 2016b). A menção aos Tupi Guarani, grafado assim, sem o uso do hífen, refere-se à autodenominação requerida por essas famílias, antes reconhecidas pela literatura como Guarani Nhandeva. Os Tupi Guarani se definem como resultado de encontros entre os antigos Tupi da costa brasileira (Tupiniquins e Tupinambás) e os Guarani Mbya, que chegaram na região durante as migrações em busca da *Ywy Marãe’y*, a *Terra sem Males*. Explicitam, portanto, que são fruto do que costumam chamar de *mistura*, e não excluem os não indígenas deste processo. Reconhecem-se como “pessoas misturadas”, não obstante, seus discursos denotam uma face positivada dessa mistura não compreendida, jamais, como fusão.⁶

Feitos esses esclarecimentos, retorno para a etnografia. O que pretendo descrever adiante aconteceu na ocasião em que estive na Ywyty Guaçu para a realização do campo do doutorado, no ano de 2014. Nesse período, demandava atenção dos Tupi Guarani um envolvimento com as questões de melhoria no campo da saúde indígena. *A nossa luta hoje é essa daí*, explicava-me o cacique. Ele e os outros homens da aldeia haviam chegado recentemente de uma viagem feita para Curitiba/PR, que tinha por finalidade conseguir soluções para alguns impasses da política de saúde indígena.

Depois que a Ywyty Guaçu foi identificada pela Funai como uma Terra Indígena no ano de 2003, além da construção da escola, um Posto de Saúde foi criado com a finalidade de receber visitas médicas (ao menos uma vez por semana) para prestar atendimento aos moradores da aldeia. No período anterior à identificação, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), disponibilizava uma enfermeira que realizava uma visita semanal à aldeia e um médico que o fazia mensalmente. A equipe que promovia ações na área da saúde na aldeia (médica, enfermeira e dentista) era contratada por uma instituição conveniada à FUNASA, a Associação Rondon Brasil⁷. Além dos especialistas citados, havia dois Agentes de Saúde (AS) e um motorista.

Em outubro de 2010, a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão vinculado ao Ministério da Saúde, responsável por gerir a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do

⁶ Tupi Guarani sem o hífen é a grafia dos próprios indígenas para sua autodenominação que optei por replicar em meus trabalhos. Quanto a mistura, trata-se de outro termo que, mesmo que enunciado em português, merece ser melhor analisado sob o risco de incorrer no erro de tomar o termo por substancializações ou essencializações. A noção de pessoa calcada na ideia de mistura enquanto um enunciado relacional intrínseco da pessoa tupi guarani, dialoga com a produção recente da antropologia no campo da “contramesticação” (Goldman, 2015) e da “antimesticação” (Kelly, 2016).

⁷ A Associação Rondon Brasil foi fundada em 12/07/1999 para desenvolver ações de Prevenção de Doenças, Promoção e Recuperação de Saúde entre as populações indígenas nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Tocantins (desde 2006). Instituição reconhecida como Entidade de Utilidade Pública Municipal e Estadual e também como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público. Informações obtidas no site <http://www.rondonbrasil.org.br/index.asp>.

Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), gerou grande insatisfação entre as lideranças das aldeias no litoral paulista. O novo órgão passou a gerenciar o Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que antes era responsável pelas ações de saúde, pela aquisição de insumos, apoio logístico, licitações e contratos. O saneamento básico e ambiental das áreas indígenas agora também fica a cargo da SESAI.

As novas políticas de gestão da saúde indígena, assumidas a partir da criação da SESAI, trouxeram descontentamento. Durante os períodos em que estive em campo, observei que eram raras as visitas da equipe da saúde na aldeia. O tratamento dentário era realizado somente fora dela, que não recebia mais a visita do dentista. Também não havia a caminhonete, que antes ficava disponível. Um agente de saúde e o motorista tinham sido dispensados de suas funções em demissões injustificadas, segundo relatam. Conforme dito anteriormente, quando cheguei à aldeia, muitos estavam em Curitiba, na sede do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Litoral Sul, que assiste às comunidades indígenas dos estados do RJ, SP, PR, SC e RS, exatamente para protestar contra algumas ações da SESAI. Foram até Curitiba com veículos próprios, na tentativa de obter um diálogo com o então chefe do DSEI do Litoral Sul. Após uma viagem de mais de mil quilômetros, ao chegarem, foram informados que o departamento de saúde indígena permaneceria fechado por uma semana, até que o coordenador do DSEI retornasse de uma viagem a Brasília. Diante disso, decidiram acampar em frente ao núcleo do Ministério da Saúde, no centro de Curitiba, com a promessa de saírem somente quando fossem ouvidos, já que, como me explicou Awá, havia uma reunião marcada há quatro meses e era inaceitável tal omissão por parte do departamento de saúde indígena. Mesmo após o período em que estive em campo, durante o qual foram realizadas as duas viagens a Curitiba, soube que as idas até a coordenação do DSEI continuaram, sempre em busca de atendimento para reivindicações feitas anteriormente e solicitando novas demandas na área da saúde.

Em todas as terças-feiras, os moradores da Ywyty Guaçu esperavam a visita da equipe médica responsável pelo atendimento na área da saúde. Inúmeras vezes esperaram em vão. Sentavam-se próximos ao *Postinho*, lugar do atendimento, e ficavam na expectativa. Em uma das vezes em que aguardavam - e isso foi logo após uma viagem à Curitiba - o cacique manifestou que talvez a equipe não viesse por sentir medo da presença dele na aldeia. *Será que eles estão com medo que o cacique tá aqui?* Novamente ninguém apareceu. Entre idas e vindas à capital paranaense, permaneciam assim na espera da visita da equipe e da recontração do motorista e do agente de saúde, conforme prometido em reunião com membros da SESAI.

Depois de meses sem ir à aldeia, a equipe da saúde apareceu. Naquele dia, ao acordar, notei que havia um clima de tensão na aldeia. Disseram-me que o cacique havia convocado todos para uma reunião na *oca*⁸. Já sabia que a equipe faria o atendimento na área. Awá, sem maiores explicações, pediu para que todos aguardassem em silêncio. Ninguém sabia o que ele iria dizer ou fazer. Seus filhos estavam apreensivos, um deles chegou a me dizer que estava preocupado, pois o pai não era homem para brincadeira e levava a *luta* muito a sério. Assim que o médico, a enfermeira e o motorista chegaram na aldeia, o cacique solicitou que eles fossem até a *oca*. Permaneciam ali sentados, aguardando a fala do cacique, que nada dizia, só observava e esperava todos se acomodarem. Após alguns minutos de um tenso silêncio, Awá se levantou na direção do médico da equipe e

⁸ Nome pelo qual se referem a opy guaçu (casa de rezas).

sugeriu que ele se apresentasse para a aldeia, tratava-se de um profissional novo que ainda não tinha prestado muitos serviços naquele lugar. O médico levantou-se, respirou fundo, ergueu a cabeça, olhou para todos e assim o fez. Iniciou dizendo seu nome e que se sentia alegre por poder iniciar um trabalho junto àquele grupo. Contou sobre seu trabalho aos finais de semana em um Posto de Saúde próximo da aldeia, onde já havia atendido alguns indígenas. Mostrou reconhecer algumas pessoas que já haviam buscado atendimento lá e revelou seu anseio em continuar atuando profissionalmente entre eles. Quando o médico concluiu sua fala, Awá se levantou e disse: *Então você pode pegar as suas coisas e ir embora daqui, que você não serve para trabalhar com índio*. Foram médico, enfermeira e motorista a pé em direção à saída do local (o carro da SESAI, usado pela equipe para a ida até a aldeia, ficou retido). Não demorou muito para que duas viaturas da Polícia Militar (PM) chegassem. Awá convidou os policiais a entrarem na oca e explicou o motivo de sua atitude, contou sobre as dificuldades que os indígenas vêm enfrentando na aplicabilidade de seus direitos e sobre suas viagens até Curitiba. Os policiais o orientaram a ir para delegacia registrar um boletim de ocorrência. O cacique respondeu negativamente. *O senhor que me desculpe, mas eu não dialogo com a PM, se quiserem resolver isso, que venham até aqui. Minha conversa não é com a PM*.

Horas mais tarde, os policiais retornaram à aldeia para verificar se haviam falado com a procuradora que acompanhava o caso em Curitiba. Informaram aos policiais que conseguiram contato com a procuradora do município de Caragatatuba e que evidenciaram o desejo deles no cumprimento do que fora acordado em Curitiba e que estava registrado em documento. O carro apreendido ficou meses parado no mesmo local, até que algum indicativo de resolução fosse dado ao caso.

Posteriormente, Awá me explicou que o que esperava do médico era ao menos um telefonema para mostrar preocupação com as pessoas da aldeia e esclarecer o motivo pelo qual não estava prestando o atendimento. Informou que é desse modo que se trabalha entre indígenas. É um compromisso, mais do que um serviço, disse. *É assim, o índio gosta de ver as pessoas lutando junto com ele*.

Nos dias seguintes, ele passou parte do tempo em um processo de articulação na convocação de lideranças para uma nova reunião que gostaria de realizar, outra vez em Curitiba. Fez ligações para o Ministério Público e noticiou aos promotores que a situação não havia melhorado. Diante da ausência de mudanças e do não cumprimento das promessas, insistia em ir até Curitiba novamente para *fazer pressão* no responsável. Dizia que o cenário não era mais conversa, mas para atitudes mais extremas, como o pedido de afastamento ou renúncia do cargo de coordenador da SESAI. *Não queremos mais conversa com ele não, o negócio não é mais conversar, é pedir a cabeça dele agora!*

Esse é um exemplo do que definem como *luta*, do modo de fazer política tupi guarani. Uma *luta* que Awá (e muitas outras lideranças, em diversos lugares) vem operando no contato com o mundo dos não indígenas e com suas políticas tão assimétricas. Conforme enfatiza o cacique, uma *luta* antiga e constante, que não termina e nem começa quando se consegue a terra.

Há registros de que, em 2001, realizaram um protesto em busca de melhorias nas condições de saneamento. Durante o ato, seis funcionários da FUNASA permaneceram retidos por mais de 5 horas na aldeia. Em maio de 2009, com as questões da saúde indígena ainda sob o comando da FUNASA, um grupo de cerca de cem índios realizou uma ocupação da coordenação regional do órgão no centro de São Paulo. O grupo reivindicava melhorias no atendimento médico das aldeias

e reposição de veículos, considerados sucateados. Também era requerido pelo grupo que o então coordenador da FUNASA em São Paulo fosse demitido de seu cargo. Ele e outros funcionários foram retidos no prédio da FUNASA durante a ocupação. Em reportagem, o grupo afirmou que só aceitaria deixar o prédio após a demissão do coordenador, que foi acusado de ser negligente e de realizar uma má administração. *Em três anos, ele nunca fez uma visita (às aldeias). Tem criança morrendo com água contaminada, faltam remédios, o saneamento básico é ruim*, declarou Awá em entrevista ao jornal. Awá estava na liderança do movimento, que era composto por outros caciques de diversas terras indígenas do Litoral Norte e outras do Litoral Sul e Vale do Paraíba. Seu nome se encontra em todas as reportagens dos jornais locais que fizeram a cobertura do movimento. *"Não deixaremos o prédio enquanto essa situação não se resolver. Estamos completamente desamparados pela Funasa e vamos lutar até o fim*, afirmou o cacique Awa, da etnia tupi-guarani, durante a ocupação".

Em julho de 2013, com a saúde indígena gerida pela SESAI e não mais pela FUNASA, Awá convocou nova reunião com outras lideranças para conversarem sobre o atendimento à Saúde Indígena no estado de São Paulo e decidiram iniciar um novo movimento em busca de melhorias e direitos não atendidos. O motivo apresentado pelo cacique para convocação da reunião é a demanda de diálogo sobre o atendimento à Saúde Indígena no estado de São Paulo. Consta em ata de reunião realizada em maio do mesmo ano que, no dia 13 daquele mês, algumas lideranças promoveram o fechamento do escritório local da SESAI em São Paulo e que o ato culminou em uma nova reunião no Ministério Público Federal. Nessa reunião com o Procurador da República, ficou marcada uma outra reunião, dessa vez com a participação do coordenador do DSEI Litoral Sul e com o chefe de gabinete do secretário de Saúde Indígena, que ocorreu no mesmo mês, no Auditório da Procuradoria da República em São Paulo, e teve como pauta o levantamento das prioridades de todas as aldeias que estavam presentes. Os principais pontos levantados, de acordo com a ata, foram críticas à paralisação dos convênios responsáveis pelo fornecimento de medicamentos, falta de manutenção de viaturas, vale-transporte, contratação de hospedagem e alimentação para indígenas em trânsito quando em tratamento de saúde, ausência de clínica médica especializada e assistência funeral. Criticaram, ainda, a redução da carga horária da equipe médica sem diálogo prévio com as comunidades, direito dos indígenas, conforme a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Requereram capacitação dos servidores indígenas para as ações dos Agentes de Saúde, Saneamento e Bucal e garantia de atendimento de saúde para os indígenas que vivem nas cidades.

Menos de um mês após essa reunião, os indígenas ocuparam o Polo Base da SESAI, no município de Peruíbe/SP, reivindicando o atendimento às demandas ajustadas nas reuniões ocorridas anteriormente com o Coordenador do DSEI Litoral Sul. Na ocasião, os indígenas alegaram que os compromissos não estavam sendo cumpridos e que ainda permaneciam sem o atendimento das equipes de saúde nas aldeias. Funcionários do polo foram detidos na tentativa de assegurar o diálogo com o Coordenador do DSEI, que marcou reunião com o grupo e não apareceu. Quase um ano depois, quando cheguei à aldeia para realizar minhas pesquisas, o assunto ainda não estava resolvido e, mais uma vez, partiram para uma nova ocupação da SESAI em Curitiba.

Discorri sobre essas ações no campo da saúde porque elas são parte da *luta* travada na política feita com os não indígenas. E, ainda, porque foram questões que estiveram marcadamente presentes nos momentos em que estive em campo.

Dialogar com os não indígenas por melhorias na saúde é apenas um fragmento dessa *luta* sobre a qual fala Awá, componente de seu modo de fazer política, , não o único, evidentemente. Da mesma maneira, a *luta* acontece por meio e através da terra, como afirmou em outros momentos. Dá-se de modo ora mais, ora menos aguerrido.⁹ Expulsar pessoas da aldeia e manter carros e pessoas retidos na tentativa de ver atendidas as reivindicações, são ações que revelam um modo de *lutar*, uma forma possível de ser notado pela política dos não índios. É assim que os Tupi Guarani fazem política. É dessa forma que Awá define o que é fazer política com os não indígenas, *lutando*.

As “cenas” de expulsão do médico, de funcionários da Funai, a retenção de carros e pessoas, tudo isso, é a potência que a *luta* assume enquanto forma de se fazer política com os não indígenas na Wyyty Guaçu. Para Awá, é esse o meio pelo qual se deve fazer política, é assim que ele reafirma seu perfil de liderança “dentro” e “fora” da aldeia, mostrando que liderança é um efeito da relação que existe entre a autoridade e a alteridade. A *luta* concebida como potência viabilizada pela “performance tupi guarani” é parte do que afirmam ser sua disposição guerreira.¹⁰

Isso reforça a necessidade de reconhecer que a alteridade também é diversa. Há muitos tipos de brancos, não indígenas ou *jurua*, como preferem chamar os Tupi Guarani. Existe uma pluralidade desse tipo de gente e de relações que podem ser firmadas. São inúmeras as possibilidades de alianças que ocorrem com outros tipos de gente. Ademais, toda *luta* consiste, antes, do encontro. Dele, podem emergir conflitos ou, ainda, ligações de compromisso e engajamento. A *luta* é sempre contra o inimigo e a favor do amigo e, nos mundos ameríndios, são muitos os inimigos e amigos. Eles podem estar em toda parte.

Assim, o fazer política como *luta*, pode se dar através do estabelecimento de uma rede com outros tipos “melhores” de brancos, instaurando uma forma de uma “aliança afetiva”, como, por exemplo, constatou Ailton Krenak. Ao criar laços com brancos “melhores” (entidades e pessoas que trabalham e lutam junto com os indígenas, pela causa indígena) funda-se uma rede que não cessa de gerar potência ao movimento, seja ele no interior de um país ou fora dele, e amplia as possibilidades de vocalização. Nas palavras de Ailton Krenak:

Eu já experimentava a atuação em rede, porque sabia que estava no Brasil, no Mato Grosso, mas tinha um cara na Holanda que não falava português, nem eu holandês, mas que sabia que eu estava fazendo aquela trajetória e ele estava divulgando aquilo. Eu tinha certeza que ele estava fazendo isso, e que aquilo resultava em potência para o que eu estava fazendo. Isso é rede. [...] E não tinha contrato, protocolo. Era uma relação de confiança, que eu chamei de alianças afetivas. (KRENAK, 2015, p. 251)

⁹ A divulgação da aldeia por meio de imagens veiculadas nas redes sociais, reportagens, vídeos e outras mídias é também um jeito de dialogar com os não indígenas, um modo de operar político. (DANAGA, 2012b).

¹⁰ A assertividade na forma de falar e agir revelam uma “performance tupi guarani”, do mesmo modo para a qual sinalizou Kelly (2005), ao falar de uma “performance yanomami”, igualmente acionada em um contexto de reivindicação e protesto no âmbito da saúde indígena. A “performance tupi guarani”, de caráter mais aguerrido é, por exemplo, contrastada com o que denominam jeito calmo dos Guarani Mbya.

Política em outros termos

Até agora, falei dos modos de fazer políticas dos Tupi Guarani, mostrando que a *luta* pode expressar essas relações. Há outros conceitos que não são transparentes nas relações entre os Tupi Guarani, como por exemplo, o de *organização*.

Se *luta* parece ser da ordem do fazer política com os não indígenas, pois quando se fala com eles, geralmente, se conversa com os inimigos, ao operar políticas entre os *parentes*, no cotidiano da aldeia, o termo *organização* é bastante acionado.

Como acredito ter feito com o conceito de *luta*, pretendo “levar a sério o português” dos Tupi Guarani e pensar nos usos da palavra *organização*, um conceito que pode contribuir para o entendimento dos agenciamentos na Ywyty Guaçu. Vou tratar do conceito de *organização* tal qual meus interlocutores, para me referir ao fazer política, agora pensando nas relações internas da aldeia. Lembrando que, mesmo nas relações internas da aldeia, há uma convivência marcada por diferentes tipos de gente: os não indígenas e os Guarani Mbya que residem na Ywyty Guaçu, o que matiza os contornos das possibilidades de se pensar em termos de “dentro” ou “fora”.

A ação, ato ou efeito de organizar algo é para nós, não índios, o significado da palavra organização. Entendemos que organização é uma expressão da mesma ordem que sociedade, organismo ou instituição e que, portanto, fazer política é uma forma de e para organização. Parece estarmos de acordo, nós e os Tupi Guarani, quando pensamos que política é organização, só não compactuamos ao pensar o contrário, que toda organização é política. Para os Tupi Guarani, *organização* é ao mesmo tempo beleza e caos, ordem e desordem. Para se fazer a política como *organização*, é necessário que, antes de tudo, as coisas estejam desorganizadas. A produção de uma desordem constante é o que permite a busca da ordem.

Mais uma vez, desde Clastres (2003), aprendemos que uma autoridade política forte entre povos Tupi-Guarani pode romper com a organização social vigente e estabelecer o caos. É latente a possibilidade da socialidade em montar-se e desmontar-se constantemente.¹¹ E, quando isso acontece, é preciso buscar modos de se reverter a situação do caos e restabelecer a ordem.

Awá foi pivô na condução de um grupo de pessoas até a Ywyty Guaçu que, nos dias atuais, basicamente, é formada por seus filhos e suas respectivas famílias, e algumas famílias guarani mbya que, geralmente, não fixam residência, salvo algumas exceções. A existência dessas famílias mbya na aldeia implica uma convivência nem sempre esvaziada de conflitos. Ainda que convivam em um mesmo espaço, sob a mesma liderança e que sejam bem diferentes em muitos aspectos, a política executada para orquestrar essas diferenças não é a mesma da ordem da *luta*.

Lembrando, mais uma vez, a respeito das inúmeras possibilidades que os indígenas trazem para se pensar não só o fazer política, mas uma série de outras coisas, a partir de seus próprios termos, de seus próprios modos de conceber e praticar a política. Como se referiu Perrone-Moisés (2011, p. 868): “Entre Estado e não Estado, há lugar para toda sorte de dosagens, que as políticas ameríndias exploram”.

¹¹ Trata-se de uma socialidade que se faz e se desfaz o tempo todo, através de processos sociais que se produzem e se desarticulam ao mesmo tempo. Como notou alhures Santos-Granero (2000), uma socialidade que a todo instante busca um recomeço e que remete à ideia presente no mito de Sísifo, o personagem da mitologia grega que realizava a repetitiva tarefa de empurrar uma pedra montanha acima, e que nunca concretizava sua ação, pois a pedra rolava cada vez que ele se aproximava do cume, obrigando-o a reiniciar a missão.

A política feita com as pessoas na aldeia não é encarada como uma guerra, mas como uma possibilidade cotidiana de diálogo, como perspectiva de *fortalecimento da cultura*, como enfatizam. Nesse contexto, das relações rotineiras entre as famílias tupi e as mbya, entre os indígenas e os não indígenas que vivem na aldeia, o fazer política é enunciado como *organização*. *Nós somos diferentes, mas o sofrimento é o mesmo, então a gente precisa se organizar aqui dentro*.

Os procedimentos que esse fazer política, entendido por *organização*, assumem, vão desde *organizar* literalmente o espaço, mantendo-o bem arrumado e limpo, até *organizar* condutas, como o respeito à liderança, o falar na língua, a educação das crianças, a frequência com que se vai a *opy*, entre outros. Organizam-se coisas, lugares e pessoas. Para todas essas ações que se conectam com uma política feita no e para o interior da vida na aldeia, Awá usa o termo *organização*. Ele diz: *Vamos nos organizar [...]. Temos que nos organizar [...]. É preciso organizar as coisas aqui dentro*.

Decorre disso um desejo explícito da liderança em estimular as ações. Um tipo de ação que visa atrair e guiar as pessoas, análoga à ação do *tenotã-mõ* Araweté, do qual fala Viveiros de Castro (1986). Entre os Araweté, o *tenotã-mõ* é aquele que segue à frente, que principia e que abre o caminho para os demais.

Essa palavra designa o termo inicial de uma série: o primogênito de um grupo de irmãos, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para uma excursão na estação chuvosa. O líder araweté é assim o que começa, não o que comanda; é o que segue na frente, não o que fica no meio. Toda e qualquer empresa coletiva supõe um *Tenotã-mõ*. Nada começa se não houver alguém em particular que comece. Mas entre o começar do *Tenotã-mõ*, já em si algo relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma autorização. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 302)

O *tenotã-mõ* é aquele que propõe. É ele quem instiga as pessoas às ações coletivas, é a liderança necessária para organizar coletivamente um grupo que, a depender apenas de si, vive no caos, sem iniciar atividades coletivas. O *tenotã-mõ* é o ímpeto da aldeia e não necessariamente o chefe. Awá é liderança na Ywyty Guaçu, porém, nem sempre consegue agir como um *tenotã-mõ* o que o deixa descontente. *Pra tá organizando parece que tem que tá puxando pelo braço, senão não vai*.

Muitas reuniões acontecem para discutir a organização. Seja a organização entendida como arrumação, limpeza ou, ainda, a organização como ação de liderança ao organizar coisas e gentes.

Parece que a ideia é produzir beleza o tempo todo. É criar um efeito espacial (ou especial?) que se realiza na imagem e na beleza da aldeia. A imagem da aldeia é algo que deve ser zelado e divulgado. Por isso fotografam, filmam e postam nas redes sociais. Dizem sempre que a Ywyty Guaçu é uma aldeia muito admirada entre os indígenas e os não indígenas, exatamente por ser assim, tão *organizada* e bonita. E esse ideal de *organização*, tão requerido por Awá, vai além da questão estética de ter uma aldeia bonita: instaura-se, ainda, no comportamento das pessoas. Apesar de reprovar os hábitos de organização dos Mbya e seus asseios diferentes dos Tupi, ressaltam que os Mbya têm outra forma de *organização*, que é muito harmonizada e ordem do *cultural*, como dizem. Afirmam que os Mbya são bem *organizados*. Eles têm parteiras, a título de exemplo, coisa que os Tupi desconheciam a muito tempo, segundo contam. Os Mbya preservam a língua e a *cultura* e são *organizados* nesse ponto. Consideram que falta aos Tupi Guarani seguirem o exemplo de se *organizarem na cultura*.

E mesmo que tudo parecesse estar sistematicamente estruturado, de quando em quando estavam lá, todos reunidos na *oca*, para ouvir o cacique falar da necessidade de *organização*. *Vocês têm que se acertar, têm que estar colaborando, têm que se organizar*. Cria-se uma impressão de desordem perpétua que permite a imposição constante de ordem, ratificando o seu domínio dentro do grupo e, assim, instituindo uma dada socialidade. “Chefe é quem sabe organizar o pessoal”, disseram os interlocutores de Perrone-Moisés (2011, p. 875).

Manter a aldeia *organizada* é, ao mesmo tempo, efetivar-se enquanto liderança, caso contrário, surge a ameaça de abandonar a aldeia, como já o fez por uma vez. Nesse caso, a ameaça de abandono parte da própria liderança em relação ao seu grupo e não do grupo em relação à liderança. De acordo com o modelo do chefe clastreano, cujo desejo de poder é constantemente mediado, se esse desejo se exacerba, o chefe é abandonado ou, no limite, morto pelo grupo (CLASTRES, 2003).

Para Awá, essa é a sua função política enquanto liderança, que não deve ter sua potência valorizada apenas diante dos períodos de guerra, isto é, requerida em momentos de negociações da política como *luta*.¹² A liderança está, também, atrelada à *organização* das atividades e obrigações cotidianas na aldeia onde é o cacique. Se é requerida sua ação com os não indígenas, nos momentos de *luta*, a contrapartida deve ser o respeito e a colaboração das pessoas que vivem dentro da aldeia. É a dádiva e a dívida como categorias cíclicas que regem muitas das relações entre os chefes e seus grupos.

Considerações Finais

Busquei argumentar que *luta* é uma palavra que aparece com frequência nas relações entre indígenas e não indígenas, um conceito que marca o caráter quase sempre combativo dessas relações. Do mesmo modo, para o contexto etnográfico especificado nesse texto, aparece o conceito de *organização*, para nomear ações que são como a *luta*, porém com outras particularidades. A ideia foi, sobretudo, observar como os Tupi Guarani em suas relações com múltiplos mundos (dos não indígenas e dos Guarani Mbya) criam discursos que modulam essas ações. Aten-tei para os estilos narrativos que constituem um tipo específico de liderança, pelas experiências de Awá.

Nesse sentido, procurei mostrar como categorias aparentemente dadas são acionadas em contextos políticos nos diálogos desses múltiplos mundos, seja com os não índios ou com os Guarani Mbya. O conceito de *luta* foi fundamental para entender partes dessas relações e revelou um modo tupi guarani singular de fazer política. Estar na *luta*, como vimos, é uma maneira tupi guarani de agir entre mundos, mesmo que essa *luta* esteja sempre em transformação e com outros contornos como da guerra. Num mundo tão diferente, mas que opera pela mesma língua, há que se ter cautela diante das (im) possibilidades das “traduções”. É preciso tentar controlar ao máximo os equívocos, pois certamente existirão. *Luta* é relação, um modo de relacionar-se com uma política de outro mundo: o dos não indígenas. Não é uma resposta à política deles, mas um modo de se relacionar.

¹² Nesse caso, o papel desempenhado por Awá pode remeter ao que Perrone-Moisés (2011) chamou de “chefes de guerra”, isto é, lideranças dotadas de potência nos períodos marcados pela guerra. Contudo, Perrone-Moisés (2011) destaca que uma mesma pessoa pode assumir, embora não concomitantemente, tanto o papel do “chefe de guerra”, como o papel do “chefe de paz”, aquele mais ligado ao chefe sem poder clastreano, que são os chefes só no nome, com baixo poder de coerção. Para a autora os “chefes de paz” e os “chefes de guerra” possuem papéis diferentes que podem ser ocupados pela mesma pessoa, pelo mesmo guerreiro, mas nunca ao mesmo tempo. (PERRONE-MOISÉS, 2011).

Assim, percebi que a categoria *luta* estava associada a contextos não indígenas, como um modo de se relacionar com o inimigo, distinto do fazer política dentro da aldeia, por exemplo. Esse fazer política para dentro, não quer dizer uma ausência de entre mundos, porque o “dentro” não é homogêneo. Há um entre em tudo. Para essa política feita na aldeia, o termo acionado era *organização*. E, para que as coisas estejam organizadas, em algum momento, elas precisam se desorganizar, o que garante um movimento contínuo, movimento que, aliás, é parte dos Tupi Guarani, seja na disjunção e na conjunção de coletivos ou nos movimentos que decompõem e compõem a pessoa tupi guarani, como mostraram as etnografias de Mainardi (2015) e Almeida (2016) entre as famílias tupi guarani.

Considerarei os contextos enunciativos. A preocupação com aquilo que se enuncia (e com a forma como se enuncia) não ignora o fato de que a política está sempre sendo feita, independente das definições e escolhas metodológicas aqui propostas para tratar a pluralidade de modos de se fazer políticas entre os Tupi Guarani e das ações políticas tomadas especificamente pela liderança,. Trata-se de uma ação contínua, relacional e processual.

A articulação de categorias como dentro, fora, interior, exterior, *luta* e *organização*, teve como intuito diferenciar, textualmente, os modos enunciativos elicitados pelos Tupi Guarani ao fazerem tais políticas. Nesse sentido, todas essas categorias estão mútua e reciprocamente imbricadas nas ações e enunciados políticos na Ywyty Guaçu. Diferenciações que são da ordem do contexto enunciativo, pois compreendo que a política tupi guarani está sempre em movimento e não faria sentido caracterizá-la com o uso de termos estanques. Assim, quando Awá diz *estamos na luta*, ele está, ao mesmo tempo, *organizando* as pessoas. Organizar ações, coisas e pessoas é a luta diária. Se Antonio Awá diz estar na luta, isso acontece, sem dúvidas, para fazer pessoas. Do mesmo modo, se ele organiza e produz pessoas, é para que estas estejam na luta. Sua liderança é operada na política, seja ela como *luta* ou como *organização*, e a política é um fazer constante. Parece ser todo esse o esforço. Um esforço empreendido sempre na relação, ora com inimigos, ora com aliados.

*Recebido em 30 de setembro de 2018.
Aprovado em 10 de abril de 2019.*

Referências

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. *Estar em movimento é estar vivo*. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

ALMEIDA, Lígia. R.; DANAGA, Amanda C; MAINARDI, Camila. Um nome que faz diferença: reflexões com famílias tupi guarani. In: GALLOIS, Dominique T.; MACEDO, Valéria, M. de (Org). *Nas redes Guarani: um encontro de saberes, traduções e transformações*. Editora Hedra. São Paulo, 2018.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 76, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, v. 7, n. 12, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

DANAGA, Amanda Cristina. *Os tupi, os mbya e os outros: um estudo etnográfico da aldeia renascer - Ywyty Guaçu*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, 2012a.

DANAGA, Amanda Cristina. Os tupi guarani da aldeia renascer (SP): uma reflexão sobre os enunciados da mistura e os agenciamentos da "cultura". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 10-31, jul./dez. 2012b.

DANAGA, Amanda Cristina. Nome e relações. A noção de mistura entre famílias tupi guarani do litoral paulista. In: DANAGA, Amanda Cristina; PEGGION, Edmundo Antonio (Org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, São Carlos, 2016a.

DANAGA, Amanda Cristina. *Encontros, efeitos e afetos*. Discursos de uma liderança tupi guarani. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos, 2016b.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30, p. 35-62, out. 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, R.; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

KELLY, José, A. Notas para uma teoria do virar branco. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

KELLY, José A. Aprendendo sobre os diálogos cerimoniais Yanomami. *Species - Núcleo de antropologia especulativa*, n. 1, 2015.

KOFES, S. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

KOFES, Suely, MANICA, Daniela. *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda; COHN, Sergio. *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

MAINARDI, Camila. *Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

OAKDALE, Suzanne. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an amazonian community*. USA: University of Nebraska Press, 2005.

OAKDALE, Suzanne. Anchoring “the symbolic economy of alterity” with autobiography. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 5, n. 1, p. 4, 2007.

OAKDALE, Suzanne; COURSE, Magnus. *Fluent Selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. [S. l.]: [s. n.], 2014a.

OAKDALE, Suzanne. Interview with Suzanne Oakdale by Rita de Cácia Oenning da Silva. *Horizontes Antropológicos*, Rio Grande do Sul, 2014b.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, v.16, n. 2, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese (Livre-docência em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan (Ed.). *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London: Routledge, 2000.

SZTUTMAN, R. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi. *Novos Estudos – CEBRAP*, v. 83, p. 129-157, 2009.

SZTUTMAN, Renato *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). *Big men and great men: personifications of power in melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Dinâmica demográfica e social entre os Paresi (Mato Grosso)

*Renata Bortoletto Silva*¹
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Resumo: O artigo procura, com base em fontes acadêmicas e estatísticas oficiais, compor um perfil demográfico dos Paresi, grupo indígena da família *Aruak* que habita o sudoeste de Mato Grosso. A análise das informações demográficas e socio-lógicas, mais precisamente em relação ao modo como interagem certas categorias e grupos sociais, sobreposta às ideias e valores próprios a esse coletivo, permite lançar luz sobre aspectos de suas relações internas e externas, o que não seria possível caso o conjunto de dados fosse analisado de maneira isolada.

Palavras chave: Paresi, etnologia sul americana, morfologia social, demografia, política.

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1999) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2007). Atuou como antropóloga do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, no setor de regularização de territórios quilombolas.

Demographic dynamics and social between the Paresi (Mato Grosso)

Abstract: This paper, based on academic sources and official statistics, seeks to compose a demographic profile of the Paresi, an indigenous group of the Aruak family that inhabits the southeast of Mato Grosso. Analysis of the demographic and sociological data, more precisely in relation to the way in which certain social groups and categories interact, correlated to the collective's ideas and values, casts light on certain aspects of their internal and external relations. Such an understanding would not be possible if the data were analysed in an isolated manner.

Key words: Paresi, south American ethnology, social morphology, demography, politics

Dinámica demográfica y social entre los Paresi (Mato Grosso)

Resumen: El artículo busca, basándose en fuentes académicas y estadísticas oficiales, formar un perfil demográfico de los Paresi, grupo indígena de la familia Aruak que habita al suroeste del estado de Mato Grosso. El análisis de la información demográfica y de la organización social del grupo, más exactamente relacionado con el modo de actuar de ciertas categorías y grupos sociales, superpuesto a ideas y valores propios de ese colectivo, permite aclarar aspectos de sus relaciones internas y externas, lo que no sería posible si el conjunto de datos se analizase de manera aislada.

Palabras clave: Paresi, etnología sudamericana, morfología social, demografía, política.

Introdução

“Índio quer soja”, foi o título de uma matéria recentemente publicada em um portal da internet de grande circulação nacional, que traz um relato sobre as parcerias que os Paresi têm estabelecido com produtores rurais para o plantio da soja em suas terras (Anjos, 2018). Em Mato Grosso, frequentemente são citados na imprensa regional por conta de episódios envolvendo a cobrança de pedágios em uma estrada que corta seu território.

Para além dos artigos jornalísticos, os Paresi, grupo indígena da família Aruak que habita o Brasil Central, e a sua longa história de contato, que remonta ao século XVIII, foram abordados por diversas pesquisas acadêmicas (Costa, 1985; Machado, 1994; Costa Filho, 1996; Bortoletto, 1999; Silveira, 2011).

Esses trabalhos, bem como outras fontes, como o levantamento censitário realizado pela OPAN (Operação Amazônia Nativa) no ano de 1996, os dados oficiais como os contidos no Censo Demográfico realizado em 2010 (IBGE, 2010), ou os registros administrativos do Ministério da Saúde (SIASI, 2013) compõem a base para a análise proposta.

Assim, buscaremos na bibliografia mais recente sobre o povo indígena, apresentar um perfil demográfico desse coletivo no âmbito de suas relações políticas e sociológicas. A inspiração aqui contida vem das ideias de Marshal Sahlins (2004) quando se refere à maneira como podemos desvendar as propriedades de uma dada ordem cultural, a partir do modo como reagem às diferentes circunstâncias.

Manuela Carneiro da Cunha (2017 [2009]: 354; 369), ao discutir os conhecimentos tradicionais e os direitos intelectuais de povos indígenas, defende a ideia de que a cultura é uma “teia invisível na qual estamos suspensos” e que coexiste com a “cultura”, ou seja, com o que é dito sobre a cultura na especificidade dos contextos interétnicos. Para a autora, no entanto, na coexistência desses dois domínios, cujas lógicas são distintas, há pontos de interconexão, o que pode provocar mudanças de modo estruturado em ambos. Vejamos então como esse conjunto de ideias nos ajudam a pensar o caso dos Paresi.

Perfil demográfico e organização social

Os Paresi, ou “Haliti”, como se autodeclaram, ocupam a porção sudoeste do estado de Mato Grosso. Atualmente sua população está distribuída em um território de mais de 1 milhão de hectares compreendido em 8 terras indígenas, sendo as TIs Pareci, Figueiras, Rio Formoso, Utiariti, Juininha e Estivadinho já regularizadas, enquanto Ponte de Pedra, Uirapuru e Estação Parecis estão declaradas (Terças et al., 2016)².

Os primeiros a penetrarem nessas terras foram os bandeirantes ainda no século XVIII. Desse período em diante, várias outras frentes de expansão estiveram em contato com esse povo, no início do século XX, com a instalação das li-

² Os processos de regularização das terras indígenas Paresi remontam ao início da década de 1990, logo após a promulgação da Constituição de 1988 que trouxe garantias aos povos indígenas, sobretudo no caput do artigo 231, em que se declara: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.”

nhas telegráficas da Comissão Rondon, em seguida com as missões religiosas estabelecidas em meados do século XX e, mais tarde, quando ocorreu a chamada marcha para o oeste, com a ocupação das terras da Chapada dos Parecis por colonos vindos do sul do país (Costa, 1985; Machado 1999; Costa Filho, 1996).³

Tais processos envolvendo a história de contato do grupo foram objeto de diversos trabalhos acadêmicos, desde a década de 80, abordando além deste, temas como o parentesco, os rituais, dentre outros (Costa, 1985; Machado, 1994; Costa Filho, 1996; Bortoletto, 1999). Mais recentemente a dissertação de mestrado de Silveira (2011), ao basear sua pesquisa na investigação sobre as concepções de etnodesenvolvimento em uma aldeia, lança luz sobre as divisões internas em subgrupos, ao focar os “Haliti-Kozárini”, habitantes da aldeia Rio Verde.

Até o século XX, os Paresi eram conhecidos na literatura etnográfica pelos chamados subgrupos “Waimaré”, “Kozárini” (“Kabixi”), “Warére”, “Káwali” e “Kaxíniti”. Tais termos provêm da narrativa mítica que relaciona a sua origem à saída dos irmãos do interior de uma pedra. Estes, ao se casarem com o Avô da árvore dão origem aos subgrupos e povoam o mundo, instalando-se cada qual em uma cabeceira de rio, conforme a indicação do mais velho deles, “Wazaré”, o herói fundador que, por sua vez, não deixou descendentes (Pereira, 1985).

Hoje a maioria da população se diz “Kozárini” (Bortoletto 1999; Silveira 2011) não havendo uma distinção muito clara em termos da ocupação territorial, como antes, mas, ainda assim, é possível correlacionar, por exemplo, algumas aldeias a determinados grupos e Terras Indígenas, como Rio Verde e Kotitiko, da TI Parecí, aos “Kozárini”; Sacre e Bacaval, da TI Utiariti, aos “Waimaré”. Do mesmo modo, a identificação dos subgrupos às entidades políticas com as quais os Paresi operam nas suas relações com os não índios também é relevante. Os “Kozárini” estariam representados pela Associação “Halitinã”, enquanto os “Waimaré”, à associação que leva o mesmo nome (Bortoletto, 1999: 66).

As informações censitárias provêm de fontes distintas, que compreendem um levantamento realizado em parceria com a OPAN (Operação Amazônia Nativa) no ano de 1996, quando uma equipe percorreu o conjunto das aldeias existentes à época coletando informações sobre demografia e organização social. Esse material faz parte da dissertação de mestrado de Bortoletto (1999)⁴, em que foi analisada a morfologia social paresi. Incluem também materiais do Censo Demográfico 2010, cujo acesso se deu por meio das tabelas extraídas do SIDRA (Sistema IBGE de Recuperação Automática), em que se encontra o banco de dados estatísticos. Para a localização das aldeias em relação ao território, acessamos as informações contidas no sítio da Fundação Nacional do índio (FUNAI), provenientes do Censo 2010.

A integração das Bases Cartográficas do IBGE e da FUNAI permitiu, a partir do Censo 2010, a correta sobreposição dos setores censitários aos perímetros das Terras Indígenas já reconhecidas (Pereira, 2016: 424)⁵. Nessa perspectiva, algumas variáveis do Censo 2010 foram divulgadas por Terra Indígena, tais como, população total, por sexo e idade, além de determinadas características dos domicílios, como tipo de construção, ou ainda a possibilidade de aferir outras,

³ As Terras Indígenas se encontram atualmente em meio a grandes propriedades do agronegócio, voltadas ao cultivo da soja em grande escala.

⁴ Doravante essas informações serão referenciadas como OPAN 1996.

⁵ Esta pesquisa trouxe uma série de inovações em se tratando da coleta da população indígena. Em primeiro lugar, as questões sobre raça e etnia constavam no questionário do universo, ou seja, a pergunta foi apresentada em todos os domicílios. Além disso, investigou-se o pertencimento específico a cada um dos grupos indígenas, bem como a língua falada (IBGE, Censo Demográfico 2010).

como número médio de moradores, encorpendo, assim, o perfil demográfico desse grupo.

A análise supõe, em primeiro lugar, que a dinâmica demográfica de uma população obedece a uma lógica própria ao grupo, nas palavras de Pagliario et al. (2005: 11),

(...) como é bem conhecida, a dinâmica demográfica de uma dada população resulta da confluência de uma multiplicidade de fatores históricos, antropológicos, sociais e econômicos. Assim sendo, em vista da sociodiversidade indígena no país, ao se abordar a demografia desses povos, menos que refletir no singular, devemos nos pautar em dimensões plurais.

A contagem resultante do último Censo Demográfico é de 1.550 pessoas, que se declararam indígenas e habitavam as terras mencionadas. Historicamente, de acordo com os registros disponíveis, observa-se um crescimento populacional considerável. De 340 indivíduos, informados por Rondon em 1910 (Rondon, s.d.) chegamos aos 1.550 como mencionado.

Total	População Total	Número de aldeias	Indivíduos/aldeia
Rondon (1910)	340	12	28
Romana Costa (1985)	553	23	24
OPAN (1996)	949	29	33
Censo (2010)/FUNAI	1550	56	28

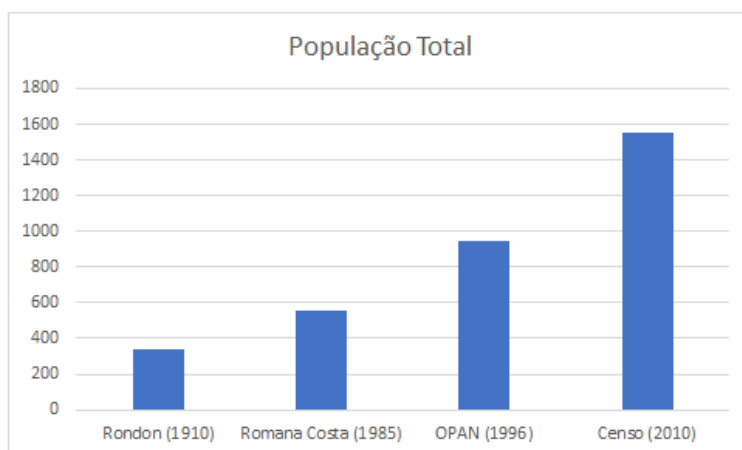


Gráfico 1: Série histórica da variação da população. Fonte: Rondon (1910) / Costa (1985) / OPAN (1996) / IBGE, Dados de 2010 referem-se ao questionário do Universo/SIDRA.

No intervalo de 75 anos, a população quase dobrou, mas nos anos seguintes o incremento foi ainda maior. Se enfocamos os anos de 1985 a 1996, a população passa de 553 para 949. Do mesmo modo, os dados trazidos pelo Censo 2010 evidenciam um considerável avanço populacional, quando chegam a 1.550 em pouco mais de 10 anos (IBGE, Censo 2010).

Por outro lado, o número médio de indivíduos por aldeia se mantém estável. Em 1996, os Paresi estavam distribuídos por 29 grupos locais ou aldeias (“Wénakalati” = local de morada). Os dados obtidos em 2010 dão conta de um total de 56 aldeias, o que é consistente com o que apresenta o Ministério da Saúde (Brasil, SIASI 2013).

Assim, a média de moradores por aldeia na série histórica obtida se mantém num número constante, em torno de 28 indivíduos. A manutenção desse padrão populacional aldeão pode ser creditado a um processo de cisão das aldeias já descrito em trabalhos anteriores (Costa, 1985; Bortoletto, 1999; Silveira,

2011), de modo que é comum aos grupos locais, ao atingirem um determinado montante, a saída de dois irmãos, por exemplo, para fundar um novo grupo local, próximo geograficamente do anterior e com o qual mantém laços de solidariedade.

Há, de qualquer modo uma autonomia dos grupos locais, cujos chefes são chamados “Ezekwahaseti”, algo que pode ser aproximado a doador (Costa, 1985: 162). Para os Paresi, é registrada a distinção entre os termos para chefia e xamã ou curador. Esse último é designado por “Wáyratyare” (Rowan & Rowan, 1978: 108).

Então, como se vê, a dimensão populacional pode estar na base dos processos de desmembramento dos grupos locais. Ao que parece, há um ideal populacional para as aldeias, ligado a uma visão de harmonia que se garante com um controle populacional. “*Muita gente atrai confusão*”, como dizem os Paresi (Silveira, 2011: 78), o que faz com que as aldeias mais populosas não tenham mais que 80 pessoas.

Os domicílios comportam em média 4,3 pessoas. Em termos das TIs, há uma certa variação, uma vez que na TI Utiariti são 4,6 por domicílio enquanto na TI Paresi, são 5,6. Quando comparados às médias brasileiras, de Mato Grosso ou dos municípios de Tangará da Serra e Campo Novo dos Parecis, onde se situam as referidas terras (3,2 pessoas por domicílio), vemos que os números ficam um pouco acima (IBGE, Censo 2010).

Em termos das classes etárias em que se divide a população investigada, ao compararmos os dois períodos, temos que a razão de sexo permanece equilibrada, com leve predomínio de homens em relação às mulheres. As mulheres em idade reprodutiva, dos 10 aos 49 anos, eram cerca de 25% em relação a população total em 1996 e, em 2010 são 30%, sendo que a maior parte está concentrada na faixa acima dos 25 anos. Houve, portanto, um aumento em relação ao período anterior, o que poderia indicar alto índice de fecundidade. Assim, enquanto a população de 0 a 4 anos em 1996 representava 18% do total, hoje representa cerca de 9%, indicando uma queda na natalidade, apesar do maior número relativo de mulheres em idade reprodutiva (IBGE, Censo 2010).

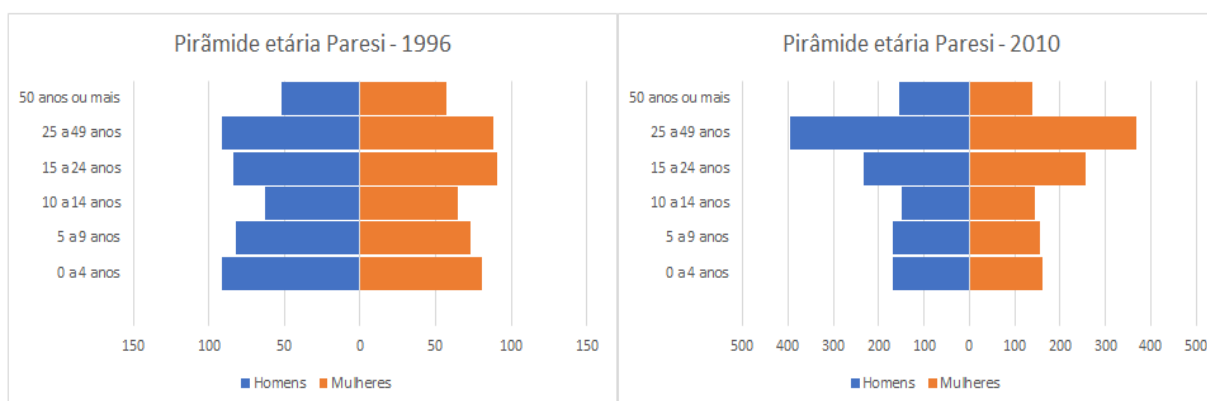


Gráfico 2: Distribuição por faixas etárias em dois períodos.
 Fonte: OPAN (1996)/ IBGE, Dados de 2010 referem-se ao questionário do Universo/SIDRA.

Isso pode apontar para uma ação de controle de natalidade o que é validado pelas informações de que há conhecimento e utilização por parte das “Waia-yatyalô” (curadoras, benzedoras) de plantas contraceptivas, dentre outras ervas com propriedades medicinais (Silveira, 2011: 65).

Consoante a esta tendência, observa-se que, na faixa dos 10 aos 14 anos, há o que se chama de “entrada” ou “falha” na pirâmide em relação aos anos inferiores, ou seja, de 0 a 4 anos e 5 a 9 anos. Isso porque, como é apontado nos relatos contidos na bibliografia consultada, há bastante ênfase do grupo na necessidade de formação de quadros internos para ocupar as diversas funções nas aldeias e, em geral, as crianças nessa idade continuam deixando as aldeias em busca de ensino nas cidades.⁶

Por outro lado, vemos um esforço dessa coletividade em proporcionar educação específica no próprio ambiente da aldeia. Assim, no grupo local Rio Verde, estão instaladas escolas de 1º e 2º graus, a Escola Municipal “Zoizotero” e a Escola Estadual Indígena “Malamalaly”, o que tem se revertido em um maior número de falantes da língua indígena, uma vez que cerca de 83% da população falavam o seu idioma no seu domicílio (IBGE, Censo 2010), e na manutenção de alguns itens culturais, como, por exemplo, ao ensinar a geometria a partir do aprendizado da confecção dos cestos pelos mais velhos (Silveira, 2011: 142-ss).

Quando se observa a distribuição dos falantes da língua indígena pelas terras demarcadas, chamam a atenção algumas diferenças. Há na TI Paresi, onde se situam importantes aldeias dos “Kozárini”, um total de 98,9% do total, enquanto na TI Utiariti, onde encontramos as principais aldeias “Waimaré” esse percentual é bem menor, chegando a 47,1% (IBGE, Censo 2010).

A objetivação da cultura pelos Paresi envolve outros itens como a casa tradicional, “hati”, cujos especialistas são convidados a construí-las em fazendas da região, algumas danças que são apresentadas em datas festivas no município de Campo Novo do Parecis. Do mesmo modo que se deu em relação à língua falada no domicílio, a caracterização do seu tipo resultou nos seguintes números: na TI Paresi, 52% das casas eram do tipo oca ou maloca, enquanto na TI Utiariti, eram apenas 16% (IBGE, Censo 2010).

Como afirma Manuela Carneiro da Cunha (2009[2017]: 358), no contexto interétnico, “a cultura é homogeneizada estendendo-se democraticamente a todos uma rede de direitos heterogêneos”. Isso nos aproxima da ideia de “consciência cultural”, expressão de Terry Turner (Sahlins, 2004: 507) que se refere à tentativa de um povo de controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle dos meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-los.

Assim, se por um lado, no contexto das relações externas, naquilo que é dito sobre a cultura se toma elementos que muitas vezes são conhecimentos especializados dentro do grupo, estendendo-o ao conjunto de seus integrantes, no âmbito interno, os Paresi reafirmam suas diferenças ao reproduzir concepções nativas de diferenciação ligadas à existência de subgrupos ou clãs referidos no passado, mas que marcam distinções identitárias no presente.

⁶ Há uma busca de formação dos seus integrantes para ocupar os postos de trabalho que surgem, sendo que a maioria dos homens e mulheres da aldeia Rio Verde desempenha atividades na própria aldeia. São professores, agentes de saúde indígenas, secretários da escola, agentes indígenas sanitaristas, motoristas das unidades de saúde, etc. (Silveira, 2011: 92).

Os “Kozárini” e os “Waimaré” no contexto das relações políticas

Como vimos anteriormente, os Paresi têm uma origem poligênica, uma vez que os irmãos saídos de uma pedra vão habitar locais diferenciados e dão origem aos subgrupos que vivenciavam uma endogamia. Eles teriam ainda dons diversos, uma vez que os “Waimaré” detêm o conhecimento das flautas, dos artesanatos etc., que depois são obtidos pelos “Kozárini” por meio do intercassamento com as mulheres daquele subgrupo. Diferenciavam-se também pela cor da pele pois, enquanto os “Waimaré” foram habitar os locais de matas ciliares e ficavam mais protegidos do sol e, por isso, têm a pele mais clara, os “Kozárini” foram para as chapadas e ficaram mais expostos ao sol, daí a cor mais escura (Silveira, 2011: 70).

Apesar dos “Waimaré” terem recebido os bens culturais, na visão dos “Kozárini” eles aceitaram o contato de maneira mais pacífica e acabaram sendo levados pelos não índios a entregarem suas terras e deixarem seus costumes para viver ao modo dos “brancos”. No entanto, quando visualizamos tais concepções nas respostas às perguntas de identidade étnica contidas no questionário do Censo 2010⁷, dos 919 residentes na TI Paresi, todos se declararam indígenas, e na TI Utiariti, dos 407, 396 se declararam indígenas, 10 se consideraram e apenas 1 não se declarou nem se considerou indígena, demonstrando que, quando se trata de auto atribuição de identidade, as visões de si se aproximam (IBGE, Censo 2010).

Nessa perspectiva reside a importância conferida pelo grupo como um todo, das escolas das aldeias em que se ensinam técnicas nativas de confecção de artesanato, da língua, dos mitos, etc. Assim, tal como é exposto no trabalho de Silveira (2011: 16), segundo os “Kozárini”, os “Waimaré” e “Kaxiniti” estiveram mais vulneráveis às investidas dos primeiros colonizadores, o Marechal Rondon, por exemplo, e nessa interação mais efetiva, acabariam perdendo seus territórios.

Os eventos da história de contato do grupo são vistos por esse coletivo como sendo protagonizados, em um momento inicial, pelos “Waimaré”. Foi assim, para citarmos um evento, nos projetos com ONGs e a FUNAI, de agricultura mecanizada na década de 1990, com recursos do governo brasileiro, mas também do Banco Mundial. Os projetos duraram um determinado período, mas problemas com financiamentos governamentais e externos, além de disputas internas entre as lideranças e aldeias acabaram inviabilizando sua continuidade. Tais experiências influenciaram as formas atuais de exploração do território, sobretudo no arrendamento das terras que ocorre hoje (Costa, 1985; Silveira, 2011).⁸

Por sua característica de abertura ao outro, é dito que os “Waimaré” estariam à frente também nas negociações para a introdução de novos empreendimentos, como as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), ou as parcerias montadas a partir de 2004, com os contratos de arrendamentos de suas terras. Mais especificamente, na visão de uma liderança “Kozárini”, os caciques influentes são normalmente os “Waimaré”, eles dominam os mecanismos políticos e

⁷ A questão incluía a opção indígena no questionário do universo e, para aqueles no interior das terras indígenas que não se declarassem dessa forma, seria aberta a possibilidade de se considerar indígena (IBGE, Censo Demográfico 2010).

⁸ Na década de 1960, com a abertura da BR 364, ligando Cuiabá a Porto Velho, cortando seu território, os Paresi começam a vender artesanato aos passageiros (Costa 1985: 368-69). Mesmo com a mudança no trajeto da estrada anos depois, a venda de artesanato perdura por algum tempo até ser proibida, o que os leva a buscar outras fontes de renda (Anjos, 2018).

econômicos da sociedade não índia e por isso são os primeiros a fazer os contatos com eles. Depois é que ingressariam os “Kozárini” (Silveira, 2011: 41).⁹

Entre os Matis, grupo pano do interflúvio, Erikson (2002: 82) atribui a precedência observada das mulheres no contato com os brancos, relacionando-a ao tipo de alimento consumido por esses, “bata”, comida doce, de essência feminina. Desse modo, faz uma aproximação entre as mulheres do grupo e os brancos, o que nos leva a pensar sobre quais elementos, os Paresi fundam essa primazia dos “Waimaré” no contato, investigação que não cabe no escopo deste artigo, mas que pode se mostrar profícua para aprofundar o entendimento que esses índios têm de si.

Paralelamente a isso, atualmente, as três associações indígenas existentes representam juridicamente os Paresi nos contratos com os produtores rurais, além de fiscalizar a aplicação desses recursos para evitar os desvios internos.¹⁰ São elas, a “Waimaré”, a “Halitinã” e a “One Tyholazere”¹¹ (Anjos, 2018).

Como vimos anteriormente, essa forma de representação remonta à década de 1990, com a fundação da “Waimaré” e da “Halitinã”. Há, como o próprio nome sugere, uma sobreposição à categorização para os subgrupos. No caso da “Halitinã”, no entanto, a abordagem parece ser mais abrangente, ao fazer referência à autodenominação do grupo como um todo. Além disso, essa associação passa a atuar nas políticas de saúde, nas quais procura assumir um protagonismo, como se viu no período de 2003 a 2011, quando conseguiu exercer a gestão da saúde, em convênio com a FUNASA¹².

A Associação “Halitinã” investiu em capacitação de profissionais de saúde indígenas e não indígenas, incluindo verbas para viabilizar bolsas de estudo para a formação de jovens na área da saúde e direito, promovendo as ações previstas na política nacional de atenção à saúde indígena, bem como diversas medidas em atendimento aos seus próprios objetivos (Silveira, 2011). O caráter fragmentado das associações parece prevalecer, uma vez que a “Halitinã” continua dividindo os espaços com as demais associações que podem surgir de acordo com os projetos do momento.

A relevância dessas categorias para pensar distinções internas ao grupo, encontra paralelo em outros povos aparentados aos Paresi e próximos geograficamente, como é o caso dos Enawene Nawe, descritos por Marcio Silva (2016: 359), em que as antigas tribos, substituídas hoje pelos clãs no que se refere às prerrogativas rituais e matrimoniais, ainda detêm o repositório dos nomes próprios pessoais que toda criança recebe ao nascer. Assim também para os Paresi, os chamados subgrupos não caíram em desuso, mas atualizam determinadas diferenciações internas. Como vimos, as características que marcam hoje as distinções entre os “Kozárini” e os “Waimaré” se apoiam nos modos como operam a relação com o outro, nesse caso, os não índios. Além disso, as associações se sobrepõem de alguma maneira, aos subgrupos denominados, mantendo as diferenças internas como operador no campo da política externa.

⁹ Com a ida para as fazendas, acabam aprendendo técnicas de cultivo em maior escala, a lidar com as máquinas e implementos agrícolas, o que confere uma especificidade à forma como se dá o arrendamento de suas terras desde 2004, uma vez que não apenas disponibilizam a terra, mas também servem como mão de obra, inclusive em funções gerenciais ou como agrônomo, mas também são contratados como motoristas, gerentes etc. A ideia das lideranças seria findar os contratos de arrendamento e assumir integralmente o controle da plantação, sem se associar aos fazendeiros. Para tanto, eles precisam de recursos e licenciamento ambiental, questões até o momento não solucionadas (Anjos, 2018).

¹⁰ Cada associação congrega um certo número de aldeias que têm autonomia na distribuição dos recursos desses projetos agrícolas de larga escala, normalmente feito de acordo com a quantidade de pessoas por grupo familiar --se for equivalente-- ou por pessoa, no caso de grupos familiares com mais e menos gente (Silveira, 2011: 108).

¹¹ Rio de águas azuis (Silveira, 2011: 15)

¹² Fundação Nacional de Saúde, responsável à época pela gestão da saúde indígena no governo federal.

À guisa de um fecho para os apontamentos sobre a dinâmica demográfica paresi no contexto de suas relações políticas e sociológicas, retomamos alguns pontos desenvolvidos ao longo do trabalho. No contexto interno, os processos de fissão entre as aldeias promovem uma certa estabilidade no padrão aldeão, mesmo em face do alto crescimento populacional verificado nos últimos anos. Isso acaba por limitar a um âmbito menor, o poder dos chefes dos grupos locais. A coexistência de outras categorias sociais, como os xamãs, também impõe algum controle ao poder dos chefes.

Renato Stutzman (2013: 2), ao estudar as posições complementares de chefes e xamãs em alguns grupos indígenas sul-americanos, como os do Alto Xingu (Mato Grosso), bem como a descontinuidade observada entre as políticas indigenistas dos Tenetehara (Maranhão), nas quais as lideranças que fazem a mediação com a FUNAI, por exemplo, não são as mesmas que atuam nas políticas partidárias (lideranças que se candidatam aos cargos eletivos), aponta que, desta maneira, evita-se a concentração de um tal poder nas mãos de uma só pessoa ou grupo de pessoas.

Entre os Paresi, ainda que um mesmo indivíduo possa ocupar eventualmente mais de uma dessas posições, tais como xamãs, chefes, lideranças políticas, elas ocorrem em espaços institucionais diferenciados e em escalas diferentes. Do mesmo modo, ao relacionar os antigos subgrupos às associações existentes hoje, repõem no contexto atual a distinção e sobretudo a complementaridade subjacente a elas.

Um ponto de conexão, no caso em tela, nos parece ser o grupo composto pelos caciques influentes, reconhecido como formado, em sua maioria, por indivíduos “Waimaré”, uma vez que, como mencionado, conhecem os mecanismos políticos e econômicos da sociedade envolvente (Silveira, 2011: 41), sendo, além disso, notadamente uma construção feita a partir da lógica paresi de caracterização e distinção dos subgrupos.

Recebido em 26 de setembro de 2018.

Aprovado em 21 de abril de 2019.

Referências

ANJOS, Ana Beatriz. Índio quer soja. *Especial Amazônia Resiste/UOL*. Disponível em: <https://www.uol/noticias/especiais/indio-quer-soja.htm>. Acesso em 19/06/2018.

BORTOLETTO, Renata. *Morfologia social paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruak do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. Antropologia. UNICAMP, 1999.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. Ministério da Saúde. Disponível em <http://portalms.saude.gov.br/saude-indigena/gestao/siasi>. Acesso em 12/06/2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela C. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas*. Ubu Editora, 2009 [2017], pp. 304-369.

COSTA, Romana M. *Cultura e Contato: um estudo da Sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado. Antropologia. Museu Nacional/UFRJ, 1985.

COSTA FILHO, Aderval. *Mansos por natureza: situações históricas e permanência Paresi*. Dissertação de Mestrado. Antropologia. UnB, 1996.

ERIKSON, Philippe, Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto representação dos Matis. In: Albert, B e Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002., p. 179-204.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Metodologia do Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2013 (Série Relatórios Metodológicos, v. 41). Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv81634.pdf>>.

_____. *Censo demográfico*. 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/tt>, acesso em: 12 /06/ 2018.

PAES, Maria Helena Rodrigues. A questão da língua na escola indígena em aldeias Paresi de Tangará da Serra-MT. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 21, 2002, p. 52-60.

PEREIRA, Adalberto H. *O pensamento mítico do Paresi*. Pesquisas, Antropologia. São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1986.

PEREIRA, Nilza. Avanços na captação de dados sobre a população indígena no Censo Demográfico 2010. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, V.33, n. 2, maio/ago. 2016, p. 423-430.

PAGLIARO, Heloísa.; AZEVEDO, Marta Maria.; SANTOS, Ricardo Ventura. Demografia dos Povos Indígenas no Brasil: um panorama crítico. In: PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., e SANTOS, RV. (orgs.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p.11-32.

RONDON, Cândido. História Natural: Ethnographia. *Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso*. Rio de Janeiro, publicação 2, anexo 5. S.d.

ROWAN, Orland & ROWAN, Phyllis. *Dicionário: Parecis-Português e Português-Parecis*. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1972.

SAHLINS, Marshal. Adeus aos *tristes tropes*: a etnografia no contexto da moderna história mundial (1993). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2004, p. 503-534.

SILVA, Frederico A. Barbosa da; ARAUJO, Herton Ellery; SOUZA, Andre Luís. *Diagnóstico da situação das populações indígenas do Brasil*. Brasília: IPEA, 2002

SILVA, Marcio. Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*., Rio de Janeiro, v.33, n.2, maio/ago. 2016, p.349-373.

SILVEIRA, Ema Maria dos Santos. *Cultura Como Desenvolvimento Entre Os Paresi Kozarini*. Dissertação de Mestrado. Antropologia, UFRN, 2011.

SZTUTMAN, Renato. Metamorfoses do Contra-Estado. Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias. *Ponto Urbe*, 13, 2013.

TERÇAS, Ana TERÇAS, Ana Cláudia Pereira, NASCIMENTO, Vagner Ferreira do HATTORI, Thalise Yuri, ZENAZOKENAE, Leonir Evandro, ATANAKA, Marina, LEMOS, Elba Regina Sampaio de. Os Haliti-paresí: uma reflexão sobre saúde e demografia... *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 1, jan. /Jun. 2016, p.226-253.

Menire bij'ôk: uma cerimônia de mulheres Mëbêngôkre

*Dilma Costa Ferreira*¹
Universidade Federal do Pará

*Irerwyk Kayapó*²
Universidade Estadual do Pará

Resumo: Este trabalho é produto de uma atuação conjunta entre pesquisadora não indígena e pesquisador indígena. Reflete sobre experiências em torno da produção de pessoa, confecção de artefatos cerimoniais, enfatizado as riquezas culturais e materiais do povo Mëbêngôkre. Para tanto, traz à baila um relato etnográfico da cerimônia Menire Bij'ôk – as mulheres pintadas. Discorre sobre os rituais de passagem e de nominação que ocorrem no final das cerimônias como Bemp, Kwywykangô, Menire Bij'ôk e Memy Bij'ôk. Porém, vale ressaltar que há outras cerimônias próprias para dar nomes, geralmente de curta duração, como Panhte, Kokô e Ngrere. A fim de fundamentar essa pesquisa, além de produção colaborativa com pesquisador indígena, de documentação de relato etnográfico da cerimônia Menire Bij'ôk, praticada por mulheres. Foram realizadas entrevistas, com dois colaboradores Mëbêngôkre. Construindo uma abordagem na qual se analisa eventuais mudanças ou transformações ocorridas na realização de tais cerimônias no tempo e no espaço, levando em consideração a dinamicidade da “cultura”.

Palavras-Chave: Cerimônias; Mëbêngôkre; Parentesco; Nominação.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia PPGA/UFGA. Especialista em Psicopedagogia Educacional. Graduada com Licenciatura em pedagogia. E-mail: dilma1992cf@gmail.com.

² Graduado Licenciatura intercultural indígena pela Universidade Estadual do Pará, UFGA. Professor Indígena, pertencente a etnia Mëbêngôkre, da aldeia Kremajti, município de São Félix do Xingu/PA. E-mail: irerwyk123@gmail.com.

Menire bij'ôk: a women's ceremony Mëbêngôkre

Abstract: This work is the product of a joint action between a non-indigenous researcher and an indigenous researcher. It reflects on experiences around the production of person, making of ceremonial artifacts, emphasizing the cultural and material riches of the Mëbêngôkre people. To do so, it brings to light an ethnographic account of the ceremony Menire Bij'ôk - women painted. It discusses the rituals of passage and nomination that occur at the end of ceremonies such as Bemp, Kwywykangô, Menire Bij'ôk and Memy Bij'ôk. However, it is worth mentioning that there are other ceremonies proper to give names, usually of short duration, like Panhte, Kokô and Ngrere. In order to base this research, as well as a collaborative production with an indigenous researcher, of documentation of ethnographic reporting of the ceremony Menire Bij'ôk, practiced by women. Interviews were conducted with two Mëbêngôkre collaborators. Constructing an approach which analyzes possible changes or transformations in the realization of such ceremonies in time and space, taking into account the dynamics of "culture".

Keywords: Ceremonies; Mëbêngôkre; Kinship; Nomination.

Menire bij'ôk: una ceremonia de mujeres Mëbêngôkre

Resumen: Este documento es el producto de una acción conjunta entre el investigador no indígena y indígena. Reflexiona sobre experiencias en torno a la persona de la producción, la producción de artefactos ceremoniales, destacó la riqueza cultural y material de las personas Mebengokré. Por lo tanto, nos lleva a una cuenta etnográfico de Menire Bij'ôk ceremonia - las mujeres pintadas. Discute los ritos de paso y nominación que se producen al final de las ceremonias como BEMP, Kwywykangô, Menire Bij'ôk y Memy Bij'ôk. Sin embargo, cabe destacar que hay otras ceremonias a sí mismos a nombre, por lo general de corta duración, como Panhte, Koko y Ngrere. Para apoyar esta investigación y producción en colaboración con el investigador indígena de descripción etnográfica de la documentación ceremonia Menire Bij'ôk practicada por las mujeres. Las entrevistas se realizaron con dos empleados Mebengokré. La construcción de un enfoque que analiza los cambios o transformaciones en la realización de este tipo de ceremonias en el tiempo y el espacio, teniendo en cuenta la dinámica de la "cultura".

Palabras clave: Ceremonias; Mebengokré; Parentesco; Nominación.

Introdução

Para início de conversa, enfatizamos que esta abordagem das cerimônias Mëbêngôkre e, especialmente o relato etnográfico de *Menire Bij'ók*, é uma produção colaborativa entre o pesquisador e professor indígena Irerwyk, residente na aldeia Kremajti, município de São Félix do Xingu, PA, e eu, também pesquisadora e professora com experiência docente em escolas indígenas Mëbêngôkre por um período de quatro anos. O trabalho conta ainda com os colaboradores Bepdjà e Pàtkore, igualmente pesquisadores e professores indígenas.

Na gestão de uma cerimônia ocorre um longo processo. Podemos afirmar que há ritual em praticamente tudo. Na escolha da pintura, dos acessórios, das cores e tamanhos de miçangas que irão compor os adornos, corte de cabelo, comidas, local e convites a serem expedidos. Tudo isso compõe o início de uma cerimônia. Por essa razão, normalmente a duração de um evento como esse pode chegar a meses. Isso não significa que haverá dança em todo o decorrer cerimonial. As danças, geralmente acontecem quando se caminha para o grande final, a *metoro raj* (grande dança).

André Demarchi (2016: 109) relata que:

são as mulheres que decidem, nos momentos que precedem os grandes rituais, quais as cores e formas que serão combinadas nos enfeites de miçangas de uso comum, utilizados por todos os participantes. Esta escolha está relacionada ao motivo de pintura corporal que os diferentes grupos de gênero e idade portarão durante o ritual. As mulheres procuram formas e cores que combinam com os grafismos geométricos feitos com tintas pretas e vermelhas (respectivamente, a base de jenipapo e ururcu) pintados nos diferentes corpos dos participantes. Tal decisão é permeada por divisões em grupos de idade e gênero. As mulheres mais velhas, que já possuem filhos e netos, decidem entre si, quais serão os seus enfeites e os de seus maridos. O mesmo acontece com o grupo de mulheres da geração precedente que, em geral, possuem apenas filhos e não netos. As *mekurerere*, as moças púberes, encarregam-se de escolherem as formas e cores de seus colares e dos *menoronyre*, os rapazes solteiros da aldeia.

Ainda segundo André Demarchi (2016: 110):

As conversas sobre os enfeites podem acontecer quando as mulheres, novamente divididas em grupos de idade, se reúnem para pintarem-se entre si em longas sessões coletivas de pintura corporal. Podem acontecer quando as mulheres vão às roças ou quando vão buscar lenhas para seus fornos de pedra, ou mesmo, nos animados banhos de rio ao pôr do sol (...).

As cerimônias dispõem de rituais importantes, são nelas que ocorrem os ritos de passagem e de nomeação. Os nomes são dados geralmente para crianças, os *tàpdjwy* (netos ou sobrinhos). Esse ritual acontece no final das cerimônias e constitui um ato “oficial” de dar nomes às pessoas. Contudo os nomes não são dados de forma aleatória. Existem cerimônias onde só homens podem receber nomes, outras em que os dois, tanto homens quanto mulheres recebem nomes, e há aquelas em que são dados nomes apenas para as mulheres.

Além disso, se destaca ainda o critério de raiz de nomes, que são próprios de cada cerimônia. O *Bemp* é exemplo de uma cerimônia em que apenas os homens ganham nomes que serão iniciados com a raiz *Bep*. Existe ainda o rito cerimonial denominado *Tàkàk*, nele tanto homem, quanto mulher recebe

nomes. Aos homens são conferidos nomes que iniciam com a raiz *Tàkàk*, e às mulheres são dados nomes de raiz *Nhàk*.

Atualmente há duas cerimônias que raramente acontecem, o *Panthe* e a *Kôkô*. No *Panhte* são dados nomes às mulheres cuja raiz inicia-se com *Panh* ou *Panhte*. No rito *Kôkô*, são conferidos nomes a mulheres e em alguns casos aos homens também, os quais se iniciam com *Kôkô*.

Outras cerimônias também possuem esse ritual de nomeação, temos a *Menire Bij'ôk* em que participam apenas mulheres e são conferidos nomes com raiz *Bekwynh*, geralmente usado por mulheres. Mas, é possível encontrar nomes masculinos que iniciam com essa raiz nominal.

Vale ressaltar que existem raízes de nomes que são conferidos em outras cerimônias e, em alguns casos, há aqueles que possuem um nome, mas não foi “oficializado” em nenhum rito cerimonial ou não é um “nome bonito”, como denomina a antropóloga Vanessa Lea (2012). Talvez isso se deva ao fato de que as cerimônias atualmente não ocorrem mais com tanta frequência e os pais têm de esperar um pouco mais para que sejam dados aos filhos, nomes oficiais.

Segundo relatos dos colaboradores deste trabalho³, Bepdjà Kayapó e Pàtkôre Kayapó, em relação a dinâmica cultural vivenciada nas aldeias Mêbêngôkre, sobretudo no que diz respeito aos ritos cerimoniais, foi possível perceber que noutros tempos as cerimônias seguiam uma sequência, sendo estas uma forma de marcar o tempo, as estações do ano, caracterizados como estações secas (*ngô ngrà*) ou estações chuvosas (*ngô tàm*), mais ou menos o que chamaríamos de inverno e verão, porém com significações inerentes à uma cosmovisão que se diferencia da concepção ocidental. As fases da lua também possuíam um papel importante nessa contagem.

No que tange a dinamicidade da “cultura”, Marshall Sahlins (1997: 41), em debate sobre o uso do termo aplicado as sociedades indígenas, sugere que esta, “não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos”.

Manuela Carneiro da Cunha (2017: 307) reitera

Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixá-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a “cultura” está ressurgindo para assombrar a teoria ocidental.

Há algumas décadas, as cerimônias mantinham uma estreita ligação com a natureza, porém nos dias atuais, nota-se uma nova forma de organização desses ritos cerimoniais. O primeiro fator que tipifica essa dinâmica pode ser observado pelo fato de não serem mais realizadas com tanta frequência, não seguem à risca esse caráter determinado pelo tempo, estações secas ou chuvosas, fases da lua, etc., como ocorria.

Diante do exposto, cabe trazer para reflexão as considerações de Sahlins (1997: 41), de que “Essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos, essa cultura é a capacidade singular da espécie humana”. Nesse

³ **Colaborador 1:** Bepdjà Kayapó, residente na aldeia Mojkarakô, localizada no município de São Félix do Xingu-PA, as margens do Riozinho, professor indígena e aluno do curso Intercultural Indígena pela UEPA. **Colaborador 2:** Pàtkôre Kayapó, residente na aldeia Kawatire, localizada no município de São Félix do Xingu-PA, as margens do rio Xingu, professor indígena e aluno do curso Intercultural Indígena pela UEPA.

sentido, é perfeitamente compreensível essa reorganização ou dinâmica cultural a que estão sujeitos povos indígenas e populações tradicionais.

Demarchi (2015) chama atenção para as diferentes programações ocorridas entre os Mëbêngôkre na atualidade, como festa do dia do índio na cidade, comemoração do dia da Independência, aniversário da aldeia, recepção de político na aldeia, dentre outras. Não negamos que há uma preparação ritualística para participação nessas programações, assim como em qualquer atividade desenvolvida entre os Mëbêngôkre.

Como afirma o pesquisador, André Demarchi (2015: 110) referindo-se aos Mëbêngôkre e cotidiano da aldeia Môjkarakô:

Para os Mëbêngôkre, a separação, mesmo que analítica, entre cotidiano e ritual parece não render muito, pois grande parte das atividades, ditas cotidianas, estão inseridas no longo processo de produção ritual, entendido aqui como momento ápice de produção de beleza. Assim, por exemplo, a produção de enfeites de miçangas, as sessões quinzenais de pintura corporal, as inúmeras expedições de coleta de jenipapo e casca de árvore para produzir a tinta que cobre os corpos, a coleta de lenha na floresta, a limpeza da do pátio da aldeia e da pista de pouso, sem falar nas expedições de caça e pesca e a produção de alimentos, - todas essas atividades presenciadas no cotidiano de Môjkarakô possui um forte vínculo com a diversificada produção de cerimônias e algumas delas são extremamente ritualizadas.

De fato, a vida em uma comunidade Mëbêngôkre se concretiza em preparação ritualística constante. Os corpos e artefatos estão sendo incessantemente produzidos. Mas, quando nos referimos a cerimônias, nesse trabalho, voltamo-nos para as cerimônias tidas como tradicionais, gestadas dentro de uma cosmovisão ancestral, ritualística, que se encontram referenciadas, inclusive em narrativas históricas e míticas. Naturalmente, estas vem sofrendo mudanças, devido a dinâmica cultural envolta aos povos indígenas.

Quanto às comidas tradicionais, já não é servido somente comidas típicas de cada cerimônia, mas outros alimentos também estão sendo introduzidos. Em *Menire Bij'ók*, por exemplo, a principais alimentações eram carne de jabuti e berarubu. Mas atualmente há a introdução de comidas industrializadas, oriundas da sociedade ocidental, como *píjdjô kangô* (refrigerante), *djôpoj* (bolachas) e outros.

Para aquisição desses alimentos é necessário dinheiro ou patrocínio, o que demanda tempo. Essa mudança em hábitos culturais, conforme relatado pelos colaboradores Pàtkôre da aldeia Kawatire e Bepdjà da aldeia Mojkarakô, pode influenciar inclusive na determinação do dia em que a cerimônia irá iniciar. Sobretudo por razões econômicas, e assim não terem condições de comprar comidas para dar início a alguma cerimônia outrora prevista. Mas, se percebermos a cultura dos povos indígenas em termos simbólicos, a apropriação desses alimentos ocidentais pode significar a introdução de uma nova comida típica em cerimônias e rituais e até mesmo resultar em outros desdobramentos. Esta é uma hipótese a ser pesquisada em outro momento.

De acordo com Bepdjá Kayapó, professor indígena e morador da aldeia Mojkarakô, algumas cerimônias não ocorrem mais atualmente, como a festa do milho, que marcava o início das roças, a cerimônia do timbó – ritual para se pescar peixes, dentre outras. Há os que alegam ser apenas os mais velhos sabedores dos ritos, especialmente os pajés (*wajanga*), e estes não repassam esse conhecimento. Os mais velhos dizem justamente o contrário, que alguns jovens atualmente não apresentam interesse em aprender os saberes tradicionais do Povo.

O pajé ou xamã é, ou era, como relata Terence Turner (1991), considerado um líder máximo na aldeia, aquele que cura, o homem que fala com os espíritos da natureza e as curas xamânicas eram feitas por vários meios. Além do tratamento com ervas e expulsão de espíritos que cercam uma pessoa doente e tentam roubar sua alma. Eles também praticavam magias para a agricultura e para a caça. Era ainda função dos xamãs nas guerras, localizar o inimigo e predizer seus movimentos, interpretar presságios, etc.

Mas, na visão de Turner (1991), as práticas xamânicas parecem ter entrado em declínio a partir dos anos 60 e 70 tendo em vista que estas eram mais requeridas quando surgia problemas de saúde e perigos de guerra, contudo nesse período, devido ao contato e dependência da medicina ocidental e o fim dos ataques de guerra, o xamanismo “perde” sua função. Porém, ressurgiu nos anos 80 com uma nova roupagem, combinando aspectos políticos e culturais. Daí temos grandes nomes como o de Raoni.

Vanessa Lea (2012:166) argumenta que atualmente, tem se apresentado

O desinteresse dos jovens em aprender o ofício de pajé, muito embora, não sejam todas as pessoas que possam aprendê-lo, mas a quem se designa tal função, essa prática deve ser aprendida na mocidade, mas praticada apenas na velhice, pois os xamãs só podem receber tal título publicamente quando estão bem velhos.

O desinteresse em aprender questões relacionadas a cultura e inclusive o ofício de *wajanga*, (categoria nativa para nomear pessoa que habitualmente conhecemos por pajé ou xamã), pelos mais jovens, reside no “aumento da interação com o mundo dos *kuben*, que está corroendo a onisciência dos velhos e estes reclamam que os jovens não se interessam por aprender sua cultura tradicional” (LEA, 2012: 167).

Diante do exposto, é possível pensar em dinâmicas e ressignificações culturais, no que tange a cerimônias e rituais e mesmo na cosmovisão Mëbêngôkre atual. Talvez devêssemos analisar as condições geográficas, climáticas, históricas e sociais a que estão submetidos os povos indígenas, que mesmo diante de situações desfavoráveis, de opressão e resistência, não deixam de lado suas práticas culturais. E, parece natural que os rituais acompanhem a dinâmica existente no meio.

Como sugere Sahlins (1997: 52);

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo — e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

Destacamos, dentre as cerimônias que acontecem atualmente, *Kwirykangô*, conhecida popularmente como a festa da mandioca. Nesta participam homens e mulheres. O *Bemp*, entendido por alguns não indígenas como o ritual do casamento e dura vários dias. As cerimônias *Tàkàk*, *Kôkô* e *Panhte*, embora aconteçam com menos frequência, são rituais exclusivos de nominação.

Porém há duas cerimônias que ocorrem com maior frequência. O *Memy Bij'ók*, a cerimônia dos homens pintados, exclusivamente para homens, e

Menire Bij'ók, a cerimônia de mulheres pintadas, um rito cerimonial para mulheres, sendo a única em que há apenas a presença feminina.

Conforme Vanessa Lea (1994: 93 - 94) em artigo que analisa a questão do gênero entre os Mëbêngôkre, há uma certa complexidade existente na cerimônia *Memy Bij'ók*, dos homens, em relação a cerimônia *Menire Bij'ók*, das mulheres.

Os Mëbêngôkre afirmam que há mais "cultura" (*kukràdzë*), ou seja, as partes que constituem o todo, na cerimônia masculina do que na feminina. [...] A versão masculina também é mais cara; exige uma quantidade maior de alimentos, sendo desempenhada com maior vigor. Este exemplo mostra como se pode, a partir da biologia, tecer representações sobre gênero até no conteúdo e no desempenho das cerimônias.

Abaixo, traremos um relato etnográfico da cerimônia *Menire Bij'ók*. O objetivo é propiciar melhor entendimento de tais ritos cerimoniais e sua relevância cultural, embora muito do que foi descrito esteja sofrendo mudanças. Isso se dá justamente pela dinamicidade cultural evolvente entre os povos indígenas. A escolha por uma cerimônia exclusiva para mulheres foi proposital, sobretudo por ser a única conhecida com esse fim.

Menire Bij'ók

A cerimônia *Menire Bij'ók* – mulheres pintadas, como indica o nome, é uma cerimônia na qual participam apenas mulheres, *mekurerere* - adolescentes que ainda não tiveram filhos; *mebengêt* - mulheres idosas, geralmente se usa esse termo para indicar uma mulher que já tem netos; *mekrapdire* - termo utilizado para designar mulheres que já tiveram filhos, embora algumas ainda sejam bastante jovens. Todas participam da cerimônia. É uma cerimônia que acontece em vários dias e chega há quatro meses mais ou menos. As mulheres se sentam em círculo no meio da aldeia e começam a entoar cantos⁴ (*mengrére*), sinalizando o início da cerimônia.

A seguir, imagem de mulheres reunidas no início da cerimônia *Menire Bij'ók* em abril de 2013, na aldeia Kikretum, localizada a margem direita do Rio Fresco. Estão reunidas mulheres da aldeia Kikretum e Apexti (também localizada a margem do Rio Fresco).

⁴ Os cantos são homenagens a pessoas que já morreram e que tinham recebido seus nomes nessa cerimônia.



Figura 1 – Mulheres reunidas em início da cerimônia *Menire Bij'ók*. Aldeia Kikretum, 2013. (Foto: arquivo pessoal).

É de responsabilidade do dono da cerimônia, chamado de *mekrareremex*, a distribuição da comida em todos os dias. Nos primeiros dias são servidos peixe (*Tep mrõ*), *djôkupu*⁵ (berarubu) entre outras comidas. No total são três *mekrareremex*, todos homens, e as mulheres não têm participação na busca por alimentos.

A cerimônia é sempre feita em homenagem a uma pessoa escolhida pelo “dono da festa”, e é marcada inicialmente por três *bô*⁶ que configuram três etapas iniciais. No primeiro *bô* temos a confecção do artefato pelo primeiro *mekrareremex*. A palha, matéria-prima utilizada na construção do artefato, nesse período ainda está verde, seu estado natural.

Quando a palha já está quase seca, o *bô* é deixado na casa do segundo *mekrareremex* e este tem a função de dar a volta no meio da aldeia. Passam-se alguns dias e o *bô* é deixado na casa do terceiro *mekrareremex*. Este ritual marca a terceira etapa em que os guerreiros vão para o mato a pedido do terceiro *mekrareremex*.

A comida a ser levada para o mato (*bà kam*) é providenciada pelo dono da festa. Eles levam *kwyrydjwynh* (macaxeira), *tyryti* (banana), *môp* (uma espécie de inhame roxo), *beró ngrà*, *jât* (batata) e outros mantimentos oriundos da própria comunidade. Depois de tudo preparado vão para a caçada (*mry ijabej mokraj*) e começam a procurar as carnes para a grande cerimônia.

No acampamento, o dono da festa fica preparando a comida ou *omrõ* na língua Mëbêngôkre, enquanto os caçadores vão buscar os bichos como porcão (*angrô*), anta (*kukryt*) e principalmente o jabuti (*kaprãñ*) a caça mais esperada, por ser um alimento tradicional servido ao final da cerimônia. Quando os homens voltam do mato é tarefa dos *mekrareremex* servir o *omrõ*, a fim de que

⁵ Comida típica dos Mëbêngôkre, na qual utiliza - se carne (*mry*) e mandioca (*kwyrydjwynh*), são assados em fogo especial feito por mulheres, com uma camada de lenha e uma camada de pedra. Após a queima da lenha o berarubu que está envolto de palha de banana é colocado em cima das pedras quentes e abafado com mais folhas e uma lona. Passam-se algumas horas e a comida está pronta;

⁶ Enfeite que se assemelha a uma fantasia feita com palha de buriti que é usado somente pelo homem, (o *mekrareremex*), nessa cerimônia.

todos possam se saciar e descansar para encarar uma nova busca no dia seguinte.



Figura 2 – A caça de *Mry* para a festa das mulheres em Kikretum, 2013. (Fonte: arquivo pessoal).

Quando já têm carnes suficiente, o “dono da festa” se pinta com *mrôti*, (tinta feita da semente do jenipapo utilizada nas pinturas Mêbêngôkre) juntamente com os outros homens. Eles voltam para casa dando início ao *ijôtyry âm to*, simbolizando um marcador de tempo cerimonial após a caçada.



Figura 3 – Mulheres dançando em cerimônia *Menire Bij'ók*. (FERREIRA, Dilma. Aldeia Kikretum, 2013).

Após término da fase acima citada, inicia-se o *jôk kre jaka ãn to*, que também marca a passagem temporal. Nesse período as mulheres raspam o cabelo e se pintam, marcando a segunda etapa após a caçada. Finalmente após esse acontecimento, surge a fase mais formal e talvez mais esperada por muitos, a *metoro raj*, grande dança ou cerimônia maior. Encaminhando-se para o final.



Figura 4 – Mulheres Mëbêngôkre dançando enfeitadas na grande dança ao final da cerimônia *Menire Bij'ôk*. Aldeia Kikretum, 2013. (Foto: arquivo pessoal).

Ao final dessa cerimônia os pais cujos filhos vão receber nomes, vão para casa e arrumam o chão com folhas de *kamêrêkàk* (açai) ou como acontece com mais frequência atualmente, colocam um plástico no chão e as crianças se sentam. O responsável para dar nomes que geralmente é alguém que tenha um parentesco próximo, chega para dar nomes.



Figura 5 – Crianças no ritual de nomeação. Aldeia Kikretum, 2013. (Foto: arquivo pessoal).

Nessa ocasião de nomeação, uma criança pode receber mais de um nome, sendo que a partir dali ela comumente atenderá por todos eles. Tal ritual sinaliza que a cerimônia terminou. Mas, como observa André Demarchi (2015:25), “As festas, na verdade, não têm exatamente nem começo nem fim; de certa forma, elas são um aquecimento das condições do ritual que estão sempre ali como um fogo baixo alimentado com lenha dura”.

Algumas Considerações

Nesse sentido, pode dizer que a compreensão da complexidade que envolve as cerimônias Mëbêngôkre é uma tarefa árdua que exige um trabalho minucioso de observação e pesquisa de campo. Ainda assim, não há detalhes que escapam aos olhos.

Devido a poucos registros documentais da história desse povo, tendo em vista a tradição oral, e esse universo cosmológico diferenciado e instigante, torna-se um campo fértil pela qual o pesquisador possui inúmeras situações de investigação, que nos ajuda a compreender e respeitar seus modos de vida, e ao mesmo tempo nos ensina a lidar com nossos próprios.

*Recebido em 08 de agosto de 2018.
Aprovado em 17 de abril de 2019.*

Referências

- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, 432 pp.
- DEMARCHI, A. *Metoro Kukràdjà*: ensaio fotoetnográfico sobre a estética ritual Mebengôkre - Kayapó. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.
- DEMARCHI, A. Kayapó: *An'gá Mejxtire*, A miçanga é bonita: uma etnografia dos artefatos em transformação. In: *No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas*. (Org. Els Lagrou). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016.
- LEA, V. Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3),1994: pp. 85-115.
- LEA, V. R. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis*: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Edusp, Fapesp. 2012.
- SAHLINS, M. O “pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica – Parte I, *Mana*, v. 3, n.1, 1997, pp. 41-73.
- TURNER, T. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. *Cadernos de Campo* n^o1-1991. São Paulo, Periódicos.usp.br. 2014. Tradução: David Soares.

As chefias Tupinambá e suas ressonâncias entre sujeitos coletivos e individuais

Cinthia Creatini da Rocha¹
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este paper sintetiza algumas reflexões sobre os efeitos entre o fazer política, a constituição dos sujeitos individuais (caciques), coletivos (“cacicados”) e a territorialidade Tupinambá efetivada, sobretudo, nas “retomadas de terras” e na consolidação de aldeias que se espalham no perímetro da Terra Indígena Olivença. Ademais, em meio ao panorama da política ameríndia, procura-se mapear o emaranhado de relações que definem e são definidas por uma multiplicidade de sujeitos que configuram redes e circuitos próprios.

Palavras-chave: Tupinambá; política ameríndia; movimento indígena.

¹ Doutora em Antropologia Social (UFSC, 2014). Mestre em Antropologia Social (UFSC 2005). Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, bolsista PNPd Capes (2017-2019). Realiza pesquisas junto a distintos grupos indígenas do Brasil desde 1998. Pesquisadora do Instituto Brasil Plural.

The Tupinambá leaders and their resonances between collective and individual subjects

Abstract: This paper synthesizes some reflections on the effects of how political is doing, the constitution of individual subjects (caciques), collective ("cacicados") and Tupinambá territoriality, especially in "land repositions" (retomadas de terras) and in the consolidation of villages that spread in the Terra Indígena Olivença. Besides, in the midst of the panorama of Amerindian politics, we try to map the entanglement of relations that define and are defined by a multiplicity of subjects that configure networks and circuits of their own.

Keywords: Tupinambá; amerindian politics; indigenous movement.

Las jefaturas Tupinambá y sus resonancias entre sujetos colectivos e individuales

Resumen: Este documento sintetiza algunas reflexiones sobre los efectos entre el hacer política, la constitución de los sujetos individuales (caciques), colectivos ("cacicados") y la territorialidad Tupinambá efectuada, sobre todo, en las "retomadas de tierras" y en la consolidación de aldeas que se esparcen en el perímetro de la Tierra Indígena Olivenza. Además, en medio del panorama de la política ameríndia, se busca mapear el enmarañado de relaciones que definen y son definidas por una multiplicidad de sujetos que configuran redes y circuitos propios.

Palabras clave: Tupinambá; política ameríndia; movimiento indígena.

Este artigo é parte das reflexões contidas em minha tese de doutoramento², uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, BA). Na ocasião, me ative a demonstrar que mesmo diante de um longo e intenso processo de colonização da região tradicionalmente habitada, expropriação territorial e invisibilidade étnica³, a partir do reconhecimento da identidade indígena no ano de 2001 pela FUNAI, os Tupinambá acionam um conjunto de princípios comparáveis àqueles observados entre outros coletivos ameríndios das terras baixas. Aqui, apresentarei em síntese, os efeitos entre o fazer política, a constituição dos sujeitos individuais (caciques), coletivos (cacicados) e a territorialidade Tupinambá, efetivada, sobretudo, nas “retomadas de terras” e na consolidação de aldeias que se espalham no perímetro da Terra Indígena. Ademais, navego neste panorama da política ameríndia mapeando o emaranhado de relações que definem e são definidas por uma multiplicidade de sujeitos que configuram redes e circuitos próprios. Como Michael Hardt comentou a respeito das contribuições de Deleuze e Guattari em *Mil platôs* (1997 [2012]): “o pensamento político e a ação política não podem prosseguir ao longo de uma linha reta”.

O uso do etnônimo Tupinambá é um fenômeno tão recente na vida dos nativos de Olivença quanto o seu reconhecimento étnico pelo Estado-nação. Muito embora não seja novidade constatar que tanto neste como em outros casos, os denominadores étnicos nada mais são que expressões ou sinais do contato com o Estado – ou em tempos anteriores com a própria figura do colonizador – jamais se poderia desconsiderar a intencionalidade que é efetivamente posta em vigor pelos nativos ao fazerem uso destes etnônimos (Sztutman, 2012; Calávia Saèz, 2013). No caso dos atuais Tupinambá, se anteriormente ao seu reconhecimento étnico eram identificados como “os caboclos de Olivença” e faziam parte do cenário daqueles sujeitos que supostamente teriam deixado para trás suas raízes ameríndias para serem “assimilados” e, posteriormente, “invisibilizados” pelo Estado, foi após o ano de 2001 que passaram a assumir a identidade de um “Nós” (indígena) deflagrada para o exterior. Simultaneamente, observa-se que em suas dinâmicas étnicas e políticas internas o que interessa realmente não é diluir as diferenças, mas evidenciá-las a ponto de produzir figuras de eminência e coletividades distintas.

De acordo com dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em 2014 o povo Tupinambá de Olivença contabilizava 4.669 indivíduos, configurando a segunda maior etnia no estado da Bahia. Os Tupinambá estão distribuídos em diferentes “comunidades”⁴ dispostas em uma extensão aproximada de 47

² “Bora vê quem pode mais”: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia), PPGAS/UFSC, 2014.

³ A invisibilidade dos nativos de Olivença como indígenas deu-se em um processo histórico que também pode ser nomeado como “cabocização”. Por um lado, este projeto de transformação identitária consolidou-se em termos políticos e jurídicos a partir da lei de terras de 1850, quando as Comissões de Demarcação de Terras Públicas passaram a definir se o aldeamento deveria ser extinto ou não, a partir do grau de “mistura” ou “mestiçagem” de sua população. Assim, no censo populacional de 1872 se destacava que os indígenas catequizados passavam a ser denominados “caboclos”. Lima (1999) indica que na região amazônica o termo caboclo é empregado como categoria relacional que identifica aqueles que se encontram em uma posição social inferior em relação a do locutor ou locutora. Igualmente, este fenômeno ocorreu com os Tupinambá de Olivença que, até recentemente, eram comumente e, pejorativamente, conhecidos como “os caboclos de Olivença”.

⁴ Termo nativo que neste contexto pode ser traduzido como localidades, mas que, como bem lembra Alarcon (2013), não trata de uma divisão formal com limites claramente estabelecidos, já que as lógicas de integração das “comunidades” ao território são muito dinâmicas, sobretudo, no contexto de “retomadas”. Durante os trabalhos para identificação e delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, o território foi dividido em 16 “comunidades”. No entanto, durante a pesquisa em campo registrou-se que a SESAI e os próprios Tupinambá levam em conta a divisão do território em 23 “comunidades”.

mil hectares e que compreende parte dos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, configurando a Terra Indígena Tupinambá de Olivença (TITO). Em termos jurídicos e administrativos, até o presente momento a TITO conta com a publicação do Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena (DOU 2009), mas aguarda a continuidade do procedimento de regularização fundiária que tem se mostrado extremamente moroso por parte da justiça brasileira. Além dos núcleos de ocupação indígena instalados no interior da Terra Indígena Olivença, há também famílias tupinambá que vivem em bairros⁵ da periferia da cidade de Ilhéus e que mantêm redes de articulações sociopolíticas, econômicas e de parentesco junto aos habitantes da área indígena. Ao longo deste século XXI, os Tupinambá de Olivença têm se mostrado como ávidos protagonistas nas ações de “retomadas de terras” que, como veremos adiante, estão vinculadas a um processo de organização espacial, social e política muito peculiar.

O confinamento espacial e a supressão do território indígena fazem parte de uma história triste narrada pelos anciões tupinambá. Estes são pessoas de idade avançada, a sua maioria mulheres, que conseguiram permanecer nestas terras de origem ainda que em contraposição à perseguição, expulsão e morte de muitos dos homens nativos (seus maridos, pais ou irmãos)⁶. Os anciões são também conhecidos como os “troncos” dos Tupinambá, pois nasceram e hoje vivem no interior desta área considerada tradicional. Além disso, tais pessoas de idade avançada possuem um conhecimento próprio sobre aquelas famílias de nativos que apresentam algum vínculo histórico e territorial com a região.

O “movimento” político dos Tupinambá (mencionado acima) diz respeito à organização política dos indígenas desde o período em que buscaram o reconhecimento étnico até os dias atuais. Ainda que foque a demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas, o “movimento” não se define simplesmente como produto de uma temporalidade ou reivindicação dos Tupinambá. Mais que isso, ele é efeito e marco dessa ação política que os Tupinambá empregam não tão somente em direção ao exterior como, sobretudo, nas suas redes de relações internas que estabelecem as condições para quem será ou não envolvido no “movimento”. Em outras palavras, o “movimento” é assim tomado sob o enfoque de um feixe de princípios que organiza as relações entre os Tupinambá, valendo-se da continuidade e da descontinuidade, da aproximação e do afastamento, das associações e rupturas que consolidam a multiplicação dos sujeitos coletivos e individuais. Mais do que compreender o “movimento” como um bloco homogêneo de organização política indígena, o interessante é observá-lo como fluxos incessantes das relações diferenciais que promovem o fazer e desfazer de grupos.

Dentre as ações mais importantes do “movimento” se colocam as “retomadas de terras” que foram usurpadas dos nativos de Olivença por ocasião do estabelecimento de não indígenas nesta região. As “retomadas” são ações encabeçadas por um cacique e pessoas de seu “cacicado”⁷ que ao identificarem uma área improdutiva ou abandonada no interior do território tradicional passam a erguer ali uma nova aldeia. As “retomadas” implicam assim em movimentos de expansão

⁵ Os principais bairros da periferia de Ilhéus que abrigam famílias indígenas são Nossa Senhora da Vitória, Nelson Costa, Vilela e Couto.

⁶ Durante a pesquisa observei que a maioria das mulheres anciãs que permaneceram no território de origem – possibilitando que as futuras gerações também tivessem vínculos com a área – se casaram com homens “de fora”, originários principalmente de outros estados da região nordeste.

⁷ O termo “cacicado” é uma noção nativa e refere-se ao conjunto de pessoas conectadas politicamente a cada cacique. Assim, cada cacique representa um “cacicado” que mobiliza uma ampla rede de relações sociopolíticas. Vale lembrar que na literatura antropológica, o conceito de “cacicado” adquiriu um sentido vago e ambíguo, “(...) uma alternativa para exprimir aquilo que está ‘entre’ ou ‘a caminho’ da sociedade com Estado, especificamente, entre o Estado andino e a ‘anarquia’ da floresta” (Sztutman, 2012: 298-299, grifos originais). Tal interpretação não faz qualquer sentido na compreensão do caso dos atuais Tupinambá.

e legitimação dos caciques e seus “cacicados”, posto que o objetivo de toda “retomada” é consolidar-se como uma aldeia de sucesso, economicamente autônoma e “forte na cultura”.

Enquanto estive em trabalho de campo, nos anos 2011 e 2012, acompanhei o surgimento de alguns novos caciques entre os Tupinambá. Em pouco mais de dez anos, eles tinham passado de um cacique (aliás, a primeira cacique era mulher) para quatorze deles, mostrando-se ávidos por impor movimentos dinâmicos de constituição das figuras de chefia. Cada cacique reúne em torno de si as famílias que compõem seu “cacicado” e cada um costuma referir-se a este conjunto sociopolítico como o “seu povo”. Se perante o Estado a noção de “povo” se constitui como um elemento importante para delimitar a imagem concisa de “um grupo étnico” que garanta aos Tupinambá objetivos concretos como a demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas diferenciadas, internamente esta noção de “povo” esfacela-se ou pulveriza-se. Neste sentido, entendo que o fundamento da ação política está alhures: “não em uma forma rígida, mas sim em uma variação contínua de formas, que só cumpre ser compreendida quando se passa de um momento particular a outro, quando são analisadas diferentes soluções para diferentes eventos” (Sztutman, 2012:105).

Grupo de Chefes

Se há algo que se pode dizer sobre os chefes ameríndios é que são eles aqueles que começam algo. “Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe” (Perrone-Moisés, 2011: 877). Enquanto alguns caciques tupinambá se vinculam unicamente ao coletivo do lugar onde vivem (seja uma aldeia ou uma “retomada”), outros, por sua vez, abrangem uma área geográfica maior que conta com a presença de diversas famílias, isto é, de múltiplas coletividades. Por exemplo, um cacique pode ter famílias que “orienta”⁸ tanto na região costeira, quanto naquela das serras. Ou, ao contrário, pode restringir seu “cacicado” apenas aquelas famílias que vivem na mesma localidade que ele. Assim, em uma mesma região geográfica onde se localizam coletivos autônomos que estabelecem ou não relações entre si, pode-se ter a atuação de um ou mais caciques, cada qual responsável por “suas famílias”. O principal motivo que justifica a associação de um cacique com as famílias de determinada região deve-se ao fato dele argumentar que aquela área faz parte da trajetória histórica de sua família, isto é, de “seus antepassados” considerados “trancos” do lugar e que lá viveram.

Conforme pontuei acima, as “retomadas” se constituem como objeto privilegiado da ação política dos caciques tupinambá e a constituição de uma nova chefia tupinambá implica necessariamente em dispor de uma ou mais áreas onde as famílias indígenas que conformam o “cacicado” possam habitar. Neste sentido, as “retomadas” evidenciam um tipo de projeto sociopolítico que concilia pensamento, ação e relação entre pessoas. Ademais, elas parecem ocorrer como ondas sonoras que se disseminam, isto é, quando um cacique realiza uma nova “retomada”, certamente a notícia irá correr com rapidez e em pouco tempo, em algum outro lugar dentro desta terra indígena, outro cacique também estará se articulando para retomar uma nova área para seu “cacicado”. Considero oportuno avaliar que diante a morosidade da justiça brasileira em garantir o reconhecimento da Terra Indígena Olivença, as ações de “retomadas”, os modos próprios de

⁸ Orientar é o verbo que traduz a relação do cacique com as pessoas que pertencem ao seu “cacicado”.

existência nestes lugares e as relações sociopolíticas aí estabelecidas são justamente o que permite aos Tupinambá exercitarem o uso e ocupação tradicional na contemporaneidade.

Entre disputas e alianças, uma “retomada” sempre reforça a legitimidade e o poder de um chefe que, pode ou não ser apoiado por outros caciques. Os caciques se organizam em conjuntos que “estão aliados”. Um determinado conjunto ora pode conter uns, ora outros. O jogo de alianças políticas é movente, alterante, pois são acordos por vezes pessoais que consolidam parcerias, e nestes casos as técnicas de persuasão são muito utilizadas. Pelo menos foi assim que uma liderança se manifestou em reunião para explicar como fazer para que um determinado cacique se aliasse a outro: “a política é feita no dia-a-dia, a gente vai conversando com ele para ver se ele muda”.

Em meados de 2012, já afastada do trabalho de campo, recebi diversas notícias pela internet que provinham de diferentes interlocutores relatando o fato de que “os caciques estavam realizando uma série de retomadas para recuperar o território”. Afirmavam ainda que, naquela ocasião, “os caciques estavam todos unidos”. A assertiva me causava profundo estranhamento, pois ou eu tinha retornado com uma impressão completamente equivocada do campo, ou alguma coisa muito especial tinha acontecido para que os caciques tupinambá deixassem de lado suas divisões internas. Quase dois meses depois destas notícias voltei para mais um período de trabalho de campo e tive a certeza que minhas impressões iniciais não estavam equivocadas. Os caciques não estavam “todos unidos”, mas aqueles envolvidos nas ações de “retomadas” tinham se articulado em duas frentes, dois conjuntos de aliados distintos que vinham “retomando” áreas muito próximas umas das outras.

Renato Sztutman distingue que há uma distância entre o plano da ação – o plano da liderança – para o plano da representação – o plano da chefia. Citando Detienne (2000) enfatiza que “representar, falar em nome de alguém, produzir uma aparência de homogeneidade, é diferente de reunir, de tomar conta, de começar, de fundar um lugar” (Detienne 2000 *apud* Sztutman, 2012: 18). Noto que os caciques tupinambá ainda que sejam explicitamente voltados para este plano da representação face o exterior, precisam dar conta da vida na aldeia. Isto é, precisam cotidianamente demonstrar dedicação e interesse por aquelas famílias que fazem parte do “cacicado”.

Por sua vez, José Glébson Vieira indica que a composição da esfera da chefia é um “movimento que parte da ação para a representação, isto é, da predação (ação) à domesticação ou produção de uma interioridade (representação)” (2010: 27). Esta última interpretação me parece muito sugestiva para enquadrar o caso dos atuais Tupinambá, pois mesmo que os caciques nem sempre consigam estar no dia-a-dia ao lado das famílias que compõem o seu “cacicado” – e muitas vezes são cobrados por sua ausência –, eles não podem deixar de se mostrarem atentos e preocupados com estas famílias que lhes apoiam. Portanto, devem partilhar suas conquistas oriundas do exterior, sobretudo, aquelas materiais relacionadas a benefícios, projetos, recursos para a aldeia, etc.

Se em seus discursos públicos os Tupinambá evocam sempre a imagem de um “Nós”, internamente observa-se que as ações políticas visam o “Múltiplo”, ou seja, os caciques precisam antes de tudo garantir as condições mínimas para que o “seu próprio povo” se mantenha. Isso se passa tanto no plano da escola ou dos atendimentos a saúde indígena, quanto no nível dos eventos e festas realizados na terra indígena. Aliás, o maior evento ritual e político que ocorre anualmente, a Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe, é um dos momentos

mais privilegiados para se observar como cada cacique se lança em uma corrida pessoal junto a seus aliados externos, objetivando angariar, sobretudo, os alimentos que serão preparados e distribuídos para o consumo coletivo na aldeia de cada um deles logo após o encerramento do evento.

Acompanhei os preparativos e o evento da Caminhada em 2011 e 2012. Os Tupinambá começaram a realizar este evento político-ritual em setembro do ano 2000 e de lá para cá o mantiveram anualmente como a principal atividade de encontro e reunião do “povo Tupinambá”. Todo ano a Caminhada se estrutura de modo similar. No último domingo do mês de setembro, logo cedo pela manhã, após se encontrarem na praça de Olivença, os Tupinambá formam um grande círculo na frente da igreja Nossa Senhora da Escada e ali realizam uma oração em meio ao chacoalhar dos “maracás”. Algumas músicas do repertório do Poranci⁹ também podem ser entoadas e em seguida todos entram na igreja. Seguem até o altar e recebem a benção do padre que está por concluir a missa das oito horas da manhã. Em fila, tendo os caciques à frente, os indígenas caminham até a ladeira que acessa a beira da praia e a rodovia Olivença-Ilhéus (BA-001). Uma multidão de pessoas desce a ladeira cantando músicas do Poranci e o grupo segue ao longo de quase sete quilômetros perfazendo um total de aproximadamente três horas de caminhada em ritmo intenso.

Mas, a imagem deste grande bloco humano que aparentemente parece coeso, internamente sustenta suas fissuras. Os caciques que “estão aliados” naquele ano caminham lado a lado e as pessoas de cada “cacicado” também procuram permanecer próximas. Os grupos fragmentados no interior deste grande grupo explicitam as rupturas e diferenças que apresentam entre si. Um modo de notar estas dissonâncias é através das músicas, pois por vezes as músicas entoadas por quem está no início ou no final desta multidão são diferentes, se sobrepõem ou se atravessam umas às outras. O ritmo das passadas de igual maneira explicita as diferenças, aqueles que estão na linha de frente do “cardume humano” imprimem um ritmo acelerado enquanto cantam e se deslocam. Já quem está mais ao final do grupo caminha com certa lentidão, dando visibilidade aos distanciamentos. A Caminhada espelha o que também se observa no cotidiano do fazer política dos Tupinambá, a constante dinâmica entre tendências centrípetas e tendências centrífugas (Perrone-Moisés, 2011; Sztutman, 2012).

Desde a primeira Caminhada é uma prática dos Tupinambá que seja servido um almoço coletivo para consagrar o evento. O fato de cada cacique levar “seu povo” para a “sua aldeia” deixa claro que a Caminhada é, sobretudo, um momento único para atualizar e reforçar as dinâmicas internas que dão conta da aproximação e do afastamento de sujeitos individuais e coletivos. Sendo a data da Caminhada um dia de muita festividade é importante que cada cacique demonstre certo investimento perante os seus. Assim, cabe aos caciques promoverem uma bela refeição para “agradarem” cada qual o “seu povo”, e desta forma, reforçarem seus laços de apoio mútuo e legitimação. Semanas antes do evento, os caciques articulam suas redes de aliados externos para o provimento de gêneros alimentícios, bebidas, música (ao vivo ou mecânica), enfim, tudo que possa proporcionar uma grande comemoração entre as famílias presentes. Não à toa, no dia posterior ao evento, o assunto mais comentado em todas as rodas de conversa, seja na aldeia que for, trata daquilo que cada cacique ofereceu aos seus. As avaliações

⁹ Conhecido entre outros povos indígenas do Nordeste como *Toré*, o *Poranci* reúne em suma dança, cantos, rezas e a sonoridade dos maracás. Sem jamais ter ouvido qualquer justificativa para esta distinção, acredito que utilizar o termo *Poranci* é mais uma forma dos Tupinambá marcarem suas diferenças em relação aos demais povos indígenas desta província geográfica.

apontam desde a refeição mais farta e saborosa, até o número de visitantes que cada aldeia recebeu.

A Caminhada acaba por ser um dos principais eventos políticos dos Tupinambá não somente porque marca a resistência histórica e a visibilidade frente ao exterior, mas principalmente, porque sintetiza os princípios de lealdade, solidariedade, cumplicidade e atenção que estão dispersos nas relações cotidianas do fazer política entre cacique e seus grupos. Os caciques que não se destacam pelo almoço servido em um determinado ano tendem a ser vistos como aqueles que apresentam redes de relações externas mais frágeis ou fragilizadas. Fato que pode deixar as pessoas destes “cacicados” atentas, pois a contração das relações de um cacique se reflete no próprio grupo. Na esteira de Strathern (1988, 1991), “há de se compreender que a gênese destas pessoas não pode ser dissociada da gênese de coletivos, pois assim como as pessoas, os coletivos – que lhe são homólogos – submetem-se a movimentos de contração e extensão” (*apud* Sztutman, 2012: 11).

Em algumas reuniões de caciques e lideranças que acompanhei ou mesmo de algum cacique com apenas os membros de seu *cacicado*, a pergunta que sempre surgia era: “afinal, quantos caciques se têm entre os Tupinambá?” Nestes momentos, a impressão que eu ficava era de que o número exato de caciques jamais fosse possível de mensurar, pois a probabilidade de surgir um novo a qualquer momento estava sempre posta como uma realidade da política local. Indagados em diversas ocasiões sobre realmente quantos eram, às vezes nem mesmo os caciques sabiam responder com precisão a pergunta. O surgimento de um novo cacique é sempre um horizonte possível e certamente desejável por alguém. Ainda que não seja uma tarefa fácil, afinal os caciques também estão na mira dos não indígenas que os perseguem para minar suas reivindicações, deve-se reconhecer que internamente ocupar tal posição é motivo de admiração e prestígio. Afinal, como pessoas que estão no ápice deste conjunto de eminentes, os caciques têm bem mais acesso a informações, bens materiais, realizam viagens, participam de cursos, reuniões, seminários, ampliam a rede de pessoas conhecidas, são procurados como interlocutores potenciais de pesquisadores e outros não indígenas, além de decidirem em muitos casos, sobre a vida das próprias pessoas ligadas ao “cacicado”, ou seja, resolvendo as pendências e rupturas internas e decidindo quem fica e quem sai da aldeia.

A fala de uma mulher liderança quando indagada sobre como surgem os caciques e demais lideranças coloca questões interessantes para a reflexão:

Os lideranças do passado já eram formados pelos mais velhos. Porque quando a gente tem os nossos filhos, vai vendo a diferença de um pro outro. Então dali a gente vai descobrindo o dom daquele que a gente vê que tem o dom. Cada um tem um dom marcado por Deus. Então se a gente via que um tinha o dom, nossos mais velhos já tinham o cuidado de estar cuidando daquela criança. E mais tarde esta iria ser uma liderança que ia ser um grande fruto no nosso território. Então, quando se fazia uma liderança, era justamente os mais velhos que formavam, na base de todo o cuidado. Tinham as suas ciências de rezas, seus banhos com as suas raízes, tinha o dia certo pra pegar aquele jovem, botar sentado num banco e rezar, e ensinar umas orações boas. [...] Hoje tá nascendo liderança, não tão mais se fazendo. [...] Hoje a gente tá indo pra um tanto de caciques, mas quem são esses que não se reúnem com os mais velhos? Quando em 2001, Jamopoty foi escolhida, antes a gente fez um ritual bem forte com ela, um Poranci. Os mais velhos disseram que ela ia ter barreiras, mas ela tinha também o voto de confiança da comunidade. Enquanto isso, outros hoje estão sendo por conta deles, porque querem ser, mas muitas das vezes a gente tem vontade, mas nunca podemos ser aquilo que se quer e só o que Tupã permite.

Há uma evidente crítica sobre a necessidade dos atuais caciques tupinambá serem mais bem preparados em termos “espirituais”, com o suporte e acompanhamento dos anciãos que lhes devem preparar o corpo e o espírito para que

sejam “fortes” e aguentem os desafios desta posição. Fui informada consensualmente que um cacique escolhido jamais seria deposto, a não ser que, por decisão pessoal, optasse por deixar esta função. Ainda assim, me parece que a intensa busca destes personagens por legitimidade e diferenciação indica que a posição de cacique não é um porto seguro. Um cacique será sempre cacique enquanto tiver um grupo de pessoas aliadas, mesmo que sejam apenas membros de sua família extensa. Porém, entre ser cacique de um pequeno ou de um grande grupo há certamente uma boa diferença. Na verdade, os caciques precisam de um grande número de parentes para sustentá-los, ou pelo menos, é o que costumam dizer quando cada um deles afirma que sua família “é muito numerosa”.

Entre os Potiguara, Vieira observou que a disputa por cargos de liderança leva ao aumento do número de cadastramentos de indígenas, algo que denominou de “política do cadastramento”, motivada pela necessidade de cada candidato conquistar novos votos, tendo em vista que a escolha de um cacique passa por um processo de votação (2010:139). Já entre os Tupinambá não há qualquer espécie de votação para consagrar caciques ou lideranças, contudo, de igual modo, é necessário que cada cacique se mostre capaz de mobilizar o maior número possível de famílias e criar alianças políticas que lhes dê apoio e legitimidade.

Ao mesmo tempo em que os caciques se lançam para o exterior em busca de prerrogativas para si e os seus, um cacique que passa mais tempo “fora da aldeia” pode passar a ser visto com certa restrição pelas famílias atreladas a ele. Ou mais, um cacique que não mantém uma certa prática de visitas e conversas com as famílias de seu “cacicado” também está sujeito a uma provável instabilidade política. É aqui que entra um dos temas mais clássicos da obra de Pierre Clastres: a oratória do chefe ameríndio. Como bem coloca este autor no artigo *O dever da palavra*, “toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra” ([1974] 2003: 169). Aliás, a oratória seria uma das características mais importantes das chefias indígenas. Os Tupinambá salientam que um dos principais atributos de um cacique se refere ao conhecimento da leitura e da escrita, ainda que muitas vezes a produção de documentos seja feita pelos professores e lideranças que os apoiam. Mas, incontestavelmente, o “dom da palavra” é o que transparece como uma das principais qualidades destes sujeitos proeminentes. Assim me disse um cacique:

A questão do ser cacique é cultural, o povo tupinambá te reconhece pelo trabalho que tu vem fazendo dentro da aldeia. Tem que estar o tempo todo tendo palavras que não gerem conflitos, mas que resolvam. Eu tenho relação com todas as comunidades, em cada uma pelo menos tenho um grupo de famílias que passa pela minha orientação. Existem aquelas principais, com que tenho uma orientação maior.

Esta prática de manter-se próximo dos seus, gerando palavras “de paz” foi brilhantemente sintetizada por Clastres:

Se nas sociedades com Estado a palavra é o *direito* de poder, nas sociedades sem Estado ela é, diversamente, o *dever* do poder. As sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe. (Clastres, [1974] 2003: 170-171, grifos originais)

Quando uma das caciques comentou comigo que vinha sentindo-se “esquisita”, o principal fato que lhe intrigava era o “silenciamento de sua voz”, principalmente durante reuniões importantes com a presença de outros caciques e lideranças. Ela me dizia que não sabia o que vinha acontecendo, mas sentia que

não conseguia falar, como se algo lhe trancasse a voz. Soube dias após a nossa conversa que ela teria ido procurar um pajé para resolver o problema e este lhe levou à mata para “buscar a força dos espíritos”.

De acordo com Vieira, o uso da palavra pelo chefe – no sentido de aconselhar – se relaciona a um dever que é acionado em nome do coletivo. “Ela sugere a habilidade em estabelecer diálogo e mediações, mas também significa o próprio exercício da chefia em termos de convencimento e da extrapolação do nível mínimo de socialidade dos indígenas” (2010: 154). Aliás, “convencimento” é uma habilidade que não pode faltar nas ações políticas dos caciques e das lideranças indígenas. Ao se reunir com as famílias coletivamente ou visitá-las uma a uma, o cacique deve constantemente justificar suas viagens, suas participações em seminários, alegando sempre que seu trabalho refere-se à “luta e à defesa do povo”. Os caciques precisam justificar sua existência diante o grupo e, mais que isso, sua própria ausência em muitos momentos do dia-a-dia. As palavras dos caciques se colocam para enfatizar que “o povo é prioridade” e que estão sempre focados em novas conquistas para serem revertidas às famílias indígenas. Como bem expõe Sztutman sobre o chefe, este: “[...] deve se fazer plenamente visível, ele deve exteriorizar suas relações (e sua magnitude) para ser plenamente controlado” (2012: 311).

Chefe de grupos

Pierre Grenand observou que os Wajãpi “questionam o excesso de poder, mas admiram a força” (1982: 236 apud Sztutman, 2012: 321). Os caciques tupinambá são admirados pelos “cidadãos comuns” (os não eminentes), contudo o excesso de poder lhes é algo completamente abominável, especialmente se tal excesso se mostrar sob a forma de um “poder de mando”. Em vários momentos em que os indígenas se afastaram de um cacique ou liderança, a justificativa acionada explicitava o desacordo com a possibilidade de sentirem-se “mandados”. Clastres já havia destacado que entre chefe e grupo se estabelece um jogo sutil, que:

consiste para o primeiro em saber a todo instante apreciar e avaliar as intenções do segundo, para fazer-se em seguida seu porta-voz. Tarefa delicada, feita de sutilezas, essa de realizar-se sob o discreto, mas vigilante controle do grupo. O menor abuso de poder (isto é, o uso de poder) identificado pelo grupo, e acabou-se o prestígio do chefe: ele é abandonado em proveito de outro mais consciente de seus deveres. ([1980] 2011: 62)

Esta cautela em relação a uma postura de mando ou concentração de poder da parte dos caciques tupinambá também se destina no horizonte das demais lideranças indígenas. Nas eleições para vereador em 2012, um dos candidatos indígenas montara uma estrutura com carro de som na praia do Cururupe, local onde as pessoas se reuniam após o trajeto da Caminhada vinda desde Olivença. Anualmente, é nesta praia que o percurso da Caminhada se encerra com o ápice das falas dos anciãos, dos caciques e demais lideranças indígenas. Acontece ali um dos momentos mais importantes do exercício da oratória para as pessoas de destaque, quando elas reforçam e legitimam sua posição perante os demais lhes apresentando um discurso coerente com os anseios dos indígenas. Fala-se sobre a historicidade dos Tupinambá, sobre a “luta” e o “movimento”, marca-se questões identitárias e entoa-se cantos para que os Encantados se manifestem.

Porém, neste ano de 2012, a ordem e o tempo dedicado às falas dos nativos não seguiu o script de sempre. Assim que os caminhantes chegaram à praia, o

candidato a vereador conduziu a ordem das falas dando prioridade para si e contrariando a etiqueta indígena. O público mostrou-se explicitamente desmotivado com o discurso político “vazio” e autopromocional que não lhe dizia respeito. Enquanto a voz do candidato ecoava nas caixas de som, algumas famílias iam se afastando da área central e se acomodando nos bares ou na areia da praia. Aqueles que insistiam em permanecer no círculo aguardando os discursos dos anciãos e dos caciques percebiam o quanto estes estavam atônitos e aborrecidos com a situação.

Posteriormente, vim a saber, que o referido candidato indígena não tinha conseguido o número de votos necessários para consolidar sua eleição. Diante disso, muitas pessoas comentaram comigo que isto ocorrera porque ele havia “contrariado o povo no dia da Caminhada”. Como sintetizou uma anciã: “o índio sabe o que fazer, não precisa ninguém pra mandar nele”. Em outras palavras, as pessoas que estavam presentes naquela ocasião rejeitaram abertamente a atitude do candidato indígena e em represália deixaram de votar nele como vereador. Sua postura foi completamente rechaçada, pois ele sobrepôs seus interesses pessoais diante os interesses da maioria que estava presente aguardando a oratória dos eminentes.

O exercício do poder de alguém que apresente certa autoridade não deve ser dirigido aos Tupinambá por intermédio de uma relação que sugira a subordinação, mas sim que indique a “influência” ou em seus próprios termos, a “orientação”. Como me disse uma mulher anciã irmã de um cacique: “índio tem chefe, o que não tem é patrão!” O que está em questão nesta relação entre indígenas eminentes e outros não eminentes parece passar longe de uma ideia de obediência ou sujeição.

Assim como frequentemente eu ouvia dos chefes tupinambá que “não há cacique sem comunidade”, a comunidade também precisa da “orientação” de um cacique para acessar as prerrogativas do exterior. É uma via de mão dupla. Se no princípio do “movimento” a figura de “um cacique” foi fundamental para consolidar uma unidade étnica perante o Estado-nação, hoje o que transparece é que são os caciques que precisam muito mais de suas comunidades para se legitimarem como tais. Já que a qualquer momento alguém pode irromper do grupo, é preciso que o cacique se mostre como alguém de confiança, ao mesmo tempo em que confia nos seus – até que lhes provem o contrário. Os efeitos da vigília e do controle, portanto, são muito mais direcionados para um cacique do que para os membros de um “cacicado”. A admiração perante os caciques não significa a crença nos mesmos, a inconstância a qual os ameríndios estão sujeitos os leva a cindir para outros lados caso isso se faça necessário.

Mas a análise desta relação não se encerra por aqui. Ao mesmo tempo em que os caciques devem se mostrar afetos aos seus, “capturando” prerrogativas no exterior para partilhá-las com os “parentes”, muitas vezes as pessoas atreladas a determinado cacique também se sentem responsáveis por lhe retribuir de alguma forma o trabalho que ele vem realizando. Por ser uma posição não remunerada, alguns caciques chegam a “esperar” que as famílias espontaneamente lhes ofereçam produtos oriundos de seu próprio trabalho como se fosse um tipo de compensação. Nestes casos, o mais comum é que as famílias levem para o cacique farinha de mandioca, frutas, verduras ou mesmo qualquer outro alimento que se possa ter em casa. É como se as famílias – sobretudo aquelas bem próximas – precisassem se mostrar generosas para com o “seu cacique”, retribuindo de alguma forma o trabalho que este realiza em função dos interesses coletivos que lhe

impedem de possuir algum trabalho fixo ou mesmo uma área de roça permanente.

Certa vez, soube de uma situação em que um morador mandou uma quantia pequena de farinha para o cacique e este se mostrou bastante chateado, alegando que sabiam que ele não tinha condições de produzir para sua própria família. Sentindo-se inclusive afrontado, o cacique chegou a pensar em devolver o produto, mas acabou deixando por isso mesmo. Dias depois, veio me contar que tinha recebido mais farinha do dito morador, provavelmente porque estereconhecia o quanto teria se mostrado sovina. Coloquei em cheque se o doador da farinha realmente quis redimir-se espontaneamente, ou se chegou até ele os boatos sobre o incômodo do cacique que colocavam em cheque a sua generosidade.

Nas aldeias, a moradia do cacique acaba sendo sempre aquela que congrega o encontro de mais pessoas. Em geral, chega-se ali para buscar “orientação” sobre alguma demanda pessoal ou problemas que possam estar envolvendo mais de uma família da aldeia. A cooperação econômica também é uma via que se institui junto ao cacique, sendo ele o principal responsável por partilhar alguns recursos oriundos da rede de aliados externos (a distribuição semanal de leites, cestas básicas, sementes, ferramentas, etc.). Em sua casa, portanto, convergem pessoas, bens (materiais e simbólicos) e se irradia relações.

Vimos acima que no que se refere aos eventos festivos como a Caminhada, que agrupam as famílias pertencentes a cada “cacicado”, os preparativos a serem realizados na aldeia do cacique contam especialmente com a participação das famílias das lideranças locais. Nestes momentos, ainda que o envolvimento de muita gente seja visível, os créditos posteriores são dedicados ao cacique, visto ter sido ele/ela o principal responsável por “capturar” os bens materiais necessários para a realização do evento em sua aldeia. Também quando se trata daquelas atividades de caráter coletivo, como o são os mutirões de limpeza, a construção de um novo núcleo escolar ou espaço para reuniões, cabe destacar que são geralmente as famílias mais próximas ao cacique, ou seja, aquelas de suas lideranças, que estão diretamente envolvidas. E nos casos em que não são pessoas ligadas a alguma liderança já instituída, pode-se ter certeza que os envolvidos estão pleiteando tal aproximação política com o cacique local, mostrando-se aptos a colaborar em todas as demandas necessárias para a consolidação das boas relações.

Isto gera, obviamente, uma separação entre aquelas famílias que se envolvem nas atividades da aldeia e as outras que permanecem de certo modo afastadas das mesmas – há assim aqueles que participam da vida local e aqueles que apenas vivem no local. Tal separação transcende distintos níveis, pois se algumas famílias podem vir a questionar o fato de um cacique muitas vezes privilegiar (com bens e serviços) aqueles que lhe são mais próximos, por outro lado, elas também não se sentem ou não se esforçam para tornarem-se “mais próximas” do mesmo.

Os indígenas bem sabem que é através da articulação com os agentes externos que conseguem se “fortalecer” em termos materiais e simbólicos. No período anterior ao “movimento”, a presença da Pastoral da Criança representada por uma mulher nativa que trabalhava com a entidade distribuindo leite, roupas, objetos para crianças pequenas e alimentos, lhe trouxe um capital simbólico que, posteriormente, foi importante para sustentar a filha que veio a se tornar um cacique.

Nesta mesma linha, observei durante o período da realização do trabalho de campo que existia uma ong que atuava com projetos e recursos audiovisuais e que se colocava como uma das principais vias de acesso a recursos tanto financeiros

(para aqueles indígenas que trabalhavam em sua estrutura), quanto materiais (especificamente equipamentos como computador, internet e a rádio comunitária). Além disso, esta organização realizava cursos de formação para os indígenas possibilitando a aquisição de capital simbólico. Presenciei alguns momentos em que caciques e lideranças acusavam a entidade de beneficiar somente as pessoas ligadas a um cacique. Eram situações sempre constrangedoras em que os profissionais desta organização tentavam se redimir e reverter a imagem negativa junto aos indígenas mais críticos. De fato, a reclamação fazia sentido, quem mais se aproximava da entidade eram mesmo pessoas ligadas a um único cacique. É uma situação similar àquela das famílias das lideranças de um cacique que estão sempre mais próximas deste, ajudando, se envolvendo e recebendo as benesses como retorno.

Cada aldeia possui um determinado conjunto de condutas moralmente esperadas por parte dos moradores. Não são regras explícitas, mas que fazem parte de uma moralidade partilhada para a boa convivência. Quando ocorre algum problema que envolva pessoas de uma mesma família ou de mais de uma família do lugar, então uma liderança ou o vice-cacique deve vir a colocar o cacique responsável a par do assunto. Os caciques devem necessariamente se posicionar sobre o problema e acabam até mesmo decidindo quanto aos desdobramentos de uma pendência familiar, como em casos de infidelidade conjugal ou de violência doméstica, por exemplo. É interessante observar que se as pessoas envolvidas na questão não forem muito achegadas ao cacique, o assunto poderá ser tratado sob a mediação da figura de uma liderança local.

Em geral, ao acompanhar alguns caciques em suas interações com pessoas de seu “cacicado”, em caminhadas nas casas das famílias ou em reuniões, por exemplo, sempre notei que havia um certo esforço da parte destes chefes por mostrarem-se simpáticos e atenciosos com as pessoas que lhe prestavam apoio político. Inclusive, se fosse o caso de chamar atenção por alguma atitude inadequada, mas que pudesse gerar algum constrangimento, o comentário do cacique era feito em tom de brincadeira ou deboche. Foi assim que uma cacique dirigiu-se a um índio que estava retornando à aldeia depois de um longo período vivendo na cidade. Enquanto ele estivera afastado, sua casa na terra indígena tinha permanecido fechada e assim lhe disse a cacique ao vê-lo retornar: “Olha, até que enfim, eu estava prestes a mandar derrubar sua casa. Hora dessas você vai chegar e ela vai estar no chão”. O homem deu um sorriso sem graça e pouco tempo depois apareceu na casa da cacique para lhe presentear com algumas frutas.

Este exercício da “boa convivência” marca a postura dos caciques que sabem bem que não podem “dispensar” as famílias que lhes apoiam, mas também devem explicitar algumas regras para o convívio social e demonstrarem sua autoridade. Em certas situações é preciso inclusive apresentar uma atitude solícita para dar conta das múltiplas demandas que vão sendo apresentadas pelas famílias indígenas, especialmente quando o cacique resolve visitá-las em suas casas ou quando se reúnem para uma conversa com o mesmo. Em uma das andanças de um cacique que acompanhei visitando as famílias de uma de suas áreas de influência, reparei que em cada casa que ele visitava, acabava comentando um assunto ou atendendo uma demanda como forma de reafirmar suas alianças políticas com os moradores locais. Assim, ora eram sementes que prometia entregar a família, ora a agilidade em levantar determinada documentação para a contratação de alguém como servidor, ou aposentadoria, ou ainda outros benefícios de saúde, bolsa escola e cesta básica.

Neste panorama, os caciques se destacam por possuírem conhecimentos, acessos e experiências que lhes diferenciam dos demais. A leitura e a escrita já são de saída signos importantes desta diferenciação, principalmente diante àquelas pessoas que ainda são quase analfabetas. Além disso, os trânsitos para o exterior, especialmente em viagens, garante aos caciques a aquisição de conhecimentos heterogêneos. Neste sentido, ao retornarem para a terra indígena reafirmam sua legitimidade compartilhando os desdobramentos das viagens, dos seminários e reuniões que participaram.

Os caciques são vistos como pessoas fortes, pois contém em si muitas relações, além daquelas externas, também junto aos familiares que mantêm sob sua proteção e controle, assegurando-lhes bem-estar. O prestígio de um cacique é resultado da captação e redistribuição de bens e recursos, da aquisição de conhecimentos e prerrogativas do exterior, da rede de pessoas que lhe apoia, bem como do dom da oratória que deve mostrar-se tanto entre os indígenas, quanto diante os não indígenas. A ação política do líder, portanto, consiste na demonstração em partilhar suas habilidades e as experiências vivenciadas para além da terra indígena, sendo que seu grande desafio é dar conta das demandas de toda a comunidade – isto é, de todas as famílias que configuram o seu “cacicado”.

Considerações finais

Vimos ao longo destas linhas que a Caminhada em Memória dos Mártires do Rio Cururupe se constitui como o principal ritual dos Tupinambá, posto que concilia aspectos da política, da sociologia e da cosmologia dos indígenas. Mesmo diante um longo período em que as famílias nativas viveram sob condições de subserviência e atrelamento aos proprietários rurais que se instalaram na região e usurparam suas terras, desde o reconhecimento étnico pelo Estado, os indígenas vêm agenciando formas próprias de se organizarem territorialmente, culturalmente e politicamente. Tais modos de se colocarem no tempo-espço indicam que há sim muitas possibilidades de se estabelecer diálogos e encontros entre os dados etnográficos registrados entre populações indígenas do Nordeste – que deixaram de ser consideradas como tais diante um intenso processo de invisibilização das mesmas – e outros povos das terras baixas que jamais perderam o estatuto de ameríndios.

Os meandros da composição dos sujeitos individuais estão necessariamente atrelados aos sujeitos coletivos, o que nos leva a constatar que o inchaço ou retração de um cacique reflete em dinâmicas semelhantes para o seu “cacicado”. Os eminentes, como seres que potencialmente agem sobre o mundo, não são necessariamente “representantes” (em nossos termos) de um povo indígena que se volta para o Estado, mas de algum modo acabam por se tornar também uma espécie de Estado para o “seu próprio povo”. Considerando que os Tupinambá apresentam a todo instante meios de controle de uma figura que possa se dizer unificadora – dadas as recorrentes multiplicações de sujeitos individuais e coletivos –, isto não impede que de alguma forma, eles também contenham ou adquiram em si mesmos os vetores de uma certa “máquina estatal” (Deleuze & Guattari, 1995[1980]; Sztutman, 2012). Ao mesmo tempo em que um cacique confere “aparência” a seu “cacicado”, apenas o faz porque distribui entre os seus as conquistas (bens materiais e simbólicos) angariadas no exterior a partir de suas relações. Isto coloca aos caciques esta possibilidade de fazer às vezes de um certo Estado, ainda que, e felizmente, de modo completamente diverso ao nosso. O caso dos

Tupinambá, na trilha de outras paisagens ameríndias, me leva a crer que as formas enrijecidas do Estado possivelmente não serão levadas a cabo, pois antes disso, os indígenas acionam seus próprios mecanismos de contenção do poder.

Rejeitando explicitamente o poder de mando, o que um chefe indígena necessita é ter “influência” sobre as pessoas de seu grupo, indicando sua capacidade de “orientação” àqueles que lhe são aliados politicamente. Assim, os caciques tupinambá são sempre pessoas que estão sob o crivo de uma certa vigilância. A postura, a oratória, as relações sociais, os encaminhamentos e resoluções de conflitos (internos ou não), as partilhas, a manutenção e valorização dos laços de parentesco, a presença constante e acompanhamento das atividades e circunstâncias da vida aldeã, a capacidade de proporcionar bens, serviços e festas para as famílias são algumas das atribuições esperadas de um cacique. Ao mesmo tempo em que se lança ao exterior, o chefe ameríndio deve continuamente manter seus vínculos e prestar contas às pessoas que estão no lugar de sua origem, nas aldeias. É neste pêndulo que se movimentam os caciques tupinambá, posição plena de instabilidade e variabilidade, que justifica a constante possibilidade de nos depararmos com o surgimento de um novo líder e, conseqüentemente, de um novo grupo.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aprovado em 6 de maio de 2019.

Referências

- ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorno da Terra*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, UNB, 2013.
- CALÁVIA SAËZ, Oscar. Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. *Antropologia em Primeira Mão*, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2013.
- CARVALHO, Maria Rosário & CARVALHO, Ana Magda (orgs). *Índios e Caboclos – a história recontada*. Salvador, EDUFBA, 2012.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- _____. *Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1980].
- DELEUZE, Félix & GUATTARI, Gilles. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol.1. Trad. São Paulo: Ed.34, 1995[1980].
- GODELIER, M. & STRATHERN, M (orgs.). *Big Men and Great Men*. Cambridge University Press, 1991.
- MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. “Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. (org) *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos da filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.54, n°02, pp.857-883, 2011.
- STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. André Villalobos (trad.) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal – A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- VIEGAS, Susana. *Relatório Circunstanciado para Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*, FUNAI, 2009.
- _____. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- VIERA, José Glébson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. Tese de Doutorado, PPGAS/ USP, 2010.

Federalismo republicano, anarquista e ameríndio: uma dupla torção¹

Guilherme Lavinias Jardim Falleiros
Universidade de São Paulo

Resumo: Este é um experimento de aplicação do método de análise estrutural dos mitos ameríndios de Claude Lévi-Strauss e sua “fórmula canônica” na comparação de formas políticas republicanas, anarquistas e ameríndias, tomando como premissa a afirmação do autor de que “nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política”. Considera-se que a “fórmula canônica” é um efeito de modos de pensar ameríndios, presentes na mitologia das Américas, na dialética sem termo lévi-straussiana. Assim recupera-se a relação entre mito e cosmopolítica do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, estudado por Perrone-Moisés e Sztutman, comparada ao anarquismo em pesquisa pessoal recente, agora estendendo a comparação à tradição republicana, incluindo o federalismo das repúblicas norte-americana e brasileira e suas peculiares relações com as questões indígenas. Sugere-se que formas políticas ameríndias operam dupla torção sobre formas republicanas.

Palavras-chave: republicanismo, anarquismo, ameríndios, dupla torção.

¹ Este artigo apresenta correções, mudanças e acréscimos à comunicação apresentada à XII European Social Science History Conference, Belfast (Abril, 2018) cujo argumento serviu como base para a oficina “A case of the structural study of myth applied to politics”, Loughborough University (Março, 2018), financiada pelo Santander Mobility Award, o que não teria sido possível sem o apoio da professora Ruth Kinna, a quem sou muito grato. Agradeço também ao colega André Drago pela sugestão de leitura da obra de J. G. A. Pocock num momento inicial da pesquisa que aqui culmina.

Republican, Anarchist and Amerindian Federalism: a double twist

Abstract: This is an experiment in the application of the method of structural analysis of the Amerindian myths of Claude Lévi-Strauss and his "canonical formula" in the comparison of republican, anarchist, and Amerindian political forms, based on the author's assertion that "nothing resembles more to mythical thinking than political ideology. " The "canonical formula" is considered to be an effect of Amerindian modes of thought, present in the mythology of the Americas, in the dialectic without Levy-Straussian term. Thus the relationship between myth and cosmopolitics of the "dualism in perpetual political unbalance", studied by Perrone-Moisés and Sztutman, is recovered, compared to anarchism in recent personal research, now extending the comparison to the republican tradition, including the federalism of the northern republics American and Brazilian and its peculiar relations with indigenous issues. It is suggested that Amerindian political forms operate with double twist on republican forms.

Keywords: republicanism, anarchism, Amerindian, double twist.

Federalismo republicano, anarquista y amerindio: una doble torsión

Resumen: Esta es una aplicación del método de análisis estructural experimental de los mitos amerindios de Claude Levi-Strauss y su "fórmula canónica" en las formas políticas de comparación republicana, anarquistas y amerindia, teniendo como premisa la afirmación del autor de que "nada es más como Al pensamiento mítico que a la ideología política ". La "fórmula canónica" se considera un efecto de los modos de pensamiento de los amerindios, presentes en la mitología de las Américas, en la dialéctica sin el término levy-straussiano. Así que recupera la relación entre el mito y cosmopolítica el "dualismo en desequilibrio perpetuo hizo política", estudiado por Perrone-Moisés y Sztutman en comparación con el anarquismo en la investigación personal reciente, ahora se extiende la comparación con la tradición republicana, incluyendo el federalismo de las repúblicas del norte Americano y brasileño y sus peculiaridades con las cuestiones indígenas. Se sugiere que las formas políticas amerindias operen con doble giro en las formas republicanas.

Palabras clave: republicanism, anarquismo, amerindios, doble torsión.

Falar sobre política republicana pode parecer um desvio do fazer política entre coletivos ameríndios. Todavia, são os próprios coletivos indígenas que se mantêm envolvidos na política republicana brasileira, tendo sua participação sido fundamental na última constituinte, o que pode ter ajudado a garantir o que o jurista Samuel Barbosa considera uma simetrização entre perspectiva indígena e o direito estatal na constituição federal de 1988 (informação verbal)². Portanto, importa entender as diferenças e semelhanças - “transformações” - entre os modos indígenas e não-indígenas, para compreender este envolvimento. Este artigo pretende dar subsídios para isto.

Em outros textos (FALLEIROS, 2015, 2016, 2017) argumentei que uma certa dialética ameríndia, tomada de uma perspectiva lévi-straussiana, lida com “perturbações” sobre a dialética serial consideradas por Pierre-Joseph Proudhon como elementos da realidade não previstos pela lógica abstrata. Assim, o que seriam perturbações nas analogias silogísticas decorrem, em casos ameríndios, do cruzamento de mais de uma perspectiva sobre a mesma relação que compõe uma série. Foi estudada a “série política”, chamada por Proudhon de “dualismo político”, tratando da relação de superioridade da “Liberdade” sobre a “Autoridade” na constituição de federações, e sua transformação ameríndia na forma do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” concebido no estudo de confederações indígenas por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, sob influência lévi-straussiana e clastriana. Agora alargo esta reflexão para formas políticas republicanas, com as quais as obras de Élisée Reclus e de Proudhon (cujas dialéticas teria influenciado Claude Lévi-Strauss) dialogam, tomando seus enunciados como função mediadora entre republicanos e ameríndios. Além dos enunciados do republicanismo clássico, do anarquismo e de formas ameríndias, articula-se a isto um quarto conjunto de enunciados, sobre federalismo republicano nas Américas, especialmente nos Estados Unidos da América e no Brasil. Assim, para esta comparação alargada, tomo como ferramenta a “fórmula canônica do mito” de Lévi-Strauss, desenvolvida para lidar com fronteiras e limiares.

Eduardo Viveiros de Castro faz algo semelhante ao extrapolar tal fórmula do mito à filosofia (ainda que sem explaná-la formalmente), argumentando que o “perspectivismo multinaturalista” ameríndio é uma transformação, por dupla torção, do multiculturalismo ocidental. “Ele assinala o cruzamento de um umbral ou limite, um limiar semiótico-histórico que é um limiar de tradutibilidade e de equívocidade; um limiar, justamente, de transformação perspectiva” (2015 [2009]: 69). José Antônio Kelly realizou esta explanação, estendendo a fórmula canônica ao perspectivismo multinaturalista (2010) e, com estes autores, enfatiza-se que limiares “semiótico-históricos” ou “culturais” podem ser melhor compreendidos como pontos de transformação perspectiva.

Imagino que o perspectivismo de Proudhon possa ser a primeira torção dessa dupla, mediando o “multiculturalista” e o “multinaturalista”. Pois argumentei (FALLEIROS, 2016) que cosmopolíticas ameríndias têm relação transformacional com a dialética serial de Proudhon, trazendo perspectivas desviantes sobre a mesma relação. Daí, a “série política”, afetada por outras perspectivas, transforma-se em outras séries, como a série de gênero e suas assimetrias recíprocas ou naquela que conecta guerra, jogo e festa - dialogando

² Palestra “A questão indígena hoje” com Manuela Carneiro da Cunha, Livraria Taper Tapera, São Paulo, 17 de Maio de 2017.

com o par “festa e guerra” proposto por Perrone-Moisés (2015).

Em suma, olho para a política não-indígena através de uma fórmula influenciada pela razão indígena (Lévi-Strauss, 1975 [1955]; Almeida, 2009) para correlacionar enunciados da tradição republicana a ameríndios, mediados por enunciados de Proudhon e Élisée Reclus.

A seguir, apresento considerações a respeito da relação entre mito, história e política. Na seção subsequente aponto para relações entre republicanismo e anarquismo. Depois abordo elementos de formas políticas ameríndias que podem ser relacionados aos das formas anteriores. Finalmente, mostro hipóteses de uso da fórmula canônica nestes enunciados da “série política”.

Mito, história e política

Apesar da fórmula canônica ter sido criada para lidar com mitologias ameríndias e suas lógicas peculiares, Lévi-Strauss foi o primeiro a utilizá-la fora de seu terreno original, aplicando-a a um famoso mito europeu, o de Édipo, tendo antes identificado uma equivalência entre mito e política num conhecido trecho de sua obra:

Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma sequência de acontecimentos passados, cujas consequências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas, para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: sequência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura. [...] [É uma] dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não-histórica. (Lévi-Strauss, 1975 [1955]: 241)

Esta comparação não deprecia a política nem o mito, já que a “lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente” (Lévi-Strauss, 1975 [1955]: 265). Ela trata da política, tanto quanto do mito, como uma relação entre diacronia e sincronia, entre incontroláveis acontecimentos passados e a concepção de recorrências como chaves para o que acontece agora e o que poderá acontecer depois. Assim também fazem pensadores como Nicolau Maquiavel, que estudou as condições de existência e estabilização de uma república baseado em conhecimentos sobre eventos passados e suas recorrências, “a longa experiência das coisas modernas e a contínua lição das antigas” (Maquiavel, 2018 [1513]), especialmente diante de momentos políticos conturbados, os “momentos maquiavelianos” (Pocock, 1975). Há um duplo sentido na noção de “momento maquiaveliano”: podem ser quaisquer momentos críticos de reflexão sobre os fundamentos de uma república tanto quanto aquele momento histórico específico no qual entender e controlar os eventos aparentemente imprevisíveis do tempo secular tornou-se pela primeira vez uma questão, não prevista pelos costumes nem pelos céus (Mulgan, 1981).

De uma perspectiva lévi-straussiana sobre a relação entre política e mito, então, pode-se dizer que o “momento maquiaveliano” é aquele em que a política substitui o mito em seu papel de conjugar o tempo linear e o não-linear - e assim misturar historicidades “frias” e “quentes” (confira Goldman, 1999; Almeida, 1999). Ainda que haja neste caso a predominância da historicidade quente e

entrópica, já que, segundo J. G. A. Pocock (1975), Maquiavel encara a corrupção e a decadência dos regimes como mais certas que a estabilidade, enquanto, de modo similar, Lévi-Strauss considera irreversível a tendência geral à entropia, a passagem de estados de ordem para estados de desordem (Almeida, 1999), tal qual uma fogueira que queima até às cinzas. Apesar desse pessimismo, Lévi-Strauss permite lidar com concepções de tempo indígenas nas quais historicidades “contra o estado” (Goldman, 1999) tentam conter a entropia, numa conexão direta com a mitologia. Ademais, considerar a política - ou a ideologia política³ - como tendo substituído o mito em formas políticas euro-coloniais justificaria o que dizem diversos ameríndios: “política é coisa de branco” (Perrone-Moisés, 2015).

Apontar para “momentos” de origem - a “primeira vez” - pode ser, todavia, uma forma de criar mitos - dotados de várias versões, como ensinou Lévi-Strauss. Assim, o Renascimento europeu teria sido o grande “momento” da secularização, no qual Maquiavel sugere ao príncipe que pareça religioso para aumentar sua popularidade - não por motivos celestiais -, chocando o pensamento cristão da época. Mas antes houvera o “momento” de Aristóteles dar conselhos semelhantes a governantes que, segundo o Estagirita, zelando pelos deuses, visavam mais os favores do povo que os divinos (confira Mulgan, 1981), aquele “momento” em que a Filosofia teria tomado o lugar do Mito no pensamento grego antigo⁴.

Enfim, de uma perspectiva mito-histórica, para além do estudo da origem da secularização, é importante comparar suas versões. Pocock mostra que o “momento maquiaveliano” tem muitas versões, tal qual a do “momento rousseauiano”, presente na utopia da marcha para o Oeste norte-americana, uma transformação da guerra expansionista de Maquiavel (confira Pocock, 1975: 544-556). De todo modo, narrativas alternativas podem conviver ou entrar em conflito, interagir com histórias vizinhas ou ser contadas por vozes antes excluídas (Pocock, 2008: xv).

Assim como Lévi-Strauss, Pocock tem como referência metodológica o estruturalismo de Ferdinand de Saussure e a relação entre langue e parole (Silva, 2013). Para aquele, o mito pertence tanto ao campo da palavra (parole) quanto da língua (langue) - mas também a um terceiro campo, além do linguístico, fazendo com que a análise estrutural dos mitos não se sujeite a problemas de tradução (Lévi-Strauss, 1975 [1955]): mitos são narrativas que atravessam línguas e fronteiras, transformando-se (Almeida, 2009; Gow, 2014). Assim, apesar de lidarem com problemas semelhantes, o estruturalismo (ou pós-estruturalismo⁵) de Lévi-Strauss difere da “virada hermenêutica” de Pocock ao propor um método supra-linguístico e esquemático, baseado na compilação de “feixes de relações”: conjuntos de enunciados (frases curtas contendo sujeito e predicado) que têm a mesma forma e cabem numa mesma função matemática⁶. Sua fórmula canônica constitui uma comparação entre quatro

³ O termo “ideologia” não consta da versão de 1955 do referido texto, onde não se lia “ideologia política” mas somente “política”.

⁴ Confira Chiara Bottici para uma revisão crítica das narrativas que separam *mythos* e *logos* (2008), embaçando este “momento aristotélico”. Ainda, outra versão do mito de origem da política foi discutida por Foucault (Elden, 2002) - supostamente contra Maquiavel - analisando o discurso sobre a guerra como relação social permanente, mais precisamente na forma das narrativas sobre a “guerra de raças” que precederam o racismo no século XVI, ainda que pensadas não como um “momento” mas como uma tradição. Tal tradição pode ter influenciado as reflexões de Élisée Reclus sobre a “guerra de raças” americana, examinada adiante.

⁵ Confira Viveiros de Castro sobre Lévi-Strauss (2015 [2009]).

⁶ De acordo com Mauro de Almeida, a fórmula de Lévi-Strauss parece algébrica mas é, de fato, topológica (2009: 25).

funções, como será explanado na última parte do artigo⁷.

Elementos republicanos

Um indício para a comparação entre proposições anarquistas e republicanas aparece na semelhança entre as considerações de Proudhon sobre ciclos políticos e os conceitos republicanos de história (ver Pocock, 1975; Inglis e Robertson, 2006), uma ressonância da anaciclose⁸ republicana clássica na historicidade de Proudhon. A tradição republicana pode ser traçada de Aristóteles a Políbio, Maquiavel, Montesquieu, aos “Pais Fundadores” norte-americanos etc. Ela propõe formas de divisão de poder, governos mistos e arranjos institucionais para lidar com lutas de classes⁹ e antagonismos políticos, o “conflito civil” (Cardoso, 2016). Um elemento comum dessas teorias é uma busca pelo balanceamento de forças opostas buscando estabilidade governamental.

Para Aristóteles, uma solução possível a fim de evitar o ciclo de constituição e corrupção de governos, dados os conflitos irreconciliáveis de um mundo não-ideal, seria uma mistura de oligarquia e democracia, lidando com a luta entre ricos e pobres, uma desigualdade de classe medida pela propriedade e atenuada pela conquista baseada numa classe média guerreira, de modo que a força da guerra de conquista garantiria a oposição entre cidadãos livres e escravos (Mulgan, 1981, 2000)¹⁰. Este modelo político ateniense seria considerado, mais tarde, não tão virtuoso quanto o romano que, em meio a tantos conflitos civis, faria emergir uma “constituição admirada por Políbio e estável o bastante para conquistar o mundo” (Pocock, 1975: 189 - minha tradução).

Maquiavel responderia, a seu modo, aos mesmos problemas (Pocock, 1975), mas radicalizando a positividade do conflito civil para a durabilidade de uma constituição política (Cardoso, 2016). Uma consideração maquiaveliana adicional sobre luta de classes - a ser comparada adiante à visão perspectivista de Proudhon sobre autoridade e liberdade e ao perspectivismo ameríndio - é que o autor florentino reconhece nela uma diferença de perspectivas: existem os grandes que desejam dominar e acumular poder, enquanto o povo deseja apenas ser livre. As perspectivas da elite e do povo não competem pelo mesmo objetivo. Apesar de comentaristas de Maquiavel argumentarem sobre a possibilidade de ambos os desejos tornarem-se o mesmo, não há concordância sobre como isso ocorreria (Ferreira, 2016). De todo modo, para Maquiavel, mesmo desejoso da liberdade, o povo se submete ao governo dos grandes. A

⁷ A comparação que acabo de fazer entre as metodologias de Lévi-Strauss e Pocock não pretende ser exaustiva, lidando apenas com a possibilidade de abordar semelhanças entre enunciados políticos e míticos através da proximidade entre ambas.

⁸ Anti-ciclo, isto é, tentativa de contenção ou escape do ciclo vicioso das formas de governo gerado pelo antagonismo entre grupos sociais desiguais.

⁹ Aqui se aproxima de uma noção política de classe, como a de Maquiavel (“grandes” versus “povo”), a despeito do conceito econômico defendido por Karl Marx, criticado por Pierre Clastres ao demonstrar que a premissa do materialismo histórico dialético, de que transformações nas relações sociopolíticas dependem de transformações nas forças produtivas, não ocorre na América indígena: enquanto caçadores e coletores podem ter a mesma “superestrutura” de povos agricultores, impérios meso-americanos tinham agricultura semelhante àquela praticada por “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2003 [1974]). Ora, poder-se-ia contra-argumentar que é por isso que não há classes na América indígena, o que não invalidaria a anterioridade da exploração econômica em relação à dominação política para casos não-ameríndios: em resposta a isto, ver a próxima nota de rodapé.

¹⁰ Aristóteles, ao conceber o “homem” como animal político, caracteriza a política como organização para o trabalho comum, ainda que baseada na dominação do servo pelo amo (ou do escravo pelo cidadão), da esposa pelo marido e do filho pelo pai, o que apontaria para a hipótese clastriana de que a relação de poder funda a exploração econômica (Martín, 2016).

chave desta submissão, encontrada na república romana, estaria num certo acesso ao poder concedido pelos grandes ao povo: cidadania, assembleias populares e tribunos da plebe, por um lado, e por outro a participação popular no exército de modo a aproximar o povo do desejo elitista de conquista e escravização (confira Ferreira, 2016), permitindo períodos de estabilização do conflito interno.

Maquiavel também alerta, em seus Discorsi, para o perigo do aumento do desejo popular por poder - aproximando tal desejo, paradoxalmente, da perspectiva dos grandes - diante da oposição da elite às reformas sociais (como a reforma agrária e a distribuição de propriedade), evoluindo rumo à corrupção da república (Ferreira, 2016) e à tirania. Isto faz eco na concepção de Proudhon a respeito do Império como um tipo de governo misto, popular mas autoritário: “democracia autocrática” (Proudhon, 2001 [1863]). Além disso, um elemento dos Discorsi de Maquiavel que pode ser aproximado ao republicanismo federalista americano é o elogio à constituição do poderio romano através de uma liga de estados aliados sob o comando centralizado da cidade de Roma, ao invés de uma confederação (livro dois, capítulo quatro), uma espécie de federalismo centralizado.

Séculos depois, a centralização defendida e realizada pelos republicanos norte-americanos foi fundada em transformações do conceito de conflito civil, não concebendo-o propriamente como luta de classes, senão como conflito entre indivíduos e facções. Se, para o republicanismo clássico, a história cíclica está ligada ao conflito entre estratos sociais hierarquicamente relacionados e antagônicos, segundo Pocock o escape dos ciclos políticos ou do tempo dialético nos Estados Unidos da América não teria sido realizado no tempo, mas no espaço: na marcha para o Oeste, utopia de pequenos fazendeiros, popularizando o desejo de conquistar terras (Pocock, 1975).

Os Federalistas pressupõem o desejo egoísta de acumulação e poder como um vício de todos, sem distinção de perspectiva entre povo e elite. De modo que o medo de uma facção forte - e não da força do povo subalternizado - foi a motivação alegada para a constituição de um federalismo centralizado num país de território de tamanho imperial como os EUA¹¹. Por isso, uma democracia representativa eleitoral e um território federal grande, de modo a diversificar interesses, preveniria a formação da tirania da maioria, inclusive devido à maior propensão de grandes proprietários a vencer as eleições (Limongi in Weffort, 1996; Penna, 2011). Não obstante, há nos Federalistas uma referência ao governo misto de Montesquieu, porém esvaziada de reminiscências estamentais ou classistas, compondo o federalismo norte-americano com a tripartição de poder que, assim dividido, obrigaria as facções a cooperarem graças aos “freios e contrapesos” que as impediriam de impor a força umas sobre as outras (Limongi in Weffort, 1996).

Todavia, conforme teses anarquistas a seguir, tal balanço de poder entre facções, além de reforçar a identidade entre elite e povo brancos, teria sido feito às custas de povos negros e indígenas, subalternizados cuja força era temida. Ora, a utópica marcha para o Oeste foi uma guerra genocida contra povos ameríndios.

¹¹ Estados Unidos da América.

Elementos anarquistas

Já o federalismo de Proudhon também visa escapar daqueles ciclos, mas sem ignorar a luta de classes. Proudhon dá um giro copernicano à anacitose, como se a Terra fosse a Autoridade e o Sol a Liberdade. A história do Velho Mundo é mostrada em *Do Princípio Federativo* (2001 [1863]) como uma alternância instável de posições de classe em relação à autoridade: elites podem fazer uso da democracia para dominar; a multidão é volúvel e apoia ditaduras; sistemas políticos e golpes de estado sucedem-se uns aos outros sem proporcionar um escape da dominação unitária¹². Ao criticar as tomadas violentas de poder, Proudhon tratou as associações de apoio mútuo populares e o federalismo proletário local e internacional do século XIX como uma ruptura do ciclo vicioso político e a prefiguração de um modo de vida socialista anárquico: o federalismo agro-industrial republicano, uma maneira pacífica e produtiva de dar conta da pulsão competitiva humana, atenuando ou evitando a guerra (Proudhon, 1861, 2001 [1863], 1986).

Portanto Proudhon combina a história política cíclica a uma certa evolução - ou revolução - de modo que a razão¹³ política rume da Autoridade para a Liberdade, realçando esta sem eliminar totalmente aquela. Ao buscar estabilidade, colocando a liberdade acima da autoridade, o poder é pulverizado de modo federativo com base na delegação da autoridade mas não na centralização. O mesmo se passa com a propriedade: só seria aceita a posse direta no modo de produção mutualista, baseado na reciprocidade. “Em resumo, o sistema federativo é o oposto da hierarquia ou centralização administrativa e governamental a qual distingue, ex aequo, as democracias imperiais, as monarquias constitucionais e as republicas unitárias” (Proudhon, 2001 [1863]: 91), sendo essas três últimas as formas de governo misto reais.

Com essa teoria, Proudhon renega o caráter libertário do federalismo norte-americano: “Pois bem! Quais eram então as ideias, em matéria política, dos americanos? Quais foram os princípios do seu governo? Uma verdadeira embrulhada de privilégios; um monumento de intolerância, de exclusão e arbitrariedade, onde brilhava, como um astro sinistro, o espírito da aristocracia, da regulamentação, de seita e casta”, com uma rígida distinção entre brancos e negros (2001 [1863]: 111, passim).

Outra crítica ao republicanismo federativo americano, considerando não só os EUA mas também o Brasil - que mais tarde adotaria uma combinação de federalismo centralizado e tripartição de poderes semelhante à dos EUA - foi feita por Élisée Reclus, familiarizado com as ideias de Proudhon apresentadas em obras mais antigas (Ferretti, 2016). Reclus sugere que a perspectiva republicana liberal ignora a desigualdade racista desses dois países, comparados por ele não só na relação do patriarcado branco com o povo negro mas também com povos indígenas, assimilados ou exterminados, estando o autor atento a algumas questões hoje chamadas de interseccionais (Reclus, 2011 [1862]; Ferretti, 2015, 2018; Skoda, 2016).

Décadas antes da proclamação da república no Brasil, Reclus já apontava para a formação de laços federativos entre as elites locais das diversas províncias brasileiras a fim de lidarem com coletivos subalternos ou rebeldes, negros e indígenas. Estes laços constituiriam mais tarde a República Federativa

¹² Apesar do surgimento de algumas organizações confederativas que teriam sido derrotadas na Europa antiga pela expansão romana, ou vencidas na França revolucionária pelo poder unitário, senão organizadas de modo aristocrático como a Suíça.

¹³ “Razão” tem aqui o sentido de relação entre diferenças, conforme a dialética serial de Proudhon (Borba 2004).

do Brasil, de modo que os argumentos de Reclus são confirmados por diversas análises atuais (confira Mercadante, 1980; Azevedo, 1987; Dolhnikoff, 2004; Guimarães, 2011). Reclus (2011 [1862]) apresenta uma espécie de dialética entre a manutenção do poder pela elite e a “guerra de raças”: intentonas republicanas locais falharam em diversas partes do Império do Brasil, fortalecendo um processo de reconciliação dos patriarcados brancos provinciais rumo a um federalismo republicano centralista, uma solidariedade elitista diante de um inimigo comum: as “raças” subalternizadas (Reclus, 2011 [1862])¹⁴. Concebendo os povos indígenas como uma “raça”, imaginou a mestiçagem, mistura das “raças”, como uma solução para a política racista (Ferretti, 2013; Pinto, 2015) - uma posição comum a diversos adversários do racismo na época, como o haitiano e pioneiro da Antropologia, Ántenor Firmin (1885)¹⁵.

A escravidão no Brasil terminaria oficialmente no final do século XIX. Rui Barbosa, famoso republicano daquele tempo, dizia que “escravidão é roubo” (Silva, 2000), uma paródia da mais famosa frase de Proudhon, “propriedade é roubo”, jamais aceita por Rui, defensor da propriedade - que não seria redistribuída ao povo negro após a abolição da escravatura. Ora, o fim da escravidão também não acabou com o racismo: o branqueamento foi uma política de estado na virada do Império à República, muitas vezes associado ao ideal da mestiçagem (Schwarcz 1996, Munanga 1999). O caráter problemático da ideologia da mestiçagem em relação à negritude seria criticado apenas no final do século XX (confira Costa, 2001; Domingues, 2007; Felix, 2009).

Elementos ameríndios

Agora, estudos sobre (cosmo) políticas ameríndias tem apontado para algo que seria uma segunda torção na mencionada virada copernicana proudhoniana: um giro contra a estabilidade.

Minha pesquisa prévia e independente comparou o federalismo anarquista a um certo (con)federalismo ameríndio (Falleiros, 2015, 2016, 2017) com base em investigações sobre formas políticas ameríndias (Perrone-Moisés, 2006, 2011; Perrone-Moisés e Sztutman, 2009, 2010; Sztutman, 2005, 2011, 2013) que combinam o trabalho de Pierre e Helene Clastres ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1995 [1991]) de mitologias e filosofias indígenas, “feito política” ao afetar a distribuição de poder a partir de topologias e temporalidades pendulares, oscilando entre pequenos coletivos e grandes confederações. O que vai ao encontro de alguns argumentos do “dualismo político” federalista de Proudhon (2001 [1863]), no qual a reversão da relação entre liberdade e autoridade lembra o giro copernicano de Pierre Clastres “contra o Estado” (2003 [1974]).

Essas coincidências foram encontradas traçando a influência de Proudhon sobre Lévi-Strauss através de Célestin Bouglé (2014 [1911]), orientador da famosa tese de Lévi-Strauss, na qual este faz referências diretas a Proudhon.

¹⁴ Reclus foi provavelmente influenciado pelo uso da expressão “guerra de raças” aplicado à Cabanagem por políticos da época: segundo André Machado, a expressão foi concebida por uma noção bastante flexível de “raça”, na qual eram incluídos indígenas menos e mais cristianizados, majoritariamente empregados em trabalhos compulsórios, junto de negros e até mesmo brancos - o que não invalidaria a questão racial como marcante no conflito (Machado 2016).

¹⁵ Sobre a “a igualdade das raças humanas”, Firmin defende a mestiçagem como demonstração da falácia do racismo, sendo “um fato de ordem puramente fisiológica e nada mais” (Firmin, 1885: 308 - minha tradução). Na mesma obra, Firmin cita as pesquisas geográficas de Reclus sobre a África, contra a teoria racista de Gobineau, para recusar tanto a suposta padronização racial dos tipos físicos naquele continente quanto a prevalência do orgulho de raça entre povos africanos.

Tais influências encontram-se nos primeiros trabalhos de Lévi-Strauss não somente sobre parentesco mas também reciprocidade, hierarquia, passando pela dialética serial de *O Pensamento Selvagem* e culminando em seus estudos sobre mitologia (Falleiros, 2016). Daí, pesquisas etnográficas influenciadas pelo “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, como minha própria com os A’uwe-Xavante (Falleiros, 2012a), podem ser lidas como encontrando, em modos de vida ameríndios, derivas críticas ao anarquismo, assim como conceitos de Lévi-Strauss derivam criticamente dos de Proudhon.

Tais desvios são trazidos pelo cruzamento ameríndio de diferentes perspectivas sobre a mesma relação, constituindo novas séries através da anterior, apresentando-se em topologias excêntricas ou multi-centradas, de inversões estruturais anti-hierárquicas (Lima, 2008), parentesco não-patriarcal, a abertura ao outro e outros elementos detalhados em meus trabalhos previamente citados. Há uma opção pelo desvio que se manifesta também no fazer (cosmo)político indígena, como na “esquiva do xondaro” guarani mbya (Keese, 2017) ou na “lateralidade” waiwai (Zea, 2010)¹⁶. Tomo essas formas como um fundo para a organização, a partir de sua lógica, de elementos que lhes são alheios, o que seria uma atitude característica de pensamentos ameríndios (confira Sztutman e Matarezio Filho, 2015).

Assim, em referência a estes elementos alheios, deve ser lembrado que Maquiavel já havia proposto duas perspectivas diversas sobre a mesma relação política, o que apresenta certa semelhança com o perspectivismo topológico ameríndio (confira Lima, 2008, Falleiros, 2016). Mas algo de sua teoria de classes certamente não cabe aí. Por exemplo, nos seus *Discorsi*, Maquiavel nota que a elite romana concentrava poder, enquanto permitia à plebe a honra de ocupar algumas magistraturas (Ferreira, 2016). Todavia, em diversas formas políticas ameríndias, é o oposto que acontece: o povo toma as possessões de seus líderes, permitindo-lhes, contudo, honra e glória (Lévi-Strauss, 1944b; Lowie, 1960 [1948]; Clastres, 2003 [1974]; Perrone-Moisés, 2011; Falleiros, 2012c, 2013a). Isto significaria a inversão da autoridade dos grandes: servis, aqueles que vão primeiro para o trabalho, para a festa ou para a guerra (Sztutman, 2005), agindo como anfitriões (Perrone-Moisés, 2015), ganham prestígio através de sua habilidade de congregar pessoas, o que pode ser facilmente perdido para o separatismo - como quando líderes A’uwe-Xavante não cumprem com a demanda para que diferenças de opinião coletivas se expressem em suas falas (Maybury-Lewis 1984 [1967]; Falleiros, 2010, 2012a, 2013b).

Bem longe de Roma, Pierre Clastres, assim como Maquiavel, fala da importância do povo em armas - mas “contra o Estado” (Clastres, 2003 [1974], 2004 [1980]), de modo que, proudhonianamente, a liberdade supere a autoridade, ainda que sem destruí-la, ao contrário do que ocorre na república maquiaveliana, onde a autoridade dos grandes supera a liberdade do povo apesar de não eliminá-la por completo. Em diversas paragens da América indígena a guerra se expressa como cisão¹⁷, de modo que a ruptura é garantia de liberdade. Isso leva a historicidades pendulares “contra o estável” (Macedo, 2011), alternando a formação de coletivos entre os polos do “contra-Estado” e do

¹⁶ Curiosamente, neste texto, Evelyn Zea aponta para obras de Saussure que abordam a relação entre língua e mito, considerando transformações que Lévi-Strauss via no campo do mito acontecendo dentro da própria língua, elidindo a visão geral mais conservadora que se tem do autor.

¹⁷ Por exemplo, Pedro Viana (2013) questiona tentativa hobbesiana de Santos-Granero de desqualificar esta hipótese a respeito dos Aruaque a partir de dados Ashaninka, argumentando que não se pode falar em “interdição da endoguerra” quando “dentro” e “fora” são delimitações instáveis, e apontando para a bruxaria como princípio faccionalista responsável por conflitos centrífugos (Viana 2017).

“quase-Estado” (Perrone-Moisés, 2006; Perrone-Moisés e Sztutman, 2010).

Portanto, diferentemente da busca republicana de Proudhon por estabilidade, aqui é a instabilidade que garante a liberdade. A liderança não é simplesmente delegada, nem as relações são baseadas numa mutualidade igualitária e equilibrada: líderes tornam-se grandes apesar de subordinados ao povo através da dádiva ou da predação (Falleiros, 2012c, 2013a). Há também alternância de autoridade e liberdade entre a perspectiva dos líderes e do povo, em formas complexas de subordinações recíprocas que relacionam não só pessoas a seus líderes mas também vários coletivos entre si.

Povos como os A'uwe-Xavante fazem-se por diversos pertencimentos coletivos entre-cruzados: grupos de idade, metades cerimoniais, metades exogâmicas, patrilineas e matricasas (Falleiros, 2010a, 2010b, 2012a) etc. Aqui o parentesco não cria uma miscigenação sintética das pessoas, já que as diferenças existentes são chaves para as alternâncias de poder e mudanças de posição, dependendo de qual forma de pertencimento for acionada a cada momento. Isso se dá mesmo na relação entre os conceitos nativos de indígena e não-indígena, como no caso dos Karajá (Nunes, 2014), em que a mesma pessoa se assume karajá (iny) ou “branca” (tori, palavra que não se refere à cor da pele, já que a concepção indígena diferença não é racializada) dependendo do momento, da atitude ou da relação em causa, de modo que a pessoa adquire um “segundo ponto de vista”, numa mistura sem síntese - o que contraria as concepções políticas de raça dominantes no mundo não-indígena. Até as próprias clivagens do mesmo coletivo podem ser concebidas diferentemente dependendo da perspectiva: pessoas de um lado podem conceber sua relação com as pessoas do outro como duas metades, enquanto as pessoas do outro podem conceber sua relação com as demais como a do centro com a periferia (Lévi-Strauss, 1944a, 1958), daí não haver uma busca por igualdade mas sim por paridade: simetrização de relações assimétricas (Lima, 2008).

Deste modo, não existem estamentos ou classes, tampouco unidades de medida universais (“equivalentes gerais” como o dinheiro) servem para calcular quem é mais do que quem, pois nenhuma perspectiva engloba a outra.

A própria relação entre centro e periferia pode ser invertida, considerando-se certas topologias indígenas como panópticos invertidos (Sztutman, 2005: 255), o que se manifesta nas relações de gênero dos A'uwe-Xavante (Falleiros, 2016). Inversões de hierarquia e assimetrias recíprocas de gênero, liderança etc., têm sido identificadas entre diversos povos, até mesmo entre os supostamente aristocráticos Kadiwéu (Freire, 2018).

A fórmula canônica e a série (cosmo)política

Apesar de todas essas questões que complicariam a equiparação entre políticas ameríndias e republicanas, estas já foram consideradas semelhantes. Élisée Reclus aplicava o termo “república” a qualquer organização política fundada na liberdade: segundo ele, os “Esquimós” (Inuit), por exemplo, viviam em “pequenas repúblicas” (Ferretti, 2016: 10). Já o republicanismo federativo norte-americano teria sido inspirado, de acordo com alguns de seus fundadores, na Liga Iroquesa, hipótese apoiada por Henry Lewis Morgan (1877) em controvérsia examinada por Brian Cook (2000), sendo que a resposta afirmativa faria supor que nos EUA os líderes seriam servos do povo, e não seus senhores. Todavia, como visto, análises anarquistas apontam para a prevalência da

concentração de propriedade e de autoridade no federalismo centralista dos EUA. Por outro lado, Proudhon, ignorando a tese da influência iroquesa, considerava como fontes de liberdade para o federalismo norte-americano somente a influência francesa e o “individualismo anglo-saxônico lançado nas imensas solidões” da América (2001 [2001]: 112) - o que remete à hipótese de Pocock sobre o “momento rousseauiano” utópico da marcha para o Oeste -, sem valorizar a presença e a agência indígenas.

Diante destas dificuldades comparativas, proponho uma metodologia influenciada pela agência ameríndia, adotando uma perspectiva a partir da qual pode ser feita uma comparação rigorosa entre formas políticas. Assim, na fórmula canônica do mito serão inseridas sentenças que condensam as proposições a respeito do republicanismo clássico, do republicanismo federativo americano, do anarquismo e das formas políticas ameríndias. Isso pode parecer uma aproximação bruta, mas é assim que Lévi-Strauss propunha que fosse, uma comparação em linhas gerais. Considerando que, para o autor, menos preocupado com fidelidade às origens do que com transformações, toda história é a versão de uma outra, haverá diferenças entre minha reconstrução destes argumentos e outras reconstruções¹⁸. Ainda assim, o uso desta ferramenta é um teste, uma hipótese tentativa, buscando o sucesso pragmático mais do que uma demonstração exaustiva. De todo modo, parece coerente com o uso dado por Lévi-Strauss como uma ferramenta para o diálogo, desde as primeiras formulações programáticas até escritos mais recentes, conectando “objetos culturais” histórica e geograficamente descontínuos (Almeida, 2009: 2) ou, melhor, mudanças de perspectiva.

Usarei duas das versões da fórmula canônica, a “original” (A) e aquela que Lévi-Strauss aplica ao mito de Édipo (B):

$$\text{Formula (A)} = F_1 x(a) : F_2 y(b) :: F_3 x(b) : F_4 a^{-1}(y)$$

$$\text{Formula (B)} = F_1 x(a) : F_2 y(a) :: F_3 y(b) : F_4 b^{-1}(x)$$

Lévi-Strauss teria usado diversas versões da fórmula ao longo de sua obra e talvez esta última (B) sirva ao estudo de um mito particular, enquanto a anterior (A) seja melhor aplicada ao cruzamento entre mitos (Mauro Almeida, comunicação pessoal). De todo modo, a característica distintiva da fórmula é a introdução de uma assimetria (na quarta função) no que outras análises comparativas sugeririam uma analogia simples. Relendo Proudhon deste ponto de vista, pode-se considerar essa assimetria como uma resposta a perturbações reais na progressão da série lógica original, resultando numa lógica mais complexa, capaz de cruzar mais de uma série. Enfim, ao invés de utilizar a morfologia de Vladmir Propp buscando invariantes, o método trata as narrativas como transformações umas das outras, sujeitas à história, numa lógica não-orientada e aberta à historicidade (Almeida, 2009: 26).

Abaixo segue resumida a apresentação de Almeida (2009) sobre o uso da fórmula (B) por Lévi-Strauss na análise do mito de Édipo (1975 [1955]) conforme sua interpretação do caráter político dos personagens “mancos”, seguido de rápida demonstração:

(F1) incesto (relações internas exageradas na família dos tiranos estrangeiros de Tebas, os Labdácidas: Cadmo, Laio, Édipo etc.) está para (F2) parricídio e fratricídio

¹⁸ Pelo menos, na comparação entre tais versões, pode ser sugerida a aplicação do mesmo método, num campo mais restrito, relacionando mais versões, lembrando que Lévi-Strauss fez o mesmo, escrutinando mitos específicos compilados nas *Mitológicas*.

(conflito interno aos Labdácidas) assim como (F3) guerra contra o povo nativo (os Espartos, habitantes indígenas de Tebas “semeados” por Cadmo dos dentes do dragão que matou) está para (F4) as deformidades e assimetrias da tirania.

Cada parte da fórmula (1, 2, 3 e 4) é uma função (F). Cada função resume um conjunto de relações, isto é, de afirmações cuja relação entre sujeito e predicado (sentenças curtas que resumem a narrativa) encontra um certo paralelo. A função (1) lida com relações de parentesco endogâmicas exageradas, sendo um feixe das seguintes relações análogas: “Cadmo vai atrás de sua esposa Europa, raptada por Zeus”, “Édipo se casa com sua mãe, Jocasta”, “Antígona enterra seu próprio irmão, Polinice, violando uma interdição” etc. Função (2) lida com relações de parentesco endogâmicas subestimadas ou de conflito interno fatal, conforme o feixe das seguintes frases “Édipo mata seu pai, Laio”, “Etéocles mata seu irmão, Polinice” etc. A função (3) lida com relações subestimadas ou conflitos fatais entre estrangeiros e autóctones e, segundo Lévi-Strauss, congrega afirmações como “Cadmo mata o dragão” (habitante original do local, do qual Cadmo tomou os dentes que semeou), “os Espartos são quase exterminados” etc. Bem, a função (4), de acordo com uma analogia simples, poderia ser pensada como um feixe de relações de superestima entre estrangeiros e nativos: alianças entre Labdácidas e Espartos: “Cadmo dá sua filha Agave como esposa para Ctônio”, “Lábdaco, órfão de Polidoro, quando criança, dá a regência de Tebas para Nictéu, filho de Ctônio” etc. - todas estas afirmações se encontram na mitologia de Tebas e fazem sentido de acordo com a análise europeia tradicional da estrutura do mito por dedução analógica...

Todavia, Lévi-Strauss propõe algo diverso: uma dupla torção, abordando uma perspectiva diferente sobre a série, a partir da etimologia dos nomes Labdácidas, referida a deformidades no corpo e na comunicação (características ausentes entre os autóctones) expressas da seguinte forma: “Édipo tem o pé inchado”, Lábdaco é manco”, “Laio é canhoto e gago” etc., considerando-as assim inversões da autoctonia, de modo que a função (4), duplamente torcida, trata do caráter manco, assimétrico, da superestima: a tirania. Estas estranhas reviravoltas aplicadas por Lévi-Strauss à função (4) foram criticadas por helenistas, mas Jean-Pierre Vernant, em sua defesa, encontrou um grupo de mitos gregos sobre Labda, a manca, de Corinto, nos quais são abertamente abordadas as características assimétricas, abusivas e incestuosas da tirania (Almeida, 2009).

Feita esta exposição, antes de abordar as comparações gerais prometidas acima, sou tentado a aplicar a fórmula canônica (B) sobre a narrativa do republicanismo federativo americano apresentada por Élisée Reclus - dando a ela uma reviravolta no final -, já que tanto a mitologia de Édipo quanto a análise política reclusiana lidam com relações entre colonizadores estrangeiros e povos autóctones:

Alianças (x) entre elites (a) [federalismo centralizado]: Separação e conflito (y) entre elites (a) [intentonas republicanas locais] :: Separação e conflito (y) entre elite e indígenas (b) [guerra de raças]: Branqueamento (b-1) das alianças (x) [mestiçagem subsumida pela política de branqueamento].

Como mencionado, Reclus foi entusiasta da miscigenação como alternativa de superação do racismo, uma abordagem que, por analogia simples (sem dupla torção), tomaria a forma de aliança (x) entre elite e indígenas (b): F4 x(b). Contudo, a mestiçagem sintética seria um instrumento de dominação colonial, diferente de formas ameríndias de aliança (Kelly, 2016) que, como sugere Eduardo Nunes (2014), não operam a mistura como síntese - o que resulta num

englobamento da mestiçagem pelo branqueamento - mas sim uma duplicação de perspectivas alternadas na mesma pessoa. Uma operação semelhante (duplicidade de perspectivas ao invés da suposta síntese) foi identificada por Silvia Rivera Cusicanqui na relação entre anarquismo e pensamento ameríndio feita por seu tio, Luis Cusicanqui, em manifesto dirigido a indígenas e camponeses bolivianos, com forte influência da temporalidade mítica aymara (Rivera, 2015), de modo que um anarquismo crítico à colonização só pode se aliar à perspectiva indígena se atravessado por ela, numa dialética sem síntese. A supramencionada hipótese de Samuel Barbosa de simetria jurídica entre indígenas e constituinte de 88, demandando uma “ecologia de saberes” para a interpretação da constituição, o que vai além da doutrina jurídica, estaria numa situação semelhante de dialética sem síntese, não fosse a judicialização da política e o ponto cíclico de autoritarismo atualmente instalado, consequências do federalismo republicano brasileiro e seus elementos estruturantes (patriarcado branco, colonialismo, centralismo, propriedade).

Finalmente, aí se confirma uma das vantagens do uso da dupla torção: a identificação de um elemento factual (Almeida, 2009) perturbando a dedução analógica que supunha possível uma aliança igualitária entre colonizadores e indígenas, introduzindo na série a perspectiva histórica do branqueamento sobre a mestiçagem: um englobamento hierárquico no qual a característica corporal colonizadora - o colorismo e a racialização - é a inversão (b-1) do indígena.

Assim, a mesma fórmula (B), aplicada aos argumentos de Proudhon, resulta numa dupla torção, introduzindo um quarto modelo, não previsto pelo autor, formalmente semelhante às características de certos poderes ameríndios:

A elite (x) está com a autoridade (a) [monarquia constitucional] : O povo (y) está com a autoridade [democracia imperial] :: O povo (y) está com a liberdade [federalismo anarquista] : A servidão (b-1) está com a elite (x) [liderança servil ameríndia]

Para terminar, ao utilizar a fórmula (A) para relacionar, a cada função, formas políticas distintas entre si - republicanism, anarquismo e formas ameríndias - tem-se os seguintes esquemas, que abrem as considerações deste artigo para reflexões especulativas:

Acúmulo de propriedade (x) via centralização (a) [republicanismo tradicional] : Mutualismo (y) via federalização (b) [anarquismo] :: Acúmulo de propriedade (x) via federalização (b) [republicanismo norte-americano e brasileiro] : Excentrismo (a-1) via mutualização (y) [subordinações recíprocas multi-centradas ameríndias]

Estabilidade (x) graças à diferença entre perspectivas de classe (a) [república romana em Maquiavel] : Instabilidade (y) graças ao assemelhamento de perspectivas de classe (b) [corrupção da república romana em Maquiavel] :: Estabilidade (x) graças ao assemelhamento de perspectivas de classe (b) [mutualismo proletário em Proudhon] : Perspectivas não-classistas (a-1) graças à instabilidade (y) [perspectivismo ameríndio feito política].

Outras formulações poderiam ser ensaiadas - por exemplo, uma que lidasse com as diferentes perspectivas sobre a guerra: conquista, cisão, “guerra de raças” e violência atenuada. Ou que lidasse com a relação entre secularização política e cosmopolítica não-humana.¹⁹

¹⁹ Sobre violência atenuada, ver a relação entre guerra, jogo e festa (Falleiros, 2016) encontrada em diversos exemplos ameríndios (Lévi-Strauss, 2008 [1962], 2011 [1971]; Vianna, 2001; Perrone-Moisés, 2015). Sobre secularização política e

Enfim, uma das vantagens deste método comparativo assim aplicado é a abertura para perturbações históricas na lógica dos ideais políticos, tanto quanto para a alteridade. O que podemos fazer com estas comparações é outra história. Todavia, uma história com potencialmente aberta a demandas indígenas sobre a política, esta “coisa de branco”.

Recebido em 12 de setembro de 2018.

Aprovado em 7 de maio de 2019.

Referências

ALMEIDA, Mauro de. 2009. “A fórmula canônica do mito”. Corrected version of the paper originally published in QUEIROZ, Ruben C. de & NOBRE, Renarde F. (eds.). Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. Onda Negra, Medo Branco - O negro no imaginário das elites - Século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética de Proudhon. Verve, São Paulo: Nu-Sol., n.5, p. 142-56, 2004.

BOUGLÉ, Célestin. A sociologia de Proudhon. São Paulo, Imaginário, 2014 [1911].

BOTTICI, Chiara. “Mythos and Logos: A Genealogical Approach” Epoché, Volume 13, Issue 1, 2008. p. 1-24.

CARDOSO, Sérgio. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”. discurso, 45, (2), 2016, p. 207-248.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1974].

_____. Arqueologia da violência. Cosac & Naify, São Paulo, 2004 [1980].

COOK, Brian. “Iroquois Confederacy and the Influence Thesis.” Campton Elementary School, Tilton School, 11 Dec. 2000, Disponível em: <www.ces.sau48.org/iroqconf.htm>. Acesso em: jul. 2018.

COSTA, Sérgio. "A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo." Tempo social, 13.1, 2001, p.143-158.

DOLHNIKOFF, Míriam. “A regionalização do jogo político - Elites e poder legislativo no Brasil do século XIX”, Novos Estudos, 70, São Paulo, CEBRAP, 2004, p.33-49.

cosmopolítica não-humana, ver estudo etnográfico da relação entre anarquistas e astrologia no qual se aplicam algumas das ideias aqui mencionadas (Falleiros, 2018b).

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12.23, 2007.

ELDEN, Stuart. "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's «Il faut défendre la société» and the Politics of Calculation", *Boundary 2*, n.29, v.1, Duke University Press, 2002.

FALLEIROS, G. "Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwê- xavante". In: AMADO, Roseane de Sá (org.). *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo. Paulistana, 2010a.

_____. "Políticas musicais e corporações corporais: de Mauss aos A'uwê-Xavante", 27a Reunião Brasileira de Antropologia, Belém do Pará, 2010b.

_____. *Datsi'a'uwêdzé: vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2012a.

_____. "Predando a Dádiva do Estado", *Movimientos indígenas y sus aportes al debate político en América Latina*, III Congreso de Antropología Latinoamericana, Santiago, Chile, 2012c.

_____. *Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central*. *Universitas Humanística*, n. 75, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013a, p. 251-74.

_____. "Chefes de grupo e grupos de chefes". *Chefia, Política e Hierarquia na América indígena*, X Reunião de Antropologia do Mercosul, Córdoba (Argentina), 2013b.

_____. "Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo perspectivo". *Revista da Biblioteca Terra Livre*, Ano 1, N. 2, 2015, p. 45-58.

_____. "Dialética perspectivista anarcoindígena". *Cadernos de Campo*, v. 25, n. 5, São Paulo, 2016, p. 107-130.

_____. "Notas para uma crítica anarco-indígena do indivíduo". *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, n. 0, Ano 1, 2017, p.189-208.

_____. "From Proudhon to Lévi-Strauss and beyond - a dialogue between anarchism and indigenous America", *Anarchist Studies*, v. 26, n.2, Lawrence & Wishart, 2018a.

_____. "Race, class, gender and zodiac signs", *Journal des Anthropologues*, n.152-153, 2018b, p.9-28.

FELIX, João Batista de Jesus. "As Primeras Formas de Lutas Contra o Racismo no Brasil Republicano." *Tempo da Ciência* 16.32, 2009, p. 67-79.

FERREIRA, Christiane. "Os conflitos civis em Maquiavel: o problema dos humores". Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2016.

FERRETTI, Federico. "Eles tem o direito de expulsar-nos': a Nova Geografia Universal de Élisée Reclus". *Revista Brasileira de Geografia Econômica*, 2013.

_____. "A geografia de Élisée Reclus frente ao extermínio dos ameríndios: questões científicas e políticas". *Élisée - Revista de Geografia da*

UEG, v. 4, n. 1, 2015. p.36-52.

_____. “Breve cronologia da vida de Élisée Reclus (1830-1905)”, Terra Brasilis (Nova Série). Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica, n. 7, 2016.

_____. “Élisée Reclus in Louisiana (1853-1855): Encounters with Racism and Slavery”. The AAG Newsletter, February 1st, 2018.

FREIRE, Gabriela de Carvalho. “Distinções eyiguayegui”. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

GOW, Peter. “Lévi-Strauss’ ‘double twist’ and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies”. Anthropology of This Century, London, n. 10, 2014.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. “A república de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça)”. Contemporânea, 2, 2011, p. 17-36.

INGLIS, David; ROBERTSON, Roland. “From Republican Virtue to Global Imaginary: changing visions of the historian Polybius”. History of the Human Sciences. v. 19, n. 1, 2006, p. 1-18.

KEESE, Lucas. “A esquiwa do xondaro: movimento e ação política entre os Guaraní Mbya”. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2017.

KELLY, José Antônio. “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”, Ilha, v.12, n.1, 2010, p.136-160.

_____. Sobre a antimestiçagem. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. American Anthropologist, vol. 46, no. 2. 1944a.

_____. “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso” In COHEN, Ronald & MIDDLETON, John (eds.), Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies. New York, Natural History Press, 1944b, p. 45-62.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo, EDUSP, 1976 [1949].

_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus Editora, 2008 [1962].

_____. *O homem nu*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1971].

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Tânia Stolze. 2008. “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In CAIXETA DE QUEIRÓS, Ruben e NOBRE, Renarde Freire (orgs). Lévi-Strauss: Leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG. p. 209-263.

LOWIE, Robert. "Political Organization of American Aborigenes". In DU BOIS, C. (org.). *Lowie's Selected Papers*. University of California Press. 1960 [1948], p. 273-276.

MACEDO, Valéria. "Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani". *Revista Tellus*, n.21, ano 11, Campo Grande, 2011, p. 25-52.

MACHADO, André Roberto de A. "As interpretações dos contemporâneos sobre as causas da Cabanagem e o papel do Parlamento." *Revista de História*, 175, 2016, p. 281-317.

MAQUIAVEL, N, O príncipe (1513). LCC Publicações Eletrônicas, Documento eletrônico. Disponível em:< <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000052.pdf>>. Acesso em: jul. 2018

MAQUIAVEL, N, *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio - "Discorsi"*, Editora UnB, Brasília, 1994.

MARTÍN, Carlos Andrés. "Aristóteles para economistas". *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 4º, 2016, p. 57-64.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1984 [1967].

MERCADANTE, Paulo, *A consciência conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. H. Holt, 1877.

MULGAN, R., "Machiavelli, Aristotle and Pocock - a Question of Evidence". *New Zealand Journal of History*, 15 (1), 1981, p. 61-67.

_____. "Aristotelian Social Democrat?". *Ethics*, 111 (1), 2000, 79-101.

MUNANGA, Kabengelê. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Rio de Janeiro, Vozes, 1999.

NUNES, Eduardo Soares. 2014. O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 303-345.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Notas sobre uma certa confederação guianense". *Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia*. Belém do Pará. NHIIUSP/EREACNRS/MPEG.Outubro/Novembro, 2006.

_____. "Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia", *Revista de Antropologia*, v.54, n.2, 2011, p. 857-883.

_____. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. "Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios", *Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*, 33a. Reunião da ANPOCS, Caxambu, 2009.

_____. "Notícias de uma certa confederação tamoio". *Mana*, v. 16, n. 2, Rio de Janeiro, 2010, p. 401-443.

PINTO, José Vandério Cirqueira. Geograficidade libertária em Élisée Reclus: Contribuição heterodoxa à história da Geografia. Tese de doutorado, Geografia, Universidade Estadual Paulista, 2015.

POCOCK, John G. A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975.

_____. Political Thought and History: Essays on Theory and Method. Cambridge University Press, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. La guerre et la paix; recherches sur le principe et la constitution du droit des gens. Paris, E. Dentu, 1861.

_____. Do princípio federativo. São Paulo: Editora Imaginário, 2001 [1863].

_____. Proudhon. Coleção Grandes Cientistas Sociais. RESENDE e PASSETTI (orgs.), São Paulo, Editora Ática, 1986.

RECLUS, Élisée, O Brasil e a Colonização, São Paulo, Editora Imaginário, 2011 [1862].

RIVERA, Silvia in MAXWELL, Barry & CRAIB, Raymond (orgs). No Gods, No Masters, No Peripheries: Global Anarchisms. Oakland, PM Press, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX”. Afro-Ásia. Salvador, n.18, 1996, p.p. 77-101.

SKODA, Adriano. A recepção de Hélice Reclus no Brasil: uma narrativa científica, Dissertação de mestrado, Geografia Humana, Universidade de São Paulo, 2016.

SZTUTMAN, Renato. “O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens”. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 2005.

_____. “Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado”. Revista de Antropologia. São Paulo, v.54, n.2, 2011., p. 557-576.

_____. “Metamorfoses do Contra-Estado - Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. Ponto Urbe, n. 13, São Paulo, 2013.

VIANNA, Fernando. A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios xavantes. São Paulo, Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001.

VIANA, Pedro Alex Rodrigues. “Os Hiper-guerreiros: guerra, comércio e predação entre os Ashaninka”. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. "O mundo em transformação: cosmopolítica e desenvolvimento entre os Asháninka do rio Ene, Selva Central do Peru”, Revista Nanduty 5.6, 2017, p. 80-102

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015 [2009]. Metafísicas canibais: elementos

para uma antropologia pós-estrutural, São Paulo: Cosac Naify.

ZEA, Evelyn Schuler. “Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico”. *Antropologia em Primeira Mão*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 119, p. 5-21, 2010.

Federalismo republicano, anarquista e ameríndio: uma dupla torção¹

Guilherme Lavinias Jardim Falleiros
Universidade de São Paulo

Resumo: Este é um experimento de aplicação do método de análise estrutural dos mitos ameríndios de Claude Lévi-Strauss e sua “fórmula canônica” na comparação de formas políticas republicanas, anarquistas e ameríndias, tomando como premissa a afirmação do autor de que “nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política”. Considera-se que a “fórmula canônica” é um efeito de modos de pensar ameríndios, presentes na mitologia das Américas, na dialética sem termo lévi-straussiana. Assim recupera-se a relação entre mito e cosmopolítica do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, estudado por Perrone-Moisés e Sztutman, comparada ao anarquismo em pesquisa pessoal recente, agora estendendo a comparação à tradição republicana, incluindo o federalismo das repúblicas norte-americana e brasileira e suas peculiares relações com as questões indígenas. Sugere-se que formas políticas ameríndias operam dupla torção sobre formas republicanas.

Palavras-chave: republicanismo, anarquismo, ameríndios, dupla torção.

¹ Este artigo apresenta correções, mudanças e acréscimos à comunicação apresentada à XII European Social Science History Conference, Belfast (Abril, 2018) cujo argumento serviu como base para a oficina “A case of the structural study of myth applied to politics”, Loughborough University (Março, 2018), financiada pelo Santander Mobility Award, o que não teria sido possível sem o apoio da professora Ruth Kinna, a quem sou muito grato. Agradeço também ao colega André Drago pela sugestão de leitura da obra de J. G. A. Pocock num momento inicial da pesquisa que aqui culmina.

Republican, Anarchist and Amerindian Federalism: a double twist

Abstract: This is an experiment in the application of the method of structural analysis of the Amerindian myths of Claude Lévi-Strauss and his "canonical formula" in the comparison of republican, anarchist, and Amerindian political forms, based on the author's assertion that "nothing resembles more to mythical thinking than political ideology." The "canonical formula" is considered to be an effect of Amerindian modes of thought, present in the mythology of the Americas, in the dialectic without Levy-Straussian term. Thus the relationship between myth and cosmopolitics of the "dualism in perpetual political unbalance", studied by Perrone-Moisés and Sztutman, is recovered, compared to anarchism in recent personal research, now extending the comparison to the republican tradition, including the federalism of the northern republics American and Brazilian and its peculiar relations with indigenous issues. It is suggested that Amerindian political forms operate with double twist on republican forms.

Keywords: republicanism, anarchism, Amerindian, double twist.

Federalismo republicano, anarquista y amerindio: una doble torsión

Resumen: Esta es una aplicación del método de análisis estructural experimental de los mitos amerindios de Claude Levi-Strauss y su "fórmula canónica" en las formas políticas de comparación republicana, anarquistas y amerindia, teniendo como premisa la afirmación del autor de que "nada es más como Al pensamiento mítico que a la ideología política". La "fórmula canónica" se considera un efecto de los modos de pensamiento de los amerindios, presentes en la mitología de las Américas, en la dialéctica sin el término levy-straussiano. Así que recupera la relación entre el mito y cosmopolítica el "dualismo en desequilibrio perpetuo hizo política", estudiado por Perrone-Moisés y Sztutman en comparación con el anarquismo en la investigación personal reciente, ahora se extiende la comparación con la tradición republicana, incluyendo el federalismo de las repúblicas del norte Americano y brasileño y sus peculiaridades con las cuestiones indígenas. Se sugiere que las formas políticas amerindias operen con doble giro en las formas republicanas.

Palabras clave: republicanism, anarquismo, amerindios, doble torsión.

Falar sobre política republicana pode parecer um desvio do fazer política entre coletivos ameríndios. Todavia, são os próprios coletivos indígenas que se mantém envolvidos na política republicana brasileira, tendo sua participação sido fundamental na última constituinte, o que pode ter ajudado a garantir o que o jurista Samuel Barbosa considera uma simetrização entre perspectiva indígena e o direito estatal na constituição federal de 1988 (informação verbal)². Portanto, importa entender as diferenças e semelhanças - “transformações” - entre os modos indígenas e não-indígenas, para compreender este envolvimento. Este artigo pretende dar subsídios para isto.

Em outros textos (FALLEIROS, 2015, 2016, 2017) argumentei que uma certa dialética ameríndia, tomada de uma perspectiva lévi-straussiana, lida com “perturbações” sobre a dialética serial consideradas por Pierre-Joseph Proudhon como elementos da realidade não previstos pela lógica abstrata. Assim, o que seriam perturbações nas analogias silogísticas decorrem, em casos ameríndios, do cruzamento de mais de uma perspectiva sobre a mesma relação que compõe uma série. Foi estudada a “série política”, chamada por Proudhon de “dualismo político”, tratando da relação de superioridade da “Liberdade” sobre a “Autoridade” na constituição de federações, e sua transformação ameríndia na forma do “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política” concebido no estudo de confederações indígenas por Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, sob influência lévi-straussiana e clastriana. Agora alargo esta reflexão para formas políticas republicanas, com as quais as obras de Élisée Reclus e de Proudhon (cuja dialética teria influenciado Claude Lévi-Strauss) dialogam, tomando seus enunciados como função mediadora entre republicanos e ameríndios. Além dos enunciados do republicanismo clássico, do anarquismo e de formas ameríndias, articula-se a isto um quarto conjunto de enunciados, sobre federalismo republicano nas Américas, especialmente nos Estados Unidos da América e no Brasil. Assim, para esta comparação alargada, tomo como ferramenta a “fórmula canônica do mito” de Lévi-Strauss, desenvolvida para lidar com fronteiras e limiares.

Eduardo Viveiros de Castro faz algo semelhante ao extrapolar tal fórmula do mito à filosofia (ainda que sem explaná-la formalmente), argumentando que o “perspectivismo multinaturalista” ameríndio é uma transformação, por dupla torção, do multiculturalismo ocidental. “Ele assinala o cruzamento de um umbral ou limite, um limiar semiótico-histórico que é um limiar de tradutibilidade e de equivocidade; um limiar, justamente, de transformação perspectiva” (2015 [2009]: 69). José Antônio Kelly realizou esta explanação, estendendo a fórmula canônica ao perspectivismo multinaturalista (2010) e, com estes autores, enfatiza-se que limiares “semiótico-históricos” ou “culturais” podem ser melhor compreendidos como pontos de transformação perspectiva.

Imagino que o perspectivismo de Proudhon possa ser a primeira torção dessa dupla, mediando o “multiculturalista” e o “multinaturalista”. Pois argumentei (FALLEIROS, 2016) que cosmopolíticas ameríndias têm relação transformacional com a dialética serial de Proudhon, trazendo perspectivas desviantes sobre a mesma relação. Daí, a “série política”, afetada por outras perspectivas, transforma-se em outras séries, como a série de gênero e suas

² Palestra “A questão indígena hoje” com Manuela Carneiro da Cunha, Livraria Tapera Taperá, São Paulo, 17 de Maio de 2017.

assimetrias recíprocas ou naquela que conecta guerra, jogo e festa - dialogando com o par “festa e guerra” proposto por Perrone-Moisés (2015).

Em suma, olho para a política não-indígena através de uma fórmula influenciada pela razão indígena (Lévi-Strauss, 1975 [1955]; Almeida, 2009) para correlacionar enunciados da tradição republicana a ameríndios, mediados por enunciados de Proudhon e Élisée Reclus.

A seguir, apresento considerações a respeito da relação entre mito, história e política. Na seção subsequente aponto para relações entre republicanismo e anarquismo. Depois abordo elementos de formas políticas ameríndias que podem ser relacionados aos das formas anteriores. Finalmente, mostro hipóteses de uso da fórmula canônica nestes enunciados da “série política”.

Mito, história e política

Apesar da fórmula canônica ter sido criada para lidar com mitologias ameríndias e suas lógicas peculiares, Lévi-Strauss foi o primeiro a utilizá-la fora de seu terreno original, aplicando-a a um famoso mito europeu, o de Édipo, tendo antes identificado uma equivalência entre mito e política num conhecido trecho de sua obra:

Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas, para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem: seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura. [...] [É uma] dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não-histórica. (Lévi-Strauss, 1975 [1955]: 241)

Esta comparação não deprecia a política nem o mito, já que a “lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo e, no fundo, pouco diferente” (Lévi-Strauss, 1975 [1955]: 265). Ela trata da política, tanto quanto do mito, como uma relação entre diacronia e sincronia, entre incontrolláveis acontecimentos passados e a concepção de recorrências como chaves para o que acontece agora e o que poderá acontecer depois. Assim também fazem pensadores como Nicolau Maquiavel, que estudou as condições de existência e estabilização de uma república baseado em conhecimentos sobre eventos passados e suas recorrências, “a longa experiência das coisas modernas e a contínua lição das antigas” (Maquiavel, 2018 [1513]), especialmente diante de momentos políticos conturbados, os “momentos maquiavelianos” (Pocock, 1975). Há um duplo sentido na noção de “momento maquiaveliano”: podem ser quaisquer momentos críticos de reflexão sobre os fundamentos de uma república tanto quanto aquele momento histórico específico no qual entender e controlar os eventos aparentemente imprevisíveis do tempo secular tornou-se pela primeira vez uma questão, não prevista pelos costumes nem pelos céus (Mulgan, 1981).

De uma perspectiva lévi-straussiana sobre a relação entre política e mito, então, pode-se dizer que o “momento maquiaveliano” é aquele em que a política substitui o mito em seu papel de conjugar o tempo linear e o não-linear - e assim misturar historicidades “frias” e “quentes” (confira Goldman, 1999; Almeida,

1999). Ainda que haja neste caso a predominância da historicidade quente e entrópica, já que, segundo J. G. A. Pocock (1975), Maquiavel encara a corrupção e a decadência dos regimes como mais certas que a estabilidade, enquanto, de modo similar, Lévi-Strauss considera irreversível a tendência geral à entropia, a passagem de estados de ordem para estados de desordem (Almeida, 1999), tal qual uma fogueira que queima até às cinzas. Apesar desse pessimismo, Lévi-Strauss permite lidar com concepções de tempo indígenas nas quais historicidades “contra o estado” (Goldman, 1999) tentam conter a entropia, numa conexão direta com a mitologia. Ademais, considerar a política - ou a ideologia política³ - como tendo substituído o mito em formas políticas euro-coloniais justificaria o que dizem diversos ameríndios: “política é coisa de branco” (Perrone-Moisés, 2015).

Apontar para “momentos” de origem - a “primeira vez” - pode ser, todavia, uma forma de criar mitos - dotados de várias versões, como ensinou Lévi-Strauss. Assim, o Renascimento europeu teria sido o grande “momento” da secularização, no qual Maquiavel sugere ao príncipe que pareça religioso para aumentar sua popularidade - não por motivos celestiais -, chocando o pensamento cristão da época. Mas antes houvera o “momento” de Aristóteles dar conselhos semelhantes a governantes que, segundo o Estagirita, zelando pelos deuses, visavam mais os favores do povo que os divinos (confira Mulgan, 1981), aquele “momento” em que a Filosofia teria tomado o lugar do Mito no pensamento grego antigo⁴.

Enfim, de uma perspectiva mito-histórica, para além do estudo da origem da secularização, é importante comparar suas versões. Pocock mostra que o “momento maquiaveliano” tem muitas versões, tal qual a do “momento rousseauiano”, presente na utopia da marcha para o Oeste norte-americana, uma transformação da guerra expansionista de Maquiavel (confira Pocock, 1975: 544-556). De todo modo, narrativas alternativas podem conviver ou entrar em conflito, interagir com histórias vizinhas ou ser contadas por vozes antes excluídas (Pocock, 2008: xv).

Assim como Lévi-Strauss, Pocock tem como referência metodológica o estruturalismo de Ferdinand de Saussure e a relação entre *langue* e *parole* (Silva, 2013). Para aquele, o mito pertence tanto ao campo da palavra (*parole*) quanto da língua (*langue*) - mas também a um terceiro campo, além do linguístico, fazendo com que a análise estrutural dos mitos não se sujeite a problemas de tradução (Lévi-Strauss, 1975 [1955]): mitos são narrativas que atravessam línguas e fronteiras, transformando-se (Almeida, 2009; Gow, 2014). Assim, apesar de lidarem com problemas semelhantes, o estruturalismo (ou pós-estruturalismo⁵) de Lévi-Strauss difere da “virada hermenêutica” de Pocock ao propor um método supra-linguístico e esquemático, baseado na compilação de “feixes de relações”: conjuntos de enunciados (frases curtas contendo sujeito e predicado) que têm a mesma forma e cabem numa mesma função matemática⁶.

³ O termo “ideologia” não consta da versão de 1955 do referido texto, onde não se lia “ideologia política” mas somente “política”.

⁴ Confira Chiara Bottici para uma revisão crítica das narrativas que separam *mythos* e *logos* (2008), embaçando este “momento aristotélico”. Ainda, outra versão do mito de origem da política foi discutida por Foucault (Elden, 2002) - supostamente contra Maquiavel - analisando o discurso sobre a guerra como relação social permanente, mais precisamente na forma das narrativas sobre a “guerra de raças” que precederam o racismo no século XVI, ainda que pensadas não como um “momento” mas como uma tradição. Tal tradição pode ter influenciado as reflexões de Élisée Reclus sobre a “guerra de raças” americana, examinada adiante.

⁵ Confira Viveiros de Castro sobre Lévi-Strauss (2015 [2009]).

⁶ De acordo com Mauro de Almeida, a fórmula de Lévi-Strauss parece algébrica mas é, de fato, topológica (2009: 25).

Sua fórmula canônica constitui uma comparação entre quatro funções, como será explanado na última parte do artigo⁷.

Elementos republicanos

Um indício para a comparação entre proposições anarquistas e republicanas aparece na semelhança entre as considerações de Proudhon sobre ciclos políticos e os conceitos republicanos de história (ver Pocock, 1975; Inglis e Robertson, 2006), uma ressonância da anaciclose⁸ republicana clássica na historicidade de Proudhon. A tradição republicana pode ser traçada de Aristóteles a Políbio, Maquiavel, Montesquieu, aos “Pais Fundadores” norte-americanos etc. Ela propõe formas de divisão de poder, governos mistos e arranjos institucionais para lidar com lutas de classes⁹ e antagonismos políticos, o “conflito civil” (Cardoso, 2016). Um elemento comum dessas teorias é uma busca pelo balanceamento de forças opostas buscando estabilidade governamental.

Para Aristóteles, uma solução possível a fim de evitar o ciclo de constituição e corrupção de governos, dados os conflitos irreconciliáveis de um mundo não-ideal, seria uma mistura de oligarquia e democracia, lidando com a luta entre ricos e pobres, uma desigualdade de classe medida pela propriedade e atenuada pela conquista baseada numa classe média guerreira, de modo que a força da guerra de conquista garantiria a oposição entre cidadãos livres e escravos (Mulgan, 1981, 2000)¹⁰. Este modelo político ateniense seria considerado, mais tarde, não tão virtuoso quanto o romano que, em meio a tantos conflitos civis, faria emergir uma “constituição admirada por Políbio e estável o bastante para conquistar o mundo” (Pocock, 1975: 189 - minha tradução).

Maquiavel responderia, a seu modo, aos mesmos problemas (Pocock, 1975), mas radicalizando a positividade do conflito civil para a durabilidade de uma constituição política (Cardoso, 2016). Uma consideração maquiaveliana adicional sobre luta de classes - a ser comparada adiante à visão perspectivista de Proudhon sobre autoridade e liberdade e ao perspectivismo ameríndio - é que o autor florentino reconhece nela uma diferença de perspectivas: existem os grandes que desejam dominar e acumular poder, enquanto o povo deseja apenas ser livre. As perspectivas da elite e do povo não competem pelo mesmo objetivo. Apesar de comentaristas de Maquiavel argumentarem sobre a possibilidade de ambos os desejos tornarem-se o mesmo, não há concordância sobre como isso ocorreria (Ferreira, 2016). De todo modo, para Maquiavel,

⁷ A comparação que acabo de fazer entre as metodologias de Lévi-Strauss e Pocock não pretende ser exaustiva, lidando apenas com a possibilidade de abordar semelhanças entre enunciados políticos e míticos através da proximidade entre ambas.

⁸ Anti-ciclo, isto é, tentativa de contenção ou escape do ciclo vicioso das formas de governo gerado pelo antagonismo entre grupos sociais desiguais.

⁹ Aqui se aproxima de uma noção política de classe, como a de Maquiavel (“grandes” versus “povo”), a despeito do conceito econômico defendido por Karl Marx, criticado por Pierre Clastres ao demonstrar que a premissa do materialismo histórico dialético, de que transformações nas relações sociopolíticas dependem de transformações nas forças produtivas, não ocorre na América indígena: enquanto caçadores e coletores podem ter a mesma “superestrutura” de povos agricultores, impérios meso-americanos tinham agricultura semelhante àquela praticada por “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2003 [1974]). Ora, poder-se-ia contra-argumentar que é por isso que não há classes na América indígena, o que não invalidaria a anterioridade da exploração econômica em relação à dominação política para casos não-ameríndios: em resposta a isto, ver a próxima nota de rodapé.

¹⁰ Aristóteles, ao conceber o “homem” como animal político, caracteriza a política como organização para o trabalho comum, ainda que baseada na dominação do servo pelo amo (ou do escravo pelo cidadão), da esposa pelo marido e do filho pelo pai, o que apontaria para a hipótese clastriana de que a relação de poder funda a exploração econômica (Martín, 2016).

mesmo desejoso da liberdade, o povo se submete ao governo dos grandes. A chave desta submissão, encontrada na república romana, estaria num certo acesso ao poder concedido pelos grandes ao povo: cidadania, assembleias populares e tribunos da plebe, por um lado, e por outro a participação popular no exército de modo a aproximar o povo do desejo elitista de conquista e escravização (confira Ferreira, 2016), permitindo períodos de estabilização do conflito interno.

Maquiavel também alerta, em seus Discorsi, para o perigo do aumento do desejo popular por poder - aproximando tal desejo, paradoxalmente, da perspectiva dos grandes - diante da oposição da elite às reformas sociais (como a reforma agrária e a distribuição de propriedade), evoluindo rumo à corrupção da república (Ferreira, 2016) e à tirania. Isto faz eco na concepção de Proudhon a respeito do Império como um tipo de governo misto, popular mas autoritário: “democracia autocrática” (Proudhon, 2001 [1863]). Além disso, um elemento dos Discorsi de Maquiavel que pode ser aproximado ao republicanismo federalista americano é o elogio à constituição do poderio romano através de uma liga de estados aliados sob o comando centralizado da cidade de Roma, ao invés de uma confederação (livro dois, capítulo quatro), uma espécie de federalismo centralizado.

Séculos depois, a centralização defendida e realizada pelos republicanos norte-americanos foi fundada em transformações do conceito de conflito civil, não concebendo-o propriamente como luta de classes, senão como conflito entre indivíduos e facções. Se, para o republicanismo clássico, a história cíclica está ligada ao conflito entre estratos sociais hierarquicamente relacionados e antagônicos, segundo Pocock o escape dos ciclos políticos ou do tempo dialético nos Estados Unidos da América não teria sido realizado no tempo, mas no espaço: na marcha para o Oeste, utopia de pequenos fazendeiros, popularizando o desejo de conquistar terras (Pocock, 1975).

Os Federalistas pressupõem o desejo egoísta de acumulação e poder como um vício de todos, sem distinção de perspectiva entre povo e elite. De modo que o medo de uma facção forte - e não da força do povo subalternizado - foi a motivação alegada para a constituição de um federalismo centralizado num país de território de tamanho imperial como os EUA¹¹. Por isso, uma democracia representativa eleitoral e um território federal grande, de modo a diversificar interesses, preveniria a formação da tirania da maioria, inclusive devido à maior propensão de grandes proprietários a vencer as eleições (Limongi in Weffort, 1996; Penna, 2011). Não obstante, há nos Federalistas uma referência ao governo misto de Montesquieu, porém esvaziada de reminiscências estamentais ou classistas, compondo o federalismo norte-americano com a tripartição de poder que, assim dividido, obrigaria as facções a cooperarem graças aos “freios e contrapesos” que as impediriam de impor a força umas sobre as outras (Limongi in Weffort, 1996).

Todavia, conforme teses anarquistas a seguir, tal balanço de poder entre facções, além de reforçar a identidade entre elite e povo brancos, teria sido feito às custas de povos negros e indígenas, subalternizados cuja força era temida. Ora, a utópica marcha para o Oeste foi uma guerra genocida contra povos ameríndios.

¹¹ Estados Unidos da América.

Já o federalismo de Proudhon também visa escapar daqueles ciclos, mas sem ignorar a luta de classes. Proudhon dá um giro copernicano à anacitose, como se a Terra fosse a Autoridade e o Sol a Liberdade. A história do Velho Mundo é mostrada em *Do Princípio Federativo* (2001 [1863]) como uma alternância instável de posições de classe em relação à autoridade: elites podem fazer uso da democracia para dominar; a multidão é volúvel e apoia ditaduras; sistemas políticos e golpes de estado sucedem-se uns aos outros sem proporcionar um escape da dominação unitária¹². Ao criticar as tomadas violentas de poder, Proudhon tratou as associações de apoio mútuo populares e o federalismo proletário local e internacional do século XIX como uma ruptura do ciclo vicioso político e a prefiguração de um modo de vida socialista anárquico: o federalismo agro-industrial republicano, uma maneira pacífica e produtiva de dar conta da pulsão competitiva humana, atenuando ou evitando a guerra (Proudhon, 1861, 2001 [1863], 1986).

Portanto Proudhon combina a história política cíclica a uma certa evolução - ou revolução - de modo que a razão¹³ política rume da Autoridade para a Liberdade, realçando esta sem eliminar totalmente aquela. Ao buscar estabilidade, colocando a liberdade acima da autoridade, o poder é pulverizado de modo federativo com base na delegação da autoridade mas não na centralização. O mesmo se passa com a propriedade: só seria aceita a posse direta no modo de produção mutualista, baseado na reciprocidade. “Em resumo, o sistema federativo é o oposto da hierarquia ou centralização administrativa e governamental a qual distingue, ex aequo, as democracias imperiais, as monarquias constitucionais e as republicas unitárias” (Proudhon, 2001 [1863]: 91), sendo essas três últimas as formas de governo misto reais.

Com essa teoria, Proudhon renega o caráter libertário do federalismo norte-americano: “Pois bem! Quais eram então as ideias, em matéria política, dos americanos? Quais foram os princípios do seu governo? Uma verdadeira embrulhada de privilégios; um monumento de intolerância, de exclusão e arbitrariedade, onde brilhava, como um astro sinistro, o espírito da aristocracia, da regulamentação, de seita e casta”, com uma rígida distinção entre brancos e negros (2001 [1863]: 111, passim).

Outra crítica ao republicanismo federativo americano, considerando não só os EUA mas também o Brasil - que mais tarde adotaria uma combinação de federalismo centralizado e tripartição de poderes semelhante à dos EUA - foi feita por Élisée Reclus, familiarizado com as ideias de Proudhon apresentadas em obras mais antigas (Ferretti, 2016). Reclus sugere que a perspectiva republicana liberal ignora a desigualdade racista desses dois países, comparados por ele não só na relação do patriarcado branco com o povo negro mas também com povos indígenas, assimilados ou exterminados, estando o autor atento a algumas questões hoje chamadas de interseccionais (Reclus, 2011 [1862]; Ferretti, 2015, 2018; Skoda, 2016).

Décadas antes da proclamação da república no Brasil, Reclus já apontava para a formação de laços federativos entre as elites locais das diversas províncias brasileiras a fim de lidarem com coletivos subalternos ou rebeldes, negros e indígenas. Estes laços constituiriam mais tarde a República Federativa do Brasil, de modo que os argumentos de Reclus são confirmados por diversas

¹² Apesar do surgimento de algumas organizações confederativas que teriam sido derrotadas na Europa antiga pela expansão romana, ou vencidas na França revolucionária pelo poder unitário, senão organizadas de modo aristocrático como a Suíça.

¹³ “Razão” tem aqui o sentido de relação entre diferenças, conforme a dialética serial de Proudhon (Borba 2004).

análises atuais (confira Mercadante, 1980; Azevedo, 1987; Dolhnikoff, 2004; Guimarães, 2011). Reclus (2011 [1862]) apresenta uma espécie de dialética entre a manutenção do poder pela elite e a “guerra de raças”: intencionalmente republicanas locais falharam em diversas partes do Império do Brasil, fortalecendo um processo de reconciliação dos patriarcados brancos provinciais rumo a um federalismo republicano centralista, uma solidariedade elitista diante de um inimigo comum: as “raças” subalternizadas (Reclus, 2011 [1862])¹⁴. Concebendo os povos indígenas como uma “raça”, imaginou a mestiçagem, mistura das “raças”, como uma solução para a política racista (Ferretti, 2013; Pinto, 2015) - uma posição comum a diversos adversários do racismo na época, como o haitiano e pioneiro da Antropologia, Ántenor Firmin (1885)¹⁵.

A escravidão no Brasil terminaria oficialmente no final do século XIX. Rui Barbosa, famoso republicano daquele tempo, dizia que “escravidão é roubo” (Silva, 2000), uma paródia da mais famosa frase de Proudhon, “propriedade é roubo”, jamais aceita por Rui, defensor da propriedade - que não seria redistribuída ao povo negro após a abolição da escravatura. Ora, o fim da escravidão também não acabou com o racismo: o branqueamento foi uma política de estado na virada do Império à República, muitas vezes associado ao ideal da mestiçagem (Schwarcz 1996, Munanga 1999). O caráter problemático da ideologia da mestiçagem em relação à negritude seria criticado apenas no final do século XX (confira Costa, 2001; Domingues, 2007; Felix, 2009).

Elementos ameríndios

Agora, estudos sobre (cosmo) políticas ameríndias tem apontado para algo que seria uma segunda torção na mencionada virada copernicana proudhoniana: um giro contra a estabilidade.

Minha pesquisa prévia e independente comparou o federalismo anarquista a um certo (con)federalismo ameríndio (Falleiros, 2015, 2016, 2017) com base em investigações sobre formas políticas ameríndias (Perrone-Moisés, 2006, 2011; Perrone-Moisés e Sztutman, 2009, 2010; Sztutman, 2005, 2011, 2013) que combinam o trabalho de Pierre e Helene Clastres ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1995 [1991]) de mitologias e filosofias indígenas, “feito política” ao afetar a distribuição de poder a partir de topologias e temporalidades pendulares, oscilando entre pequenos coletivos e grandes confederações. O que vai ao encontro de alguns argumentos do “dualismo político” federalista de Proudhon (2001 [1863]), no qual a reversão da relação entre liberdade e autoridade lembra o giro copernicano de Pierre Clastres “contra o Estado” (2003 [1974]).

Essas coincidências foram encontradas traçando a influência de Proudhon sobre Lévi-Strauss através de Célestin Bouglé (2014 [1911]), orientador da famosa tese de Lévi-Strauss, na qual este faz referências diretas a Proudhon. Tais influências encontram-se nos primeiros trabalhos de Lévi-Strauss não

¹⁴ Reclus foi provavelmente influenciado pelo uso da expressão “guerra de raças” aplicado à Cabanagem por políticos da época: segundo André Machado, a expressão foi concebida por uma noção bastante flexível de “raça”, na qual eram incluídos indígenas menos e mais cristianizados, majoritariamente empregados em trabalhos compulsórios, junto de negros e até mesmo brancos - o que não invalidaria a questão racial como marcante no conflito (Machado 2016).

¹⁵ Sobre a “a igualdade das raças humanas”, Firmin defende a mestiçagem como demonstração da falácia do racismo, sendo “um fato de ordem puramente fisiológica e nada mais” (Firmin, 1885: 308 - minha tradução). Na mesma obra, Firmin cita as pesquisas geográficas de Reclus sobre a África, contra a teoria racista de Gobineau, para recusar tanto a suposta padronização racial dos tipos físicos naquele continente quanto a prevalência do orgulho de raça entre povos africanos.

somente sobre parentesco mas também reciprocidade, hierarquia, passando pela dialética serial de O Pensamento Selvagem e culminando em seus estudos sobre mitologia (Falleiros, 2016). Daí, pesquisas etnográficas influenciadas pelo “dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política”, como minha própria com os A’uwe-Xavante (Falleiros, 2012a), podem ser lidas como encontrando, em modos de vida ameríndios, derivas críticas ao anarquismo, assim como conceitos de Lévi-Strauss derivam criticamente dos de Proudhon.

Tais desvios são trazidos pelo cruzamento ameríndio de diferentes perspectivas sobre a mesma relação, constituindo novas séries através da anterior, apresentando-se em topologias excêntricas ou multi-centradas, de inversões estruturais anti-hierárquicas (Lima, 2008), parentesco não-patriarcal, a abertura ao outro e outros elementos detalhados em meus trabalhos previamente citados. Há uma opção pelo desvio que se manifesta também no fazer (cosmo)político indígena, como na “esquiva do xondaro” guarani mbya (Keese, 2017) ou na “lateralidade” waiwai (Zea, 2010)¹⁶. Tomo essas formas como um fundo para a organização, a partir de sua lógica, de elementos que lhes são alheios, o que seria uma atitude característica de pensamentos ameríndios (confira Sztutman e Matarezio Filho, 2015).

Assim, em referência a estes elementos alheios, deve ser lembrado que Maquiavel já havia proposto duas perspectivas diversas sobre a mesma relação política, o que apresenta certa semelhança com o perspectivismo topológico ameríndio (confira Lima, 2008, Falleiros, 2016). Mas algo de sua teoria de classes certamente não cabe aí. Por exemplo, nos seus Discorsi, Maquiavel nota que a elite romana concentrava poder, enquanto permitia à plebe a honra de ocupar algumas magistraturas (Ferreira, 2016). Todavia, em diversas formas políticas ameríndias, é o oposto que acontece: o povo toma as possessões de seus líderes, permitindo-lhes, contudo, honra e glória (Lévi-Strauss, 1944b; Lowie, 1960 [1948]; Clastres, 2003 [1974]; Perrone-Moisés, 2011; Falleiros, 2012c, 2013a). Isto significaria a inversão da autoridade dos grandes: servis, aqueles que vão primeiro para o trabalho, para a festa ou para a guerra (Sztutman, 2005), agindo como anfitriões (Perrone-Moisés, 2015), ganham prestígio através de sua habilidade de congregar pessoas, o que pode ser facilmente perdido para o separatismo - como quando líderes A’uwe-Xavante não cumprem com a demanda para que diferenças de opinião coletivas se expressem em suas falas (Maybury-Lewis 1984 [1967]; Falleiros, 2010, 2012a, 2013b).

Bem longe de Roma, Pierre Clastres, assim como Maquiavel, fala da importância do povo em armas - mas “contra o Estado” (Clastres, 2003 [1974], 2004 [1980]), de modo que, proudhonianamente, a liberdade supere a autoridade, ainda que sem destruí-la, ao contrário do que ocorre na república maquiaveliana, onde a autoridade dos grandes supera a liberdade do povo apesar de não eliminá-la por completo. Em diversas paragens da América indígena a guerra se expressa como cisão¹⁷, de modo que a ruptura é garantia de liberdade. Isso leva a historicidades pendulares “contra o estável” (Macedo, 2011), alternando a formação de coletivos entre os polos do “contra-Estado” e do “quase-Estado” (Perrone-Moisés, 2006; Perrone-Moisés e Sztutman, 2010).

¹⁶ Curiosamente, neste texto, Evelyn Zea aponta para obras de Saussure que abordam a relação entre língua e mito, considerando transformações que Lévi-Strauss via no campo do mito acontecendo dentro da própria língua, elidindo a visão geral mais conservadora que se tem do autor.

¹⁷ Por exemplo, Pedro Viana (2013) questiona tentativa hobbesiana de Santos-Granero de desqualificar esta hipótese a respeito dos Aruaque a partir de dados Ashaninka, argumentando que não se pode falar em “interdição da endoguerra” quando “dentro” e “fora” são delimitações instáveis, e apontando para a bruxaria como princípio faccionalista responsável por conflitos centrífugos (Viana 2017).

Portanto, diferentemente da busca republicana de Proudhon por estabilidade, aqui é a instabilidade que garante a liberdade. A liderança não é simplesmente delegada, nem as relações são baseadas numa mutualidade igualitária e equilibrada: líderes tornam-se grandes apesar de subordinados ao povo através da dádiva ou da predação (Falleiros, 2012c, 2013a). Há também alternância de autoridade e liberdade entre a perspectiva dos líderes e do povo, em formas complexas de subordinações recíprocas que relacionam não só pessoas a seus líderes mas também vários coletivos entre si.

Povos como os A'uwe-Xavante fazem-se por diversos pertencimentos coletivos entre-cruzados: grupos de idade, metades cerimoniais, metades exogâmicas, patrilineas e matricasas (Falleiros, 2010a, 2010b, 2012a) etc. Aqui o parentesco não cria uma miscigenação sintética das pessoas, já que as diferenças existentes são chaves para as alternâncias de poder e mudanças de posição, dependendo de qual forma de pertencimento for acionada a cada momento. Isso se dá mesmo na relação entre os conceitos nativos de indígena e não-indígena, como no caso dos Karajá (Nunes, 2014), em que a mesma pessoa se assume karajá (iny) ou “branca” (tori, palavra que não se refere à cor da pele, já que a concepção indígena diferença não é racializada) dependendo do momento, da atitude ou da relação em causa, de modo que a pessoa adquire um “segundo ponto de vista”, numa mistura sem síntese - o que contraria as concepções políticas de raça dominantes no mundo não-indígena. Até as próprias clivagens do mesmo coletivo podem ser concebidas diferentemente dependendo da perspectiva: pessoas de um lado podem conceber sua relação com as pessoas do outro como duas metades, enquanto as pessoas do outro podem conceber sua relação com as demais como a do centro com a periferia (Lévi-Strauss, 1944a, 1958), daí não haver uma busca por igualdade mas sim por paridade: simetriação de relações assimétricas (Lima, 2008).

Deste modo, não existem estamentos ou classes, tampouco unidades de medida universais (“equivalentes gerais” como o dinheiro) servem para calcular quem é mais do que quem, pois nenhuma perspectiva engloba a outra.

A própria relação entre centro e periferia pode ser invertida, considerando-se certas topologias indígenas como panópticos invertidos (Sztutman, 2005: 255), o que se manifesta nas relações de gênero dos A'uwe-Xavante (Falleiros, 2016). Inversões de hierarquia e assimetrias recíprocas de gênero, liderança etc., têm sido identificadas entre diversos povos, até mesmo entre os supostamente aristocráticos Kadiwéu (Freire, 2018).

A fórmula canônica e a série (cosmo)política

Apesar de todas essas questões que complicariam a equiparação entre políticas ameríndias e republicanas, estas já foram consideradas semelhantes. Élisée Reclus aplicava o termo “república” a qualquer organização política fundada na liberdade: segundo ele, os “Esquimós” (Inuit), por exemplo, viviam em “pequenas repúblicas” (Ferretti, 2016: 10). Já o republicanismo federativo norte-americano teria sido inspirado, de acordo com alguns de seus fundadores, na Liga Iroquesa, hipótese apoiada por Henry Lewis Morgan (1877) em controvérsia examinada por Brian Cook (2000), sendo que a resposta afirmativa faria supor que nos EUA os líderes seriam servos do povo, e não seus senhores. Todavia, como visto, análises anarquistas apontam para a prevalência da concentração de propriedade e de autoridade no federalismo centralista dos

EUA. Por outro lado, Proudhon, ignorando a tese da influência iroquesa, considerava como fontes de liberdade para o federalismo norte-americano somente a influência francesa e o “individualismo anglo-saxônico lançado nas imensas solidões” da América (2001 [2001]: 112) - o que remete à hipótese de Pocock sobre o “momento rousseauiano” utópico da marcha para o Oeste -, sem valorizar a presença e a agência indígenas.

Diante destas dificuldades comparativas, proponho uma metodologia influenciada pela agência ameríndia, adotando uma perspectiva a partir da qual pode ser feita uma comparação rigorosa entre formas políticas. Assim, na fórmula canônica do mito serão inseridas sentenças que condensam as proposições a respeito do republicanismo clássico, do republicanismo federativo americano, do anarquismo e das formas políticas ameríndias. Isso pode parecer uma aproximação bruta, mas é assim que Lévi-Strauss propunha que fosse, uma comparação em linhas gerais. Considerando que, para o autor, menos preocupado com fidelidade às origens do que com transformações, toda história é a versão de uma outra, haverá diferenças entre minha reconstrução destes argumentos e outras reconstruções¹⁸. Ainda assim, o uso desta ferramenta é um teste, uma hipótese tentativa, buscando o sucesso pragmático mais do que uma demonstração exaustiva. De todo modo, parece coerente com o uso dado por Lévi-Strauss como uma ferramenta para o diálogo, desde as primeiras formulações programáticas até escritos mais recentes, conectando “objetos culturais” histórica e geograficamente descontínuos (Almeida, 2009: 2) ou, melhor, mudanças de perspectiva.

Usarei duas das versões da fórmula canônica, a “original” (A) e aquela que Lévi-Strauss aplica ao mito de Édipo (B):

$$\text{Formula (A)} = F1 x(a) : F2 y(b) :: F3 x(b) : F4 a -1(y)$$

$$\text{Formula (B)} = F1 x(a) : F2 y(a) :: F3 y(b) : F4 b -1(x)$$

Lévi-Strauss teria usado diversas versões da fórmula ao longo de sua obra e talvez esta última (B) sirva ao estudo de um mito particular, enquanto a anterior (A) seja melhor aplicada ao cruzamento entre mitos (Mauro Almeida, comunicação pessoal). De todo modo, a característica distintiva da fórmula é a introdução de uma assimetria (na quarta função) no que outras análises comparativas sugeririam uma analogia simples. Relendo Proudhon deste ponto de vista, pode-se considerar essa assimetria como uma resposta a perturbações reais na progressão da série lógica original, resultando numa lógica mais complexa, capaz de cruzar mais de uma série. Enfim, ao invés de utilizar a morfologia de Vladmir Propp buscando invariantes, o método trata as narrativas como transformações umas das outras, sujeitas à história, numa lógica não-orientada e aberta à historicidade (Almeida, 2009: 26).

Abaixo segue resumida a apresentação de Almeida (2009) sobre o uso da fórmula (B) por Lévi-Strauss na análise do mito de Édipo (1975 [1955]) conforme sua interpretação do caráter político dos personagens “mancos”, seguido de rápida demonstração:

(F1) incesto (relações internas exageradas na família dos tiranos estrangeiros de Tebas, os Labdácidas: Cadmo, Laio, Édipo etc.) está para (F2) parricídio e fratricídio (conflito interno aos Labdácidas) assim como (F3) guerra contra o povo nativo (os

¹⁸ Pelo menos, na comparação entre tais versões, pode ser sugerida a aplicação do mesmo método, num campo mais restrito, relacionando mais versões, lembrando que Lévi-Strauss fez o mesmo, escrutinando mitos específicos compilados nas *Mitológicas*.

Espartos, habitantes indígenas de Tebas “semeados” por Cadmo dos dentes do dragão que matou) está para (F4) as deformidades e assimetrias da tirania.

Cada parte da fórmula (1, 2, 3 e 4) é uma função (F). Cada função resume um conjunto de relações, isto é, de afirmações cuja relação entre sujeito e predicado (sentenças curtas que resumem a narrativa) encontra um certo paralelo. A função (1) lida com relações de parentesco endogâmicas exageradas, sendo um feixe das seguintes relações análogas: “Cadmo vai atrás de sua esposa Europa, raptada por Zeus”, “Édipo se casa com sua mãe, Jocasta”, “Antígona enterra seu próprio irmão, Polinice, violando uma interdição” etc. Função (2) lida com relações de parentesco endogâmicas subestimadas ou de conflito interno fatal, conforme o feixe das seguintes frases “Édipo mata seu pai, Laio”, “Etéocles mata seu irmão, Polinice” etc. A função (3) lida com relações subestimadas ou conflitos fatais entre estrangeiros e autóctones e, segundo Lévi-Strauss, congrega afirmações como “Cadmo mata o dragão” (habitante original do local, do qual Cadmo tomou os dentes que semeou), “os Espartos são quase exterminados” etc. Bem, a função (4), de acordo com uma analogia simples, poderia ser pensada como um feixe de relações de superestima entre estrangeiros e nativos: alianças entre Labdácidas e Espartos: “Cadmo dá sua filha Agave como esposa para Ctônio”, “Lábdaco, órfão de Polidoro, quando criança, dá a regência de Tebas para Nictéu, filho de Ctônio” etc. - todas estas afirmações se encontram na mitologia de Tebas e fazem sentido de acordo com a análise europeia tradicional da estrutura do mito por dedução analógica...

Todavia, Lévi-Strauss propõe algo diverso: uma dupla torção, abordando uma perspectiva diferente sobre a série, a partir da etimologia dos nomes Labdácidas, referida a deformidades no corpo e na comunicação (características ausentes entre os autóctones) expressas da seguinte forma: “Édipo tem o pé inchado”, Lábdaco é manco”, “Laio é canhoto e gago” etc., considerando-as assim inversões da autoctonia, de modo que a função (4), duplamente torcida, trata do caráter manco, assimétrico, da superestima: a tirania. Estas estranhas reviravoltas aplicadas por Lévi-Strauss à função (4) foram criticadas por helenistas, mas Jean-Pierre Vernant, em sua defesa, encontrou um grupo de mitos gregos sobre Labda, a manca, de Corinto, nos quais são abertamente abordadas as características assimétricas, abusivas e incestuosas da tirania (Almeida, 2009).

Feita esta exposição, antes de abordar as comparações gerais prometidas acima, sou tentado a aplicar a fórmula canônica (B) sobre a narrativa do republicanismo federativo americano apresentada por Élisée Reclus - dando a ela uma reviravolta no final -, já que tanto a mitologia de Édipo quanto a análise política reclusiana lidam com relações entre colonizadores estrangeiros e povos autóctones:

Alianças (x) entre elites (a) [federalismo centralizado]: Separação e conflito (y) entre elites (a) [intentionas republicanas locais] :: Separação e conflito (y) entre elite e indígenas (b) [guerra de raças]: Branqueamento (b-1) das alianças (x) [mestiçagem subsumida pela política de branqueamento].

Como mencionado, Reclus foi entusiasta da miscigenação como alternativa de superação do racismo, uma abordagem que, por analogia simples (sem dupla torção), tomaria a forma de aliança (x) entre elite e indígenas (b): F4 x(b). Contudo, a mestiçagem sintética seria um instrumento de dominação colonial, diferente de formas ameríndias de aliança (Kelly, 2016) que, como sugere Eduardo Nunes (2014), não operam a mistura como síntese - o que resulta num englobamento da mestiçagem pelo branqueamento - mas sim uma

duplicação de perspectivas alternadas na mesma pessoa. Uma operação semelhante (duplicidade de perspectivas ao invés da suposta síntese) foi identificada por Silvia Rivera Cusicanqui na relação entre anarquismo e pensamento ameríndio feita por seu tio, Luis Cusicanqui, em manifesto dirigido a indígenas e camponeses bolivianos, com forte influência da temporalidade mítica aymara (Rivera, 2015), de modo que um anarquismo crítico à colonização só pode se aliar à perspectiva indígena se atravessado por ela, numa dialética sem síntese. A supramencionada hipótese de Samuel Barbosa de simetria jurídica entre indígenas e constituinte de 88, demandando uma “ecologia de saberes” para a interpretação da constituição, o que vai além da doutrina jurídica, estaria numa situação semelhante de dialética sem síntese, não fosse a judicialização da política e o ponto cíclico de autoritarismo atualmente instalado, consequências do federalismo republicano brasileiro e seus elementos estruturantes (patriarcado branco, colonialismo, centralismo, propriedade).

Finalmente, aí se confirma uma das vantagens do uso da dupla torção: a identificação de um elemento factual (Almeida, 2009) perturbando a dedução analógica que supunha possível uma aliança igualitária entre colonizadores e indígenas, introduzindo na série a perspectiva histórica do branqueamento sobre a mestiçagem: um englobamento hierárquico no qual a característica corporal colonizadora - o colorismo e a racialização - é a inversão (b-1) do indígena.

Assim, a mesma fórmula (B), aplicada aos argumentos de Proudhon, resulta numa dupla torção, introduzindo um quarto modelo, não previsto pelo autor, formalmente semelhante às características de certos poderes ameríndios:

A elite (x) está com a autoridade (a) [monarquia constitucional] : O povo (y) está com a autoridade [democracia imperial] :: O povo (y) está com a liberdade [federalismo anarquista] : A servidão (b-1) está com a elite (x) [liderança servil ameríndia]

Para terminar, ao utilizar a fórmula (A) para relacionar, a cada função, formas políticas distintas entre si - republicanism, anarquismo e formas ameríndias - tem-se os seguintes esquemas, que abrem as considerações deste artigo para reflexões especulativas:

Acúmulo de propriedade (x) via centralização (a) [republicanismo tradicional] : Mutualismo (y) via federalização (b) [anarquismo] :: Acúmulo de propriedade (x) via federalização (b) [republicanismo norte-americano e brasileiro] : Excentrismo (a-1) via mutualização (y) [subordinações recíprocas multi-centradas ameríndias]

Estabilidade (x) graças à diferença entre perspectivas de classe (a) [república romana em Maquiavel] : Instabilidade (y) graças ao assemelhamento de perspectivas de classe (b) [corrupção da república romana em Maquiavel] :: Estabilidade (x) graças ao assemelhamento de perspectivas de classe (b) [mutualismo proletário em Proudhon] : Perspectivas não-classistas (a-1) graças à instabilidade (y) [perspectivismo ameríndio feito política].

Outras formulações poderiam ser ensaiadas - por exemplo, uma que lidasse com as diferentes perspectivas sobre a guerra: conquista, cisão, “guerra de raças” e violência atenuada. Ou que lidasse com a relação entre secularização política e cosmopolítica não-humana.¹⁹

¹⁹ Sobre violência atenuada, ver a relação entre gerra, jogo e festa (Falleiros, 2016) encontrada em diversos exemplos ameríndios (Lévi-Strauss, 2008 [1962], 2011 [1971]; Vianna, 2001; Perrone-Moisés, 2015). Sobre secularização política e cosmopolítica não-humana, ver estudo etnográfico da relação entre anarquistas e astrologia no qual se aplicam algumas das ideias aqui mencionadas (Falleiros, 2018b).

Enfim, uma das vantagens deste método comparativo assim aplicado é a abertura para perturbações históricas na lógica dos ideais políticos, tanto quanto para a alteridade. O que podemos fazer com estas comparações é outra história. Todavia, uma história com potencialmente aberta a demandas indígenas sobre a política, esta “coisa de branco”.

Recebido em 12 de setembro de 2018.

Aprovado em 7 de maio de 2019.

Referências

ALMEIDA, Mauro de. 2009. “A fórmula canônica do mito”. Corrected version of the paper originally published in QUEIROZ, Ruben C. de & NOBRE, Renarde F. (eds.). Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. Onda Negra, Medo Branco - O negro no imaginário das elites - Século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética de Proudhon. Verve, São Paulo: Nu-Sol., n.5, p. 142-56, 2004.

BOUGLÉ, Célestin. A sociologia de Proudhon. São Paulo, Imaginário, 2014 [1911].

BOTTICI, Chiara. “Mythos and Logos: A Genealogical Approach” Epoché, Volume 13, Issue 1, 2008. p. 1-24.

CARDOSO, Sérgio. “Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações”. discurso, 45, (2), 2016, p. 207-248.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1974].

_____. Arqueologia da violência. Cosac & Naify, São Paulo, 2004 [1980].

COOK, Brian. “Iroquois Confederacy and the Influence Thesis.” Campton Elementary School, Tilton School, 11 Dec. 2000, Disponível em:<www.ces.sau48.org/iroqconf.htm>. Acesso em: jul. 2018.

COSTA, Sérgio. "A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo." Tempo social, 13.1, 2001, p.143-158.

DOLHNIKOFF, Míriam. “A regionalização do jogo político - Elites e poder legislativo no Brasil do século XIX”, Novos Estudos, 70, São Paulo, CEBRAP, 2004, p.33-49.

DOMINGUES, Petrônio. "Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos." Tempo 12.23, 2007.

ELDEN, Stuart. "The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's «Il faut défendre la société» and the Politics of Calculation", *Boundary 2*, n.29, v.1, Duke University Press, 2002.

FALLEIROS, G. "Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwe - xavante" in AMADO, Roseane de Sá (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo. Paulistana, 2010a.

_____. "Políticas musicais e corporações corporais: de Mauss aos A'uwẽ-Xavante", 27a Reunião Brasileira de Antropologia, Belém do Pará, 2010b.

_____. Datsi'a'uwẽdzé: vir a ser e não ser gente no Brasil Central. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2012a.

_____. "Predando a Dádiva do Estado", *Movimientos indígenas y sus aportes al debate político en América Latina*, III Congreso de Antropología Latinoamericana, Santiago, Chile, 2012c.

_____. Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central. *Universitas Humanística*, n. 75, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013a, p. 251-74.

_____. "Chefes de grupo e grupos de chefes". *Chefia, Política e Hierarquia na América indígena*, X Reunião de Antropologia do Mercosul, Córdoba (Argentina), 2013b.

_____. "Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo perspectivo". *Revista da Biblioteca Terra Livre*, Ano 1, N. 2, 2015, p. 45-58.

_____. "Dialética perspectivista anarcoindígena". *Cadernos de Campo*, v. 25, n. 5, São Paulo, 2016, p. 107-130.

_____. "Notas para uma crítica anarco-indígena do indivíduo". *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, n. 0, Ano 1, 2017, p.189-208.

_____. "From Proudhon to Lévi-Strauss and beyond - a dialogue between anarchism and indigenous America", *Anarchist Studies*, v. 26, n.2, Lawrence & Wishart, 2018a.

_____. "Race, class, gender and zodiac signs", *Journal des Anthropologues*, n.152-153, 2018b, p.9-28.

FELIX, João Batista de Jesus. "As Primeras Formas de Lutas Contra o Racismo no Brasil Republicano." *Tempo da Ciência* 16.32, 2009, p. 67-79.

FERREIRA, Christiane. "Os conflitos civis em Maquiavel: o problema dos humores". Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2016.

FERRETTI, Federico. "Eles tem o direito de expulsar-nos': a Nova Geografia Universal de Élisée Reclus". *Revista Brasileira de Geografia Econômica*, 2013.

_____. "A geografia de Élisée Reclus frente ao extermínio dos ameríndios: questões científicas e políticas". *Élisée - Revista de Geografia da UEG*, v. 4, n. 1, 2015. p.36-52.

_____. “Breve cronologia da vida de Élisée Reclus (1830-1905)”, Terra Brasilis (Nova Série). Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica, n. 7, 2016.

_____. “Élisée Reclus in Louisiana (1853-1855): Encounters with Racism and Slavery”. The AAG Newsletter, February 1st, 2018.

FREIRE, Gabriela de Carvalho. “Distinções eyiguayegui”. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

GOW, Peter. “Lévi-Strauss’ ‘double twist’ and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies”. Anthropology of This Century, London, n. 10, 2014.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. “A república de 1889: utopia de branco, medo de preto (a liberdade é negra; a igualdade, branca e a fraternidade, mestiça)”. Contemporânea, 2, 2011, p. 17-36.

INGLIS, David; ROBERTSON, Roland. “From Republican Virtue to Global Imaginary: changing visions of the historian Polybius”. History of the Human Sciences. v. 19, n. 1, 2006, p. 1-18.

KEESE, Lucas. “A esquiwa do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya”. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2017.

KELLY, José Antônio. “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”, Ilha, v.12, n.1, 2010, p.136-160.

_____. Sobre a antimestiçagem. Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. American Anthropologist, vol. 46, no. 2. 1944a.

_____. “The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso” In COHEN, Ronald & MIDDLETON, John (eds.), Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies. New York, Natural History Press, 1944b, p. 45-62.

_____. As estruturas elementares do parentesco. São Paulo, EDUSP, 1976 [1949].

_____. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

_____. O pensamento selvagem. Campinas, Papyrus Editora, 2008 [1962].

_____. O homem nu. São Paulo: Cosac & Naify, 2011 [1971].

_____. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Tânia Stolze. 2008. “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In CAIXETA DE QUEIRÓS, Ruben e NOBRE, Renarde Freire (orgs). Lévi-Strauss: Leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG. p. 209-263.

LOWIE, Robert. “Political Organization of American Aborigenes”. In DU BOIS, C. (org.). Lowie’s Selected Papers. University of California Press. 1960 [1948], p. 273-276.

MACEDO, Valéria. "Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani". Revista Tellus, n.21, ano 11, Campo Grande, 2011, p. 25-52.

MACHADO, André Roberto de A. "As interpretações dos contemporâneos sobre as causas da Cabanagem e o papel do Parlamento." Revista de História, 175, 2016, p. 281-317.

MAQUIAVEL, N, O príncipe (1513). LCC Publicações Eletrônicas, Documento eletrônico. Disponível em:< <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000052.pdf>>. Acesso em: jul. 2018

MAQUIAVEL, N, Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio - "Discorsi", Editora UnB, Brasília, 1994.

MARTÍN, Carlos Andrés. "Aristóteles para economistas". El Arco y la Lira. Tensiones y Debates, 4º, 2016, p. 57-64.

MAYBURY-LEWIS, David. A Sociedade Xavante. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1984 [1967].

MERCADANTE, Paulo, A consciência conservadora no Brasil. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

MORGAN, Lewis Henry. Ancient Society. H. Holt, 1877.

MULGAN, R., "Machiavelli, Aristotle and Pocock - a Question of Evidence". New Zealand Journal of History, 15 (1), 1981, p. 61-67.

_____. "Aristotelian Social Democrat?". Ethics, 111 (1), 2000, 79-101.

MUNANGA, Kabengelê. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Rio de Janeiro, Vozes, 1999.

NUNES, Eduardo Soares. 2014. O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). Revista de Antropologia, v. 57, n. 1, p. 303-345.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Notas sobre uma certa confederação guianense". Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém do Pará. NHIIUSP/EREACNRS/MPEG. Outubro/Novembro, 2006.

_____. "Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia", Revista de Antropologia, v.54, n.2, 2011, p. 857-883.

_____. Festa e Guerra. Tese de livre docência, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. "Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios", Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social, 33a. Reunião da ANPOCS, Caxambu, 2009.

_____. "Notícias de uma certa confederação tamoio". Mana, v. 16, n. 2, Rio de Janeiro, 2010, p. 401-443.

PINTO, José Vandério Cirqueira. Geograficidade libertária em Élisée Reclus: Contribuição heterodoxa à história da Geografia. Tese de doutorado, Geografia, Universidade Estadual Paulista, 2015.

POCOCK, John G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

_____. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge University Press, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *La guerre et la paix; recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*. Paris, E. Dentu, 1861.

_____. *Do princípio federativo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2001 [1863].

_____. Proudhon. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. RESENDE e PASSETTI (orgs.), São Paulo, Editora Ática, 1986.

RECLUS, Élisée, *O Brasil e a Colonização*, São Paulo, Editora Imaginário, 2011 [1862].

RIVERA, Silvia in MAXWELL, Barry & CRAIB, Raymond (orgs). *No Gods, No Masters, No Peripheries: Global Anarchisms*. Oakland, PM Press, 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX”. *Afro-Ásia*. Salvador, n.18, 1996, p.p. 77-101.

SKODA, Adriano. *A recepção de Hélice Reclus no Brasil: uma narrativa científica*, Dissertação de mestrado, Geografia Humana, Universidade de São Paulo, 2016.

SZTUTMAN, Renato. “O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens”. Tese de doutorado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo. 2005.

_____. “Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.54, n.2, 2011., p. 557-576.

_____. “Metamorfoses do Contra-Estado - Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias”. *Ponto Urbe*, n. 13, São Paulo, 2013.

VIANNA, Fernando. *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios xavantes*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2001.

VIANA, Pedro Alex Rodrigues. “Os Hiper-guerreiros: guerra, comércio e predação entre os Ashaninka”. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____. “O mundo em transformação: cosmopolítica e desenvolvimento entre os Asháninka do rio Ene, Selva Central do Peru”, *Revista Ñanduty* 5.6, 2017, p. 80-102

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015 [2009]. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Cosac Naify.

ZEA, Evelyn Schuler. “Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico”. *Antropologia em Primeira Mão*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 119, p. 5-21, 2010.

A espiral das retomadas indígenas no sul do Mato Grosso do Sul

*Elis Fernanda Corrado*¹
Universidade Estadual de Campinas

Resumo: A luta pela devolução e demarcação dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá, conhecido por eles como *tekoha*, ganhou visibilidade nacional e internacional nos últimos 10 anos. Esse artigo tem como objetivo pensar o movimento em torno da recuperação dos *tekoha* como parte de uma “espiral das retomadas” Guarani e Kaiowá, que tem início ainda nos anos de 1970. A proposta é a partir da espiral das retomadas indígenas compreender a “forma retomada” e os atuais acampamentos indígenas no sul do Mato Grosso do Sul como elementos constituintes de uma linguagem simbólica acionadas por esses povos para reocuparem seus territórios. Nesse processo será evidenciado a importância dos *Aty Guasu* (grandes assembleias) e do papel das lideranças indígenas, o que corrobora para entender as retomadas indígenas não apenas como parte de estratégias políticas, mas também como a possibilidade de recriar relações e de reconstruir o *tekoha*.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá; acampamentos indígenas; forma retomada.

¹ Mestre em Antropologia Social. Atualmente é Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e Pesquisadora Colaboradora do Centro de Estudos Rurais (CERES), ambos no IFCH-UNICAMP. Desde de 2011 desenvolve pesquisa junto aos Kaiowá e Guarani no estado do Mato Grosso do Sul.

The spiral of indigenous retakes in southern Mato Grosso do Sul

Abstract: Over the last 10 years, the fight for the devolution and demarcation of Guarani and Kaiowá's traditional territory, known as *tekoha* among the Guarani and the Kaiowá, has gained national and international visibility. This paper is an attempt of looking to the movement of retaking the *tekoha* as part of a Guarani and Kaiowá's spiral of retakings, which began in the 1970s. From the perspective of the spiral of retakings, the purpose is to understand the retaking and the current land occupations carried out by indigenous people in the south of Mato Grosso do Sul as constituent elements of a symbolic language used by the indigenous people in order to regain possession of their traditional territories. In that spiral of retakings, the importance of and the role played by the indigenous leaders and the *Aty Guasu* (the great assemblies) are made clearer, what offers valuable support to understand the indigenous retakings not only as part of political strategies, but also as a possibility of recreating relationships and of reestablishing the *tekoha*.

Keyword: Guarani and Kaiowá; indigenous encampments; retaking lands

La espiral de las retomadas indígenas en el sur de Mato Grosso del Sur

Resumen: La lucha por la demarcación de los territorios tradicionales Guarani y Kaiowá, conocidos por ellos como *tekoha*, ganó visibilidad nacional e internacional en los últimos 10 años. Este artículo tiene como objetivo pensar el movimiento entorno de la recuperación de los *tekoha* como parte de una "espiral de las retomadas" Guarani y Kaiowá, que inician en los años 1970. La propuesta es que a partir de la espiral de las retomadas indígenas entendamos la "forma retomada" y los actuales campamentos indígenas en el sur de Mato Grosso del Sur como elementos constituyentes de un lenguaje simbólico accionados por esos pueblos para recuperar sus territorios. En ese proceso será evidenciado la importancia de los *Aty Guasu* (grandes asambleas) y del papel de los líderes indígenas, lo que corrobora para entender las retomadas no solo como parte de estrategias políticas, pero también como la posibilidad de recrear relaciones y de reconstruir o *tekoha*.

Palabras clave: Guarani y Kaiowá; campamentos indígenas; forma retomada.

Introdução²

O estado do Mato Grosso do Sul concentra a terceira maior população indígena do país. Grande parte dessa população vive no sul do estado em pequenas terras indígenas, conhecidas pelos indígenas e pela população local como reservas. Porém, desde o fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, famílias Guarani e Kaiowá passaram a reivindicar o direito de viver nos territórios dos quais foram expulsos e passam a organizar sua luta por meio de *retomadas* das suas terras, reconhecidas como de ocupação tradicional, os *tekoha*, com a finalidade de reivindicar novas demarcações por parte do Estado brasileiro³.

Nesse artigo será descrito, o que estou chamando de a espiral das retomadas Guarani e Kaiowá. A espiral refere-se a uma sucessão de *retomadas* de antigas áreas de ocupação indígena, iniciada principalmente no início dos anos 1980 e, argumento, que desde então as *áreas retomadas* estão de alguma forma relacionadas umas com outras através de laços principalmente de parentesco e que vincula de alguma forma a primeira delas, aos acampamentos mais recentes. Esta ideia inspira-se no livro de Loera, *A espiral das ocupações de terra* (2006), que descreve a existência desta forma social para o caso dos sem-terra, no qual um assentamento está sempre vinculado com outro em formação ou em processo, como é o caso dos acampamentos sem-terra.

Ademais, através da ideia de espiral das retomadas, procura-se refletir sobre o significado dos acampamentos indígenas e sobre a “forma retomada” apontando para os elementos que a constitui. Aqui tanto o papel dos Aty Guasu⁴ como das lideranças indígenas são importantes para pensar os acampamentos e as *retomadas* Guarani e Kaiowá enquanto linguagem simbólica que funciona tanto como uma estratégia política para reivindicar as devoluções e demarcações dos territórios tradicionais ao Estado brasileiro, como uma possibilidade para os Guarani e Kaiowá de reorganizar e levantar o *tekoha*, abrindo a possibilidade de voltar a viver como antes dos primeiros *sarambi*⁵.

² As reflexões desse artigo fazem parte da pesquisa de mestrado que contou com o apoio da FAPESP (nº de processo 2015/06850-1, período de vigência 01/07/2015 a 28/02/2017) e resultou na dissertação intitulada “O tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS)” defendida em novembro de 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UNICAMP).

³ O processo de esbulho dos territórios Guarani e Kaiowá data desde o período colonial e se intensifica com o Estado brasileiro. Para mais informações consultar BRAND, 1993, 1997; PEREIRA, 2004; CAVALCANTE, 2013; CRESPE, 2015 e CHAMORRO, 2015.

⁴ Os Aty Guasu (Grandes Assembleias) são reuniões organizadas pelos Guarani e Kaiowá para discutir principalmente as retomadas de terras, mas também abordam temas como educação e saúde.

⁵ Fragmentação da parentela causada principalmente após a expulsão dos grupos de seus territórios.

A espiral das retomadas indígenas: *vai fazendo a cabeça*

Nos finais dos anos 1970 alguns grupos de indígenas Guarani e Kaiowá começaram a retornar aos seus antigos *tekoha*⁶, ou, como em outras situações, grupos que conseguiram permanecer vivendo em pequenas áreas do seu território, como no fundo de matas, passaram a reivindicar a demarcação de suas terras. O antropólogo Levi Marques Pereira, chamou esses acontecimentos de “movimento étnico-social” no seu artigo intitulado *O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS* (2003), onde relata o processo de recuperação das terras indígenas e o movimento que surgiu em seu entorno.

No artigo, Pereira destacou o caso de *Pirakuá*, uma área de fundo de fazenda⁷ onde viviam algumas famílias Kaiowá. Em 1989, o líder da comunidade Lázaro Morel liderou um amplo movimento que, ao se recusar a deixar suas terras, se mobilizou em busca de apoio de outras comunidades guarani. Através de visitas, Lázaro foi informando as outras lideranças sobre o conflito que a comunidade de *Pirakuá* passou a enfrentar com o fazendeiro, o qual queria expulsá-los de suas terras. Juntamente com o apoio de outras lideranças, Lázaro também pediu apoio de setores do Estado e exigiu que a Funai se posicionasse diante do conflito. Para Pereira (2003, 140), esse movimento foi fundamental para que outras comunidades passassem a se mobilizar:

Os líderes das comunidades cujas terras ainda não foram reconhecidas e demarcadas pelo Estado, denominadas por eles como “áreas de conflito”, constataram, a partir da experiência de *Pirakuá*, que a garantia de suas terras só virá se forem capazes de mobilizar o apoio de outras comunidades guarani, de setores do indigenismo e da sociedade civil, como afirmou Ambrósio, líder da comunidade de Guyraroká: “se o índio ficar só esperando do governo e não tomar a frente e lutar pelos seus interesses, nada acontece, o governo só fica sentado atrás da mesa”.

Rancho Jacaré é outra Terra indígena que foi demarcada no ano de 1983, após os indígenas retornarem ao seu território de ocupação tradicional em 1978, uma vez que esses haviam sido deslocados forçosamente para outra área. A *retomada* de *Rancho Jacaré* é, assim, outro evento emblemático no processo de luta pela demarcação de terras, sendo umas das primeiras áreas demarcadas após 1928. Outras Terras Indígenas demarcadas após 1980, sempre depois de terem resistido aos conflitos com os fazendeiros são: *Takuaraty-Yvykuarusu*, *Jaguapiré*, *Jaguari*, *Jarara*, *Guasuti* e *Sete Cerros*.

Durante uma conversa com Luciano Arevolo, antiga liderança da Aldeia Bororó, por cerca de 18 anos, ele me relatou a história das *retomadas*, me contando que elas começaram com a *retomada* da aldeia *Pirakuá* e posteriormente outras teriam acontecido: a da aldeia *Sete Cerros* (nos anos 1990), *Sossoró*, a Aldeia *Jaguapiré* e a Aldeia *Jarará*, na Vila Juti (município Juti). Depois teria sido a Aldeia *Jaguari* (localizada no município de Amambaí), seguida da Aldeia *Paraguasu* (referência a *Takuaraty-Yvykuarusu*) e depois “já veio o Marcos Verón, da área de Taquara”.

Sem dar muitos detalhes e lembrando das primeiras retomadas em ordem cronológica, Luciano contou que participou de algumas dessas *retomadas*, e que

⁶ O *tekoha* é um termo êmico associado não apenas a lugar/território, mas também compreendido como uma rede de relações político-religiosas entre parentelas (Pereira, 2004). No processo de reivindicação pela devolução e demarcação das terras tradicionais Guarani e Kaiowá o termo ganha centralidade no discurso desses povos, transformando-se num argumento político e ganhando novas forças dentro do próprio movimento de retomada (Corrado e Crespe, 2016).

⁷ Essas eram áreas de matas habitadas por Guarani e Kaiowá que resistiam ao modelo de aldeamento e permaneciam vivendo em partes de seus territórios, muitas vezes, em troca de trabalho (BRAND, 1997; PEREIRA, 2004; CRESPE, 2009, 2015).

elas aconteciam porque “vai fazendo a cabeça”. Instigada pela frase perguntei o que ele queria dizer com “fazendo a cabeça”. Então, Luciano me explicou que os indígenas, durante os *Aty Guasu*, conversavam e recordavam sobre os antigos *tekoha*: “vai sabendo que é *tekoha*”. Esse conhecimento transmitido nos *Aty Guasu* possibilitou que, num primeiro momento, os indígenas se mobilizassem para enviar cartas a Funai de Brasília⁸ reivindicando a demarcação das áreas onde existiam antigos *tekoha*.

Na tese de Tônico Benites (2014) ao descrever o processo de recuperação de quatro áreas: *Jaquapiré*, *Potrero Guasu*, *Ypo'i* e *Kurusu Amba*, ele mostra como essas *retomadas* só se efetivaram após deliberações nos *Aty Guasu*. Segundo o antropólogo, os *Aty Guasu* são realizados há mais de três décadas e são reflexo das primeiras lutas por demarcação, quando se discutia com mais ênfase sobre “os *tekohas* retirados”, bem como sobre outros problemas que passaram a afligir essa população. Benites ainda, ao contar a história do *Aty Guasu*, na visão dos indígenas, pontua, que desde de 1979 o *Aty Guasu* atua “para reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais (...)” (2014: 191). Para Pimentel, desde os anos 1980, o objetivo central dos *Aty Guasu* é a recuperação das terras Guarani e Kaiowá (2012:235).

Nesse sentido os *Aty Guasu* foram importantes para a “articulação de líderes das famílias extensas guarani e kaiowá expulsas dos seus *tekoha*” (2014: 188). Essas reuniões caracterizadas por serem uma ocasião festiva e de reencontro de parentes, são ao mesmo tempo um lugar de transmissão de saberes, onde as lideranças mais jovens tem a oportunidade, por exemplo, de lembrar as trajetórias de lideranças assassinadas, ou, como colocou Luciano e Benites, de aprenderem sobre antigos *tekoha*. Do mesmo modo, que Luciano, Benites também acrescenta que são nos *Aty Guasu* que se discutem as formas e as “táticas” de retomada e onde as lideranças encontram apoio e reforçam suas decisões.

Loera (2006) que realizou etnografia em acampamentos sem-terra no estado de São Paulo descreve, para o caso dos movimentos sem-terra, a existência de uma rede de relações que se estende no tempo e no espaço ligando os acampamentos mais recentes aos primeiros assentamentos configurando uma forma social que ela chamou “a espiral das ocupações de terra”. Essa rede entre acampados e assentados possibilita o surgimento e a manutenção de novas ocupações, uma vez, que os velhos assentados ou acampados mobilizam novas ocupações.

No caso das retomadas indígenas, a exemplo das mobilizações de *Pirakuá* e *Rancho Jacaré*, desencadearam outras retomadas. Em referências ao movimento de demarcação dos anos 1980, Crespe (2015) salientou: “A partir do sucesso de reconhecimento das primeiras áreas que passam a ser reivindicadas no início da década de 1980 outras famílias que haviam sido expulsas começaram a se organizar para retornar as áreas das quais foram expulsas”.

Um interlocutor, vice-liderança de um *tekoha*⁹ destacou como central o aprendizado nas *retomadas*, bem como o processo no qual as pessoas vão adquirindo conhecimento na vivência cotidiana na área de *retomada* e à circular por outros espaços, seja em reuniões como no *Aty Gasu*, seja recebendo ou visitando parentes nas reservas ou em outras *retomadas*. Seu irmão, liderança do *tekoha*, me contou que após a expulsão de sua família, do seu território tradicional, eles foram morar na Reserva de Amambaí (1915) - aproximadamente 130 km do município de Dourados - depois passaram por *Rancho Jacaré* e estavam

⁸ Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

⁹ As lideranças indígenas preferem que as áreas de retomadas sejam chamadas de *tekoha*.

na Reserva de Caarapó quando seu pai decidiu retornar com a família, cerca de 18 pessoas, para o seu antigo *tekoha*, no início dos anos 1980.

A passagem dessa liderança, e de seu irmão, por *Rancho Jacaré* é relevante para entender onde eles aprenderam *como é que luta*. Segundo me foi relatado, em *Rancho Jacaré*, os irmãos, junto com seu pai tiveram a oportunidade de acompanhar as lideranças na *retomada* e na luta política pelo *tekoha*. Nesse período ele contou que tinha por volta de 12, 13 anos de idade e que também aprendeu ouvindo as conversas de seu pai com essas lideranças nas rodas de *tereré*¹⁰ e complementou: “*eu vi a luta dele e guardei isso*”.

Na fala de Luciano e nas etnografias citadas, também se destaca o papel fundamental dos *Aty Gasu*, que surgiram quase que concomitantemente às primeiras retomadas, como espaço de sociabilidade de parentelas e de consolidação de redes de relações, onde informações e conhecimentos vão sendo trocados.

É nesse sentido, que proponho pensar as lutas e as demarcações das Terras Indígenas nos anos de 1980 como fruto de um primeiro momento da espiral das *retomadas* Guarani e Kaiowá que vão culminar com os acampamentos indígenas nos anos de 1990, criando condições para a continuidade de outras *retomadas* e acampamentos, na atualidade, como forma de reivindicação de terras¹¹.

Estima-se que 2.630 indígenas vivam em acampamentos no MS¹². Atualmente, no sul do MS, presume-se que exista uma média de 50 acampamentos indígenas (conforme tabela abaixo)¹³. Em Dourados, foram contabilizados doze acampamentos indígenas: *Boqueirão*, *Apyka’i* (também conhecido como Curral de Arame), *Ithaum*, *Ñu Porã* (também conhecido como Mudas MS), *Ñu Verá*, *Pacurity*, *Passo Piraju*, *Aldeinha*, *Chácara Califórnia*, *Ita Poty*, *Yvu Verá* e o acampamento conhecido pelo nome de *Dona Edite*¹⁴.

¹⁰ Bebida gelada feita com erva-mate.

¹¹ Loera para o caso dos acampamentos sem-terra menciona que, as “ocupações se institucionalizaram como modalidade apropriada para reivindicar a reforma agrária ao Estado brasileiro” (2006: 61).

¹² Esses dados constam no Censo Populacional do IBGE de 2010, na SESAI e na FUNAI. Para mais informações também consultar Cavalcante, 2013.

¹³ Esse número é aproximativo, pois, novos acampamentos podem ser criados, enquanto outros são desfeitos. Também há uma questão sobre a classificação das áreas que interfere na contabilização.

¹⁴ Os acampamentos citados foram registrados em abril de 2016, durante a pesquisa de campo realizada em Dourados/MS, entre janeiro a maio de 2016.

Tabela 1. Acampamentos guarani e kaiowa no sul de Mato Grosso do Sul – inclusive áreas em estudo¹⁵

Município	Acampamento	População estimada
Aral Moreira	Guaiviry	320
Antônio João	Nhanderu Marangatu	160 (famílias)
Amambai	Ka'ajary	268
	Samakuã	52
Bataguassu	Bataguassu (São José)	09
Caarapó	Nova América	11
	Guyra Roka	22 (famílias)
	Pindo Roky	33 (famílias)
	Itaguá	-
	Tey Jusu	06 (famílias)
Coronel Sapucaí	Kurusu Amba	245
Douradina	Itay Ka'aguy Rusu	190
	Guyra Kambiy	85
Dourados	Passo Piraju	120
	Aldeinha Picadinha	19
	Ñu Porã (Mudas MS)	97
	Apyka'i (Curral de Arame)	7
	Ñu Verá	101
	Itahum – Jaguary	100
	Pakurity	62
	Chácara Califórnia	19
	Boqueirão	34
	<i>Ita Poty</i>	-
	<i>Yvu Verá</i>	-
	<i>Dona Edite</i>	-
	Guia Lopes da Laguna	Cerro'i (Ita Vera'i)
Iguatemi	Pyelito Kue	170
	Mbaraka'i	120
Japorã	Agrolac/São Jorge (Yvy Katu 1); Fazenda Brasil (Yvy Katu 2); Paloma (Yvy Katu 3)	211
	Remanso Guasu	211
Jardim	Laranjal Takuaju	45
	Bouqueirão	54
	Água Clara	07 (famílias)
Juti	Aldeinha IBC	30
	Juti	205

¹⁵ Essa tabela foi feita com dados em Cavalcante (2013), em Chamorro (2015) e no levantamento de documentos na regional da Funai de Dourados e de Ponta Porã, bem como dados fornecidos pela SESAI e colhidos durante a pesquisa etnográfica. Os dados correspondem até o período de abril de 2016.

	Taquara ¹⁶	—
Laguna Carapã	Urukuty	109
Navirai	Tarumã	55
	Juncal	27
	Mborevi Arroio	111
	Aquino	15
	Teju'i	14
Paranhos	Arroio Kora	250
	Ypo'i	180
Ponta Porã	Kokue'i	120
Rio Brilhante	Aldeinha Sete Placas (Acampamento Wilson)	25
	Aroeira	80
	Laranjeira Nhanderu	166
Vicentina	Vila Rica	51
Novo Horizonte do Sul	Novo Horizonte do Sul	40

Além dos dados apresentados na tabela acima¹⁷, ressalte-se que nem todos os acampamentos citados são áreas de retomadas ou acampamentos em beira de estrada. Outras classificações dos tipos de acampamentos indígenas variam principalmente em relação a sua localização. Existem acampamentos em contexto urbano, como são os casos das áreas: *Nova América*, *Itahum*, *Juti*, *Mborevi Arroio*, *Aquino*, *Aroeira* e *Vila Rica*. Observa-se também acampamentos nas periferias das reservas e até mesmo dentro delas, como, por exemplo, os acampamentos *Ka'ajary*, *Samukuã* e *Urukuty*, onde as famílias residem transitoriamente na Terra Indígena Guaimbé.

Outro ponto importante é quanto a demanda por terra pois, nem todos os acampamentos indígenas estão reivindicando a demarcação da terra tradicional, como o caso dos acampamentos *Bataguassu*, *Aldeinha Sete Placas* e *Vila Rica*. Assim os acampamentos também podem ser classificados pela existência, ou não, de demanda por novas demarcações. O acampamento *Chácara Califórnia*, em Dourados, ainda apresenta outra situação, pois os indígenas, na sua maioria Terena, estão com pedido de usucapião da área em que ocupam. Essa diversidade de situações de acampamento - nas fazendas, nas áreas de retomadas, nos centros urbanos e nas periferias das reservas - foi chamada por Crespe (2015) de "outras modalidades de assentamentos" possíveis como formas alternativas a vida nas aldeias.

Destaco que estou chamando de acampamentos indígenas as áreas de retomadas ou de fundo de fazenda, bem como as ocupações de beira de estrada

¹⁶ A área de Taquara não aparece na lista da FUNAI classificada como acampamento, mas sim como aldeia, no entanto, por se tratar de uma área que enfrenta problema judicial e por estar reivindicando a regularização e demarcação do seu território que a incluo nessa tabela.

¹⁷ Nesse artigo apresento uma versão condensada desta tabela. Para a tabela completa ver dissertação "O tekoha como uma criança pequena": uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS), em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/333611>

que tem como finalidade a reivindicação da terra tradicional, o que acredito que tenha consonância com a afirmação de Moraes de que, nem todo acampamento é uma retomada. “mas, seguramente toda ‘retomada é, ou foi, um acampamento” (2016: 100). Dessa maneira, o termo acampamento é um debate, não um consenso; é uma categoria analítica que me permite pensar o processo e a forma de reivindicação dos Guarani e Kaiowá no MS.

Variações da “forma acampamento”

A antropóloga Lygia Sigaud (2000), ao analisar os processos sociais e históricos que levaram Pernambuco a se tornar, nos anos 1990, o estado com maior número de ocupações de terra, observou como o ato de ocupar terra somado a montagem de acampamento se transformou numa forma apropriada de reivindicar a reforma agrária ao Estado brasileiro, que por sua vez, legitimou essa forma de demanda ao desapropriar e redistribuir terra as famílias acampadas. É através desse estudo que a antropóloga propõe “a forma acampamento” ao se atentar aos aspectos “ritualizados de realizar ocupação” e aos elementos simbólicos presentes nas ocupações e nos acampamentos. Assim, “a forma acampamento” é uma linguagem simbólica, uma forma de reivindicar terras ao Estado através de um movimento, das reuniões para organização das ocupações, da escolha da área a ser ocupada, da organização do acampamento, da bandeira e da lona preta. Além disso, essa forma se tornou eficaz para dialogar com o Estado, uma vez que, quando ocorre uma ocupação se cria um fato social: o conflito por terra, que por sua vez gera processos para uma possível desapropriação, ou seja: “as ocupações de terras com montagem de acampamentos constituem uma linguagem simbólica, um modo de fazer afirmações por meio de atos, e um ato fundador de pretensões à legitimidade”. (2000: 66)

Esta proposta como modelo de análise pode iluminar outros contextos etnográficos e, neste caso é inspiradora para pensar a especificidade indígena. Lora (2006) em seu estudo sobre a trajetória de acampamentos e assentamentos no interior de São Paulo, mostra como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) foi central na produção da “forma acampamento” como uma estratégia legítima e fundamental para reivindicar desapropriações de terra. Marcelo Rosa (2009), inspirado em Sigaud e ao analisar uma ocupação urbana em Belford Roxo/RJ, menciona que a “forma acampamento” era uma linguagem em expansão e que extrapolava os espaços agrários, concluindo ainda: “que lutas (...) existem socialmente quando reconhecidas, isto é, quando tornadas linguagem, quando pronunciadas e quando refutadas” (2009a: 110).

Crespe & Corrado (2012, 2013), a respeito dos acampamentos Guarani e Kaiowá, na região de Dourados, do mesmo modo, escreveram que as retomadas e os acampamentos fazem parte de uma linguagem social, que se soma as práticas tradicionais para demandar ao Estado a demarcação de terras. Ao discutir sobre o termo acampamento em sua pesquisa sobre os Guarani e Kaiowá, Moraes menciona a diversidade de formas que ele abarca, mas, principalmente os acampamentos seriam espaços de resistências, nos termos do autor: uma modalidade de “territorialização de resistência” (2016:87).

Nesse sentido, concordo quando Moraes escreve: “Assim pensando como uma perpetuação das relações de troca de objetos, pessoas e afetos, essas redes de acampamento aparecem como espaços de resistências e contestação da territorialidade impostas nas reservas” (2016: 146). Os acampamentos indígenas

podem, portanto, serem entendidos como parte das reivindicações políticas dos Guarani e Kaiowá, tal como uma tentativa de recriar as relações vividas no *teko-ha* e que o modelo de reserva implementado pelo SPI inviabilizou. Os acampamentos Kaiowá e Guarani neste sentido são um espaço de sociabilidade onde se procura reorganizar as relações sociais (CRESPE e CORRADO, 2012, 2013), uma oportunidade de retornar a viver de acordo com o *teko katu*¹⁸, de reconstruir o *tekoha*.

A ideia de territorialização de resistência conforme tratada analiticamente por Morais pode ser inspiradora, uma vez que se caracteriza empiricamente o que está sendo chamado de resistência no contexto das mobilizações por terra entre os Kaiowá, por exemplo, pois não é um termo autoexplicativo. No entanto, discordo do autor quando ele acredita ser um “deslize” pensar os acampamentos de retomada como uma estratégia de pressão do movimento indígena ao Estado. O autor, também faz uma crítica à comparação possível na forma de mobilização de sem-terra e indígenas contrapondo uma suposta unidade do movimento sem-terra à multiplicidade dos Kaiowá e Guarani. Ora, os estudos empíricos realizados em Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, citados anteriormente, e a série de etnografias que debatem a questão da “forma acampamento” já demonstraram a diversidade do movimento sem-terra, sendo a ideia de unidade um senso comum. Ademais, me parece que pensar os acampamentos Guarani e Kaiowá como uma linguagem simbólica não exclui a possibilidade de eles serem uma forma de resistência, como coloca Morais, ao mesmo tempo que é uma forma de reivindicação ao Estado.

Alarcon (2013), ao analisar o conflito fundiário envolvendo os Tupinambá da Serra do Padeiro, também chama a atenção para a forma acampamento como um modelo profícuo para pensar os processos de reivindicação territorial indígena, além de propor “a forma retomada” como uma linguagem de ação coletiva. Ao trazer exemplos de retomadas indígenas que aconteceram no final dos anos 1970 e início de 1980, como o caso dos Kiriri e da retomada da Ilha de São Pedro pelos Xokó, a antropóloga coloca a retomada de terra como uma forma de ação política da mobilização indígena no Nordeste brasileiro. No caso descrito por ela, sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, a retomada é uma “maneira encontrada pelos indígenas para ‘fazer pressão’, em favor do avanço do processo demarcatório da TI” (2013: 106). Alarcon também reconhece que “fazer pressão” é apenas um dos elementos acionados na retomada, é o elemento que dialoga com o Estado.

No caso Guarani e Kaiowá, Benites (2014) argumenta que os *Aty Guasu* são fundamentais para o movimento de retomada, ao escrever que a base fundamental da organização política Kaiowá e Guarani é a articulação de famílias extensas aliadas, e essas alianças são fortalecidas pelos *aty gassu* e pelos *jeroky guasu*, grandes rituais religiosos (2014:39). Pimentel também argumenta, ao descrever uma teoria Kaiowá da política, que a *Aty* é “o terceiro elemento necessário à compreensão de uma teoria Kaiowá da ação coletiva...” (2012:235)¹⁹.

As relações de parentesco também são constituintes da “forma retomada”, dado que são um dos elementos centrais nos *Aty Guasu* e, como já observou Crespe (2015), fundamental para o processo de concretização da retomada, visto que é a partir das relações de parentesco que a liderança consegue reunir sua gente e realizar a retomada. A manutenção da retomada também depende da capacidade da liderança de agregar sua parentela, pois “o acampamento só exis-

¹⁸ Forma bonita e correta de se viver (Pereira, 2004).

¹⁹ Os outros dois elementos são, respectivamente, o lugar da chefia ameríndia e o xamanismo.

te enquanto unidade estável se estão associadas em parentesco as famílias que os compõem. Quanto mais distantes em grau os parentes efetivos ou em potencial, maior o risco de facção” (MORAIS, 2016: 145). Um interlocutor sempre me chamava a atenção a importância da parentela na área de retomada ao contar que ele “*não aceita mais pessoa que não é aparentada*”, pois estar só entre parentes é mais “*fácil para aconselhar e corrigir*”.

Para Fábio Mura: “os *tekohas* reivindicados representam a soma de espaços sob jurisdição dos integrantes de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias e a partir dos quais esses sujeitos poderão determinar laços de parentesco inter-comunitários numa região mais ampliada” (2006: 122, 123).

Ainda, em relação ao trabalho de Alarcon (2013) é interessante olhar para a descrição dos processos da retomada realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Os elementos que compõem essa “forma retomada” são: a realização do *toré*, logo após a retomada; a vigia da área a ser retomada e após essa ação; limpeza do local e realização de rezas, com intuito de afastar os inimigos; consulta aos *encantados* (realizadas antes e durante a retomada) e adoção de processos de segurança, como cuidado com a água, escolha do horário e das pessoas que vão realizar a retomada. Alarcon ainda enfatiza, como o respaldo dos *encantados* e suas orientações são fundamentais para a proteção e a realização da retomada (2013, 116, 117).

Na descrição de Benites sobre “as táticas do *Jaike Jevy* (recuperação) dos territórios tradicionais”, podemos vislumbrar uma “forma retomada” guarani e kaiowá, que se aproxima dos elementos acionados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Assim, ao falar das táticas de recuperação, Benites apresenta a seguinte expressão: “o termo *jaha jaike jevy* é para dizer algo parecido com ‘vamos entrar e morar outra vez no *tekoha*’, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão de seus territórios” (2014: 195). Essa organização é marcada por três elementos principais: a necessidade de envolvimento de lideranças políticas juntamente com as lideranças espirituais, os *ñanderu* (rezadores); a participação nos *jeroky guasu* (grande ritual religioso), realizados dentro dos *Aty Guasu*. A esse respeito, Benites explica que:

A realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos nossos irmãos invisíveis (*ñande ryke’y*) do cosmo e dos guardiões das terras (*tekoha jára kuera*). Assim, cotidianamente os integrantes das famílias se sentem protegidos pela presença de seus parentes invisíveis (divindades) nos locais reocupados em que passam a viver. Já a proteção dos seres invisíveis dos *yvaga* (patamares celestes) evocada através da ação dos líderes espirituais é vista pelas pessoas como uma técnica de luta ou de guerra para ter êxito nos processos de enfrentamento com jagunços das fazendas, principalmente no momento de reocupação dos *tekoha* (2014: 196)

E por último, quando o grupo já se encontra reunido, deve-se pedir o apoio (*ñomoiru ha pytyvõ*) a outras lideranças do *Aty Guasu*:

O significado de *ñomoiru ha pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser companheiro (a)”. A expressão *Pytyvõ* quer dizer “prestar apoio”, “cooperar”, “dar força”, “encorajar”, “solidarizar”, “escoltar”, etc. Nesse sentido, *Ñomoiru ha Pytyvõ* pode ser definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação dos *tekoha*. O *Ñomoiru ha Pytyvõ* foi sendo cada vez mais refletido e melhorado ao longo de vários anos no seio do *Aty Guasu* (idem).

Observa-se que a “forma retomada” entre os Guarani e Kaiowá passa impreterivelmente pelo *Aty Guasu*. Além disso, outros elementos são acionados: “a equipe de frente das retomadas”, formada principalmente pelos casais de lideranças políticas e lideranças religiosas, nos cinco dias que antecedem a retomada, tem que participar, obrigatoriamente do *jeroky*, durante três noites, no mínimo. O rezador é quem autoriza a partida para a retomada. Elementos como pintura corporal e o porte de arcos e flechas também são acionados na descrição de Benites (2014: 198), que ainda acrescenta:

As pessoas se deslocam a pé em direção à terra antiga indicada, localizada a distância variável do local de partida, em geral, a partida é de uma reserva indígena ou de um acampamento. No momento da partida cada integrante do grupo deve levar consigo seus pertences pessoais assim como alguns alimentos, um pedaço de lona para armar barraca e utensílios e os instrumentos rituais para proteção. Feita a reocupação da terra, os integrantes do grupo procuram caçar e pescar no interior do *tekoha* reocupado (que já bastante conhecido por eles), buscando alimentação. Em todas as terras reocupadas é imediatamente construído um altar sagrado (*yvyra’i Marangatu*) pelos rezadores (Guarani ou Kaiowá), onde são realizados com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty*), sendo também um espaço de recepção de visitantes - indígenas e não indígenas (autoridades e apoiadores).

É difícil afirmar que todas as retomadas Guarani e Kaiowá acontecem da mesma maneira, pois há uma diferença significativa, mas, essa é a forma legitimada tanto pelo *Aty Guasu* e até recentemente pelo Estado²⁰. Para meus interlocutores, o insucesso de uma retomada, seguida por uma reintegração de posse ou com a morte de algum integrante são diretamente relacionados ao descumprimento dessa forma - principalmente a não participação nos rituais religiosos (*jeroky*) ou a falta de apoio dos conselheiros do *Aty Guasu*. Em campo, também percebi, que os Guarani e Kaiowá, quando não apoiam alguma retomada, justificam esse posicionamento, mencionado que ela não foi realizada da maneira correta e que por isso também teria grandes chances de não se efetivar.

As lideranças de um *tekoha* (as mesmas mencionadas acima) contam: “*não entramos pelo atropelo*” foi “*estudando como a gente pode retomar essa área*”, que conseguiram retornar para o seu *tekoha*. Para essas lideranças, a “forma retomada” é narrada por fases. Assim, a vice-liderança citou os primeiros passos para se fazer uma retomada: “*primeiro tem que saber fundamento*”, o que seu irmão completou: “*a história*”, e depois é preciso “*saber batalhar*”. *Conhecer a história* é um elemento ressaltado por essas duas lideranças, e por outros interlocutores, como indispensável a *retomada*. E “saber batalhar” se refere a retomar a área, mas não de qualquer maneira, pois há todo um procedimento, como descrito por Benites (2014).

²⁰ Da mesma maneira, para o caso das ocupações sem-terra, como já demonstrou alguns autores (ver Macedo, 2005; Loera, 2015) apesar de existirem formas padronizadas dos movimentos para realizarem ocupações e acampamentos, há também diferenças significativas entre elas. O fracasso ou sucesso de uma ocupação entre os sem-terra, pode também ser avaliada a partir do respeito ao cronograma estabelecido e conforme demonstra Loera (2016) a ter mantido ou não o segredo sobre a mobilização.

Não é muito nem é mais

Como foi mencionado, a liderança tem papel fundamental para a organização da *retomada* e para sua manutenção, sendo ela a responsável por articular o grupo da sua parentela, bem como conseguir aliados políticos. Além disso, dominar o português, saber ler e escrever e estar em contato com organizações do Estado como a Funai, o Ministério Público Federal (MPF) e as Universidades são atributos que se tornaram necessários ao longo do processo de luta política pelo território.

Ao perguntar a um interlocutor qual era a importância da liderança de uma *retomada* ele respondeu que “*não é muito nem é mais*”. Depois trouxe mais elementos do que significa ser liderança através de exemplos e desenhos feitos no chão. Me explicou que ser liderança “*é como mãe e pai*”, porém a característica que ele mais ressaltava era *ter sabedoria*. Assim, no chão, com ajuda de um graveto, ele traçou três linhas, as duas linhas externas se referiam respectivamente a *sabedoria* e ao *entendimento*, e a linha do meio significa *caminhando*. A figura, desenhada na terra do *tekoha* acompanhou a seguinte frase: “*caminhando sabedoria para corrigir*”. Com esse desenho ele traduzia a figura da liderança através da metáfora de uma caminhada²¹, ou seja, a liderança era uma caminhada guiada pelas margens da *sabedoria* e do *entendimento* e, ainda acrescentou, que nesse caminho era “*preciso vigiar*”.

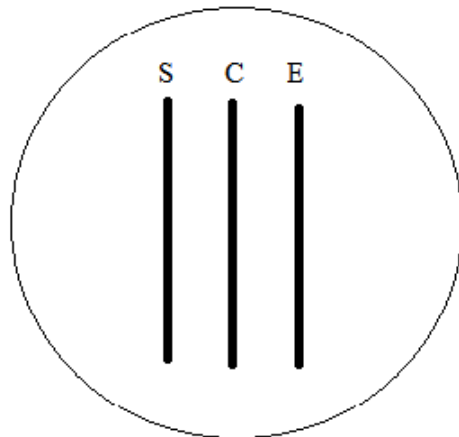


Figura 8. Reprodução do desenho da liderança²²

Essa *sabedoria*, segundo meu interlocutor, começou a ser adquirida ainda na infância da liderança, “*aprendendo ouvindo*” a conversa de seu pai e posteriormente de outras lideranças. Na narrativa do meu interlocutor, a figura do seu pai foi muito importante para ele se constituir enquanto liderança. Ele disse que “*roubou a sabedoria*” do seu pai “*para saber viver no meio do seu povo*”²³. Sobre a sua luta pelo *tekoha*, a liderança aponta o papel central que o pai teve,

²¹ Exemplo esse nada banal para os Guarani que considerando o caminhar como uma das formas de se adquirir conhecimento.

²² Reprodução do desenho que a liderança me fez, no dia 01 de março de 2016, quando perguntei sobre como era ser liderança.

²³ A liderança sempre utilizava a expressão roubar, para se referir a algo que aprendeu: como a viver no meio do seu povo, aprender a luta pelo *tekoha*, bem como aprender o português. Acredito que é preciso fazer um investimento etnográfico maior a expressão, que podem integrar pesquisas futuras. Roubar me parece que se refere a “tomar” para si algo que era dele, um conhecimento, que é uma palavra, o que só é possível “ouvindo”. Acredito que não seja possível “roubar” a palavra porque a palavra/conhecimento não pode ser “roubada”, pois ela existe por si, é a própria existência/vida que é transmitida. O termo roubar aqui é um empréstimo que muito provavelmente nada tem a ver com os sentidos que atribuímos a palavra.

pois, é o pai quem lhe ensinou muita coisa, o pai “*deu uma história*” e ele “*marcou tudo no papel*”. Essa é a história do seu *tekoha* e como seu pai, a liderança também fez o seu filho continuar marcando a história deles. *Marcar tudo no papel*, mais do que uma forma de não esquecer sua história, é um modo de contar a história para os *brancos*, já que são eles quem produzem e regulam os termos para a demarcação de suas terras.

Além disso, saber ouvir é algo que uma boa liderança nunca deixar de fazer: “*eu estou falando, mas também estou ouvindo, meu ouvido está escutando*”. Segundo ele, outras qualidades de uma boa liderança são pensar em toda a *parentada*, não beber e não brigar, “*andar bem no meio do povo*”. Ser uma boa liderança também representa se corrigir e pensar: “*corrigindo minha sabedoria*” e “*tem que sofrer também*”, se referindo ao processo de luta pelo *tekoha*. Loera, em relação aos acampamentos do MST, mencionou que o “sofrimento” se constitui como a medida legitimadora da luta” (2006: 94) para os acampados do Terra Sem Males. Para meu interlocutor a luta também está associada ao sofrimento e enquanto liderança “*tem que sofrer também*” como os outros moradores do *tekoha*. Outra característica ressaltada por ele é que a “*liderança tem que pensar, tem que ter vigilância para não cair em laçada do branco, do fazendeiro*”.

Entre as obrigações da liderança, “*dar um bom conselho*” e *corrigir* era algo sempre lembrado. Quando perguntava como ele lidava com as divergências dentro do *tekoha*, ele me dizia que primeiro tinha que conversar, *levar um bom conselho*. Pereira descreve, que entre os atributos para ser uma cabeça de parentela (*hi’u*) - aquele que tem a capacidade de reunir e manter parentes próximos e aliados – a capacidade de proferir boas e belas palavras (*ñei em porã*) é essencial, uma vez que dar conselhos aos seus co-residentes é uma das atribuições principais do *hi’u* (2014: 104).

Outro papel da liderança, e que lhe será exigido, é a sua capacidade de lidar com o exterior. Acerca das lideranças indígenas, Clastres escreveu: “o líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a relacionam com outros” (2014 [1977]:139). Na conjuntura das retomadas, esse elemento se faz ainda mais necessário e se soma a outras habilidades, como saber ler e escrever, fundamental no diálogo com as instituições do Estado. No caso dessa liderança é ele quem sempre busca a FUNAI e o MPF para fazer alguma denúncia, reivindicar cestas básicas, atendimento médico a comunidade e lonas, bem como solicitar informações e orientações. Muitas das reivindicações feitas são via carta, escrita pela liderança que posteriormente as entrega pessoalmente nas instituições. Como liderança, participar de reuniões, de encontros e dos *Aty Guasu* também são habituais. Nesses espaços as lideranças sempre se informam sobre os novos debates em torno das *áreas de retomadas* e decisões são tomadas.

Tanto as explicações do meu interlocutor sobre ser uma boa liderança, quanto os exemplos apresentados aqui o qualificam como um cabeça de parentela (*hi’u*), aquele que “reúne seus descendentes e aliados pelo carisma, representa-os e por eles fala nas reuniões gerais – *aty* – [...] devendo defender os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse” (PEREIRA, 2004: 85). Outros requisitos apontados por Pereira como fundamentais para um cabeça de parentela são a sabedoria (o principal elemento elencado pelo meu interlocutor para ser uma boa liderança), a capacidade de estabelecer vínculos políticos e expressar a generosidade. Clastres, sobre a filosofia da chefia indígena também apresenta a generosidade como um dos seus traços centrais,

os outros traços, congruente com o cabeça de parentela são o talento oratório e sua capacidade como conciliador de conflitos²⁴.

Assim, embora meu interlocutor não seja idoso, nem tenha muitos filhos, também características de um *hi'u*, é ele quem atua na vida política, consegue manter parte da sua parentela unida, bem como agregar aliados. Nessa caminhada como liderança há um autocorrigir e um corrigir o outro, que faz parte da *sabedoria* e *entendimento* que é preciso ter, ao mesmo tempo em que “*a liderança não é muito nem é mais*”.

Considerações Finais

Reflexo do processo de esbulho das terras Guarani e Kaiowá e da vida dentro das reservas superpovoadas, que não representam condições ideais para a vida desses povos, muitas famílias passaram a retomar e reivindicar seus antigos *tekoha*. Esse artigo buscou mostrar como esse retorno faz parte de uma espiral de retomadas que iniciaram nos anos 1980, bem como, está associado a uma “forma retomada” que reúne diversos elementos e tem significados e sentidos próprios. Olhar para a espiral das retomadas indígenas, possibilitou apreender os acampamentos e a “forma retomada” como parte de uma linguagem simbólica acionadas no diálogo com o Estado para reivindicar a devolução e a demarcação dos *tekoha*. Também se destacou o papel dos *Aty Gasu*, que surgiram quase que concomitantemente às primeiras *retomadas*, como espaço de sociabilidade e de consolidação de redes de relações e de parentelas onde informações e conhecimentos vão sendo trocados.

Para concluir, é importante frisar que para meus interlocutores a *retomada* toma um sentido de um evento produzido na minúcia, pensado, planejado, no trabalho de estabelecer alianças, de chamar a parentela, de aprender a história da ocupação tradicional daquela área. Em outras palavras, como mencionou uma liderança, é “*cavucando por baixo*”. Assim, as falas dos meus interlocutores não expressam apenas as etapas de uma *retomada*, mas também imprimem as trajetórias e as vivências dessas lideranças. Por isso, ao me narrarem os passos da retomada, além de uma estratégia de reivindicação, eles me relatavam a possibilidade de “levantar o *tekoha*” (*opuã*) que se efetiva com a volta ao lugar de origem. Meu interlocutor ainda acrescenta: “*a gente tem sabedoria só para entrar, mas não tem para sair*”. Sair do *tekoha* não está no horizonte de possibilidades. Assim, a espiral das retomadas indígenas no sul do MS viabilizou reivindicações, formas de sociabilidade e o retorno ao *tekoha*.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aprovado em 8 de maio de 2019.

²⁴ Nesse trabalho Clastres ainda acrescenta um quarto traço, a poligamia, “como privilégio mais frequentemente exclusivo do chefe” (2013 [1962]: 51).

Referências

ALARCON, Daniele F. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. In: RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP, Campinas, v. 7, 2013. Pp. 99-126.

BENITES, Tônico. Rojero ky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2014.

_____. “Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu”, In: RAU – Revista de Antropologia da UFSCAR, vol. 04, n. 02, pp. 165-174, 2012.

BRAND, Antônio. O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá. Dissertação (Mestrado em História) – Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.

_____. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da PUC/RS. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado. Assis: FCL/UNESP, 2013.

CHAMORRO, Graciela. História Kaiowa. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CLASTRES, Pierre. [1962]. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. [1976]. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: _____. *Arqueologia da Violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CORRADO, Elis. F. e CRESPE, Aline C. Do acampamento ao Tekoha: uma análise das áreas de retomadas Guarani e Kaiowá em Dourados – MS. 30ª RBA, João Pessoa, 2016.

CORRADO, Elis. F. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UNICAMP, 2017.

_____. Acampamentos Guarani e Kaiowá: outras/novas formas de mobilidade. Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos – Lasa, Nova York, 2016.

_____. Acampamentos Kaiowá: variações da “forma acampamento”. Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp. vol.7 nº 1, pp.127-151, 2013.

CRESPE, Aline Castilho. Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva. Do tekoharã ao tekoha. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-

Graduação em História da UFGD, na linha de pesquisa História Indígena. Dou-
rados: UFGD, 2015.

CRESPE, Aline C. e CORRADO, Elis F. Reflexões sobre o movimento étnico-
social guarani e kaiowá a partir dos acampamentos indígenas no sul de Mato
Grosso do Sul – Brasil. X Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Córdo-
ba/Argentina, 2013.

LOERA, Nashieli Rangel. A espiral das ocupações de terra. Editora Polis, São
Paulo, 2006.

MACEDO, Marcelo. Entre a ‘Violência’ e a ‘Espontaneidade’: Reflexões sobre os
processos de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. MANA
11(2): 473-497, 2005.

MORAIS, Bruno M. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Gua-
rani nas adjacências da morte. Dissertação de Mestrado. Departamento de An-
tropologia, USP, 2016.

MURA, Fabio. À procura do “bom viver”: territórios, tradição de conhecimento
e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das ter-
ras guarani em MS. Tellus, Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

_____. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. São Paulo: USP,
2004.

PIMENTEL, Spensy. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese
de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2012.

ROSA, Marcelo. “A ‘forma movimento’ como modelo contemporâneo de ação
coletiva rural no Brasil”. In GRIMBERG, Mabel; ALVAREZ, M.I.F e ROSA,
Marcelo R. Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y
Brasil. Buenos Aires: Antropofagia, 2009a, pp. 53-72.

_____. Sem-terra: sentidos e as transformações de uma categoria de ação
coletiva no Brasil. Revista Lua Nova, São Paulo, n.76, 2009b.

SIGAUD, Lygia. “A engrenagem das ocupações de terra” In FERNANDES, Ber-
nardo; MEDEIROS, Leonilde e PAULILO, Maria Ignez. Introdução In Lutas
camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. Vol. II São Pau-
lo: UNESP, NEAD, 2009. Pp. 53-72.

_____. Lonas e Bandeiras em Terras Pernambucanas, UFRj, 2002

_____. A Forma Acampamento: Notas a Partir da Versão Pernambucana.
Novos Estudos Cebrap, 2000.

No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro

Luiz Augusto Sousa Nascimento¹
Universidade Federal de São Carlos

Resumo: A região do rio Negro no noroeste amazônico é habitada por povos indígenas multiétnicos que compartilham uma unidade sociocultural convergente no sentido de compreender as relações diárias entre clãs, pessoas e, acima de tudo, o território. O território e os processos de territorialidade são entendidos a partir de um conjunto de elementos associados a cosmologias, pelas fisicalidades e pelas contraposições do Estado. Neste contexto, a pesquisa visa compreender, a partir do ponto de vista das populações locais, as concepções que giram em torno das noções de território e processos de territorialidades por eles vivenciados. À luz da reflexão, as narrativas referentes à cobra-grande são fundamentais para compreender a construção e pertença das territorialidades locais. Como resultados, foi demonstrado uma configuração territorial rionegrina cujas bases são fundadas na trilha da cobra-grande que se opõe ao Estado, que ignora outras formas de apropriação de territórios não aqueles baseados demarcação de fronteiras rígidas pautadas na cartografia ocidental.

Palavras-chave: Populações multiétnicas; territórios; Aruak.

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. **No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 207-222, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

ACENO

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos, professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA), pesquisador associado do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

In the cobra-grande trail: cosmologies and territorialities in the Middle Rio Negro

Abstract: The Rio Negro region in the Amazonian northwest is inhabited by multiethnic indigenous peoples who share a convergent sociocultural unity in the sense of understanding the daily relationships between clans, people and above all the territory. The territory and the processes of territoriality are understood from a set of elements associated with cosmologies, by the physicality and counterpoint of the State. In this context, the research aims to understand, from the point of view of the local populations, the conceptions that revolve around the notions of territory and processes of territorialities experienced by them. In the light of the reflection, the narratives referring to the great snake are fundamental to understand the construction and belonging of the local territorialities. As results, it was demonstrated a Rio Negro territorial configuration whose bases are based on the trail of the great snake that opposes the State that ignores other forms of appropriation of territories not those based demarcation of rigid boundaries ruled based on the western cartography.

Keywords: Multiethnic populations; territories; Aruak.

En el camino de la cobra-grande: Cosmologías y territorialidades en el medio Rio Negro

Resumen: La región de Rio Negro en el noroeste de la Amazonía está habitada por pueblos indígenas multiétnicos que comparten una unidad sociocultural convergente para comprender las relaciones diarias entre clanes, personas y, sobre todo, el territorio. El territorio y los procesos de territorialidad se entienden a partir de un conjunto de elementos asociados con las cosmologías, por las fisicalidades y las oposiciones del Estado. En este contexto, la investigación tiene como objetivo comprender, desde el punto de vista de las poblaciones locales, las concepciones que giran en torno a las nociones de territorio y los procesos de territorialidades que experimentan. A la luz de la reflexión, las narrativas referentes a la gran serpiente son fundamentales para entender la construcción y pertenencia de las territorialidades locales. Como resultado, se demostró una configuración territorial rionegrina cuyas bases se basan en el rastro de la gran serpiente que se opone al Estado, que ignora otras formas de apropiación de territorios, no aquellas basadas en la demarcación de límites rígidos basados en la cartografía occidental.

Palabras clave: poblaciones multiétnicas; territorios Aruak.

Introdução

A região do rio Negro é uma área de proporções demográfica, paisagística e etnograficamente significativas. Geograficamente dividida em três subáreas (Alto, Médio e Baixo), a bacia rionegrina é habitada em suas margens e interflúvios por populações indígenas multiétnicas, regionais brasileiros, colombianos, venezuelanos, militares, entre outros. Desde o século XVII, no processo de interiorização colonial na região Amazônica, uma gama de viajantes naturalistas, administradores, demógrafos, etnólogos entre outros navegaram pelo rio Negro pela região em busca de conhecimentos gerais e específicos da região, como, por exemplo, demarcação de fronteiras e a procura de riquezas naturais. Embora a região seja formada por populações multiétnicas, as histórias em torno das narrativas da cobra-grande se fazem presentes na memória coletiva local. Dessa maneira, os resultados da pesquisa que ora sublinho neste artigo estão pautados nas narrativas vinculadas à cobra-grande coletadas durante a pesquisa de campo entre os meses de agosto de 2010 a junho de 2013.²

A referida pesquisa foi realizada no âmbito do Grupo de Trabalho - GT instituído³ pela Fundação Nacional do Índio – Funai; para realizar estudos de fundamentação antropológica para subsidiar a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas no Noroeste amazônico. O relatório Circunstanciado é um instrumento fundamental exigido pelo estado brasileiro para compor o processo jurídico-administrativo de homologação de terras indígenas no Brasil.

A metodologia da pesquisa centrou-se na etnografia associada à etnohistória, quando as narrativas coletadas em campo⁴ tiveram um papel fundamental para o nosso propósito analítico: compreender, a partir do “rastro da cobra-grande”, as concepções de território e suas territorialidades. Outras metodologias foram adotadas, por exemplo, oficinas de mapas utilizando exercícios de construção livres, onde os próprios indígenas representavam graficamente áreas de uso comum dos recursos naturais, a comunidade, os locais sacralizados, entre outros. Esse exercício foi de fundamental importância para compreender o conhecimento prático da dimensão territorial e os seus modos de organização social e da dinâmica territorial peculiar à área de estudo.

O artigo está organizado da seguinte maneira: na primeira seção descreveremos sucintamente, as primeiras incursões coloniais no rio Negro e as populações indígenas que se encontravam na região; seguindo com uma seção onde apresentamos as principais pesquisas etnográficas realizadas no contexto do rio Negro, bem como outras literaturas com a finalidade de demonstrar o contexto etnográfico do rio Negro e a diversidade de pesquisas realizadas. Na sequência, lançamos mão para apresentar a configuração socioespacial da bacia do rio Negro e as suas peculiaridades, por exemplo, a mobilidade territorial flutuante e a exogamia linguística; complementando com uma seção em que considero as sociocosmologias e as populações multiétnicas como elementos fundamentais pa-

² As narrativas referentes à cobra-grande possuem algumas variações terminológicas, por exemplo, entre os Pirapua, Desana e Baré (cobra-grande e cobra-Honorato), entre os Tucano (cobra-canoa). Também, para os Baré, cobra-grande pode ser espírito, encantamento. Em relação às narrativas rionegrinas ver: Andrello (2005, 2006, 2012), Bruzzi (1994), Wright (1999), Chernela (2004, 1999), Barbosa Rodrigues (1890) entre outros. As narrativas apresentadas no texto foram coletadas junto as populações multiétnicas da bacia do rio Negro. (Baré, Baniwa, Piratapua; Desana, Tariana; Tukano)

³ Portaria Ministério da Justiça No. 2.151 de 16 de dezembro de 2010.

⁴ Durante a pesquisa de campo, visitamos vinte e seis comunidades ao longo das calhas dos rios Padauri, Preto, Daraha, Aracá, Curuduri, Malalahá e Demeni afluentes da margem esquerda do rio Negro

ra a compreensão da configuração do território e, por fim, as análises das narrativas da cobra-grande e suas relações com o território.

As incursões coloniais ao Rio Negro e as populações indígenas

As primeiras referências ao rio Negro, de acordo com Santos (2013) e Freire (1999), datam dos relatos de duas expedições oriundas da Venezuela à procura do *El Dourado* – uma terra rica em ouro, cujo centro supostamente ficava na serra da Parima (Alto Rio Negro). Essas primeiras expedições foram comandadas respectivamente pelo espanhol Hernan Perez da Quesada em 1538 e o alemão Philipp Von Hutten em 1541. Essas viagens não lograram seus objetivos, mas encontraram populações indígenas que já viviam na região. Outros desbravadores do rio Negro são destacados pela historiografia, como o espanhol Francisco Orenalla, que no início do século XVII incursionou o rio Amazonas chegando à foz do rio Negro. Neste mesmo século, o Padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi e Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio realizaram expedição no rio Negro compilando uma série de dados significantes da paisagem, da geografia e das populações que habitavam a região.

A história da colonização do rio Negro apresenta pontos comuns às ocorridas, de um modo geral, em todo o Amazonas: as estratégias de conquista onde as Missões e Fortes seguiam lado a lado garantindo a expansão e dominação das fronteiras e conseqüentemente a exploração dos recursos naturais.

Na perspectiva socioeconômica, a interiorização colonial no rio Negro pode ser caracterizada por três situações históricas: 1) período da expansão colonial portuguesa, cujo motor foi impulsionado pelo Regimento das Missões que utilizavam vários instrumentos para captura de índios tais como o “descimento indígena”; os “Resgates”; as “Guerras Justas”; 2) o período do ciclo da borracha que promoveu uma intensa migração interna para a região e; 3) o processo de reordenamento territorial promovido pelo Estado brasileiro a partir de 1988, quando a Constituição brasileira garantiu aos povos indígenas as terras originalmente ocupadas por eles.

A região do Médio Rio Negro, de acordo com os registros dos cronistas aqui pesquisados, começa a ser colonizada a partir do primeiro quartel do século XVII, sobretudo com os portugueses que adentravam o rio e os interflúvios com o objetivo de capturar indígenas para servirem como escravos, cujos propulsores estavam fundados no “descimento indígena”, quando milhares de índios foram retirados de suas malocas de origem, transferidos de seus territórios e integrados ao chamado sistema de “aldeias de repartição” ou “aldeia doméstica”. Nessa circunstância, os índios paradoxalmente eram considerados “livres”, perfeitamente inseridos na produção e prestação de serviços, com permissão legal da Coroa portuguesa.

Ao longo de mais de três séculos de encontros intersocietários oriundos da investida colonial, as populações⁵ multiétnicas que foram se configurando às margens do rio Negro e seus afluentes mantêm uma longa história de contato, marcada sempre pela exploração e conflitos, no entanto, sem perder suas bases sociocsmológicas como referência para pensar seus mundos. Os períodos sub-

⁵ De acordo com Meira (1990), boa parte da população falante de nheengatu e habitante do médio e baixo rio Negro integrou a população indígena refugiada nas cabeceiras dos rios envolvida compulsoriamente na rede de aviamento que iria se fortalecer ainda mais no período áureo da borracha. (Meira, 1990, p. 27)

sequentes até os finais dos anos de 1980⁶, os indígenas habitantes da bacia do rio Negro conviver com agentes sociais múltiplos (militares, missionários, patrões, regatões, funcionários do governo, etc.) sob uma política de submissão e semiescravidão, onde os indígenas perdiam a sua autonomia quanto sujeito político.

Os conflitos antes centrados na escravização de indígenas, pela imposição missionária de trazer um Deus cristão para salvar as almas dos “selvagens” e pela forte influência dos comerciantes que usurpavam o trabalho dos “gentis”, ganhava novos elementos, quando as questões relacionadas ao território passam a fazer parte de uma pauta ampla com vários agentes em disputas, inclusive, o Estado, antigo “tutor” dos índios.

A falta de entendimento sobre o território é atenuante nos dias atuais. As populações indígenas estão mobilizadas para defender seus respectivos territórios, no entanto, procuram se afastar dos pressupostos fundamentados pelo Estado, por entender que todo o território da bacia do rio Negro já havia sido demarcado pelos seus demiurgos. Essa demarcação ancestral é visivelmente explícita nas suas sociocosmologias que são muito bem fundamentadas em metáforas empregadas por alguns anciões que ignoram a escrita, o papel do “branco”:

Nossa história não está no papel, está na pedra, na serra, no marara, na cabeça de cada um de nós. Nosso Deus nem sabia o que era papel, lápis. O que está em nossas cabeças nunca apodrece, o papel apodrece, mas a nossa memória não apodrece. Assim conhecemos bem nosso lugar, nossas malocas, nossas roças. O rio Negro está em desenhado em nossa cabeça. (Braz França Baré, comunicação pessoal, comunidade Canafé, rio Negro, setembro de 2012)

A posição do ancião baré, nos faz refletir sobre o papel das narrativas quanto à visualização do território e os processos de territorialidades que as populações indígenas rionegrinas vivenciaram e vivenciam. Apesar de variações quanto ao pensamento do ancião, as narrativas dos povos indígenas do rio Negro compartilham, de modo geral, uma estrutura concêntrica, no sentido da constância em outros eixos narrativos. Embora manejada por povos diferentes, percebe-se que cada grupo reelabora suas versões, produzindo eixos particulares e interpretando de acordo com as suas respectivas posições específicas no contexto rionegrino. Veremos mais adiante, o quanto as narrativas exercem orientações cotidianas no contexto estudado.

A etnologia e outras literaturas

Nesta seção, a ideia é apresentar o cenário etnográfico do rio Negro quanto a sua diversidade de pesquisas que já foram realizadas, dando ênfase às pesquisas etnológicas e a literatura historiográfica dos cronistas e administradores coloniais, no entanto, não nos propomos a debater exaustivamente toda produção, mas lançar luz sob a importância dessas pesquisas para os *insights* que corroboraram para a elaboração do presente artigo.

⁶ O ano de 1980 é um marco fundamental para as populações locais, pois é o ano em que são desativados os internatos salesianos. Os internatos salesianos foram instalados na região na década de 1940, onde boa parte dos indígenas passaram a estudar e morar, tendo como obrigação deixar de falar suas respectivas línguas maternas e alguns rituais visto pela igreja como demoníaco. (Ver ANDRELLLO, 2004, 2010; MEIRA; 2004; NASCIMENTO, 2017)

A literatura etnológica, etnográfica, histórica, historiográfica e arqueológica⁷ da região em tela é bem diversificada (cronistas, missionários, administradores, naturalistas, entre outros), abrangendo estudos de diversas vertentes do pensamento teórico.

Os trabalhos dos cronistas La Condamine (1992 [1745]); Ferreira ([1792]1983); Stradelli 1887 (2009); e dos naturalistas Wallace ([1853]1982) e Spix & Martius ([1817]1981), centraram-se em análises que desconsideram o ponto de vista das populações locais, considerando como foco prioritário, os preceitos de um conhecimento cientificista e de uma visão, a partir do ponto de vista do colonizador. Nessa mesma linha de pensamento segue os trabalhos de Noronha (1856), Moraes Filho (1882), esses dois últimos, apresentaram detalhes da localização dos povos indígenas na região, principalmente os Manaos, Passé e Baré, estes os que se apresentam maiores registros entre os pesquisadores acima citadas. As consultas às referidas obras foram de fundamental importância para entender os povos do passado e presente que habitavam-habitam o contexto etnográfico em tela, bem como para confirmar o etnocídio de um número significativos de povos indígenas.

As abordagens de cunho etnográfico são bem diversificadas. As primeiras pesquisas de antropólogos estiveram vinculadas a teoria da aculturação Koch-Grunberg ([1907], Reichel-Dolmatoff (1971)2010), Galvão (1955, 1979), Adália (1977), Nimuendajú (1983), que estavam interessados em cultura material, bem como em identificar as perdas culturais e diagnosticando a situação em que cada grupo se encontrava. A partir da segunda metade do século XX, as análises da sociocosmologia, da cosmopolítica e estudos voltados para compreender a estrutura e organização social ganham destaques nas pesquisas dos etnólogos contemporâneos. Nesse rol incluem as pesquisas de S. Hugh-Jones (1979, 2012), C. Hugh-Jones (1979), Goldmam (1968), Wright (1988, 1992, 1996, 1999), Bruzzi (1994), Charnela (2004), Hill (1988), Oliveira (1991), Andrello (2004, 2010), Lasmar (2004), Melo (2009), Cabalzar (2010), Maia Figueiredo (2009), Nascimento (2014, 2017). Nas últimas décadas houve bastante interesse à abordagem da antropologia política Pérez (1988), Meira (1994), Peres (2004, 2009, 2014), Pereira (2007), que vinculam suas pesquisas para as análises das situações históricas de ocupação populacional da bacia do rio Negro para os processos sociais e a relação do Estado no mundo indígena.

Na atualidade, as pesquisas na região do rio Negro seguem atraindo uma gama de pesquisadores que se debruçam em abordagens bem diversificadas. Destacam-se as pesquisas realizadas pelos próprios indígenas⁸, que auxiliados por mediadores externos começaram a produzir seus próprios textos reflexivos, com destaque para o compilado das narrativas rionegrinas organizado pelo Instituto Socioambiental – ISA, coordenados pelo antropólogo Geraldo Andrello e outros associados ao ISA. Outrossim, uma série de monografias, dissertações e teses defendidas por alunos indígenas em universidades regionais, como também fora do eixo amazônico.

As orientações teóricas que procuramos dialogar são aquelas cujas análises giram em torno da importância das cosmociologias para compreender o pensamento ameríndio (HUGH-JONES, 1979; WRIGHT, 1999; ANDRELLO, 2014) bem como aquelas que enfatizam a importância do “ponto de vista do nativo”

⁷ Estudos arqueológicos Neves (1994), Vidal (1999), indicam que os índios já habitavam a área em 1.200 A.C. Entretanto, não há confirmação de vínculos entre esses antigos ocupantes e os indígenas que atualmente habitam a região.

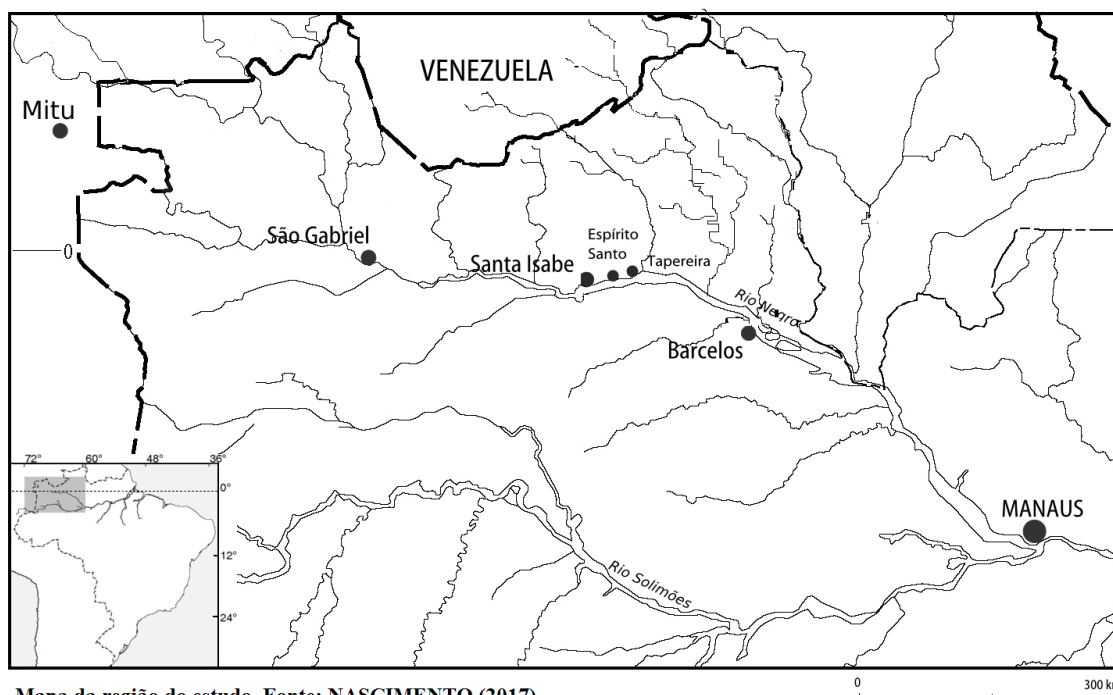
⁸ Destacam-se Américo Castro Fernandes (Diakuru), Dorvalino Moura Fernandes (Kisebi), Moises Maia (Akito), Tiago Maia (Ki'máro) entre outros. Esses autores compõem a coleção “Narradores Indígenas” organizada pelo Instituto Socioambiental – ISA.

para a elaboração de etnografias que valorizar a polifonia e os saberes locais como base analítica e reflexiva de construções de conhecimentos. (LASMAR, 2004; CABAZAR, 2010; ANDRELLO, 2010, NASCIMENTO, 2017, JUNIOR FELIPE, 2018)

Configuração socioespacial da região do Médio Rio Negro

As populações indígenas na região em estudo se organizam socialmente em comunidades multiétnicas⁹, marcadas por dinâmicas de mobilidades socioespaciais e pela exogamia linguística. Andrello (2004, p. 132) analisa a configuração multiétnica da região considerando que: “uma quantidade enorme de famílias indígenas que seriam deslocadas para o trabalho nos seringais”. Essa é a razão pela qual até os dias de hoje encontramos em toda extensão do médio rio Negro e os afluentes, bem como boa parcela do baixo curso, muitas famílias indígenas cujos antepassados são originários dos rios Uaupés, Içana e Xié. Essas populações passaram por diferentes situações históricas, porém a maioria delas associada ao avanço da colonização para o domínio territorial; o controle do monopólio dos recursos naturais e a perseguição aos povos locais, através dos resgates, das guerras justas ou mesmo pela força dos comerciantes, que de maneira geral, usava a lei e os aparatos de repressão do Estado aos seus benefícios, sobretudo, aliciar indígenas para mão-de-obra dos seus empreendimentos. (WRIGHT, 1999; ANDRELLO, 2004; 2006; NASCIMENTO, 2017).

O Médio Rio Negro compreende os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, a junção demografia destes dois municípios corresponde a uma extensão territorial de mais de 185 mil km² e uma população de mais de quarenta mil habitantes.



Mapa da região do estudo. Fonte: NASCIMENTO (2017)

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto.
No rastro da cobra-grande

⁹ Baré, Baniwa, Piratapuaia, Tukano, Tariano, Desana, Arapaso, Maku, Bará, Macuna, Tuyuca.

O município de Santa Isabel do Rio Negro, antiga *Tapuruquara*, soma 62.846.382 km² em seu território e 18.146 habitantes, considerando a população urbana e do interior, segundo Censo Demográfico do IBGE de 2010. Dentro das fronteiras do município, além da sede municipal, existem nove malocas yanomami e, outras quarenta e duas comunidades e, cerca de 500 sítios. Cada comunidade forma uma unidade sócio-política autônoma, com seus próprios “administradores” – um tipo de capitão ou *tuxaua*. Entre as comunidades, há um consenso na divisão das áreas de uso destinadas ao cultivo de roças e a construção de moradias para cada família residente. Há, no entanto, lagos, igarapés e paisagens de recursos (piaçaba, castanhal, bacabal, açazal, entre outras) de uso compartilhado entre moradores de comunidades vizinhas.

As populações das comunidades são majoritariamente indígenas, formadas por famílias de outras localidades do rio Negro, principalmente do Alto e que se dizem pertencer à própria região. A configuração populacional é o resultado de uma longa história de contato dos grupos indígenas do rio Negro com diferentes agentes da colonização: missionários católicos e protestantes, militares, comerciantes e trabalhadores oriundos de outras regiões do Brasil, que migraram para trabalhar nas “empresas” de balata, seringa, castanha, piaçaba e outros produtos. Esses fatores imprimem à Santa Isabel do Rio Negro, uma dinâmica socioeconômica cujo propulsor se constituir em espaços e paisagens que tangenciam ou estão em sobreposição às terras indígenas e áreas de preservação ambiental, como por exemplo, a APA de *Tapuruquara*.

Uma das características do município de Santa Isabel do Rio Negro é o fato de grande parte de seu território estar sob a proteção ambiental, através da criação e delimitação da “Área de Proteção Ambiental de Tapuruquara”, em 10 de setembro de 2001. Esta iniciativa, de acordo com o decreto municipal, considerou o fato de que em 1997, o Ministério do Meio Ambiente definiu que 80% do território do seria considerado de “extrema importância para conservação e uso sustentável” e que o mesmo constitui “zona de contato entre várias fisionomias vegetais amazônicas, gerando alta diversidade biológica”, e ainda que a área municipal “abriga um considerável número de espécies ameaçadas¹⁰”.

Barcelos, mais antiga que Santa Isabel, conhecida também pelo seu nome antigo, Aldeia de Mariuá, foi fundada em 1728, tornando-se a primeira sede da capitania de São José do Rio Negro. Atualmente, o município compreende uma extensão territorial de 12.313.841,70 km² e uma população de 25.718 habitantes, considerando o centro urbano e o interior. Vale ressaltar que Barcelos é o segundo maior município do Brasil, sendo menor em área apenas para o município de Altamira no Pará com 159.695,938 km².

A demografia territorial de Barcelos é bastante extensa, todavia, uma pequena parte de terras está destinada às Unidades de Conservação, Área de Proteção Ambiental e Terras Indígenas que correspondem a trinta e oito de porcentagem da extensão territorial do município. Esse contexto vem arrolando uma série de questão às populações indígenas locais que concerne ao território, a identidade, a invisibilidade dos indígenas como sujeitos produtores de conhecimentos e que como qualquer outra sociedade humana, dinamiza “culturas”.

Nos últimos anos, a região do Médio Rio Negro tornou-se um ambiente hostil para com os indígenas. No ano de 2000 quando o Estado brasileiro oficializou a constituição do Grupo de Trabalho para realizar estudos antropológicos de identificação e demarcação de terras indígenas, ocorrem movimentos bastan-

¹⁰ Essa informação foi retirada do relatório circunstanciado da Terra Indígena Tea, FUNAI, UNESCO, 2014.

tes contrários a tal iniciativa, sobretudo por parte de pessoas associadas ao turismo esportivo, à pesca comercial e dos patrões da piaçaba.

Desde então, eclodiram movimentos contrários aos procesos de demarcação de terras para populações indígenas, acentuado ódio excessivo para como essas populações. Parte da população local não indígena contrapõe alegando a falta de indianidade por parte da população do interior, classificando-os como população cabocla ribeirinha, amalgamada por elementos da sociedade amazonense e, dessa forma, todos que estão no rio Negro são todos miscigenados. Apoiados nessa concepção, eles sustentam que não há motivos para a demarcação de terras para índios, porque no rio Negro não existem indígenas “selvagens”.

O movimento indígena combate firmemente esse tipo de posicionamento, demonstrando o quanto a sociedade nacional brasileira historicamente ignorou a visibilidade dos indígenas, para quem os pressupostos das suas identidades e o entendimento do território se fundam em um conjunto amplo de conhecimentos que ultrapassam a esfera da fisicalidade:

Sim, nós indígenas somos misturados sim, nenhuma raça é pura, desde os tempos dos antigos a gente vive se misturando, basta observar em nossas histórias contadas pelos mais velhos para perceber que sempre teve essa mistura aqui no rio Negro. A gente descobre e inventa as coisas. Agora não se pode afirmar que todo mundo aqui no rio Negro é indígena. Nós indígenas somos iguais as mudas de maniwa, que se espalha por todas as partes, porém na roça sabemos diferenciar as ramas uma das outras, é igual gente. As mulheres sabem que Muito bem disso tem olhos apurados. Em Santa Isabel tem muitas pessoas que nasceram a partir do gomo (broto) da maniwa, mas que não estão mais no seu local devido, que é a roça. Muitas pessoas se transformaram em caraiu, mas mesmo assim muitos indígenas ainda estão firmes, plantados em seus lugares e temos a nossa diferença. Que está ligada aos nossos antepassados, dos nossos biavôs. Si todos na Amazonia são indígenas, então que venham engrossar o nosso movimento e ajudem a demarcar a proteger as nossas terras. Ma nã, tudo é ao contrário, os caraiu não pensam no coletivo, senão aumentando seu patrimonio explorando nossas terras. Queremos nossas terras para garantir o nosso sustento e manter nossas tradições, manter nossas histórias, recordar os tempos dos antigos. Aqui no rio Negro, por onde você andar você vai encontrar coisas ou marcas dos nossos antepassados. A terra é para viver na coletividade, não para usurpar e a forma que a gente usa a terra é diferenciado. (Carlos Wa'ikhen, Pira-Tapuia, Barcelos, septiembre de 2014)

Se observa que a principal questão é a garantia de um território considerado de ocupação tradicional. Os indígenas rionegrinos se consideram herdeiros de um território cuja fundamentação remete aos tempo da subida da *cobra-canoa* ou *cobra-grande*, que percorreu uma vasta região alocando povos e seus respectivos territórios.

Sociocosmologias e os povos indígenas do Rio Negro

Assim como os rios são necessários para os peixes, as histórias de nossos parentes antigos são para nós indígenas, tudo o que foi dito por eles é importante e ninguém vive separado, apesar de ser muito antigo, ainda tem gente-peixe, tem a cobra-grande não é todos que sabem, mas essas gentes controlam e estão sempre por aqui do seu jeito. Esse tipo de gente não desaparece, pelo contrário, elas estão bem presentes, apesar de se irritar com o barulho do motor, do cheiro da gasolina. Muitas outras gentes vivem com a gente. Tudo isso já era conversas dos nossos primeiros parentes. Ninguém se separa dessas coisas. (Antonio Buyawaçu, ancião baré).

Os povos do rio Negro de maneira singular e sobre os seus artificios revelam uma predisposição para contar como compreendem o seu mundo e como a memória armazena modos de conhecimentos que são atualizados e externados

por diferentes vias, dentre as quais as narrativas que articulam eventos de época remota às transformações dos tempos atuais.

A narrativa do ancião baré acima foi de fundamental importância para reforçar a ideia de quanto as cosmologias desempenham papéis fundamentais no cotidiano dos povos indígenas do rio Negro. As narrativas são apresentadas de maneira geral com pequenas divergências, mas é sabido que existe uma força “centrípeta” onde o núcleo sofre poucas variações, como no caso das narrativas da canoa-cobra e do jurupari e do kuwai muito comuns na região em estudo. As conversas que giram em torno dessas narrativas são tematizadas na forma de sucessivos deslocamentos espaço-temporais, através dos quais a memória social articula os eventos do período de transformação mítica àqueles que já fazem parte de trajetórias históricas particulares cada grupo.

Na visão dos grupos tukano, por exemplo, o assentamento do rio Uaupés se deu através da jornada da cobra-canoa dos antepassados, que em seu ventre trouxe os ancestrais indígenas para a cachoeira de Ipanoré, localizada no meio curso do Uaupés, de onde partiram para a terra através de um buraco existente em uma de suas lajes. De lá, eles se separam e foram, cada um, para encontrar seu próprio lugar. (ANDRELLO, 2005, p. 07)

Nas narrativas¹¹ de origem dos Baré, as alianças, as misturas interétnicas e a facilidade de se relacionar com os outros, através da guerra, do comércio entre outras situações são explicadas pelo fato de dois homens primordial, Kurucui e Baburi ter protagonizado uma querela que dividiu o grupo nos primeiros tempos após a transformação. A partir de então, os grupos passaram a fazer guerra entre si e com outros grupos indígenas da região, com o objetivo de aumentar seus respectivos contingentes, ampliando as alianças, o comércio e a expansão do seu território. Dessa maneira, a vida dos Baré foi marcada por encontros diversos com os “outros”; ocasionadas por fissões e fusões, por uma dinamicidade sócio-espacial muito intensa. Esses fatores conotam situações ambivalentes para o coletivo baré, por exemplo, percorrer por um caminho em direção ao mundo dos caraiu, conotando ambivalências tais como, “civilizados” e “não civilizados”, cristãos e caboclos, Baré e caraiu.

No rio Negro, observamos uma forte mobilização na construção de um passado que reafirma o poder do xamanismo, a construção das pessoas e as origens dos povos, bem como a elaboração de um território descontínuo, mas sistematicamente entendido entre eles, expresso especialmente em sua narrativas. Foi exatamente por causa do potencial das narrativas rionegrinas que encontrei durante as investigações de campo, instrumental mnemônico que explicava claramente a configuração atual do território através de atualização mítica demonstradas nas narrativas. Os indígenas afirmavam com veemência de a configuração do território não precisam está no papel desenhado, mas na cabeça das pessoas que nasceram no rio e que mantêm laços múltiplos e peculiares com seus respectivos territórios.

Nós não precisamos de papel e lápis para desenhar nosso território, tudo que tem aqui tem uma pitada dos nossos antigos, assim eles diziam. Eles têm muitas coisas que vocês do governo não vêem, mas para nós está cheio em nossos pensamentos, no nosso corte, no igarapé, nos peixes que comemos; na maneira de animais. A cobra-grande que nos tempos dos antigos deixou cada um em seu canto, mas a

¹¹ A narrativa ressalta o seguinte: nessa cachoeira *Kurucui* e *Bururi* desentenderam-se e brigaram muito entre si, por isso resolveram separar-se, ficando *Kurucui* de um lado e *Buburi* de outro lado do rio. Essa separação acabou provocando desobediência às regras de *Punaminari*, que ordenou ao povo não se misturar com outros grupos, porém *Kurucui* e *Baburi* acharam que para pode aumentar os seus grupos tinham que ter muitas mulheres. Foi quando eles guerrearam com grupos menores para tomar suas mulheres. (Braz França Baré, comunicação pessoal, comunidade de Canafé, margem direita do Rio Negro)

gente não é filho de cobra não, os antigos usaram ela para chegar até aqui no rio Negro, porque ainda não tinha inventado a canoa, a canoa é dos baré antigo que foi o primeiro índio no rio Negro a ter canoa, sabe? Uns dizem que foi carauí que emprestou, sei não (...). A gora a gente tem canoa, a cobra-grande não deixou mais a gente, ela mora aqui também. (Genésio Gereba, Rio Negro, 2014)

A narrativa designa a *cobra-grande* como um ser plural de uma única representação: ela foi objeto de navegação, gente com quem os indígenas convivem, gente que ordenou o território e é compreendida como uma figura múltipla. Nesse contexto, percebemos que as narrativas da *cobra-grande* e outras subsidiava traçar o território operando em conjunto como outros elementos não oratórios, por exemplo, desenhos da icnografia e uma série de marcas intencionais presentes na paisagísticas que fogem diante dos olhos dos *outsiders* além do rio Negro.

No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades

As narrativas referentes à cobra-grande no contexto do rio Negro têm como ponto central, os processos de transformações que ocorreram, quando se deu a passagem da “cobra-canoa” por várias localidades¹². No interior da “cobra-canoa”, a tripulação era formada por vários tipos de “gentes”, dentre os quais os ancestrais ainda não completamente humanos de todos os povos que iriam habitar por toda a bacia do rio Negro¹³. Porém, de acordo com Andreello (2006, 2014), nem todos que estavam a bordo vieram a passar pelo processo completo de humanização. Esse contexto narrativo está imbricado diretamente com a constituição do território rionegrino e da configuração sócio-espacial dos povos locais. Tendo como referencial as narrativas em torno da *cobra-grande*, procuro nas linhas abaixo, demonstrar as concepções de território e suas territorialidades. No contexto atual, existe uma sobreposição de conhecimentos referentes ao território. Por um lado, os indígenas que compreendem seguindo o “rastro da cobra-grande” e outras sociocosmologias e, por outro lado, o Estado que impõe um território rechaçado a fronteiras e limitações.

No ano 2000, o movimento indígena, através da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN protocolou junto à FUNAI, a solicitação emergencial para demarcação das terras indígenas da região do Médio Rio Negro, pois as lideranças políticas indígenas alegavam que região em tela é um território de ocupação tradicional indígena e que no conjunto das Terras Indígenas já demarcadas na região, faltava garantir ou recuperar as terras do Médio Rio Negro consideradas por eles como de suma importância para reprodução física e cultural.

Durante os estudos de Identificação e Demarcação de que participei ocorridos¹⁴ entre 2010 a 2015, os indígenas foram enfáticos em elencar que eles ti-

¹² Alguns dos povos indígenas da bacia do rio Negro foram trazidos do mundo espiritual para esse mundo que hoje habitamos no ventre de uma grande cobra que começou sua jornada no Lago do Leite (onde hoje está localizada a Baía da Guanabara, na região Sudeste) e foi subindo pelo litoral. Toda vez que ela saía do rio subterrâneo, por onde estava transitando, para respirar, deixava um pedaço da humanidade. Assim foi até a sua chegada à região do Uaupés, na Cachoeira de Ipanoré, onde o restante da humanidade “desembarcou”, dando origem aos povos que lá vivem. Ver Andreello (2006), Lasmar (2006).

¹³ Para os Tariano, o mito da cobra-grande está diretamente relacionado à questão espiritual. Para esse povo do Alto Rio Negro, os Locais de transformação mítica, que marcam as etapas finais do processo de gestação da humanidade, são, ao mesmo tempo, locais de separação dos diversos grupos que hoje vivem na região. Ver Andreello (2006, 2012, 2014)

¹⁴ Vários GTs foram constituídos pela FUNAI para realizar os estudos, porém muitos relatórios não foram aprovados pelo órgão indigenista oficial por apresentar vários equívocos e incorreções, sobretudo, o relatório coordenado pelo Edward Luz, que atesta a não existência de indígena na região, considerando que toda população rionegrina está

nham todo o território mapeado na cabeça e não necessitavam do papel¹⁵, embora tendo consciência que boa parte do território do Médio Rio Negro estava fatiada entre os comerciantes, os empresários do turismo e os empreendedores da pesca esportiva. Esta situação causou uma grande querela, porque do ponto de vista indígena, a área continuava pertencendo aos seus ancestrais e, portanto, a eles também. Dessa maneira, não se sentiam na obrigação de estar atestando o reconhecimento do território que a eles pertencem.

Todavia, os indígenas propuseram suas metodologias para demonstrar o território e os processos de territorialidades. Sugeriram que a partir do “rastros da cobra-grande” poderia visualizar com precisão, o território deles. Escolheram os principais chefes de grupos domésticos para percorrerem por algumas localidades, apontando alguns marcos físicos que de acordo com os chefes, ratificavam vínculos de ancestralidade e da presença dos primeiros humanos e povos na região, embora na consciência dos interlocutores indígenas de comunidades povos diferentes, não restavam dúvidas sobre os processos de descontinuidade tanto da configuração do território, quanto das narrativas que eles apresentavam.

A narrativa que mais se tornou evidente e que apareceu no repertório de todos os interlocutores foi quando da subida da cobra-canoa abordo de “gentes” em processo de transformação iam se fixando em determinadas localidades, no entanto, observa-se que tudo indica que alguns povos já haviam passado pelo total processo de humanização, como Mira-Boia (gente-cobra), um homem que viajava sem par (companheira) dentre todos os tripulantes da cobra-canoa. Quando a canoa passa pela foz do rio Negro, Mira-Boia avista em uma das margens um grupo de mulheres, que seduziram-no a pular. Mira-Boia nadou até a margem para se juntar ao clã das mulheres que já havia passado pelo processo de transformação. A narrativa indica que Mira-Boia é um dos primeiros ancestrais dos Baré a passar pelo processo de transformação, sendo que a união dele com uma mulher do grupo (Tipa) resultou no primeiro processo de territorialização dos Baré, grupo que passou a povoar o rio Negro do montante a jusante

Esse fato de maneira geral foi considerado como uma quebra de regras, pois o que acontecia durante o percurso era que em todo lugar em que se territorializassem “gente” que havia passado pelo processo de transformação de “bichos” para humanos, os viajantes da canoa dos ancestrais permaneciam por um bom tempo, até que aqueles que estavam sendo deixados se acostumassem em seus respectivos lugares.

A viagem da canoa ancestral inicia no do Lago do Leite, provavelmente na baía de Guanabara, percorrer por todos os continentes, findando a trajetória nas cabeceiras do rio Negro. Cada “gente” (Mira-Boia, We’ê-masa, Wai-Masa, Yebamasa entre outros), reconhecem seus respectivos lugares de origem, assim como identificam marcas físicas presentes nas paisagens, como serras, petróglifos, cachoeiras, enseadas, encostas, igarapés, entre outras. Isso indica que as narrativas funcionam como semântica chave e interpretativa que orientam os indígenas a produzir um conjunto de conhecimentos que envolve taxionomias de lugares, locais sagrados, fisiologia paisagística entre outras.

Dessa maneira, os sinais físicos e simbólicos deixados pelos ancestrais fazem eco aos rastros deixados pela cobra-canoa, evidenciando que o passado é

amalgamada ao caboclisto regional, não se diferenciando dos demais moradores. (Ver FUNAI, 2004; NASCIMENTO, 2014 e 2017)

¹⁵ Como enfatiza o ancião Braz França: “o papel envelhece fica pobre, as coisas que estão na nossa cabeça não, a gente perde um pouco da memória, mas não tudo, a gente lembra. O que os antigos nos ensinaram está na nossa memória, por isso nós indígenas damos mais valor ao que está na cabeça e não no papel”.

visível nas ruínas, nos petróglifos, nas cachoeiras e, sobretudo, no pensamento. Isso faz contrapor a visão cartográfica, escalonar que tende a silenciar toda uma elaboração a priori sobre territórios e os processos de territorialidades de povos rionegrinos vivenciaram. Parafraseando um ancião baré, “o território está na cabeça e nunca apodrece” e, por isso, eles rejeitam qualquer intrusão que rechaça os seus entendimentos quanto aos seus territórios, como enfatiza o ancião:

O território do meu povo já foi definido nos tempos dos nossos ancestrais, quando eles ainda não eram gente, cristão mesmo. Antigamente toda a terra era habitada pelos animais, não existia gente humana, não existia cristão. Então nosso Deus criou um pajé forte que resolveu colocar gente no mundo. Ele conseguiu juntar todos os animais, arara, papagaio, anta, onças, todos e saiu viajando pelo mundo numa grande canoa que os antigos chamam de cobra-grande. Só que alguns animais não se transformaram em gente, por ignorância mesmo, mas tudo é gente também, mas diferente, ainda não transformado. Os primeiros povos são tudo parente dos animais, para nós indígenas, os mais velhos nos ensinam que os lugares também são dos animais, eles têm o mesmo poder que nós ou até mais. Então, a gente sabe que tudo que está no mundo não é de uma só pessoa, não é do Brasil, da Colômbia, da Venezuela, toda essa a terra, os rios, as matas foram deixadas pelos antigos para poder viver gente que se transformou e aqueles que não conseguiram virar gente. Tudo isso não está no papel, mas está na cabeça de todos indígenas do rio Negro. (Antonio Caiera, comunidade Acuacu, rio Padauri, agosto de 2010)

As narrativas compõem premissas centrais que valorizam o pensamento, a memória mítica como fundamentais para se discutir território. Utilizado recursos metafóricos, os indígenas articulam o mito da *cobra-grande* de forma anacrônica a diversas situações sociais. Para muitos povos indígenas amazônicos, o mito da *cobra-grande* possui relação com o território, com a organização da vida e do mundo e que constitui como uma forma desses povos pensarem sua própria história. Entende-se que as narrativas coletadas durante a pesquisa empregam um discurso mais cotidiano e partem de conjunto de histórias conectadas fornecendo diferentes campos ópticos, porém como uma força centrípeta cujo núcleo de atração é a transformação de diferentes gentes em humanos alicerçados à ordenação territorial e a hierarquia ritual e política entre povos.

Meu avô sempre mostrou que nada nesse rio Negro acontece por acaso. Tem muita história de pessoas, animais e da nossa própria terra. Os mais velhos dizem que a terra é cinzas dos nossos antepassados, a mandioca surgiu a partir de pedaços de dedos do primeiro índio. Então tudo aqui tem a nossa marca. Veja na pedra do Espírito Santo. Tem uma marca do pé do primeiro índio do rio Negro, que criou essas coisas. Os índios de primeira parecia que tinham muita força igual a Deus. Os primeiros que controlaram a cobra-grande para marcar nosso território. Mas não foi só ela não, teve dedo de outros bichos também. Cada povo ficou com uma força diferente, por isso que tem a diferença, tem o baré, o tariana, o arapasso, todos tipos de gente. (Joaquim Urgarte, Rio Padauri, agosto de 2010)

Apesar das diferenças, as narrativas rionegrinas compartilham, de modo geral, uma estrutura concêntrica que Hugh-Jones (2012) salientam como uma “tradição narrativa compartilhada, distribuída entre grupos diferentes, cada qual conferindo à sua interpretação de acordo com a sua identidade específica”. Nossa tarefa não foi fazer um instigado jogo sobre os conteúdos estruturantes das narrativas, mas compreender o seu uso, rastreando os seus múltiplos entendimentos aonde quer que elas conduzam no que tange a vida, os povos, o território e a construção do pensamento em constante movimento¹⁶.

¹⁶ De acordo com uma narrativa Tukano, os brancos também faziam parte da tripulação da cobra-canoa, no entanto, *Pa'miri Piro* (gente em transformação) vai deixar os ancestrais dos brancos em outros continentes. De acordo com Maia

Algumas considerações

O mito da *cobra-grande* é fundamental para entender os processos de mobilidades socioespaciais no rio Negro e a sua configuração territorial. As narrativas em volta da mito são difundidas em toda região amazônica sendo sua presença recorrente na etnologia sul-americana e em todo o Brasil indígena, além de ser encontrada também no folclore nordestino, na literatura e nas artes plásticas. De acordo com Lux Vidal (2009), as variações do mito da *cobra-grande* de maneira geral formam um conjunto de narrativas interligadas a outros mitos amazônicos.

Verificamos no Médio Rio Negro um profundo conhecimento indígena dos diversos repertórios da narrativa da *cobra-grande* tanto para uso instrumental quanto simbólico, pois *cobra-grande* pode ser alma, espírito, mas também pode ser um pajé, um xamã. Os pajés e ou xamãs são considerados gente de suma importância para o equilíbrio social e das coisas do mundo (mata, animais, rios, etc.) e exímios conhecedores de uma geografia xamânica, pois estes pelo poder de transcendência percorrem por todos os lugares do mundo (aquático; terrestre e celestial).

Observamos como as trajetórias da *cobra-canoa* influenciaram diretamente as concepções para o entendimento do território e dos processos de territorialidades entre os povos do rio Negro. As referências a lugares, paisagens e uma temporalidade anacrônica se entrelaçam com potencialidades da memória de pessoas que ultrapassam a esfera da fisicalidade. Esse aspecto nos permitiu adentrar em outras esferas sociais, por exemplo, a biografia social das comunidades, sua sociogênese, as relações com os animais e as plantas, assim como identificamos espaços sacralizados, como as marcas de pegadas de *Purominari*, o Deus baré visivelmente observadas em petróglifos no lajeado do Espírito Santo, abaixo da cidade de Santa Isabel, destacado por um narrador.

Esse mundo de potências descrito na sociocosmologia rionegrina é manejado diferencialmente por cada narrador, porém, sem perder os pontos estruturantes que são partilhados por pessoas de sabedorias especiais, como os xamãs, os anciões, a dona de roça, o rezador, o benzedor.

Nesse sentido, as narrativas indígenas engendradas por essas pessoas se tornam referências diferenciadas que constituem, neste sentido, lócus privilegiados para pensar o território, mas também a vida diária, o cosmo e as coisas em movimento.

Recebido em 2 de maio de 2018.

Aprovado em 20 de março de 2019.

Referências

- ANDRELLO, Geraldo. Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. ISA, FOIRN. São Paulo, 2012.
- ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio. Transformação e cotidiano em Iauaretê. Editora UNESP, São Paulo, 2006.
- ANDRELLO, Geraldo. Nossa história está escrita nas pedras. Conversando sobre “cultura” e “patrimônio cultural” com os índios do Uaupés. ANPOCS, Caxambu, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Walter Benjamin: Obras Escolhidas Volume I: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- CABALZAR, Aluisio. Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo, Editora da Unesp/ISA/NuTI, 2009.
- CHERNELA, Janet. Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism. Tucson, Arizona, University Arizona Press, 1996.
- ENGRÁCIA DE OLIVEIRA, Adélia. Depoimento dos Baniwa sobre a relação entre índios e civilizados no rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1979.
- GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no rio Negro. Paz e Terra, Rio de Janeiro., 1979.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa em Ita, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GOLDMAN, I. The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urban, The University of Illinois, Press, 1963.
- HILL, Jonathann & Wright, R. Time narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society. In HILL, Jonathann. (Org.). Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspective on the past, 1988.
- HUGH-JONES, Stephen. La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central, Bogotá, 2013.
- HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In ANDRELLO, Geraldo. (Org). Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. ISA, FOIRN. São Paulo, 2012
- LA CONDAMINE, Charles-Marie de. Viagem pelos amazonas, 1735-1745. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira/Edusp, ([1745]1992).
- LASMAR, Cristiane. De volta ao logo do leite. Gênero e transformação no Alto Tiquié. Editora da UNESP, São Paulo, ISA, NUTI, Rio de Janeiro, 2005.
- MAIA, Moisés & MAIA, Tiago. O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004
- MAIA FIGUEIREDO, Paulo R. Desequilibrando o convencional: estática e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM). Tese de doutorado, PPGAS-UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2009.

MELO, Juliana. Identidades Fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea. DAN, PPGAS, UnB, tese de doutoramento, Brasília, 2009.

NASCIMENTO, L. A. S. Patrões, fregueses e donos. Economia e xamanismo no Médio Rio Negro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Carlos. 2017

NASCIMENTO, L. A. S. Relatório de Fundamentação Antropológica da região do Médio Rio Negro. FUNAI, CGID, restrito. 2014

NIMUENDAJÚ, Curt. Textos Indigenistas. Org. SUESS, P. São Paulo, Ed. Loyola. 1983.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana: Simbolismo de los Indios Tucano del Vaupés. Bogotá. Universidad de Los Andes, 1990

STRADELLI, Ermanno. Lendas e notas de viagem. A Amazonas de Ermanno Stradelli (1887-1926). Martins Fontes. São Paulo, 2009.

VIDAL, Lux). A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009

WALLACE, Alfred R. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro. Edições do Senado Federal, Brasília, [1853] 2004.

WRIGHT, Robin M. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. Em Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão dos povos indígena no Brasil. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M. Aos que vão nascer. Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese de Livre-Docência, IFCH, Unicamp, Campinas, 1996

WRIGHT, Robin. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In M. Carneiro da Cunha (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC. 1992

WRIGHT, Robin M. Cosmos, self and history in Baniwa Religion: for those unborn. USA: University of Texas Press, 1998.

Em Tempos de Fins: “reservamento”, “retomadas” e múltiplas formas kaiowa e guarani de composição^{1, 2}

Lauriene Seraguza³
Universidade de São Paulo

Resumo: neste ensaio proponho um exercício de pensar a ação do “reservamento” inspirada nas proposições cosmopolíticas de Bruno Latour (2015) e Isabelle Stengers (2018). Esta ação, engendrada pelo Estado brasileiro em Mato Grosso do Sul reservou ínfimas porções de terras aos Kaiowa e Guarani após suas expulsões de seus territórios ancestrais, os *tekoha*, configurando um fim de um mundo, de um modo de vida. Diante deste cenário, as “retomadas” aparecem como uma alternativa de composição para sobrevivência em tempos de fins.

Palavras Chaves: Cosmopolítica, Kaiowa e Guarani, Mato Grosso do Sul.

¹ Este ensaio foi elaborado como requisito final da disciplina de “Cosmopolítica, Conflitos Ontológicos e Formas de Expressão” ministrada pelo professor Dr. Renato Sztutman no PPGAS/USP, 2016. As reflexões contidas neles estão em elaboração para a construção de minha tese de doutorado em antropologia.

² Agradeço a Oiara Bonilla pela leitura atenciosa deste texto e suas observações e reservo à mim, a responsabilidade sobre quaisquer equívocos por vir.

³ Doutoranda no PPGAS/USP, pesquisadora do Grupo de Etnologia e História Indígena (UFGD), e do CestA (USP), bolsista FAPESP processo número 2017/09129-7.

In End Times: “reservation”, “resumption” and multiple kaiowa and Guarani forms of composition

Abstract: in this essay I propose an exercise of thinking about the action of the “reservamento” inspired by the cosmopolitical propositions of Bruno Latour (2015) and Isabelle Stengers (2018). This action, engendered by the Brazilian State in Mato Grosso do Sul, reserved tiny portions of land to the Kaiowa and Guarani after their expulsions from their ancestral territories, the *Tekoha*, setting an end to a world, a way of life. In this scenario, the “retomadas” appear as an alternative composition for survival in times of ends.

Key words: Cosmopolítica; Kaiowa and Guarani; Mato Grosso do Sul.

En Tiempos de Fines: "reserva", "retomadas" y múltiples formas kaiowa y guaraní de composición

Resumen: en este ensayo propongo un ejercicio de pensar la acción del “reservamento” inspirado en las proposiciones cosmopolíticas de Bruno Latour (2015) e Isabelle Stengers (2018). Esta acción, engendrada por el Estado brasileño en Mato Grosso do Sul, reservó ínfimas porciones de tierras a los Kaiowa y Guaraní tras sus expulsiones de sus territorios ancestrales, los *tekoha*, configurando un fin de un mundo, de un modo de vida. Ante este escenario, las “retomadas” aparecen como una alternativa de composición para supervivencia en tiempos de fines.

Palabras clave: cosmopolítica; Kaiowa y Guaraní; Mato Grosso do Sul.

Sobre Lutar e Resistir

Mas por que os corpos e as pessoas indígenas só passam a existir, ou melhor, só se tornam visíveis aos nossos olhos quando já neutralizados? Quando já mortos? Um ou outro cadáver, quase sem nome, exibido pela mídia sedenta de audiência e likes, e aí sim, de repente, os percebemos, por alguns instantes. Então são apenas cadáveres, de vidas cuja existência efêmera só se dá post-mortem, em uma imagem, duas, e que torna mais visível x jornalista que as exibe do que qualquer realidade da vida que se foi. No matagal. Na beira. A corda, a bala, o feto, a maca, o cadáver. Desgosto. O fim do mundo é o fim da potência do movimento, e da alegria. Tudo, qualquer coisa, continua existindo mais aos nossos olhos de brancos do que a existência indígena. E o nome disso aí continua sendo genocídio. (Oiara Bonilla, Desgosto, 2016)

“**E**u queria saber o que é que a gente tem que fazer para não morrer ninguém quando a gente retoma o nosso *tekoha*”, perguntou – durante uma aula do curso de formação de professores indígenas em nível médio – Ara Vera, em que discutíamos território e degradação ambiental, uma mulher kaiowa com mais ou menos 20 anos, moradora da Terra Indígena de Caarapó, palco do último ataque⁴ realizado por fazendeiros contra os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. Antes que eu pudesse reagir, um jovem guarani⁵ se levantou e respondeu: “Tem que rezar, cantar, dançar antes de entrar. Nós de Yvy Katu rezamos por três semanas e não morreu ninguém”. Outro jovem levantou e afirmou: “em Rancho Jacaré, rezamos 40 dias”. O diálogo dos jovens me recordou uma conversa que tive com uma mulher kaiowa no ano de 2013 quando me explicou que onde tem “retomada”, tem uma cruz levantada, pois, “pagam com a vida” pelo direito de retornar aos seus territórios ancestrais, os *tekoha*.

Conforme Pereira (1999, 2004) *tekoha* se refere a uma unidade político/religiosa de configuração flexível e variada composta por parentelas (*te'yi*) que são compreendidas como produzidas a partir de relações de parentesco e de co-residência, alianças políticas, cooperação econômica e formação de unidades religiosas. As parentelas são dispostas em fogos familiares (*che rata ypype*) em torno de um cabeça de parentela (*hi'u, há'í*), uma liderança político/religiosa que é a articuladora da rede de solidariedade interna ao *tekoha*. Vários fogos familiares compõem uma parentela e várias parentelas compõem um *tekoha*, ou seja, uma rede de relações priorizada pelas alianças amplas, de caráter político e religioso.

A categoria nativa *tekoha* é um importante operador nas assembleias kaiowa e guarani (*aty guasu*) e nas relações com órgãos públicos (MPF, FUNAI, SESAI), mídias e outras organizações da sociedade civil. Nestes espaços, o termo *tekoha* é acionado como um potente instrumento para reivindicar direitos, principalmente o direito a terra. Na atualidade, a não demarcação das terras guarani e kaiowa historicamente reivindicadas é o principal fator limitante para a realização do *teko*, seu jeito de ser e existir. Isto parece sugerir que as “retomadas” vão além da recuperação de terras: aparentam ser uma “retomada” das relações estabelecidas com o mundo e os habitantes de seus diversos patamares, que foram/são enfraquecidas na situação de “reserva”. Os Guarani e Kaiowa insistem que “retomadas” não é “invasão”, e usam um termo, *tekoharã*, para explicar que a terra recuperada era um *tekoha*, deixou de ser e voltará a ser (CRESPE, 2015).

⁴ Sobre o “Massacre de Caarapó” - <https://cimi.org.br/2017/06/meu-glorioso-clodiodi-um-ano-do-massacre-de-caarapo-demarcacao-foi-anulada-e-fazendeiros-soltos/>

⁵ Na literatura etnológica são reconhecidos como Guarani Nandeva, Ava Guarani, mas entre eles se tratam como Guarani, pois, segundo eles, ñandeva e ava resumem uma expressão que significa que *eles são gente*, em língua portuguesa.

É recorrente quando ocorrem as mobilizações para as “retomadas” de terras os indígenas envolvidos convocarem os “rezadores”⁶ em quem confiam para acompanhar as ações. Na Terra Indígena Caarapó, as coisas aconteceram muito rápido, foram pegos em emboscada, quando os “rezadores” chegaram, um jovem já estava morto, e mais de dez pessoas foram atingidas por munição letal e não letal (balas de borracha).

Mas, a partir da chegada dos “rezadores”, nada mais aconteceu, exceto quando o Poder Judiciário determinou a reintegração de posse de parte das áreas que passaram a compor a Terra Indígena Caarapó, compreendidas no relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Dourados-Amambaipagua I⁷, produzido a pedido da FUNAI. Entretanto, os pedidos de reintegração de posse foram suspensos e os indígenas puderam, a princípio, continuar na área.

Muitos indígenas afirmaram que isto⁸ foi consequência da reza dos *Ñanderu* e *Ñandesy*, reza que faz parte do modo de resistir, de fazer política, de compor entre os Kaiowa e Guarani. A percepção de que outros seres sociais, neste caso, alvo das rezas, podem ser percebidos como “entidades políticas”, onde “tudo é político” está aqui inspirado nas discussões de Danowski e Viveiros de Castro (2014) e contribui para pensar a relação estabelecida dos Guarani e Kaiowa com os seus “rezadores” nos momentos de “retomada”: são eles que fazem a interlocução com os outros seres que integram o cosmos, como os *jara*, os donos dos diversos patamares que compõe a existência guarani, para que a “entrada”, o ato de “retomar”, e a permanência na terra a ser “retomada” seja exitosa.

Quando a “retomada” não ocorre conforme o que esperam, costumam os Guarani e Kaiowa atribuir isto à ausência da negociação dos xamãs com os *jara*, os donos dos patamares e dos seres que os compõe: água, mata, produtos agrícolas, montanhas, terra. Estas negociações só podem ser realizadas por pessoas preparadas para fazer as viagens xamânicas com segurança, para que possam acessar os diversos patamares dos mundos guarani e retornar a sua aldeia de origem. Segundo Danowski e Viveiros de Castro “Toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica” (2014:96). Este conceito, inspirado nas proposições de Latour (2005), para quem é preciso “politizar a natureza” (LATOURE, 2005) e de Stengers, convoca a reagir. Stengers percebe cosmopolítica de modo diferente, mas complementar a Latour, ou como ela mesmo aponta:

Bruno Latour segue uma pista complementar, mas diferente, desviando-se da antropologia no seu sentido convencional, que tem o humano como categoria central, rumo à questão dos “regimes de enunciação”, tal como eles se distinguem das instituições históricas e de suas pretensões autojustificativas gerais de acordo com uma relação que não é do tipo “transcendental” (condições de possibilidade), mas empírica no sentido do desdobramento aventureiro da maneira como cada regime perturba, a cada vez de maneira específica, as distribuições do bom senso moderno entre o sujeito (que age, julga, conhece, crê etc.) e seus objetos (elaborados, julgados, conhecidos, imaginados etc.). O regime de enunciação não permite julgar as instituições que correspondem a ele, não é o ideal ao qual algumas [instituições] se aproximariam mais que outras, ele propõe aproximá-las de acordo com um ângulo que coloca em cena sua irredutibilidade a todas as “razões gerais”, culturais, simbólicas ou sociais. Consideradas por esse ângulo, elas devem todas aparecer de forma “surpreendente”, de maneira tal que nós deixaríamos de nos surpreender com o fato de que “os outros” tenham se valido de instituições tão diferentes. Trata-se, então, de nos desenraizarmos de nós mesmos [dépayser] para que “os outros” deixem de ser exóticos aos nossos olhos. Uma tal abordagem

⁶ também são conhecidos como *Ñanderu* e *Ñandesy*, entre os Kaiowa e Guarani e como xamãs, na literatura antropológica.

⁷ Mais sobre este relatório de identificação: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2016/05/12/apos-mobilizacao-de-guarani-e-kaiowa-funai-reconhece-ti-dourados-amambai-pegua-i-ms/>

⁸ Mais sobre a reintegração de posse referida: <https://cimi.org.br/2016/07/38620/>

deveria, se exitosa, descolar de maneira bastante radical o regime de enunciação política das práticas, instituições, ideais, controvérsias que nós associamos ao político, para que deixemos de nos apresentar como tendo inventado “o político”, e isso sem no entanto chegar à conclusão de que outros povos “faziam política sem saber” (posição tradicional que implica que nós os compreendemos melhor do que eles compreendem a si próprios). Essa empreitada, delicada e arriscada, deve ser concebida como distinta da proposição cosmopolítica, mas as duas estão unidas por uma relação de entreprovação recíproca, visto que compartilham uma preocupação comum: sair de maneira não trivial (pós-moderna) das narrativas do progresso que conduzem até “nós”. (STENGENS, 2018:446)

Para Stengers, cosmopolítica é um acontecimento, ou ainda, como mostrou em *Proposição Cosmopolítica* (2018), em contraponto a Latour,

Eu escolhi, portanto, conservar o termo “política” – que afirma que a proposição cosmopolítica é uma proposição “assinada”, o que poderia eventualmente nos capacitar e se tornar “bom para pensar” –, e articulá-lo ao enigmático termo “cosmos”. É aqui que a proposição corre o risco do mal-entendido, pois o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os “nossos” saberes, os fatos produzidos pelos “nossos” equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a “nossas” práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o “respeito pelos outros” não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade de direito” de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das “questões planetárias”. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante.

Pensar as “retomadas” de terra neste contexto, levando em consideração a complexidade de sua composição, de que não se trata de recuperar “a terra pela terra”, a proposição cosmopolítica nos mostra “algo de mais importante”, como o que se retoma com isto: a relação com os parentes, o ato de comer junto, a possibilidade de vivenciar os conhecimentos, os bons modos de vidas, os cuidados com as pessoas, e principalmente, a relação com as plantas, os animais, que são mediadas pelas divindades; e as próprias relações estabelecidas com estas divindades.

Entretanto, grande parte das áreas “retomadas” em Mato Grosso do Sul incidem em terras tituladas como fazendas pelo Governo brasileiro. A maioria destas terras indígenas entrou na política de Lei de Terras, de 1850⁹, que previa a reivindicação das terras tidas como “devolutas” por colonos com disposição de cultivá-las. Nesta perspectiva, Marechal Cândido Rondon chegou em Mato Grosso do Sul, na missão de interligar o território nacional para a implantação das linhas telegráficas com o objetivo de ocupar as áreas de fronteiras, que já estavam amplamente ocupadas pelos Kaiowa e Guarani, mas que foi desconsiderado.

Antes da chegada das frentes de colonização, os Kaiowa e Guarani ocupavam espaços distintos, delimitados pelo rio Iguatemi. À margem direita viviam os Kaiowa e à esquerda, os Guarani, o que não significa que não estabelecessem determinadas relações entre si. Com a colonização, houve um esparramo, *sarambi*, (BRAND, 1997) que os espalhou pelo território¹⁰. Este “esparramo” se concretizou com a chegada de Rondon e com sua ação de “reservamento” de 8 pequenas

⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/Lo601-1850.htm

¹⁰ Outras ações do Estado já estavam em curso nesta região: a cedência de grande parte do território Kaiowa e Guarani para a exploração dos ervais nativos por Thomas Larangeiras (1902) e a implantação da Colônia Agrícola de Dourados.

porções de terras para os Kaiowa e Guarani entre 1915 e 1928. É preciso ressaltar que estas “reservas” não foram construídas em sua maioria em cima dos territórios ancestrais, mas sim, escolhas aleatórias, como pontos estratégicos que pudessem reunir os índios fora de seus *tekoha*. A ideia era desconectá-los de seus lugares, de seus saberes e liberar as suas terras para a colonização.

Junto com o Estado, as ações missionárias (especialmente as da Missão Evangélica Caiuá (1928) e Missão Evangélica Unida (1962)), os ervateiros (com a exploração da erva mate nativa presente em território indígena), fizeram coro com as ações de violências e atraíram para as “reserva” muitos índios, com a propaganda de que na “reserva” eles “acessariam mais recursos”, já que as terras “não” eram mais deles e não teriam como sobreviver, configurando uma verdadeira “alternativa infernal” num “sistema capitalista feiticeiro” nos termos de Stengers & Pignarre (2005), em que estas alternativas infernais visam “minar ou aprisionar as capacidades de pensar e resistir daqueles que tinham meios para isso” (STENGENS, 2015:27).

A entrada das missões religiosas é uma marca na criação das “reservas” em Mato Grosso do Sul. Logo após serem criadas pelo Estado, as “reservas” receberam um aparato religioso, as Missões, todas lindeiras as “reservas”. As Missões foram construídas com uma igreja, um hospital, um orfanato e uma escola. Claramente a serviço do Estado, as missões evangélicas participavam da estratégia da construção de uma “nação brasileira”: o ensino da língua portuguesa para o abandono das línguas nativas, a conversão cristã, na tentativa do esquecimento das espiritualidades indígenas, a criação do hospital, para o abandono das práticas tradicionais medicinais e o orfanato, para que as novas gerações crescessem já em outros modos de ser e existir.

Isto aponta, para o sublinhado por Stengers e Pignarre (2005) de que o problema é que o capitalismo é um sistema feiticeiro que opera por capturas, pois, tem um pacto com o Estado, mas não se confunde com ele e vai compondo com os demais, como neste caso, compõe com as igrejas, ruralistas, empresários. A máquina do Estado brasileiro está atrelada ao capitalismo via a lógica positivista das três etapas. Era preciso levar os “primitivos” para o “progresso” e isso se faz via trabalho + capital => aí está a aliança Estado/Capital que é crucial aqui e se configura como alternativa infernal para os Guarani e Kaiowá = a equação “melhor viver na “reserva” e ter mais recursos (do Estado)” do que livre, mas sem acesso à terra nem aos recursos do Estado. Após os anos 90 a presença dos indígenas ficou insustentável fora das “reservas”, disseminando nas cidades que, se constituíram, em sua maioria, posteriores as “reservas”, o preconceito de que “lugar de índio é na “reserva”, pois, ficar na “reserva” é se submeter a modos de vida não desejáveis e sair dela, é enfrentar toda uma sorte de adversidades.

Mestres em Fins de Mundos nos Tempos de Fins

A vida em “reserva”, com terras insuficientes, cada vez mais superpopulosas e com as ações do Estado e seus aliados contra os indígenas – mas não necessariamente “contra”, pois a alternativa infernal é complexa e vem com assistência do Estado: saúde, trabalho, escola, etc., promessa de integração, tudo envolto no discurso do bem estar social – se configura num dispositivo que acaba produzindo extermínio. É um pouco diferente da ação armada dos fazendeiros, que é direta e abertamente genocida e contra os índios. Por isto, é preciso problematizar que vivemos em tempos de fins.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) em sua perspectiva de levar a sério as noções de fim de mundo propagadas, dialogam com a proposta pelo filme de Lars von Trier *Melancholia* no livro “Há Mundo Por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins” (2014), e afirmam que “antes de ser fim do mundo, a catástrofe é precisamente um choque, um encontro, um Acontecimento [...]” (2014:55). Se para os autores, a chegada dos “brancos” se configurou num fim de um mundo para os povos indígenas brasileiros, para os Kaiowa e Guarani, a expulsão de seus *tekoha* e a ida para as “reservas” foi um outro fim de mundo, que estava em recriação desde o primeiro choque da chegada dos não indígenas; vivenciam, então, um longo tempo de fins.

Certa vez, em virtude de uma reunião para uma das audiências da Comissão da Verdade ocorrida em Dourados, Mato Grosso do Sul, em 2014, ouvi de um senhor kaiowa que disse que “quando os “brancos” chegaram a gente achou que era amigo, porque era gente, mas depois quando ele colocou a cerca e disse que a nossa terra era deles, eu percebi que não eram amigos.”. Danowski e Viveiros de Castro sugerem a não realização de um fim de mundo definitivo, mas do fim de um mundo (ou de mundos) capaz de se recriar, “A destruição do mundo é destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a forma de toda vida é ‘humana’” (2014:102).

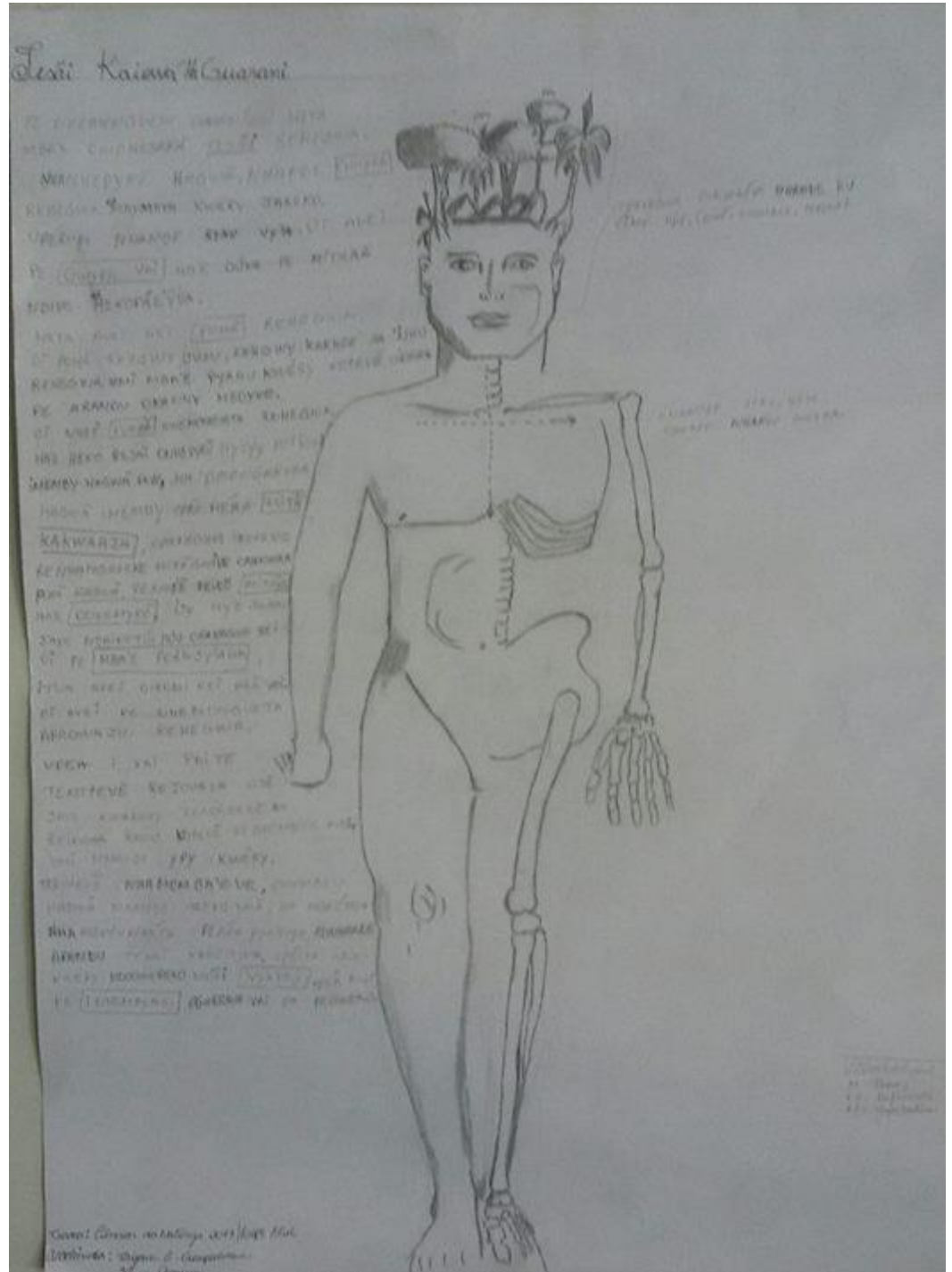
A liberação das terras indígenas para as atividades agropastoris com a ida dos índios para o “reservamento” foi o fim de um mundo, de um modo de humanidade relacionado a vida anterior a chegada dos não indígenas, pois, transformou completamente a paisagem do território (geográfica e existencial) ocupado pelos Kaiowa e Guarani e suas relações com suas divindades. Onde antes existia uma grande mata fechada, área de mata atlântica e cerrado, com extensos ervais nativos, o lugar dos *tekojarakuera*, onde viviam aos seus modos os donos (*jara*) dos patamares que compõe o cosmos, deu lugar a intensivas e agressivas plantações de monocultura e pecuária.

A transformação da paisagem e a perda do território foram fundamentais para a fragmentação das relações dos Kaiowa e Guarani com os seus parentes e seus outros, gerou um afastamento dos *jara*. Segundo os Kaiowa e Guarani, o “branco afastou os *jara*”, com o uso do fogo colossal desencadeado pela plantação das gramíneas exógenas para pecuária que infestam as áreas indígenas, com o uso de agrotóxicos nas plantações de monocultura transgênica, que envenenam as pessoas, destroem a paisagem, comprometem o material genético das sementes de milho branco tão cuidadosamente cultivadas por estes indígenas e, principalmente, as relações que compõe o cosmos.

Em virtude deste encontro, deste choque, os Kaiowa e Guarani desenvolveram estratégias para fazer uma composição entre os saberes indígenas e não indígenas, e sobreviverem diante de uma sociedade capitalista, onde o capitalismo é um sistema feiticeiro sem feiticeiros. Conforme Stengers e Pignarre (2005), a feitiçaria do capitalismo faz a gente não pensar, pois ela nos ludibria. A ideia de feitiçaria está relacionada a ideia de captura. Feitiçaria não é ideologia, a possibilidade de você ser enganado; o feitiço é aquilo que te faz fazer algo: te envenena, te cega. As “pequenas mãos” do sistema feiticeiro são coniventes, são capturadas, se constroem. Não se vê o momento do feitiço, mas a partir do momento que se sabe sobre ele, ocorre um desenfeitiçamento. Todos têm que ser contra feiticeiros, para sobreviverem em tempos de fins. Mas, como fazê-lo?

Certa vez, nos corredores da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados vi um cartaz, resultado das aulas de Ciências

da Natureza ministradas pelo professor Kaiowa, doutorando em Geografia pela UFGD, Eliel Benites, que se aproxima das noções de composição de saberes, mas também de contrafeitiço, pois, no cartaz pode se ver a reprodução do corpo humano, com ossos e articulações expostas em uma metade e na outra, a pele; mas, na cabeça se levanta o mato, a floresta. Mesmo que os Kaiowa e Guarani compo-
nham com nossos saberes, são conexões estratégicas.



Cartaz exposto no corredor da FAIND elaborado pelas acadêmicas de Ciências da Natureza Taiane Gonçalves e Sônia Aparecida. Foto de Lauriene Seraguza, janeiro de 2017.

Por mais extensas que sejam as plantações que avançam os seus territórios, na cabeça dos Guarani e Kaiowa, em suas memórias, aquele lugar, é o deles, onde havia mato, bichos, onde circulam e se constroem os seus saberes, onde, quando voltarem, a mata voltará a crescer, os *jara* retornarão e poderão viver conforme o *teko porã*, o bom modo de se viver entre os Kaiowa e Guarani. Retornar aos seus lugares, lhes permite criar contrafeitiços para enfrentar o sistema feiticeiro e capturador. Torna possível a resistência, mesmo que nas franjas, onde não se deixam capturar (GUATARRI, 2008).

O avanço da monocultura e a abertura de pastos para pecuária, as “pequenas mãos” do sistema feiticeiro sem feiticeiros em ação, comprometeram a diversidade ambiental outrora encontrada nestas áreas. Isso colocou em risco as relações com as plantas, os animais, as divindades e com os parentes. Expressões como “acabou o mato, tá acabando o remédio, os bichos” são frequentemente ouvidas entre os Guarani e Kaiowa. Apesar da devastação evidente, é de se notar que estas plantas (principalmente as que nomeiam como remédios do mato, encontrados em brejos, campos e florestas) continuam sendo encontradas nas terras indígenas, ainda que em menores proporções que no *ymaguare* (tempo antigo).

Segundo os Kaiowa e Guarani, os recursos naturais podem ser encontrados mediante as negociações, a partir da reza/canto, com os *jara*, para que não sejam capturados e apesar da devastação, continuem nascendo *ka'a* (erva, mato) que possam ser transformadas em *pohã* (remédios) e alimentos em suas terras. Pereira (2004:228) afirma que “o mundo kaiowá é ‘antinatural’, não se reproduz naturalmente, precisa ser criado e constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, despertando nas plantas, animais, pessoas e formação social a vontade de levantar e, levantando-se afirmar sua existência”. Sobre a ação do xamã, segundo o historiador kaiowá Izaque João, ela existe para que a planta possa se “levantar” e desta forma, “não provocar desequilíbrio social ou pessoal” (2011: 29).

É preciso ressaltar que o *tekoha* não se confunde com as “reservas”, e isto implica nos modos de ser e viver dos Kaiowa e Guarani. As “reservas” foram criações do Estado e para muitos velhos que vivenciaram as expulsões, a “reserva” pode ser configurada como um fim de mundo, ou, o tempo dos fins. É nela, que a violência do Estado se manifesta através do serviço público, como na recorrente morte de mulheres parturientes em hospitais na cidade, num cenário onde se propaga preconceitos como os de que as “mulheres indígenas são mais fortes” e por isso precisam de menos cuidados no parto¹¹. Ora, se os partos em hospitais se tornaram uma obrigatoriedade no Brasil é preciso que se mude a concepção dos agentes e da estrutura deste serviço, ou, que se desobriguem os indígenas a seguir as orientações não indígenas de saúde.

Há também, em relação as crianças kaiowa e guarani, a intervenção das agências de assistência social nos modos de criar e cuidar das crianças, impondo perspectivas opostas as que concebem os Kaiowa e Guarani: para eles, as crianças são criadas para a autonomia e o autocuidado (PEREIRA, 2004). Na “Reserva” de Dourados há um histórico de crianças que são retiradas das aldeias e encaminhadas para casas de acolhidas (abrigos) longe de seus pais e familiares¹² em virtude de uma série de equívocos históricos em relação aos modos próprios de

¹¹ Como o caso divulgado da jovem professora morta durante o parto: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/mulher-morre-apos-parto-no-hu-e-policia-investiga-se-houve-erro-medico/820467/>

¹² como retratou o recente vídeo divulgado pelo Intercept Brasil: <https://theintercept.com/2018/07/28/kaiowaa-maes-filhos/>

cuidar dos filhos que mantêm os Kaiowa e Guarani (PEREIRA, 2008, CARIAGA, 2012, NASCIMENTO, 2013).

Outra questão muito presente nas “reservas” é a recorrência em excessos com bebida alcoólica, entre homens e mulheres que sempre desembocam num infortúnio, ou ainda, apontando para o que sugeriu Beatriz Perrone-Moisés em sua tese de livre docência na USP (2015) de que toda festa termina em uma tragédia, e vice-e-versa. Os dados de violências contra as mulheres indígenas aparecem como alarmantes em relação as “reservas”, como no caso da “reserva” Indígena de Amambai, onde, conforme dados da FUNAI (2018), em 2018 havia 180 medidas protetivas da Lei Maria da Penha ativas neste local.

Composições e Conexões Possíveis

Todo este cenário obriga os Kaiowa e Guarani a realizar composições e conexões para sobreviver diante deste final de mundo. São conexões possíveis, experimentações. Foi preciso compor com o Estado, através das escolas e universidades, como estratégias cosmopolíticas para sobreviver e resistir a uma política de homogeneização. Para viver, é preciso conectar mundos, modos de fazer mundos, de existências, conectar ontologias diferentes. A proposição cosmopolítica só se dá diante de situações concretas, o que faz da cosmopolítica um lugar da resistência e não apenas da construção de um mundo comum (STENGERS, 2018).

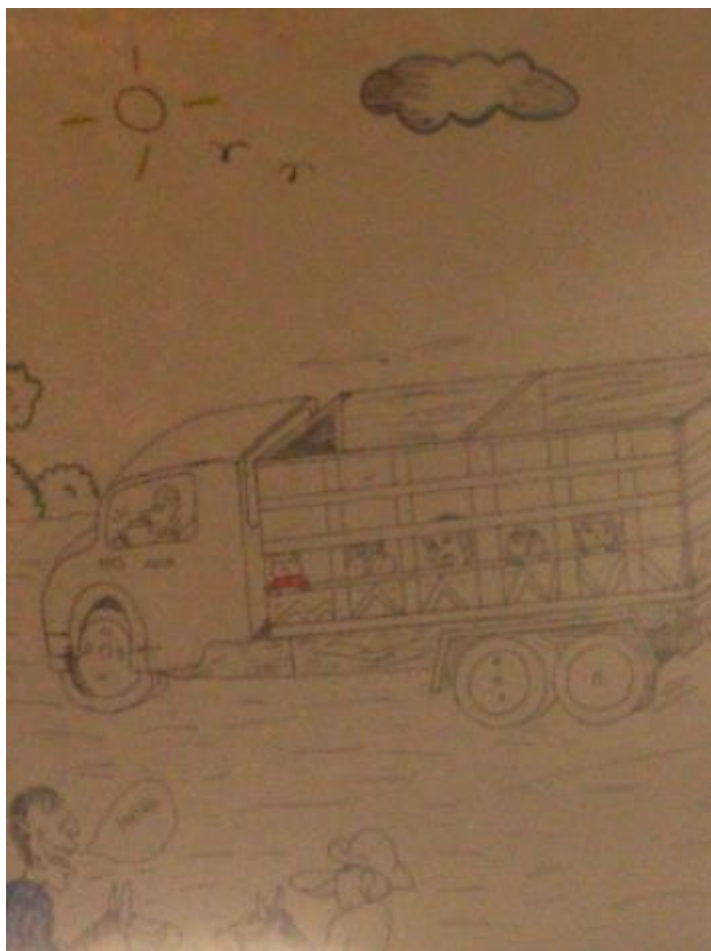
Há quase 20 anos os Kaiowa e Guarani vem compondo com as escolas e construindo uma prática de escolarização junto ao mundo não indígena. A escolarização faz parte da série de violações aos direitos dos Kaiowa e Guarani que relatam discriminações e violências historicamente vivenciadas em escolas fora das aldeias. Ouvi num *Aty Guasu* em 2014 em na Terra Indígena Caarapó, um jovem que relatava, em lágrimas, as vezes que fora violentado por colegas, professores, ou esquecido pelos motoristas do ônibus escolar, ou na inexistência destes, das largas caminhadas realizadas para se chegar a escola. Ainda assim, a escola aparece como uma possibilidade de compor, diante de um projeto maior, que é a recuperação de seus *tekoha*.

Este projeto, muito alinhado com a composição entre saberes, mas também com o fortalecimento de seus modos de viver e ser diante de uma sociedade agressiva, de um sistema feiticeiro, inspirou a organização de um forte movimento de professores entre os Kaiowa e Guarani, que deu início a um curso de formação de professores em nível médio, o Ara Vera e em 2006 a construção de um projeto político pedagógico de um curso de licenciatura específica Guarani e Kaiowa que o movimento de professores apresentou a duas universidades em Mato Grosso do Sul: a UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e à UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, esta última recepcionou o projeto que caminhou para a construção de uma faculdade específica indígena dentro da estrutura da UFGD, a FAIND – Faculdade Intercultural Indígena.

Estes movimentos de escolarização geraram uma série de impactos nas aldeias, formando professores conhecedores dos direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988, de uma escolarização diferenciada, bilíngue e específica nas escolas municipais e estaduais dentro das aldeias, e fora dela, como na comunidade interna acadêmica, onde recorrentemente é possível encontrar com os Guarani e Kaiowa ocupando a universidade, nas salas da pós graduação, nas de graduação, como alunos e professores. Atualmente, há aproximadamente vinte

pesquisadores Kaiowa e Guarani pós-graduandos e um mesmo número de pessoas já pós-graduadas entre mestrado e doutorado em Mato Grosso do Sul.

Toda a estrutura educacional é atravessada pelas lutas Kaiowa e Guarani, onde os acadêmicos vem de áreas de “retomada”, ainda em regularização ou já regularizadas e demonstram engajamento e consciência histórica. No curso de formação de professores em nível médio, onde fui questionada sobre o que fazer para as pessoas não morrerem na luta, um grupo de jovens da aldeia Rancho Jacaré e Guaimbé, que tem um histórico de luta e de “retomada” de mais de 30 anos, durante uma apresentação de trabalho em que contavam como se deu a transformação ambiental de seus territórios, apresentaram um cartaz que demonstrava a expulsão de seus parentes antigos de seus *tekoha*, e com isto, a transformação paisagem e de suas relações com as divindades. Todos os jovens tinham em média 20 anos. No cartaz apresentado pelo grupo, retrataram os parentes aprisionados num caminhão, pois assim foram transportados, num caminhão de boi, com excrementos dos animais, para uma “reserva” distante da terra deles, tempos depois, voltaram andando, de carona, debaixo de chuva e sol para o *tekoha* de onde foram retirados forçosamente. Também desenharam dois fazendeiros, de chapéu, sentados em seus cavalos com um balão de diálogo onde se lê: “haha”, como se pudessem se divertir com a dor dos Kaiowa naquele momento.



Cartaz elaborado coletivamente pelo grupo de estudantes de Ranho Jacaré e Guaimbé no Ara Vera. Foto de Lauriene Seraguza, janeiro de 2017.

Este alinhamento das lutas históricas pela terra dos Kaiowa e Guarani dentro dos cursos de formação de professores se dá em composição com outro movimento indígena, a *Aty Guasu*. As *Aty Guasu*, são as grandes assembleias realizadas pelos Guarani e Kaiowa e são parte de um movimento indígena pelo qual os Kaiowa e Guarani reivindicam a garantia de seus direitos, principalmente, o direito a terra. Nestes espaços, realizam cantos, rezas e danças e também é um momento onde podem conversar, se aconselhar, sem a presença dos não indígenas e com a presença de “rezadores”.

Entretanto, nos dias de hoje, os “rezadores” enfrentam um grande assédio das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais nas terras indígenas que se aproveitam dos equívocos das ações do Estado para atuar. São recorrentes os relatos de fiéis das igrejas que ironizam e agridem “rezadores”, queimam casas de rezas, discriminam participantes de rituais e festas kaiowa e guarani¹³, além de produzirem uma outra lógica nas relações internas, interferindo nas mais íntimas relações, entre as pessoas e entre os seus outros. A tentativa de fim dos “rezadores” é apontada como um outro fim de mundo pelos próprios “rezadores” e pessoas mais antigas das aldeias, assim como, o perigo dos evangélicos, pentecostais e neopentecostais.

Para Danowski e Viveiros de Castro (2014), “o pensamento do fim do mundo suscita necessariamente o problema correlato do fim do pensamento, isto é, o fim da relação [...] entre pensamento e mundo” (2014:32), e com o fim dos “rezadores”, os grandes negociadores da vida neste mundo, não haverá mais com quem compor para a sobrevivência, senão vejamos o que relatou uma *Ñandesy* Guarani:

Senão tiver mais reza e “rezadores”, o mundo vai acabar. Tudo vai acabar, os sinais de que o mundo está acabando já estão aparecendo. Hoje temos menos “rezadores” (opuraheiva), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo. [...] No mundo todo está acontecendo isto, não é só no Brasil, aqui estamos um pouco mais protegidos porque ainda temos opuraheiva. Tudo vai estar perdido, [...]. Vivo com a minha reza ainda pela vida dos inocentes, pois ainda aparecem crianças que esperam muitas coisas de mim, por isso tenho forças para continuar a minha vida como opuraheiva. [...] Se hoje o mundo ainda não acabou é pela vida destes inocentes, pois, do mesmo jeito que o Kuarahy (Sol) ilumina a gente, ele pode sumir e acabar com tudo. Isso vai acontecer quando acabarem os opuraheiva. Kuarahy pode fazer uma troca e nos devolver o que fizemos contra terra, para então, renovar e começar tudo de novo. [...] Nós opuraheiva somos diferentes dos crentes, dos evangélicos, nós pedimos pela vida de todas as pessoas, pedimos para melhorar cada vez mais o nosso mundo, os crentes pedem para Jesus vir logo, acabar com tudo e leva-los embora para junto dele. (VERA, Estela, 2016 em depoimento para o ISA)

Estela Vera tem cerca de 70 anos e vive no *tekoha* Potrero Guasu, no município de Paranhos, em Mato Grosso do Sul – uma área de “retomada” com uma população atual de 300 pessoas, o *tekoha* está na região de fronteira seca com o Paraguai. À espera da demarcação e proibidos de usufruir plenamente de seu território, os Guarani em Potrero Guasu vivem obrigados a uma relação desigual com o mundo não indígena e expostos a violências e pressões desmedidas de fazendeiros, de igrejas e do Estado, em detrimento de suas práticas de conhecimento e do bem viver.

Estas pressões possibilitam e convocam conexões e composições para defender-se de mais um fim de mundo, anunciado pelos fins dos tempos. Segundo Estela, o fim do mundo já está acontecendo; seus indícios e consequências são a desvalorização das rezas/cantos, a diminuição dos “rezadores”, a aceleração do tempo, as mudanças climáticas, em virtude da impossibilidade de circulação dos conhecimentos xamânicos e da *oguataporã*, a mobilidade desejada no território.

¹³ Mais sobre: <http://www.futuraplay.org/video/monocultura-da-fe/426754/>

Em sua narrativa, Estela aponta para questões como a aceleração do tempo, assim como destacaram Viveiros de Castro e Danowski (2014) “O tempo está fora do eixo, e andando cada vez mais rápido” (2014:19), a mudança climática, e a ofensa à terra que pode, ofendida, se voltar contra nós. As preocupações da *Nān-desy* materializam muito das noções especulativas acerca de Gaia, frente a uma “[...] nova época, diante não apenas de uma natureza “que deve ser protegida” contra os danos causados pelos homens, mas também de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015:11).

Para Latour (2015), o povo de Gaia são os terrâneos e diferentemente do povo da natureza, eles precisam de uma entidade que os convoque, no caso, Gaia. Com Gaia é preciso negociar, compor; a natureza não, ela está lá. Gaia é uma ontologia pronta, um ser que conecta diferentes coletivos. Não é apocalíptica, não é o fim dos tempos, mas é a necessidade de aprender a viver o tempo do fim, viver com as ameaças, mas conscientes de que se pode compor com estes agentes a maneira de negociar. Gaia vem pra reiterar nosso pertencimento ao mundo, uma potência que nos recoloca na história, através das incertezas. Do tempo dos fins e não do fim dos tempos. E Gaia acaba sendo esta figura capaz de convocar o povo.

Gaia, é assim nomeada num intuito de operacionalizá-la e para “resistir à tentação da oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos” (LATOURE, 2015:38). Para Latour,

Gaia, “planeta vivo”, deve ser reconhecido como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, no mesmo sentido em que reconhecemos que um rato, por exemplo, é um ser: ela é dotada não apenas de história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo de múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros”. (LATOURE, 2015:38)

Gaia é problematizada por Isabelle Stengers, a partir das proposições de James Lovelock, “o profeta do desastre” e Lyn Margulis em 1970. Stengers (2015) sugere que o reconhecimento de Gaia deve se dar como “ser”. Gaia não pede nada aos humanos e não ouve as súplicas destes, mas não é desinteressada. Nada pode detê-la, como tem se visto nos últimos tempos as grandes catástrofes ambientais que vem brutalmente atingindo os seres como resposta as suas ações históricas contra Gaia. Para Stengers,

A brutalidade de Gaia corresponde a brutalidade daquilo que a provocou, a de um “desenvolvimento” cego às suas consequências, ou, mais precisamente, que só leva em conta suas consequências do ponto de vista das novas fontes de lucro que elas podem acarretar. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela. Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra o seu domínio. (STENGERS, 2015:47)

É como se para acalmar Gaia, para seguir sua convocação e compor com ela contra o domínio do capitalismo, os Kaiowa e Guarani respondessem com as “retomadas”, para proteger as suas terras ancestrais, vivas, da exploração e da barbárie do capitalismo. Gaia não prevê um fim da vida, mas possibilita pensar outras formas de se viver. Não há um fim definitivo. É como se a “retomada”, fosse a reconexão do pensamento com o mundo, com a vida. É a desobediência necessária para sobreviver e recriar um mundo, mesmo que idealmente, longe do já devastado pelos ruralistas, empresários, igrejas e pelo Estado, com quem compõe o sistema capitalista feiticeiro.



Mensagem grafada em uma parede na área “retomada” Guaiguayry no dia da visita do atual presidente da FUNAI, Antônio Costa. Foto de Lauriene Seraguza em fevereiro de 2017.

Algumas pessoas kaiowa e guarani dizem que quando retornam aos seus *tekoha* –, e por isso retornaram dezenas de vezes, mesmo com as expulsões, a pressão do Estado, da igreja, da violência dos fazendeiros ou a devastação da paisagem; a vida é mais possível. Certa vez em conversa com um amigo kaiowa da Reserva Indígena de Dourados em 2015, ele me contava sobre um porco do mato: “se morre alguém num lugar deles [dos porcos], aquilo pode virar lavoura, pode passar o trator e acabar com tudo que ele sempre vai voltar para lá, por que ele sabe que lá está enterrado o seu parente e é o seu lugar. A gente é assim também”.

Mesmo com a transformação da paisagem, os Kaiowa e Guarani reafirmam que ao voltarem para as suas terras, terão os seus *jara*, os donos dos patamares da existência e todas as suas divindades de volta através de suas conexões e negociações com eles. Em Rancho Jacaré e Guaimbé, as primeiras terras recuperadas, é possível notar que a mata volta a crescer, compondo com os *Jara* e todos os seres que compõe com Gaia. É preciso negociar com estes seres, para “retomar” a vida. É a ideia de que o cosmos não é fechado, mas uma multiplicidade onde é preciso articular e experimentar para sobreviver aos tempos de fins.

(En)Fim...

Gaia pode ser uma resposta ao desenvolvimento inconsequente do sistema capitalista que em Mato Grosso do Sul que pode ser pensado a partir do que Oiara Bonilla (2016) chamou de “asfixia guarani”: “A mesma asfixia que provoca os suicídios de tantos jovens indígenas lá. Asfixia capitalista, ruralista, asfixia pelo cerco do Estado. Cercam-se as terras, os corpos, as pessoas, a alegria” (BONILLA, 2016). Para Bonilla, o cerco da potência do movimento e da alegria pode ser considerado um fim do mundo, e neste sentindo, os Kaiowa e Guarani veem demonstrando maestria em seus modos de resistências e aprendizados sobre como viver em tempos de fins.

Com tantas demandas ocasionadas pelo capitalismo ao mundo indígena, parece aumentar a preocupação dos velhos “rezadores” e “rezadoras” com o interesse dos jovens sobre a reza e o equilíbrio do mundo. Hoje, é preciso fazer muito para que as pessoas não sejam invadidas por uma tristeza capitalista que muitas vezes faz com que avancem contra suas próprias vidas.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) atribuem aos ameríndios a alternativa para a sobrevivência em tempos de um mundo sem nós e de nós sem o mundo, pois são eles povos que escapam da captura do sistema, a partir de composições e conexões possíveis. São eles que diante de tantas experiências em perdas de mundo ensinam como recriar mundos. No caso dos Kaiowa e Guarani, o “reservamento” pode se configurar como um fim de mundo e as justificativas para as “retomadas” vão da sobrevivência, a espiritualidade à constatação de que “Os brancos já usaram muito a terra!”, como numa resposta a Gaia, como se a cegueira do capitalismo feiticeiro não os atingisse.

A cosmopolítica Kaiowa e Guarani é atravessada pelas rezas e cantos dos “rezadores” e “rezadoras” aos *jara*, os donos dos patamares que compõe o cosmos. As suas lutas são acompanhadas pelas rezas e cantos que são entoadas numa negociação cósmica, visam a alegria, e está conectada com o *teko porã*, o bom modo de ser kaiowa e guarani que depende exclusivamente de poder viver e se movimentar em suas terras ancestrais. Por isso, as lutas são compostas entre os Kaiowa e Guarani e o *Ñanderu* e *Ñandesy* (neste caso, o Primeiro Pai e a Primeira

Mãe míticos¹⁴) e com os *jara*, numa “transação transespecífica”, como afirmaram Danowski e Viveiros de Castro (2014). A “entrada” nas terras só pode ser exitosa com esta negociação para que possam sair do contexto de violências que se instaurou nas “reservas” e fora delas.

A composição com as escolas, diante do compromisso com os seus modos de ser e viver, tem contribuído para uma maior circulação dos saberes indígenas para fora das aldeias e visibilidades de suas lutas, muitas delas, narradas por eles mesmos. Em Mato Grosso do Sul, diante de uma população Kaiowa e Guarani que ultrapassa as 50 mil pessoas, temos mais de 500 professores licenciados com formação diferenciada, além de uma gama de pesquisadores indígenas que vem elaborando propostas que compõe e desestabilizam teorias. Todas estas composições vão ao encontro da luta pela terra que enfrentam estes indígenas há mais de um século para que possam viver de acordo com suas orientações.

Estas composições têm contribuído na articulação de organizações como a *Aty Guasu* que tem dado visibilidade a luta e inspirado dezenas de pesquisas, materiais audiovisuais, intervenções em redes sociais que contribuem para que a violência seja “controlada” diante do cenário de barbárie que está imposto em Mato Grosso do Sul em relação aos conflitos fundiários que envolvem os povos indígenas.

A maneira como compõe e como lidam com a violência do sistema capitalista, do Estado brasileiro, dos ruralistas, alinhados por uma lógica cosmológica, da reza que garante a negociação da vida, proferidas pelos “rezadores” e “rezadoras” que são fundamentais nos movimentos políticos Kaiowa e Guarani podem nos conduzir a uma nova percepção sobre o que chamamos de política, os modos de fazê-la e, então, a uma outra filosofia/antropologia política.

Recebido em 30 de setembro de 2018.

Aprovado em 20 de março de 2019.

Referências

BONILLA, Oiara. Desgosto, *Revista DR*, 2016.

BRAND, Antonio Jacob. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. PUCRS, 1993.

BRAND, Antonio Jacob. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.

CARIAGA, Diógenes E. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Te'ýikue (1950-2010)*. Dissertação de Mestrado em História (História Indígena), PPGH/UFGD, Dourados, 2102.

¹⁴ Para mais informações ver Seraguza (2013).

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: Do Tekoha À “reserva”, Do Tekoharã Ao Tekoha*. Tese de doutorado apresentada no programa de pós graduação em História, UFGD, 2015.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura&Barbárie& ISA, 2014

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34 [1992]2008.

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri’y, Mato do Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.

LATOUR, Bruno. “Cosmopolitiques, quels chantiers?”. *Cosmopolitiques*n.1, 2002.

_____. “Quel cosmos? Quell es cosmopolitiques?”. In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier. *L’émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, pp. 69-84.

_____. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.

LATOUR, Bruno. *From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public*. In Bruno Latour and Peter Weibel (eds). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press: 14-43, 2005.

NASCIMENTO, S. J. *Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.

_____. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UNICAMP, Campinas, 1999.

PERRONE-MOISES, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre-docência. Departamento de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2015.

PIGNARRE, Philippe & Stengers, Isabelle. *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

PIMENTEL, Spensy K. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio*. Revista de Antropologia da UFSCar, v.4, n.2, jul.-dez.:134-150, 2012

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña*. Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

_____. *Cosmologia e Sexualidade entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Revista Ñanduty. 2016.

_____. *Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS*. Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33: 139-162, maio/ago. 2017.

_____. *Kuña Aty Guasu - sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowá e os Guarani*. Em: PEREIRA, Levi Marques *et al.* (orgs.). Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2018.

_____. *Mulheres em retomadas: sobre política e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Tessituras, Pelotas, v. 6, n. 2: 215-228, jul./dez. 2018.

STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69: 442-464, abr. 2018.

_____. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima*. CosacNaify, 2015.

VERA, Estela. *Senão tiver mais reza, o mundo vai acabar*. Povos Indígenas do Brasil, ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar>.

**A vida instável dos conceitos:
transformação e comparação, uma
contribuição americanista – Apresentação
ao artigo traduzido de Eduardo Viveiros de Castro**

Diógenes E. Cariaga¹
Universidade Federal de Santa Catarina

CARIAGA, Diógenes E. **A vida instável dos conceitos: transformação e comparação, uma contribuição americanista – Apresentação ao artigo traduzido de Eduardo Viveiros de Castro.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 241-246, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

ACENO

¹ Doutor em Antropologia pelo PPGAS/UFSC. Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos de Povos Indígenas (UFSC), INCT Brasil Plural e ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD).

A etnologia indígena produzida sobre os coletivos das terras baixas da América do Sul vêm desde a década de 1970 produzindo um conjunto de recursos analíticos, metodológicos e teóricos amparados numa revisão de conceitos sustentados por pesquisas etnográficas que procuraram demonstrar a especificidade da vida social ameríndia. Debates e sínteses que se dedicaram a refletir sobre questões como o tempo, o espaço, o parentesco e a corporalidade indicaram perspectivas etnográficas que tinham como foco e atenção as teorias indígenas sobre si e suas relações.

Neste contexto a produção de Eduardo Viveiros de Castro ocupa uma posição central (em conjunto com outras etnólogas e etnólogos)² na renovação de paradigmas não apenas para a etnologia indígena, mas também para outras discussões temáticas da Antropologia. Trazer ao público a tradução deste artigo implica em um duplo movimento: um é tornar mais acessível a discentes que ingressam cada vez mais nas universidades em cursos de graduação e pós-graduação, através de políticas de ação afirmativa e que não puderam em sua trajetória estudantil acessar cursos de línguas estrangeiras a possibilidade de lerem este texto fundamental a contribuição americanista para a teoria antropológica. Deste modo, o segundo movimento é político e conceitual, pois a tradução para a língua portuguesa do texto de Viveiro de Castro (2004) compõe o projeto antropológico do autor de colocar a reflexão antropológica a favor de uma reconceitualização radical sobre o que seja o social, colocando no centro da teoria antropológica as relações e suas variações para demonstrar a multiplicidade de pontos de vistas desestabilizando divisores canônicos como natureza e sociedade, assim como nós e eles.

Na formulação multinaturalista de Viveiros de Castro (2002^a, 2002^b) ontologias indígenas são estruturais na possibilidade de operar uma reviravolta na discussão antropológica, apostando na potência desestabilizadora do pensamento indígena frente aos divisores disciplinares que produzem regimes de conhecimentos assimétricos por meio de descrições sobre transformações e reflexões dos conceitos indígenas: *meu objeto são os **conceitos indígenas**, os mundos que eles constituem (mundos que assim **os** exprimem), o fundo virtual onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as idéias e os problemas da 'razão indígena', não suas categorias do 'entendimento'* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 124-125).

Ao colocar como regras do jogo antropológico as relações entre os modos de conceituar o mundo entre antropólogos e nativos, pressupondo que ambas as perspectivas produzem sentidos sobre a existência e as diferenças entre os modos de estar no mundo, sem equivalê-las. A descrição multinaturalista procurar tornar as multiplicidades produzidas por formas e conceitos homonímicos que asseguram seguir adiante no projeto comparativo da teoria antropológica, destacando a escrita etnográfica como uma prática de conhecimento que se realiza pela transformação e tradução entre perspectivas.

A formulação conceitual em torno do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; LIMA, 1996) produziu efeitos que demandaram ajuste do próprio vocabulário antropológico, reconhecendo que um dos desafios dados a Antropologia habita a vizinhança do que Strathern situa como efeito na política

² Para mais informações sugiro a leitura de Viveiros de Castro (2012).

da escrita antropológica: reconhecer que a complexidade dos conceitos etnográficos é a condição que eles habitam dois lugares (no mínimo) ao mesmo tempo (1999, 2014). De modo análogo, Viveiros de Castro ao propor a equivocação controlada, reafirma uma aliança teórica que procurar dar relevo com a impossibilidade de cessar a variação e a transformação conceitual quando tais observações são produzidas por pesquisas etnográficas que apontam que no pensamento indígena as relações que configuram o “mundo do social” são produzidas por conjunções e disjunções incessantes, que recusam a tradução em termos sinônimos, mas que se abre para uma antropologia interessada na mediação imanente, a dupla diferença que se recusa a incessantemente ao império do Um (CLASTRES, 2003).

Uma das chaves possíveis de se mobilizar através do conceito de equivocação controlada é a tarefa de multiplicar as redes e as relações possíveis através do modo como nomeamos coisas diferentes pelo mesmo termo e, pelo mesmo termo, nomeamos coisas diferentes. Nestes jogos, a antropologia é pensada como um modo de comparar relações através de figuras e conceitos nativos que apontem para impossibilidade de fixar os modos ameríndios de existência em questões que aprisionem a multiplicidade de entes, paisagens, artefatos ao limite da identidade. Assim, ainda é importante frisar que a comparação não é uma transliteração, pois a tradução aqui implica em transformações de perspectivas, as “nossas” e as “deles”, já que o movimento pretendido através da equivocação controlada é dar relevo de que estamos no terreno onde uma suposta continuidade ontológica só pode existir à medida que se possam demonstrar as formas múltiplas de se fazer e desfazer relações no mundo ameríndio.

O conceito de equivocação controlada emerge como um efeito da teoria do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo para se problematizar um método para Antropologia que considere a potência da tradução-como-transformação³ e vice-versa, pois o chão onde isto se realiza são as formas mais simétricas e relacionais entre antropologias, em que a tradução ocorre no entre dois, na inter-relação entre campo e escrita, em que aliar as alternâncias e justaposições produzidas através da pesquisa de campo nos conduz uma teoria etnográfica das relações (STRATHERN, 2014). Os conceitos agem através de outros conceitos, devido a isto a atenção comparativa as metáforas, homônimas e analogias nos guiam ao campo em que é necessário fazer e desfazer dualismos para que seja possível ver na descrição de partes das relações os agenciamentos e as disputas de ontologias engajadas nas perspectivas, pois como adverte Viveiros de Castro (2019) *controlar esta comparação tradutiva entre antropologias é precisamente no que consiste a arte da antropologia*.

O perspectivismo ameríndio não é uma ontologia, mas procura modos para descrever ontologias ameríndias, tateando outras e novas formas etnográficas de realizar tal empreendimento. Neste sentido, estratégias textuais, discursivas e descritivas que se interessem por simetriações, reversibilidades e invenções capazes de fazer possível “ver” modos múltiplos de (r)existir aprofunda o projeto de

³ Esta grafia hifenizada alude ao desejo manifesto por Calávia Saéz (2013: 207) em torno de um projeto ambicioso de uma antropologia minimalista: “A ambição da antropologia-como-etnografia consiste na sua aspiração a descobrir novos objetos. Esses objetos são, em termos gerais, feixes de relações entre sujeitos, objetos, interpretações, teorias (modos diversos de denominar esses pontos entre os que as redes são traçadas) que mudam constantemente, dando lugar de fato a objetos novos. Por isso “descobrir”: a velocidade dessa produção desencoraja no pesquisador a “invenção” propriamente dita. A antropologia é uma ciência dos possíveis humanos, que obviamente se detectam a partir do trato com a humanidade - de onde o teor empírico da disciplina; e uma certa radicalidade desse empirismo. Porque não se trata de apoiar com dados empíricos uma teoria, mas de localizar na experiência esses objetos, que têm para a antropologia-etnografia o valor que os teoremas têm para outras ciências. Os possíveis, aliás, são inumeráveis mas não infinitos: se a antropologia é uma ciência, e não uma fé humanista, é porque a pesquisa dessas possibilidades se faz sempre contornando os terrenos do impossível, ou do impossível”.

descolonizar a antropologia de seus próprios cânones, pois se o que torna proeminente a agência do pensamento indígena é sua qualidade de manter-se constantemente contra as formas de homogeneização, transformar o pensamento indígena em conceitos, que a equivocação controlada estabelece que as diferenças não existem no singular, mas sempre no plural, reconhecer este lugar pode nos conduzir a fazer da antropologia um idioma que só pode ser compreendido como (cosmo) político.

A equivocação controlada é lugar habitado duplamente, como dobra ameríndia ao *double-bind* batesoniano (2002), pois é sempre produzida entre dois ou mais sujeitos que reivindicam para si a exclusividade do ponto de vista. Entretanto, o “enquadre ameríndio” não está no indivíduo. Pois, como bem refletiu Ailton Krenak (2018) nem sempre a história social dos brancos captura as invenções indígenas já que a equivocação opera através de capacidades de comunicação entre disjunções e intervalos, nos quais seria um erro presumir que a existência ou reconhecimento incorreriam em formas de “explicação real do sentido das palavras” em uma tentativa de buscar um genitivo da tradução (ZEA, 2008), a existência de conceitos an(*tropo*)lógicos já denota o reconhecimento de versões que asseguram a capacidade de extensão e transformação, se aproximando da dialética wagneriana em que o *tropo* colapsa (obvia) os modos de simbolização, eclipsando as diferenças entre a diferenciação e convencionalização.

Neste sentido, a aposta desta antropologia não é nem na continuidade e nem na ruptura histórica, mas volta ao que já havia sido anunciado por Lévi-Strauss sobre a noção de transformação (1990: 146-147):

Ora, a noção de transformação é inerente à análise estrutural. Diria, até, que todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de que seus autores não compreenderam que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relacionamentos invariáveis, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação.

O limite da extensão dos equívocos ocorre quando tentamos fixá-los em perspectivas de caráter multiculturalista, isto é, aquelas que sustentam o divisor natureza e sociedade, que reduz a complexidade as relações, reificando-as, como nos adverte Strathern (2014): dar fim as relações como transformações extensivas envoltas na noção de pessoa, reduzindo a comunicação entre diferenças a índices para “verificar” a cultura. A proposição do perspectivismo ameríndio enquanto uma agenda borre o multiculturalismo do pensamento não indígena, passa por fazer se tornar visível uma multiplicidade pretendida através da descrição e não da prescrição sobre o que seja o social, numa tentativa de dissolver mal entendidos, pois como escreve Viveiros de Castro neste texto aqui apresentado *traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar*.

A equivocação controlada avança em levar a sério a diferenças entre as diferenças nos corpos das espécies, pois parte de uma premissa em que *o perspectivismo supõe uma epistemologia constante de ontologias variáveis* (VIVEIROS DE CASTRO, 2019). A variação ontológica pode ser produto e produtora daquilo que singulariza a existência ameríndia a inconstância e instabilidade em ser humano, animal ou deus, pois um mundo habitado por tanto desejos, afetos e devires, um sujeito só pode existir no coletivo, como afirma Ailton Krenak (2018):

Sacar uma biografia de um ambiente desses é uma maneira de iluminar todo esse ambiente e projetar sentido na vida de todo mundo; nossos avós, tios, pais, dos nossos irmãos, dos colegas de infância. É uma nave. É uma constelação de seres que estão

viajando e transitando no mundo, não no da economia e das mercadorias, mas no mundo das vidas mesmo, dos seres que vivem e experimentam constante insegurança. É como se essas mentalidades, essas pessoas precisassem ter um mundo dilatado para poderem experimentar sua potência de seres criadores. Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo que ele pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo.

Recebido em 31 de maio de 2019.

Aprovado em 10 de junho de 2019.

Referências

BATESON, Gregory. Uma teoria da brincadeira e da fantasia. In: *O discurso em mosaico – Cadernos do IPUB/Instituto de Psiquiatria, UFRJ*. Rio de Janeiro, nº5 (2), 2000, p. 35-49.

CALAVIA SAÉZ, Oscar. *Esse obscuro objeto da pesquisa. Um manual de métodos, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina, Edição do autor, 2013.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo – Parte I. *Revista Periferias*. Rio de Janeiro, n. 2, vol. 2, 2018. Disponível em <http://revistaperiferias.org/>, acessado em 27/05/2019.

LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana: Estudos em Antropologia Social*. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, nº 2(2), 1996, 21-47.

LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1990.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo. Cosac & Naify, 2014, p. 345-406.

_____. No limite de uma certa linguagem (Entrevista). *Mana: Estudos em Antropologia Social*. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, nº 5(2), 1999, p. 157-175.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. *Mana: Estudos em Antropologia Social*. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, nº 18 (1), 2012, p. 151-171.

_____. “Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti (Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America)*. 2 (1), 2004, p. 3-22.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A instância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002^a, p. 345-400.

_____. O nativo relativo. *Mana: Estudos em Antropologia Social*. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, n^o 8(1), 2002^b, p. 113-148.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos em Antropologia Social*. Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ, n^o 2(2), 1996, 115-144.

ZEA, Evelyn M. S. O genitivo da tradução. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, n^o 1, vol. 3, 2008, p. 65-77.

A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada¹

Eduardo Viveiros de Castro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Tradução²
Marcelo Giacomazzi Camargo
Universidade de Brasília

Rodrigo Amaro
Universidade Estadual de Minas Gerais

Resumo: Este artigo sustenta que fazer antropologia é comparar antropologias. A comparação não é apenas nosso instrumento de análise primário; ela é também nossa matéria-prima e nosso contexto último. Pois o que comparamos são sempre, de uma forma ou de outra, comparações. Se, como sugere Marilyn Strathern, a cultura consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre diferentes domínios de seus mundos, então cada cultura é um processo multidimensional de comparação. Da mesma forma, se a antropologia estuda a cultura através da cultura, então, como observa Roy Wagner, as operações que caracterizam nossa investigação —sejam elas quais forem—devem ser também propriedades gerais da cultura. As relações intraculturais, ou comparações internas, e as relações interculturais, ou comparações externas, estão em estrita continuidade ontológica. Mas a comparabilidade direta não significa necessariamente tradutibilidade imediata, assim como a continuidade ontológica não significa transparência epistemológica. Como podemos restituir as analogias estabelecidas por, digamos, os povos indígenas amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações quando as comparamos com as comparações indígenas? A perspectiva que aqui se advoga é a do perspectivismo e a da equivocação controlada.

Palavras-chave: Perspectivismo; equivocação; tradução.

¹ Este ensaio foi apresentado como a conferência inaugural dos encontros da *Society for the Anthropology of Lowland South America* (SALSA), ocorridos na Universidade Internacional da Florida, Miami, 17-18 de janeiro, 2004. Alguns parágrafos foram canibalizados em *Metafísicas Canibais*.

² Traduzido de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2004), “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Art. 1. Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.

Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation

Abstract: This article argues that doing anthropology means comparing anthropologies. Comparison is not just our primary analytic tool, it is also our raw material and our ultimate grounding, since what we compare are always and necessarily, in one form or other, comparisons. If, as Marilyn Strathern suggests, culture consists in the way people draw analogies between different domains of their worlds, then every culture is a multidimensional process of comparison. Likewise, if anthropology studies culture through culture, then, following Roy Wagner, whatever operations characterize our investigations must also be general properties of culture. Intracultural relations, or internal comparisons, and intercultural relations, or external comparisons, are in strict ontological continuity. But direct comparability does not necessarily signify immediate translatability, just as ontological continuity does not imply epistemological transparency. How can we restore the analogies traced by, say, indigenous Amazonian peoples within the terms of our own analogies? What happens to our comparisons when we compare them with indigenous comparisons? The perspective advocated here is that of perspectivism and controlled equivocation.

Keywords: Perspectivism; equivocation; translation.

La antropología perspectivista y el método de equivocación controlada

Resumen: Este artículo sostiene que hacer antropología es comparar antropologías. La comparación no es solo nuestro instrumento de análisis primario; También es nuestra materia prima y nuestro contexto último. Porque lo que comparamos son siempre, de una forma u otra, comparaciones. Si, como sugiere Marilyn Strathern, la cultura es la forma en que las personas dibujan analogías entre los diferentes dominios de sus mundos, entonces cada cultura es un proceso de comparación multidimensional. Del mismo modo, si la antropología estudia la cultura a través de la cultura, entonces, como señala Roy Wagner, las operaciones que caracterizan nuestra investigación, sean cuales sean, también deben ser propiedades generales de la cultura. Las relaciones interculturales, o las comparaciones internas, y las relaciones interculturales, o las comparaciones externas, están en estricta continuidad ontológica. Pero la comparabilidad directa no necesariamente significa traducibilidad inmediata, así como la continuidad ontológica no significa transparencia epistemológica. ¿Cómo podemos restaurar las analogías establecidas por, digamos, los pueblos indígenas amazónicos en términos de nuestras propias analogías? ¿Qué sucede con nuestras comparaciones cuando las comparamos con las comparaciones indígenas? La perspectiva defendida aquí es la del perspectivismo y la equivocación controlada.

Palabras clave: Perspectivismo; equivocaciones; traducción.

O americanismo tropical tem se provado uma das áreas mais dinâmicas e criativas da antropologia contemporânea, exercendo uma influência crescente na agenda conceitual mais ampla. Mas apesar deste florescimento, e mesmo que o trabalho fundamental de Lévi-Strauss – dentro do qual o pensamento ameríndio é dado privilégio de lugar – esteja tido em circulação por mais de meio século, a originalidade radical da contribuição dos povos do continente para a herança intelectual da humanidade ainda não foi totalmente absorvida pela antropologia. Mais particularmente, algumas das implicações desta contribuição para a teoria antropológica em si ainda esperam para serem traçadas. É isto que pretendo começar a fazer aqui, sugerindo mais alguns pensamentos sobre o perspectivismo ameríndio, um tema com o qual estive ocupado (ou talvez obcecado) pelos últimos anos³.

Tradução

O título deste trabalho é uma alusão a um famoso artigo de Fred Eggan (1954) intitulado *Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison*, que compunha parte da caixa de ferramentas do conhecido Projeto Harvard-Brasil Central, do qual eu sou um dos descendentes acadêmicos. A dupla diferença entre os títulos registra a direção geral do meu argumento, que, verdade seja dita, tem pouco a ver com o de Eggan. A substituição de “social” por “perspectiva” indica em primeiro lugar que a “antropologia” a que me refiro é uma formação híbrida, o resultado de uma certa imbricação recursiva entre os discursos ocidentais da antropologia (nossa própria etnoantropologia), que são enraizados na nossa ontologia moderna multiculturalista e uninaturalista, e a imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria perspectivista de personalidade transespecífica, que é por contraste unicultural e multinaturalista.

Em segundo lugar, e mais geralmente, esta substituição expressa minha convicção que a antropologia contemporânea é social (ou, a propósito, cultural) apenas à medida que a primeira pergunta encarada pelo antropólogo seja compreender o que constitui, tanto por extensão quanto por compreensão, o conceito do social (ou do cultural) para as pessoas estudadas. Em outras palavras, a questão é como configurar as pessoas enquanto agente teórico ao invés de “sujeito” passivo. Como argumentei em um trabalho recente (Viveiros de Castro 2002b:122), o problema que define a antropologia consiste menos em determinar quais relações sociais constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que seu objeto constitui como uma relação social – o que uma relação social é nos termos do seu objeto, ou melhor ainda, nos termos que emergem da relação (uma relação social, naturalmente) entre o “antropólogo” e o “nativo”.

Dito concisamente, fazer antropologia significa comparar antropologias, nada mais – mas nada menos. A comparação não é apenas a nossa ferramenta analítica primária. É também nossa matéria-prima e nossa fundamentação suprema, porque o que comparamos são sempre e necessariamente, de uma forma

³ Ver Viveiros de Castro 1998; 2002a.

ou outra, comparações. Se a cultura, como Marilyn Strathern escreveu, “...consiste na maneira que pessoas traçam analogias entre domínios diferentes de seus mundos” (1992:47), então toda cultura é um processo gigante e multidimensional de comparação. Seguindo Roy Wagner, se a antropologia “estuda a cultura através da cultura”, então “quaisquer operações que caracterizem nossas investigações devem também ser propriedades gerais da cultura” (1981:35). Em resumo, o antropólogo e o nativo estão engajados em “operações intelectuais diretamente comparáveis” (HERZELD, 2003:7), e tais operações são acima de tudo comparativas. Relações intraculturais, ou comparações internas (as “analogias entre domínios” strathernianas), e relações interculturais, ou comparações externas (a “invenção da cultura” wagneriana), estão em estrita continuidade ontológica.

Mas a comparabilidade direta não necessariamente significa tradutibilidade imediata, do mesmo modo que a continuidade ontológica não implica em transparência epistemológica. Como podemos restaurar as analogias traçadas por povos amazônicos dentro dos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com as nossas comparações quando as comparamos com comparações indígenas?

Proponho a noção de “equivocação” como uma maneira de reconceituar, com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia, este procedimento emblemático da nossa antropologia acadêmica – a comparação. Tenho em mente algo distinto da comparação de Eggan, que era comparação entre diferentes instâncias espaciais e temporais de uma dada forma sociocultural. Observado do ponto de vista das “regras do método antropológico”, este tipo de comparação é apenas uma regra reguladora – e outras formas de investigação antropológica existem. Ao invés disso, a comparação na qual penso é uma regra constitutiva da disciplina. Diz respeito ao processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do “nativo” para os termos do aparato conceitual da antropologia. Falo do tipo de comparação, mais frequentemente do que não implícita ou automática (e, portanto, descontrolada), que necessariamente inclui o discurso do antropólogo como um de seus termos, e que começa a ser processada a partir do primeiro momento do trabalho de campo, senão muito antes. Controlar *esta* comparação tradutiva entre antropologias é precisamente no que consiste a arte da antropologia.

Hoje é sem dúvida recorrente dizer que a tradução intercultural é a tarefa distintiva de nossa disciplina. Mas o problema é saber o que precisamente é, pode, ou deve ser uma tradução, e como levar adiante tal operação. É aqui que as coisas começam a ficar complicadas, como Talal Asad demonstrou em um artigo notável (1986). Adoto a posição radical, que acredito ser a mesma que a de Asad, e que pode ser resumida da seguinte maneira: na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. A antropologia compara *para que possa traduzir*, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante. Adicionaria a isto que traduzir é sempre trair, como diz o ditado italiano. Porém, uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin)⁴ – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intento* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova.

Apresentarei um breve relato (uma tradução) da teoria de tradução presente no perspectivismo ameríndio para averiguar se podemos ter sucesso em

⁴ Pannwitz in Benjamin in Asad 1986: 157.

modificar nossas próprias ideias acerca da tradução – e, portanto, acerca da antropologia – de um modo que possamos reconstituir o *intentio* da antropologia ameríndia na língua de nossa própria. Ao fazê-lo, afirmarei que o perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada – “controlada” no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair. O perspectivismo indígena é uma teoria da equivocação, ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homonímicos. A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica.

Perspectivismo

Uso “perspectivismo” como um rótulo para um conjunto de ideias e práticas encontradas ao longo da América indígena e ao qual irei me referir, pelo bem da simplicidade, como se fosse uma cosmologia. Esta cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas assim como não-humanas, cada uma dotada com o mesmo tipo genérico de alma, isto é, do mesmo tipo de capacidades cognitivas e volitivas. A posse de uma alma semelhante implica na posse de conceitos semelhantes, que determinam que todos os sujeitos vejam as coisas do mesmo modo. Em particular, indivíduos da mesma espécie veem uns aos outros (e apenas uns aos outros) como humanos veem a si mesmos, isto é, como seres dotados de figura e hábitos humanos, vendo seus aspectos corporais e comportamentais na forma da cultura humana. O que muda na passagem de uma espécie de sujeito para outra é o “correlativo objetivo”, o referente destes conceitos: o que onças veem como “caxiri” (a bebida apropriada de pessoas, de tipo-onça ou não), humanos veem como “sangue”. Onde nós enxergamos um bloco de sal enlameado, antas enxergam sua grande casa cerimonial, e assim por diante. Tal diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões do mesmo mundo, mas uma visão única de mundos diferentes – não pode derivar da alma, já que esta é o chão comum original do ser. Ao invés disso, tal diferença é localizada nas diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afetações (no senso de Spinoza, as capacidades do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos) é o campo e instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial⁵.

Portanto, enquanto nossa ontologia multiculturalista moderna, antropológica, está fundada na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade de culturas, a concepção ameríndia iria supor uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea – ou, em outras palavras, uma “cultura”, múltiplas “naturezas”. Neste sentido, o perspectivismo não é o relativismo como o conhecemos – um relativismo cultural ou subjetivo – mas um relativismo objetivo ou natural – um multinaturalismo. O relativismo cultural imagina uma diversidade de representações (culturas) subjetivas e parciais referindo-se a uma natureza objetiva e natural, externa à representação. Ameríndios, por outro lado, propõem uma unidade representativa ou fenomenológica que é de tipo puramente pronominal aplicada a uma real diversidade radical. (Qualquer espécie de sujeito percebe a si

⁵ De acordo, mitos amazônicos lidam principalmente com as causas e consequências das incorporações específicas a espécies de diferentes sujeitos pré-cosmológicos, todos eles concebidos como originalmente semelhantes a “espíritos”, seres puramente intensivos onde aspectos humanos e não-humanos são indiscernivelmente misturados.

mesma e seu mundo do mesmo modo que nós percebemos a nós mesmos e nosso mundo. “Cultura” é o que alguém vê de si mesmo quando diz “eu”.)

O problema para o perspectivismo ameríndio não é, portanto, descobrir o referente comum (digamos, o planeta Vênus) de duas representações diferentes (digamos, a “Estrela da Alva” e a “Estrela Vespertina”). Pelo contrário, é tornar explícita a equívocação insinuada em imaginar que quando a onça diz “caxiri” ela se refere à mesma coisa que nós (quer dizer, uma poção saborosa, nutritiva e inebriante). Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros objetos, um único significado e múltiplos referentes. Portanto, o objetivo da tradução perspectivista – a tradução sendo uma das tarefas principais do xamanismo, como sabemos (CARNEIRO DA CUNHA, 1998) – não é encontrar o “sinônimo” (uma representação correferencial) na nossa linguagem conceitual humana para as representações que outras espécies de sujeito usam para falar da mesma coisa. Ao invés disso, o objetivo é evitar perder de vista a diferença escondida dentro de “homônimos” equivocais entre nossa língua e a língua de outras espécies, já que nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas.

Esta ideia pode, em um primeiro momento, parecer um tanto contraintuitiva, já que parece cair dentro de seu oposto quando começamos a pensar nela. Gerard Weiss (1972:170), por exemplo, descreve o mundo Campa da seguinte maneira:

É um mundo de semblantes relativas, onde tipos diferentes de ser veem as mesmas coisas de modos diferentes; assim, olhos humanos normalmente conseguem ver bons espíritos apenas na forma de relâmpagos ou pássaros ao mesmo tempo que os espíritos veem a si mesmos em sua verdadeira forma humana, e, do mesmo modo, aos olhos de onças os humanos parecem queixadas a serem caçadas.

Agora, o jeito que Weiss “vê as coisas” não é um erro, mas mais precisamente uma equívocação. O fato de seres de diferentes tipos verem as mesmas coisas diferentemente é nada mais que uma *consequência* do fato de seres de diferentes tipos verem coisas diferentes do mesmo jeito. O fantasma da coisa-em-si-mesma assombra a formulação de Weiss, que na verdade expressa uma inversão do problema colocado pelo perspectivismo – uma inversão tipicamente antropológica.

O perspectivismo inclui uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – uma vez que é uma antropologia. Ontologias ameríndias são inerentemente comparativas: elas pressupõem uma comparação entre os modos que tipos diferentes de corpo “naturalmente” experimentam o mundo como uma multiplicidade afetual. São, portanto, um tipo de antropologia invertida, já que a antropologia procede através de uma comparação explícita entre os modos que tipos diferentes de mentalidade representam “culturalmente” o mundo, visto como a origem unitária ou foco virtual de suas diferentes versões conceituais. Por isso, um relato culturalista (antropológica) do relativismo necessariamente implica na negação ou deslegitimação de seu objeto, sua “retroprojeção” (LATOUR, 1996) como um tipo primitivo e fetichizado de razão antropológica.

O que eu proponho como um programa experimental é a inversão dessa inversão, que começa a partir da seguinte pergunta: que aparência teria um relato perspectivista da comparação antropológica? Como falta-me espaço neste ensaio para responder integralmente com exemplos detalhados de “equívocação controlada”, discutirei apenas seus princípios gerais.

Corpos e almas

Um dos pontos de partida para minha primeira análise do perspectivismo, publicada em 1996, foi uma anedota contada por Lévi-Strauss em *Raça e História*. Esta anedota ilustra a tese pessimista que um dos aspectos intrínsecos da natureza humana seria a negação de sua própria universalidade. Uma avareza congênita e narcisista, prevenindo a atribuição de predicados da natureza humana à espécie como um todo, aparenta ser parte destes predicados. Em resumo, o etnocentrismo, assim como o bom senso (que talvez seja a tradução sociológica do etnocentrismo) é a coisa mais efetivamente compartilhada no mundo. Lévi-Strauss (1973 [1952]:384) ilustra a universalidade desta atitude antiuniversalista com uma anedota baseada na *História* de Oviedo, e que ocorreu em Porto Rico:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação.

A lição da parábola obedece um formato irônico familiar, mas é marcante mesmo assim. O favorecimento da própria humanidade aos custos da humanidade de outro manifesta uma similaridade com este outro escarnecido. E como o Outro do Mesmo (do Europeu) é revelado ser o mesmo que o Outro do Outro (do Indígena), o Mesmo acaba por revelar – sem saber – ser exatamente o mesmo que o Outro.

A anedota foi recontada pelo autor em *Tristes Trópicos*. Ali, ela ilustra o choque cosmológico produzido na Europa do século XVI pela descoberta da América. O moral do conto continua sendo o mesmo que no primeiro livro, especificamente a incompreensão mútua entre indígenas e espanhóis, igualmente surdos à humanidade dos seus outros desconhecidos. Mas Lévi-Strauss introduz uma assimetria, observando humoristicamente que, em suas investigações sobre a humanidade do outro, os brancos invocaram as ciências sociais, enquanto os indígenas depositaram mais confiança nas ciências naturais. Aqueles chegaram à conclusão que os indígenas eram animais, enquanto estes ficaram contentes em suspeitar que os brancos fossem deuses. “Em ignorância igual”, conclui o autor, a atitude dos indígenas era uma mais digna de seres humanos (1955:81-83).

Portanto, apesar de uma ignorância compartilhada acerca do Outro, o Outro do Outro *não* era exatamente o mesmo que o Outro do Mesmo. Foi ponderando esta diferença que comecei a formular a hipótese que o perspectivismo indígena situava as diferenças cruciais entre a diversidade de sujeitos no plano do corpo e não do espírito. Para os europeus, o diacrítico ontológico é a alma (seriam os indígenas humanos ou animais?). Para os indígenas, é o corpo (seriam os europeus humanos ou espíritos?). Os europeus nunca duvidaram que os indígenas possuíam corpos. Afinal, os animais os têm também. Do outro lado, os indígenas jamais duvidaram que os europeus possuíam almas. Animais e espíritos também as têm. Em resumo, o etnocentrismo europeu consistia em duvidar se outros corpos possuem as mesmas almas que eles mesmos (hoje chamaríamos a alma de “a mente”, e o problema teológico do século XVI seria agora o “problema [filosófico] de outras mentes”). O etnocentrismo ameríndio, pelo contrário, consistia em duvidar se outras almas possuíam os mesmos corpos.

Confundindo Antropologia

Esta anedota das Antilhas lança alguma luz sobre um dos elementos nucleares da “mensagem” perspectivista – a ideia da diferença inscrita nos corpos, e a ideia do corpo como um sistema disposicional de afetividade (os europeus apodrecem?) ao invés de uma morfologia material. Foi apenas muito recentemente, porém, que me dei conta que a anedota não era apenas “sobre” perspectivismo, mas era *em si* perspectivista, instanciando o mesmo enquadramento ou estrutura manifesta nos inúmeros mitos ameríndios tematizando o perspectivismo interestereotípico. Aqui tenho em mente o tipo de mito onde, por exemplo, o protagonista humano se perde nas profundezas da floresta e chega a um estranho vilarejo. Ali os habitantes convidam-no a beber um cabaço refrescante de “caxiri”, que ele aceita entusiasmadamente, e para sua horrorizada surpresa, seus anfitriões o apresentam com um cabaço quase transbordando de sangue. Tanto a anedota quanto o mito tornam sobre o tipo de disjunção comunicativa onde os interlocutores não falam sobre a mesma coisa, e sabem disto. (No caso da anedota, o “diálogo” ocorre no plano do raciocínio comparativo de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo recíproco.) Assim como onças e humanos aplicam o mesmo nome a coisas diferentes, tanto europeus quanto indígenas “falavam” sobre humanidade, isto é, questionavam a aplicabilidade deste conceito autodescritivo ao Outro. Porém, o que europeus e indígenas compreendiam ser o critério definitivo do conceito (sua intensão e conseqüentemente sua extensão) era radicalmente diferente. Em suma, tanto a anedota de Lévi-Strauss quanto o mito tornam sobre uma equivocação.

Se pensarmos sobre isso cuidadosamente, a anedota das Antilhas é semelhante a incontáveis outras que podemos encontrar na literatura etnográfica, ou em nossas próprias lembranças do trabalho de campo. Na realidade, penso que esta anedota encapsula a situação ou evento antropológicos por excelência, expressando a quintessência da preocupação central de nossa disciplina. É possível discernir, por exemplo, no famoso episódio da morte do Capitão Cook, conforme analisado por Marshall Sahlins (1985), uma transformação estrutural dos experimentos cruzados de Porto Rico. Somos apresentados a duas versões do motivo antropológico arquetípico, isto é, uma equivocabilidade intercultural. A vida, como sempre, imita a arte – os eventos mimetizam mitos, a história ensaia a estrutura.

Proporei mais um ou dois exemplos de equivocação a seguir. Mas o que desejo deixar claro é que a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo” – como a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia pessoal, a indiscrição, a ingenuidade literalista, a comercialização da informação, as mentiras, a manipulação, a má fé, o esquecimento, e tantas outras deformações ou limitações que possam afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. Em contraste com estas patologias contingentes, a equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Ela expressa uma estrutura *de jure*, uma figura imanente à antropologia⁶. Não é apenas uma facticidade negativa, mas uma condição de possibilidade do discurso antropológico – aquilo que justifica a existência da antropologia (*quid juris?* como na questão kantiana). Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou

⁶ Esta ideia é inspirada em uma linda página de *Qu'est-ce que la philosophie?* de Deleuze e Guattari (1991:53-54).

potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo.

Michael Herzfeld recentemente observou que “a antropologia trata de mal-entendidos, incluindo os mal-entendidos dos próprios antropólogos, porque estes são normalmente o resultado da incomensurabilidade mútua entre diferentes noções de bom senso – o nosso objeto de estudo” (2001:2). Eu concordo, mas insistiria simplesmente no ponto que, se a antropologia existe (*de jure*), é precisamente (e apenas) porque aquilo que Herzfeld chama de “bom senso” não é comum. Eu adicionaria também que a incomensurabilidade de “noções” contrastantes, longe de ser um impedimento para a sua comparatividade, é precisamente o que a permite e a justifica (como Michael Lambek argumentou [1998]). Uma vez que vale a pena comparar apenas o incomensurável, comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos. Finalmente, devo acrescentar que eu concebo a ideia de “mal-entendido” no sentido específico de equivocalidade encontrado na cosmologia ameríndia perspectivista. Uma equivocação não é apenas uma “falha em compreender” (*Oxford English Dictionary*, 1989), mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo” mas aos mundos distintos que são vistos. Na cosmologia ameríndia, o mundo real das espécies diferentes depende de seus pontos de vista, uma vez que o “mundo em geral” consiste nas espécies diferentes em si mesmas. O mundo real é o espaço abstrato de divergência entre espécies enquanto pontos de vista. Porque não há pontos de vista *sobre* as coisas, coisas e seres são os pontos de vista *em si mesmos* (como diria DELEUZE, 1988:203). A questão para os indígenas, então, não é saber “como macacos veem o mundo” (CHENEY e SEYFARTH 1990), mas que mundo é expresso através de macacos, de que mundo *são eles* os pontos de vista. Creio que esta seja uma lição da qual a nossa própria antropologia pode aprender.

A antropologia, então, é sobre mal-entendidos. Mas como Roy Wagner sagazmente disse sobre suas primeiras relações com os Daribi: “seus mal-entendidos de mim não eram os mesmos que os meus mal-entendidos deles” (1981:20). O ponto crucial aqui não é o fato empírico que mal-entendidos existem, mas o fato transcendental que não se tratava do *mesmo* mal-entendido.

A questão não é descobrir quem está errado, e ainda menos quem está enganando quem. Uma equivocação não é um erro ou uma enganação. Ao invés disso, é a própria fundação da relação que implica, a qual é sempre uma relação com uma exterioridade. Um erro ou uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas a partir de dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma equivocação é o que se desdobra no *intervalo* entre diferentes jogos linguísticos. Enganações e erros supõe premissas já constituídas – e constituídas como homogêneas – enquanto uma equivocação não apenas supõe a heterogeneidade das premissas em jogo, mas também as coloca como heterogêneas e as pressupõe enquanto premissas. Uma equivocação determina as premissas ao invés de ser determinada por elas. Consequentemente, equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita. Uma

equivocação é indissolúvel, ou melhor, recursiva: toma-la enquanto um objeto determina outra equivocação “mais acima”, e assim por diante *ad infinitum*.

A equivocação, em suma, não é um fracasso subjetivo, mas uma ferramenta de objetificação. Não é um erro ou uma ilusão – não precisamos imaginar objetificação na linguagem moralizante pós-Iluminismo de reificação ou fetichização (hoje melhor conhecida como “essencialização”). Ao invés disso, a equivocação é a condição limitadora de toda relação social, uma condição que se torna sobreobjetificada no caso extremo das relações chamadas interétnicas ou interculturais, onde os jogos linguísticos divergem maximamente. É óbvio que esta divergência inclui a relação entre os discursos antropológico e nativo. Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é a equivocação que emerge como uma tentativa de resolver a equivocidade intercultural, e é equivocal na medida que segue, entre outras coisas, a partir do “paradoxo criado ao imaginar uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas” (1981:27). De acordo com isto, mesmo quando mal-entendidos são transformados em entendimentos – como quando o antropólogo transforma sua confusão inicial quanto aos modos dos nativos em “a cultura deles”, ou quando os nativos compreendem que o que os brancos chamavam, digamos, de “presentes” eram na realidade “mercadorias” – até mesmo aqui tais compreensões persistem em não serem as mesmas. O Outro do Outro é sempre outro. Se a equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, o seu oposto não é a verdade, mas o *univocal* enquanto a afirmação da existência de um significado único e transcendental. O erro ou ilusão por excelência consiste, precisamente, em imaginar que o univocal existe abaixo do equivocal, e que o antropólogo é o seu ventríloquo.

O ser lá fora

Uma equivocação não é um erro – os teólogos espanhóis, os indígenas de Porto Rico, os guerreiros havaianos, e os marinheiros britânicos não podiam estar todos (e inteiramente) errados. Eu agora desejo apresentar outro exemplo de uma equivocação, mas desta vez tirada de uma análise antropológica. Este exemplo foi extraído de uma recente monografia americanista da mais alta qualidade – eu quero enfatizar fortemente isto – escrita por um colega que admiro muito. Considere, então, este metacomentário por Greg Urban em seu belo livro *Metaphysical Community*, sobre discursos produtores de comunidade Xokleng. Explicando os poderes sociogenéticos do discurso, Urban (1996:65) observa que:

Diferente da cadeia de montanhas de Serra Geral ou onças ou pinhas de araucária, a organização de uma sociedade não é uma coisa que está “lá fora”, esperando para ser compreendida. A organização deve ser criada, e é algo elusivo, intangível que faz a criação. É a cultura – aqui entendida como o discurso que circula.

O autor defende uma posição construcionista moderada. A sociedade, enquanto a organização Xokleng com seus grupos e emblemas, não é algo dado, como antropólogos tradicionais costumavam pensar. Ao invés disso, é algo *criado* através do discurso. Mas o poder do discurso tem seus limites: características geográficas e essências biológicas existem. Elas são, por modo de dizer, compradas prontas, não feitas em casa através de discurso que circula. Deve ser admitido que há nada minimamente chocante no comentário de Urban. De fato, parece eminentemente razoável, e canonicamente antropológico. Além do mais, também se encaixa confortavelmente com o que alguns filósofos igualmente razoáveis

buscam nos ensinar sobre a estrutura da realidade. Tome a doutrina de John Searle (1995), por exemplo, que argumenta que dois e apenas dois tipos de fato existem: “fatos brutos”, como colinas, a chuva e animais, e “fatos institucionais”, como o dinheiro, caixas de gelo ou o casamento. Estes são fatos feitos ou construídos (performados), desde que sua razão suficiente coincide inteiramente com seus significados. Aqueles, porém, são fatos dados, já que sua existência é independente dos valores atribuídos a eles. Isto pode ser compreendido em um par de palavras: natureza e cultura.

Porém, o que têm os Xokleng a dizer sobre este assunto? Ao final da leitura de *Metaphysical Community*, o leitor não tem opção senão sentir certo desconforto ao notar que a divisão que Urban faz do mundo – em um plano dado de onças e pinheiros, e um mundo construído de grupos e emblemas – não é a divisão feita pelos Xokleng. Na verdade, é quase exatamente o inverso. Os mitos indígenas magnificamente analisados por Urban mostram, entre outras coisas, que os Xokleng originais, após esculpirem as futuras onças e antas em madeira de araucária, deram a estes animais suas pelagens características cobrindo-os com as marcas diacríticas pertencentes aos grupos clânico-cerimoniais: manchas para a onça, listras para a anta (1996:156-58). Em outras palavras, é a organização social que está “lá fora”, e as onças e antas que foram criadas ou performadas por ela. O fato institucional criou o fato bruto. A não ser, é claro, que o fato bruto seja a divisão da sociedade em clãs, e o fato institucional seja as onças da floresta. Para os Xokleng, de fato, a cultura é o que é dado e a natureza é a construção. Para eles, se o gato está no tapete, ou melhor, se a onça está na selva, é porque alguém a colocou lá.

Em suma, encaramos uma equivocação. A distribuição discordante do dado e do construído, que inexoravelmente separa o discurso Xokleng sobre o real do discurso antropológico sobre o discurso Xokleng, nunca é explicitamente reconhecida enquanto tal por Urban. A solução que ele implicitamente oferece para este quiasma é a solução clássica da antropologia. Consiste em uma operação altamente característica de tradução, que envolve a demção metafísica da distribuição indígena do mundo para a condição de metáfora: “A criação do mundo animal é uma metáfora para a criação de comunidade” (URBAN, 1996:158). Onde estaríamos sem esta distinção estatutária entre o literal e o metafórico, que estrategicamente bloqueia qualquer confronto direto entre os discursos de antropólogo e nativo, assim evitando qualquer grande desconforto? Urban julga que a criação de comunidade é literal, e aquela de onças, metafórica. Ou melhor, que a primeira é literalmente metafórica e a segunda metaforicamente literal. A criação de uma comunidade é literal, mas a comunidade assim criada é metafórica (não “algo lá fora”). Onças, elas ficarão felizes em saber, são literais, mas sua criação pela comunidade é, é claro, metafórica.

Não sabemos se os Xokleng concordam com o antropólogo em considerar a criação de onças e antas como uma metáfora para a criação de comunidade. Poderíamos aventurar um palpite que provavelmente não. Por outro lado, Urban considera que os Xokleng concordam com ele sobre a natureza metafórica da comunidade criada por si mesmos, ou melhor (e literalmente), por seu discurso. Diferente de outros antropólogos e (outros) povos limitados por uma mentalidade mais essencialista, os Xokleng estão cientes, pensa Urban, que sua divisão entre grupos (nominalmente mas não realmente) exogâmicos não é um fato bruto. Ao invés disso, é uma representação metadiscursiva da comunidade, que meramente emprega o idioma de afinidade e aliança interfamiliar de uma maneira “jocosa” (1996:168). Assim, o antropólogo concorda com a construção

Xokleng da comunidade como construída, mas discorda de sua postulação de onças como construídas.

Mais tarde em seu trabalho, Urban interpreta cerimônias como um modo de representar a comunidade em termos de relações dentro da família. A família é descrita por sua vez (apesar de não sabermos se pelo antropólogo ou pelos nativos) como uma unidade elementar fundada nas relações “psicologicamente primitivas” entre sexos e gerações (URBAN, 1996:188-193). A sociedade, metaforizada em suas divisões emblemáticas e seus rituais coletivos, é, portanto, imaginada ou como o resultado de uma aliança entre famílias, ou, em um nível mais profundo (“primitivo”), como uma família nuclear. Mas a família não aparenta ser, ao menos aos olhos de Urban, uma metáfora *de* qualquer outra coisa – é literal. É um dado que utilmente serve como uma metáfora *para* coisas menos literais. A família é uma imagem naturalmente apropriada, devido à sua saliência cognitiva e gravidez afetiva (1996:171, 192-93). É, portanto, mais real que a comunidade. A sociedade é naturalmente metafórica, a família é socialmente literal. A família nuclear, os laços concretos de conjugalidade e filiação, são um fato, não uma fabricação. O parentesco – não o tipo metafórico e intergrupar da comunidade, mas o tipo literal e interindividual da família – é algo que existe tão “lá fora” quanto os animais e as plantas. O parentesco é algo cujo sem sua ajuda, ainda por cima, o discurso seria incapaz de construir a comunidade. De fato, pode até estar “lá fora” pelos mesmos motivos que os animais e as plantas – por ser, isto é, um fenômeno “natural”.

Urban afirma que antropólogos, no geral, “tem sido os ingênuos” de povos que podem ter levado seu próprio metadiscurso sobre a organização social “muito a sério”, e que portanto se mostraram sobreliteralistas, isto é, *horresco referens*, essencialistas (1996:137, 168-169). Pode ser que a antropologia tenha realmente adotado uma atitude literalista *vis-à-vis* a essência da “sociedade”. Mas em contrapartida, em termos do discurso indígena sobre a “natureza” ao menos, a antropologia jamais foi enganada pelo nativo, ou, acima de tudo, sobre o nativo. A assim chamada interpretação simbolista (SKORUPSKI, 1976) da metafísica primitiva tem estado em circulação discursiva desde Durkheim. É esta mesma interpretação que Urban aplica ao discurso Xokleng sobre onças – a literalidade do qual ele rejeita – mas rejeita em favor de uma interpretação completamente literalista do discurso ocidental sobre “coisas lá fora”. Em outras palavras, se os Xokleng concordam (pelo bem da hipótese) com a ontologia antidurkheimiana de Urban sobre a sociedade, Urban concorda com Durkheim sobre a ontologia da natureza. O que ele defende é simplesmente a extensão da atitude simbolista para o caso de discursos sobre a sociedade, que assim deixa de ser o substrato referencial de proposições criptometafóricas sobre a natureza (como era em Durkheim). Agora a sociedade também é metafórica. A impressão deixada é que o construcionismo discursivo precisa reificar o discurso – e, para todas as aparências, a família – para que consiga desreificar a sociedade.

Estava Urban errado – estava ele fazendo uma afirmação falsa – ao declarar que montanhas e espécies naturais estão “lá fora”, enquanto a sociedade é um produto cultural? Acredito que não. Mas também não acredito que ele estava certo. À medida que qualquer ponto antropológico esteja em jogo aqui, o interesse de sua declaração jaz no fato de que ela contrainventa a equivocação que permite, e que a contrainvenção dá a ela seu poder objetificante. A fé professada de Urban na autossubsistência ontológica de montanhas e animais e na demiurgia institucional do discurso é, em última análise, indispensável *para que nós* possamos

propriamente avaliar a enormidade do espaço que separa as ontologias indígenas e antropológicas.

Acredito que posso de fato falar de um erro na parte de Urban, já que estou situado no mesmo jogo linguístico que ele – a antropologia. Posso, portanto, legitimamente dizer (embora possa certamente estar errado) que Urban perpetrava um erro *antropológico* ao fracassar em considerar a equivocação em que ele mesmo estava implicado. A distribuição discordante das partes dadas e construídas entre Urban e os Xokleng não é uma escolha anódina, uma mera troca de sinais deixando intactos os termos do problema. Há “toda a diferença do mundo” (Wagner 1981:51) entre um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica (o *não*-construído, o *não*-instituído, aquilo que é exterior aos costumes e ao discurso) e um mundo de humanidade imanente, onde o primordial toma forma humana (o que não o torna necessariamente tranquilizante; porque lá onde tudo é humano, o humano é inteiramente outra coisa). Descrever este mundo como se fosse uma versão ilusória do nosso próprio, unificar os dois via uma redução de um às convenções do outro, é imaginar uma forma demasiado simples de relação entre eles. Este conforto explanatório acaba produzindo todo tipo de complicações chatas, uma vez que este desejo por monismo ontológico normalmente paga com uma emissão inflacionária de dualismos epistemológicos – êmico e ético, metafórico e literal, consciente e inconsciente, representação e realidade, ilusão e verdade, et cetera.

“Perspectiva é a metáfora errada”, fulmina Stephen Tyler em seu manifesto normativo para a etnografia pós-moderna (1986:137). A equivocação que articula o discurso Xokleng com o discurso de seu antropólogo me leva a concluir, pelo contrário, que a metáfora é talvez a perspectiva errada. Este é certamente o caso quando a antropologia se encontra cara a cara com uma cosmologia que é por si mesma literalmente perspectivista.

Nem todos os homens

Concluo narrando um pequeno equívoco de tradução em que me envolvi há alguns anos. Milton Nascimento, o célebre músico brasileiro, havia feito uma viagem à Amazônia, guiado por alguns amigos meus que trabalham para uma ONG (organização não-governamental) ambientalista. Um dos pontos altos da viagem havia sido uma estadia de duas semanas entre os Kaxinawá do rio Jordão. Milton foi arrebatado pela recepção calorosa que recebeu dos indígenas. De volta à costa brasileira, ele decidiu usar uma palavra indígena como título do disco que estava gravando. A palavra escolhida foi txai, que os Kaxinawá haviam usado abundantemente ao se referirem a Milton e aos outros membros da expedição.

Quando o disco Txai estava prestes a ser lançado, um de meus amigos da ONG pediu que eu escrevesse uma nota para o encarte. Ele queria que eu explicasse aos fãs de Milton o significado do título, e que dissesse algo sobre o sentido de solidariedade fraterna expressada pelo conceito de txai e seu significado “irmão”, e assim por diante.

Respondi que era impossível redigir a nota nesses termos, uma vez que txai pode significar basicamente qualquer coisa exceto, precisamente, “irmão”. Expliquei que txai é um termo usado por um homem para se referir a certos parentes, por exemplo, seus primos cruzados, o pai de sua mãe, os filhos de sua filha, e, no geral, seguindo o sistema Kaxinawá de “aliança prescritiva”, qualquer homem cuja irmã Ego trate como um equivalente à sua própria esposa, e vice-versa (KENSINGER, 1995:157-74). Em sumo, txai significa algo parecido com “cunhado”. O

termo refere aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros não-Kaxinawá, a implicação é que estes são tipos de afins. Além disso, expliquei que não é necessário que alguém seja um amigo para ser txai. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo. Por isso, os Inca na mitologia Kaxinawá são ao mesmo tempo canibais monstruosos e txai arquetípicos com quem, devemos notar de passagem, não se deve ou de fato não se pode casar (MCCALLUM, 1991).

Mas nada disso serviria, reclamou meu amigo. Milton acha que txai significa “irmão”, e além do mais seria ridículo dar ao disco um título cuja tradução é “Cunhado”, não seria? Talvez, concedi. Mas não espere que eu passe ao largo do fato que txai significa “outro” ou afim. O resultado final da conversa foi que o disco continuou a ser chamado Txai, e a nota do encarte acabou sendo escrita por outra pessoa.

Note que o problema com este mal-entendido sobre txai não jaz no fato que Milton Nascimento e meu amigo estavam errados quanto ao sentido da palavra Kaxinawá. Pelo contrário, o problema é que estavam certos – de certo modo. Em outras palavras, estavam “equivocados”. Os Kaxinawá, como muitos outros povos indígenas da Amazônia, usam termos cujas traduções mais diretas são “cunhado” ou “primo cruzado” em vários contextos onde brasileiros, e outros povos da tradição euro-cristã, realmente esperariam algo como “irmão”. Neste sentido, Milton estava certo. Se eu tivesse me recordado, teria lembrado ao meu interlocutor que a equívocação já havia sido antecipada por um etnógrafo dos Kaxinawá. Falando sobre a diferença entre a filosofia social deste povo e aquela tida pelos brancos ao seu redor, Barbara Keifenheim conclui: “A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrou um mundo onde a expressão mais nobre de relações humanas é a relação entre cunhados...” (1992:91). Precisamente, mas é por esta mesma razão que “irmão” não é uma tradução adequada para txai. Se existe alguém que um homem Kaxinawá ficaria relutante em chamar de “txai”, é seu próprio irmão. Txai significa “afim”, não “consanguíneo”, mesmo quando usado para fins semelhantes aos nossos, quando chamamos um estranho de “irmão”. Embora os propósitos possam ser semelhantes, as premissas decididamente não são.

Meu deslize de tradução sem dúvida soará totalmente banal aos ouvidos de americanistas que se interessam há muito tempo nas inúmeras ressonâncias simbólicas do idioma de afinidade na Amazônia. O interesse desta anedota no presente contexto, porém, é que ela parece a mim expressar, na diferença real entre as expressões “irmão” e “cunhado”, dois modos inversos de conceber o princípio de comparação tradutiva: o modo multiculturalista da antropologia e o modo multinaturalista do perspectivismo.

As poderosas metáforas ocidentais de irmandade privilegiam certas (não todas) propriedades lógicas desta relação. O que são irmãos, na nossa cultura? São indivíduos identicamente relacionados a um terceiro termo, seus genitores ou seus análogos funcionais. A relação entre dois irmãos deriva de sua relação equivalente com uma origem que os engloba, e cuja identidade os identifica. Esta identidade em comum significa que irmãos ocupam o mesmo ponto de vista quanto a um mundo exterior. Derivando sua similitude de uma relação semelhante a uma mesma origem, irmãos terão relações “paralelas” (para usar uma imagem antropológica) com todo o resto. Assim, pessoas que não são parentes, quando concebidas como estando relacionados em um modo genérico, o são assim em termos de uma humanidade comum que faz de todos nós parentes, isto é, irmãos, ou ao menos, para continuar usando a imagem anterior, primos paralelos, irmãos classificatórios: filhos de Adão, da Igreja, da Nação, do Genoma, ou

de qualquer outra figura de transcendência. Todos os homens são irmãos em alguma medida, uma vez que a fraternidade é em si a forma geral da relação. Dois parceiros em qualquer relação são definidos como sendo conectados à medida em que possam ser concebidos como tendo algo em comum, isto é, como estando na mesma relação com um terceiro termo. Relacionar é assimilar, unificar, e identificar.

O modelo amazônico da relação não poderia ser mais diferente disso. “Diferente” é a palavra adequada, uma vez que ontologias amazônicas postulam a diferença ao invés da identidade como o princípio da relacionalidade. É precisamente a diferença entre os dois modelos que fundamenta a relação que estou tentando estabelecer entre elas (e aqui já estamos usando o modo ameríndio de comparar e traduzir).

A palavra comum para a relação, nos mundos amazônicos, é o termo traduzido como “cunhado” ou “primo cruzado”. Este é o termo pelo qual chamamos pessoas que não sabemos do que chamar, aqueles com quem desejamos estabelecer uma relação genérica. Em suma, “primo/cunhado” é o termo que cria uma relação onde nenhuma existia. É a forma pela qual o desconhecido é tornado conhecido.

Quais são as propriedades lógicas da conexão de afinidade destacada nestes usos indígenas? Como um modelo geral de relacionamento, a conexão entre cunhados surge como uma conexão cruzada com um termo mediador, que é visto de maneiras diametricamente opostas pelos dois polos da relação: minha irmã é sua esposa e/ou vice-versa. Aqui, as partes envolvidas encontram-se unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa (STRATHERN, 1992:99-100). Minha relação com meu cunhado é baseada em eu estar em outro tipo de relação com a sua relação com minha cunhada ou minha esposa. A relação ameríndia é uma diferença de perspectiva. Enquanto tendemos a conceber a ação de se relacionar como um descartar de diferenças em favor de semelhanças, o pensamento indígena vê o processo por outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença. Portanto, estabelecer uma relação – como aquela dos Kaxinawá com Milton Nascimento – é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida. Não é de se espantar, então, que animais sejam tão frequentemente concebidas como sendo afinalmente relacionados a humanos na Amazônia. O sangue está para os humanos como caxiri está para as onças, exatamente do mesmo jeito que uma irmã para mim é uma esposa para meu cunhado. Os muitos mitos ameríndios mostrando casamentos interespecíficos e discutindo as difíceis relações entre o afim que casa para dentro da família e seus/suas sogros de outra espécie, simplesmente compõem as duas analogias em uma só.

As implicações destes dois modelos de relacionamento social para uma teoria antropológica da tradução são evidentes. Tais implicações não são metafóricas. Na verdade, o oposto parece ser o caso, uma vez que relações de significado são relações sociais. Se o antropólogo parte do metaprincípio que “todos os homens são irmãos”, ele (ou ela) está pressupondo que o seu discurso e o do nativo manifestam uma relação de natureza, em último caso, fraternal. O que funde a relação de significado entre os dois discursos – e portanto justifica a operação de tradução – é seu *referente em comum*, sobre o qual ambos apresentam visões paralelas. Aqui, a ideia de uma natureza externa que é logicamente e cronologicamente anterior às culturas que parcialmente a representam desempenha o papel do pai que funda a relação entre dois irmãos. Poderíamos imaginar aqui a interpretação hierárquica deste paralelismo fraternal, com o antropólogo

assumindo o papel do irmão mais velho literal e racional e o nativo seu irmão mais novo metafórico e simbólico. Ou, pelo contrário, poderíamos adotar uma interpretação radicalmente igualitária, com os dois protagonistas vistos como gêmeos, e assim por diante. Qualquer que seja o caso, neste modelo a tradução é possível apenas porque os discursos são compostos de sinônimos. Eles expressam a mesma referência parental a algum (de fato qualquer) tipo de transcendência com o papel de natureza (*physis, socius, gene, cognição, discurso, etc*). Aqui, traduzir é isolar o que os discursos partilham em comum, algo que está apenas “dentro deles” porque está (e já estava antes deles) “lá fora”. As diferenças entre os discursos culminam em nada mais que o resíduo que previne uma tradução perfeita, isto é, uma sobreposição absoluta de identificação entre eles. Traduzir é presumir a redundância.

Porém, se todos os homens forem cunhados ao invés de irmãos – isto é, se a imagem da conexão social não for aquela de compartilhar algo em comum (um “algo em comum” agindo como fundação), mas, pelo contrário, for aquela da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação – então uma relação só pode existir entre o que difere e na medida que difere. Neste caso, a tradução torna-se uma operação de diferenciação – uma produção de diferença – que conecta os dois discursos à medida precisa que eles não dizem a mesma coisa, à medida que apontam para exterioridades discordantes para além dos homônimos equivocais entre eles. Ao contrário de Derrida, acredito que o *hors-texte* exista perfeitamente, *de facto e de jure* – mas ao contrário dos positivistas, penso que cada texto tem seu próprio *hors-texte*. Neste caso, a tradução cultural não é um processo de *indução* (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de *dedução* (aplicar *a priori* um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, é um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon (1995:32) chamou de *transdução*:

A transdução funciona como a inversão do negativo em um positivo: é precisamente aquilo que determina a não-identidade entre os termos, aquilo que os torna disparos (no sentido tomado por este termo na teoria da visão), que é integrado com o sistema de resolução e se torna a condição de significação; a transdução é caracterizada pelo fato que o resultado desta operação é um tecido concreto incluindo todos os termos iniciais [...].

Neste modelo de tradução, que eu acredito convergir com aquele presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, uma condição da significação e não um impeditivo. A identidade entre o “caxiri” da onça e o “caxiri” dos humanos é posta apenas para ver melhor a diferença entre onças e humanos. Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que *outra* coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser *vista*, isto é, construída ou contrainventada. Neste caso, traduzir é presumir uma diferença. A diferença, por exemplo, entre os dois modos de tradução que apresentei a você aqui. Mas talvez isto seja uma equivocação.

Recebido em 7 de maio de 2019.

Aprovado em 15 de maio de 2019.

Referências

- ASAD, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In: CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, pp. 7-22, 1998.
- CHENERY, Dorothy L. & SEYFARTH, Robert M. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- EGGAN, Fred. Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *American Anthropologist*, n. 56, pp. 743-763, 1954.
- HERZFELD, Michael. "Orientations: Anthropology as a Practice of Theory." In: HERZFELD, Michael (org.). *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. London: Blackwell / UNESCO, 2001.
- KEIFENHEIM, Barbara. "Identité et alterité chez les indiens Pano." *Journal de la Société des Américanistes*, n.78, pp. 79-93, 1992.
- KENSINGER, Kenneth. *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- LAMBEK, Michael. "Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation." In: LAMBEK, Michael & STRATHERN, Andrew (orgs.). *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Leplessis-Robinson: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- _____. "Race et histoire." In: *Anthropologie structurale deux*, pp. 377-422. Paris: Plon, 1973 [1952].
- MCCALLUM, Cecilia. "Cashinahua (Huni Kuin) Death, Dying and Personhood." Trabalho apresentado no XLVII International Congress of Americanists, New Orleans, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa génèse physico-biologique*. Paris: Millon, 1995 [1964].
- STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 2, pp. 113–148, 2002b.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University Press, 1981.

WEISS, Gerald. Campa Cosmology. *Ethnology*, v. 11: 157–172, 1972.

Perspectivas plurais para a presença negra na Universidade Federal de Viçosa

*Edimara Maria Ferreira*¹
*Tatiani Gomes Gouvêa*²
Universidade Federal de Viçosa

Resumo: Este artigo objetiva analisar a presença negra na Universidade Federal de Viçosa (UFV), *campus* Viçosa, através do levantamento do número de indivíduos pertencentes a este grupo e de suas marcas nos diversos espaços. Trata-se de uma pesquisa com enfoque quali-quantitativo, caracterizada como um estudo de caso, complementado pela pesquisa bibliográfica-documental e utilizando os dados de autotclassificação racial disponibilizados pela instituição e entrevistas com 25 servidores da mesma. Observou-se a prevalência de autodeclarados brancos no quadro funcional da instituição e que esta caminha para a equiparação entre brancos e negros em seu quadro estudantil.

Palavras-chave: Presença negra; Representação; UFV; Negros.

¹ Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania, pela Universidade Federal de Viçosa (2017). Possui especialização em Gestão Pública pelas Faculdades Integradas de Jacarepaguá - FIJ (2012). Bacharel em Ciência e Tecnologia de Laticínios pela Universidade Federal de Viçosa (2009). Licenciada em Formação Pedagógica de Docentes - Biologia pela Universidade de Franca (2012).

² Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania, pela Universidade Federal de Viçosa (2017). Possui especialização em Psicopedagogia pela Empresa Viçosense de Assessoria Técnico-Acadêmica Ltda - EVATA (2006). Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Viçosa (2004).

Plural perspectives to the black people presence in the Federal University of Viçosa

Abstract: This article aims to analyze the black presence at Universidade Federal de Viçosa (UFV), Viçosa campus, by surveying the number of individuals belonging to this group and their marks in the various spaces. This is of a survey with a qualitative-quantitative focus, characterized as a case study, complemented by bibliographical-documental survey and using self-classified racial data provided by the institution and interviews with 25 servers of the same. It was observed the prevalence of self-declared white people on the institution functional picture and that this walks for the equivalence between whites and blacks people on its student body.

Keywords: Black presence; Representation; UFV; Blacks.

Perspectivas plurales para la presencia negra en la Universidade Federal de Viçosa

Resumen: Este artículo objetiva analizar la presencia de los negros en la Universidade Federal de Viçosa (UFV), *campus* Viçosa, a través del levantamiento del número de individuos pertenecientes a este grupo y de sus marcas en los diversos espacios. Se trata de una investigación con enfoque cuali-cuantitativo, caracterizada como un estudio de caso, complementado por la investigación bibliográfica-documental y utilizando los datos de autclasificación racial disponibilizados por la institución y entrevistas con 25 servidores de la misma. Se observó la prevalencia de autodeclarados blancos en el cuadro funcional de la institución y que esta camina para la equiparación entre blancos y negros en su cuadro estudiantil.

Palabras clave: Presencia negra; Representación; UFV; Negros.

Introdução

As políticas públicas elaboradas pelo governo federal brasileiro, especialmente as de caráter social e que promovem a inclusão racial, são resultado de demandas de entidades e movimentos que trabalham em defesa da causa negra, tendo em vista que romper com a barreira da desigualdade e do preconceito faz parte das lutas e conquistas da população negra no Brasil, um país pluriétnico, mas desigual.

No entanto, apesar das grandes variações étnicas, persiste no país, ainda que algumas vezes de modo sutil, a prática da discriminação sócio-racial, do preconceito e do racismo, resultando em desigualdades de oportunidades que se manifestam em diversos espaços da sociedade brasileira, a exemplo do acesso à educação ou ao mercado de trabalho. À vista disso, a inserção social, efetivada através de políticas públicas, torna-se relevante para possibilitar a inclusão dos indivíduos aos meios sociais e garantir a equidade de acesso a direitos básicos a todos.

A adoção dessas medidas têm contribuído para a valorização da população negra e para o aumento do número de brasileiros e brasileiras que se autodeclararam pardos e pretos. É importante destacar que a utilização da terminologia parda remete ao período colonial, sendo utilizada para nominar alguns escravos de cor mais clara e, posteriormente, ampliou-se sua significação para designar os descendentes de africanos nascidos livres, já que os termos ‘crioulo’ e ‘preto’, utilizados à época, remetiam à condição social de escravo ou escravo (MATTOS, 2004: 17).

Não obstante, apesar dessa crescente valorização, ainda é possível perceber a sub-representação das ditas ‘minorias sociais’ ou grupos ‘racializados’, especificamente os negros, em diversos espaços, como aponta a pesquisa realizada em uma instituição pública do Rio de Janeiro (RJ) que, embora o objetivo principal tenha sido determinar as estratégias individuais dos negros³ para ascender socialmente, evidenciou uma maior presença de estudantes negros em cursos como Ciências Sociais, Pedagogia e Serviço Social, considerados de baixos prestígio social e grau de competição (TEIXEIRA, 2003: 240-241).

Outrossim, uma pesquisa na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) revelou a baixa representação de negros e negras em cargos de docentes (PRAXEDES et al., 2009 apud GONZAGA, 2011: 176). Além disso, pesquisa realizada com os técnicos-administrativos da mesma instituição revelou uma “invisibilidade ativamente produzida” entre estes sujeitos, sendo esta situação mais acentuada entre os autodeclarados negros (GONZAGA, 2011: 22). Corroborando com estas conclusões, estudo realizado sobre o servidor negro da Universidade Federal de Viçosa (UFV), apontou que 67% dos servidores da instituição pertenciam à categoria branca e somente 21% à negra, o que demonstra a necessidade de garantir a inserção do negro no espaço universitário (BRAGA, 2014: 45).

Portanto, percebe-se que para entender a questão racial e combater as desigualdades e o preconceito raciais no país é necessário que estudos a respeito desta temática sejam desenvolvidos nos vários setores da sociedade, principalmente, em instituições educacionais às quais compete a formação do cidadão brasileiro.

³ Destaca-se, para efeito deste parágrafo, designamos como negros o conjunto formado pelas categorias utilizadas pela autora para denominar os indivíduos não brancos, a saber: pardos, mulatos e negros.

Diante do exposto e considerando a institucionalização da reserva de vaga a negros em instituições públicas federais, o presente artigo objetiva analisar a presença negra na UFV, *campus* Viçosa, através do levantamento do número de estudantes e servidores (técnicos-administrativos e docentes) da instituição pertencentes a este grupo e de suas marcas em seus diversos espaços.

A escolha da UFV enquanto local para realização do estudo deve-se aos dados apresentados pela pesquisa científica, em nível de graduação, intitulada “A territorialidade do servidor negro da Universidade Federal de Viçosa”, desenvolvida por Braga (2014), que possibilitou vislumbrar um novo “olhar” sobre a presença negra na instituição. A experiência enquanto entrevistada permitiu que sentisse o quanto a questão racial ainda precisa ser discutida nos espaços universitários, da necessidade de garantir a inserção de negros e negras nestes espaços, bem como, reconhecer a sua importância na construção da identidade cultural do país. Para mais, pelos dados apresentados, percebeu-se que a UFV, apesar das políticas de inclusão, ainda não é efetivamente um espaço de inclusão (BRAGA, 2014: 45).

Sublinha-se que a análise da representatividade dos negros na educação superior e nos cargos e empregos da Administração Pública Federal faz-se necessária a fim de oferecer dados ao governo federal capazes de subsidiar o monitoramento de ações implementadas, a exemplo das políticas públicas inclusivas para esta população.

Políticas públicas inclusivas para negros

No âmbito das políticas para promoção da igualdade racial, diversas medidas e leis foram criadas desde 1946, a fim de promover a equidade racial, dentre as quais citamos:

- *Constituição Federal de 1946, primeira legislação brasileira que indiretamente tratava da discriminação, pois nos 1º e 5º parágrafos do artigo 141 previa a igualdade de todos perante a lei e a proibição de propagandas preconceituosas de cunho de classes ou racial;*
- *Lei Afonso Arinos (Lei n.º 1.390, de 03 de julho de 1951), primeira lei antidiscriminatória do país, que considerava os atos de discriminação uma contravenção penal;*
- *Constituição Federal de 1988 que, no artigo 5º (inciso XLII) prevê o racismo como crime inafiançável e imprescritível, no 68 legitima o direito de propriedade definitiva de suas terras aos descendentes quilombolas e no 216 (incisos I ao V e parágrafo 5º) reconhece a diversidade cultural e patrimonial do Brasil;*
- *Lei Caò (Lei n.º 7.716, de 05 de janeiro de 1989) que modificou a Lei Afonso Arinos e trouxe a definição dos crimes resultantes de cor ou raça em sua redação, bem como, as penalidades resultantes destes;*
- *Programa Brasil Gênero e Raça, criado em 1998, com o objetivo de eliminar a discriminação no trabalho por meio da criação de Núcleos de Promoção da Igualdade de Oportunidades de Combate à Discriminação (FERREIRA E SANTOS, 2000:22);*
- *Decreto n.º 4.228, de 13 de maio de 2002, que instituiu o Programa Nacional de Ações Afirmativas (PNAA), no âmbito da Administração Pública Federal, tendo com um de seus objetivos desenvolver mecanismos para garantir a*

ocupação de cargos comissionados por negros, mulheres e portadores de deficiência.

Cabe salientar que, ainda que algumas das leis e/ou medidas públicas apresentadas não terem alcançado o propósito institucional para o qual foram criadas, estas corroboraram para um cenário profícuo a fim de que avanços significativos fossem alcançados no campo educacional, sendo que, dentre estas conquistas, citamos:

- *Lei n.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que incluiu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade do estudo da História da África e Cultura Afro-Brasileira;*
- *Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, com o objetivo de garantir a igualdade de oportunidades, combate a todas as formas de discriminação étnico-racial e defesa dos direitos fundamentais mediante a implementação de políticas públicas voltadas para as áreas da saúde, educação, trabalho, cultura, esporte, lazer, dentre outras;*
- *Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012, que dispõe sobre a reserva de vagas nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio; e,*
- *Lei n.º 12.990, de 09 de junho de 2014, que reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da Administração Pública Federal, autarquias, fundações públicas, empresas públicas e sociedades de economia mista controladas pela União.*

Destaca-se que nosso intuito com o detalhamento da trajetória de conquistas em prol da igualdade racial, especialmente no campo educacional, foi demonstrar que o avanço das discussões, bem como as medidas tomadas para que tal propósito fosse alcançado, foram respostas à necessidade de promover a equidade racial e garantir a erradicação do racismo e inserção do negro nos diversos setores da sociedade. E, nesta premissa, o ápice de tais conquistas foi a promulgação da Lei n.º 12.711/2012 e da Lei n.º 12.990/2014.

Todavia, as Leis de Cotas (Lei n.º 12.711/2012 e Lei n.º 12.990/2014) e, até, o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288/2010) dividiram opiniões de acadêmicos, intelectuais, ativistas dos movimentos sociais, dentre outros. Os defensores dessas leis têm por argumento o reconhecimento do preconceito e da discriminação racial enquanto condicionantes das desigualdades sociais no Brasil, sendo que, para estes, o problema racial no país vai além de uma simples questão econômica, mas resulta das condições díspares de acesso aos vários serviços desinentes do racismo cultivado ao longo da história desta sociedade (JACCOUD, 2009: 63).

Ao passo que, os contrários argumentam que a oportunidade de ascensão socioeconômica é menor para segmentos economicamente vulneráveis do que para os pertencem à determinada categoria racial, logo, as políticas públicas deveriam objetivar a eliminação da pobreza (JACCOUD, 2009: 62-63). Contudo, as cotas raciais funcionariam, mesmo que indiretamente, como uma forma de cota social, tendo em vista serem os negros uma das parcelas da sociedade em maior vulnerabilidade socioeconômica (GODOY, 2013: 24).

É interessante notar que há ainda quem defenda a aplicação das cotas para o ingresso no ensino superior, mas que é contrário a estas quando utilizadas em concursos público, ou seja, que considera o sistema de cotas para o ensino superior constitucional, enquanto que para ingresso em cargos e empregos públicos como inconstitucional, tendo vários motivos para tal inconstitucionalidade,

como, por exemplo, o princípio da meritocracia e igualdade de condições (LIMA, 2016: 286 e 312).

A este respeito, cabe destacar que, apesar do modo de ingresso nos cargos públicos pressupor critérios neutros, o percurso educacional dos candidatos são diferentes, isto é, parte-se da tese que a condição socioeconômica dos negros impossibilita o adequado tempo de estudo para preparação para os concursos, além do acesso a escolas de nível fundamental e médio com melhor qualidade de ensino e a cursos preparativos, o que possibilitaria a concorrência em igualdade de condições para todos os candidatos (SILVA E SILVA, 2014: 5).

Não obstante, o grande argumento para aqueles que se dizem contrários às políticas de ações afirmativas raciais é a impossibilidade de definição clara de quem serão os beneficiários destas. No tocante a isto, ainda que não exista biologicamente a definição de raça humana, apesar de historicamente esta ter sido condicionante de exclusões, discriminações e desigualdades sociais, tal premissa não se aplicaria ao Brasil, devido à formação de uma nação multiétnica, o que impossibilitaria definir quem é negro baseando-se na classificação racial do IBGE e, conseqüentemente, a aplicação do sistema de cotas (LIMA, 2016: 287-288).

Deste modo, na aplicação de políticas compensatórias, devido à dificuldade para definição de quem é negro no país, restariam duas alternativas: regularizar e definir as raças existentes no Brasil ou a autoclassificação, tendo o país elegido a adoção da última (REZENDE, 1998-2007: 9). Entretanto, tal crença de impossibilidade de definir quem é negro foi aos poucos se desfazendo (HERINGER, 2002: 55), sendo que os brasileiros não demonstram nenhuma dificuldade para autoidentificar-se, nas pesquisas domiciliares do IBGE, através das cinco categorias raciais do Instituto (SANTOS, 2003: 86), o que em tese validaria sua utilização.

Diante do exposto, apresentamos no tópico subsequente um breve relato sobre a evolução das categorias e sistemas de classificação raciais, a fim de fundamentar a utilização da autoclassificação enquanto método classificatório e das categorias de cor/raça do IBGE na implementação das políticas de ação afirmativa.

Métodos e categorias de classificação raciais

Os métodos de classificação racial são, basicamente três: a autoclassificação que é a informação de pertença racial dada pelo próprio indivíduo, a heteroclassificação que é a classificação racial realizada por terceiros e a análise genética que é a classificação racial com base na quantidade de genes (OSORIO, 2013). O autor destaca que o método da análise genética é controverso, tendo em vista que a raça é uma construção sociológica e que o racismo brasileiro baseia-se em aparência física, a exemplo da cor de pele, portanto, os atos de discriminação apoiam-se em características fenotípicas e não no material genético.

No que se refere à auto e heteroclassificação, salienta-se que, nas pesquisas domiciliares, indiretamente, o IBGE utiliza os dois métodos, tendo em vista que na ausência de algum dos moradores ou diante da impossibilidade destes se autoclassificarem, uma mesma pessoa realiza a identificação racial destes, sendo esta heteroidentificação realizada por pessoas próximas ao indivíduo classificado, o que subentende-se que a classificação seria semelhante à autoatribuída (OSORIO, 2013).

Quanto às categorias, conforme recomendação dos organismos internacionais, o IBGE utiliza o método de autotranscrição racial, atualmente, tendo por base cinco categorias: branca, preta, parda, amarela e indígena. A principal crítica a essas categorias é que estas não contemplam a riqueza de termos utilizados pelos brasileiros para definir sua pertença racial (OSÓRIO, 2013).

A este respeito, sublinha-se que, em 1976, em um de seus levantamentos, o IBGE acrescentou uma pergunta aberta a fim de determinar em que proporção as categorias censitárias diferiam dos termos usados no cotidiano, sendo que apesar da quantidade de terminologia apresentada, 57% destas se enquadrariam nas categorias do Censo, ou seja, “mesmo que as categorias censitárias limitem a riqueza de termos raciais usados pela população e eliminem seu caráter ambíguo, elas estariam conseguindo expressar o modo como a maior parte dos brasileiros se percebe racialmente” (QUEIROZ, 2002: 3).

Destaca-se que, desde o Censo Demográfico de 1872, categorias diversas foram utilizadas pelo IBGE para classificação racial dos brasileiros: em 1872 foram utilizadas as categorias branca, preta, parda e cabocla; em 1890 utilizou-se as categorias anteriores com o termo mestiço em substituição ao pardo; em 1940 utilizou-se apenas as categorias branca, preta e amarela, sendo as demais respostas, posteriormente, classificadas como categoria parda; de 1950 a 1980 utilizou-se a categorização branca, preta, parda e amarela; e, a partir de 1991, além das categorias anteriores, incluiu-se a indígena (IBGE, 2011).

Cabe salientar que o sistema classificatório brasileiro diferencia as categorias raciais de acordo com a variável cor de pele, uma vez que, historicamente, o preconceito brasileiro baseia-se em características fenotípicas, principalmente, cor de pele.

Sublinha-se que neste estudo utilizou-se as categorias raciais do IBGE, sendo a categoria genérica negros o somatório de pardos e pretos. É importante destacar que a agregação de pardos e pretos em um mesmo grupo justifica-se tendo em vista as similitudes das condições socioeconômicas e pela natureza similar das possíveis e reais discriminações sofridas pelos dois grupos (OSÓRIO, 2003: 24). Isto posto, apresentamos no tópico seguinte os resultados da autotranscrição racial dos servidores e estudantes da UFV, disponibilizados pela Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas (PGP) e pela Diretoria de Registro Escolar (RES).

Cumpra-se notar que a UFV situa-se na Zona da Mata Mineira, na cidade de Viçosa/MG, que, segundo o Censo Demográfico 2010 do IBGE, possui 72.220 habitantes, dos quais 37.924 são negros (agrupando as categorias preta e parda).

Outrossim, a cafeicultura exerceu um papel primordial no povoamento desta região, possibilitando o surgimento de fazendas, povoados e vilas (VALVERDE, 1958 apud HONÓRIO, 2012), sendo que, de acordo com a Lista Nominativa de Habitantes de 1831, o povoado era habitado por uma maioria parda e crioula, que correspondiam a 62% da população, dos quais 30% eram escravizados⁴ (COSTA, 2013: 32), ou seja, já em seus primórdios a cidade era habitada por uma maioria negra.

Assim, uma vez que a UFV situa-se em uma região que teve grande quantidade de negros escravizados e que continua composta, predominantemente, por negros, este estudo objetivou verificar se tal realidade manifesta-se entre os estudantes e servidores da instituição, isto é, se os negros se encontram representados, de modo significativo ou não, na UFV.

⁴ O termo escravo remete à ideia de uma condição consentida e imutável de “ser escravo”, enquanto que escravizado dá a noção de um estado imposto e, possivelmente, transiente, ou seja, ser escravo diferente de estar escravizado (HARKOT-DE-LA-TAILLE E SANTOS, 2012).

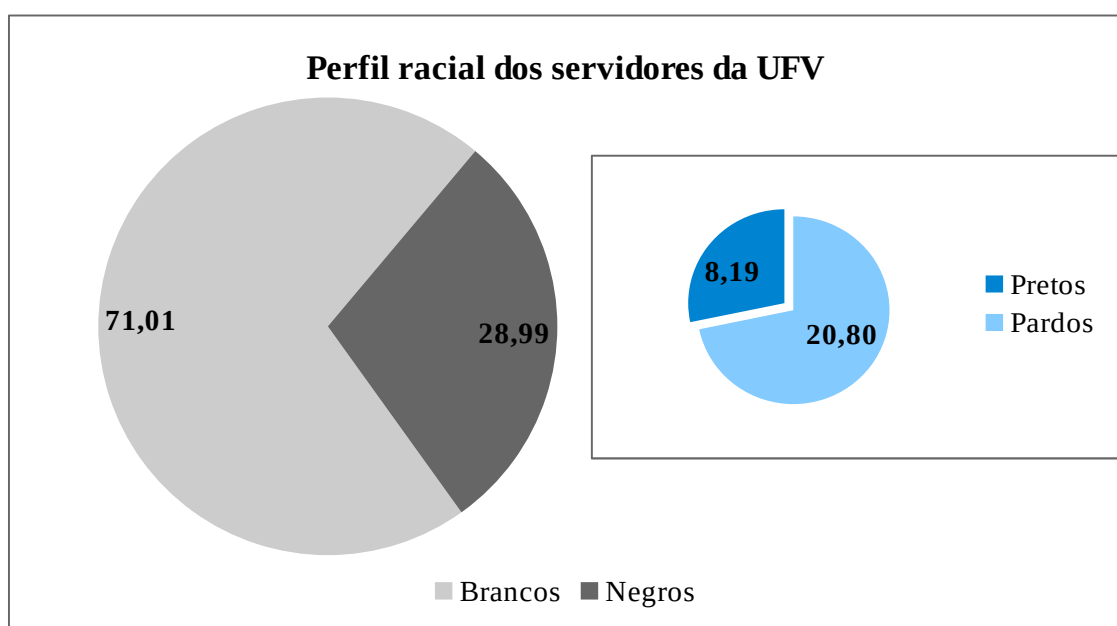
Diante do exposto e tendo em vista a institucionalização da Lei n.º 12.711/2012 e da Lei 12.990/2014, o presente artigo teve por objetivo levantar o perfil racial dos servidores e estudantes de graduação da UFV, *campus* Viçosa, sendo o recorte temporal os anos de 2011 a 2015, a fim de analisar os dados dos primeiros anos de vigência das referidas leis. Além disso, haja vista o entendimento de que a presença negra não se resume a informações numéricas, mas contempla também a forma com essa presença se manifesta nos diversos espaços, buscou-se recuperar as marcas simbólicas ou iconográficas do negro encontradas na instituição.

Portanto, buscamos responder aos seguintes questionamentos: qual a população negra na Universidade Federal de Viçosa? Quais os vestígios e relações deste grupo dentro da instituição? Existem invisibilidades deste grupo na mesma?

As múltiplas perspectivas para análise da presença negra na UFV

Para responder os questionamentos anteriores fez-se necessário quantificar os indivíduos pertencentes a este grupo social dentro da instituição, o que se deu através da análise dos dados secundários extraídos da base de dados do Sistema de Gestão de Acesso (SIGAC) do Ministério do Planejamento e do Sistema de Apoio ao Ensino (SAPIENS), disponibilizados, respectivamente, pela PGP⁵ e pela RES⁶, órgãos da UFV, sendo o recorte temporal entre os anos de 2013 a 2015 para os servidores e 2000 a 2015 para os estudantes. Assim, considerando nosso recorte temporal, foram totalizados 476 servidores e 14.671 estudantes.

No que concerne ao perfil racial dos servidores (técnicos-administrativos e docentes) admitidos nas instituição entre os anos de 2013 e 2015, de acordo com o Gráfico 1, observou-se que 71,01% se autodeclararam brancos e 28,99% negros, sendo que, dentre os autodeclarados negros, 20,80% eram pardos e 8,19% pretos.



⁵ Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas.

⁶ Diretoria de Registro Escolar.

Gráfico 1: Composição racial dos servidores (técnico-administrativos e docentes) da Universidade Federal de Viçosa – admitidos entre os anos de 2013 e 2015. **Fonte:** Registro de dados da PGP. Elaborado pela autora.

Salienta-se que, como apontado no Gráfico 2, verificou-se um aumento no quantitativo de servidores negros entre os anos de 2013 e 2014, registrando-se 28,57% de negros em 2013 e 30,05% em 2014 e em 2015 observou-se um decréscimo no quantitativo de servidores negros admitidos, apresentando 27,78% de negros neste último ano. Portanto, no período analisado houve uma taxa média de crescimento negativo de 15,66% no quantitativo negro. Ressalta-se ainda que o percentual de servidores brancos permaneceu superior ao de negros nos 3 anos analisados.

Cabe destacar que a Lei n.º 12.990/2014, que regulamenta a reserva de vagas para negros nos cargos e empregos públicos no âmbito da Administração Pública Federal, foi promulgada em 09 de junho de 2014.

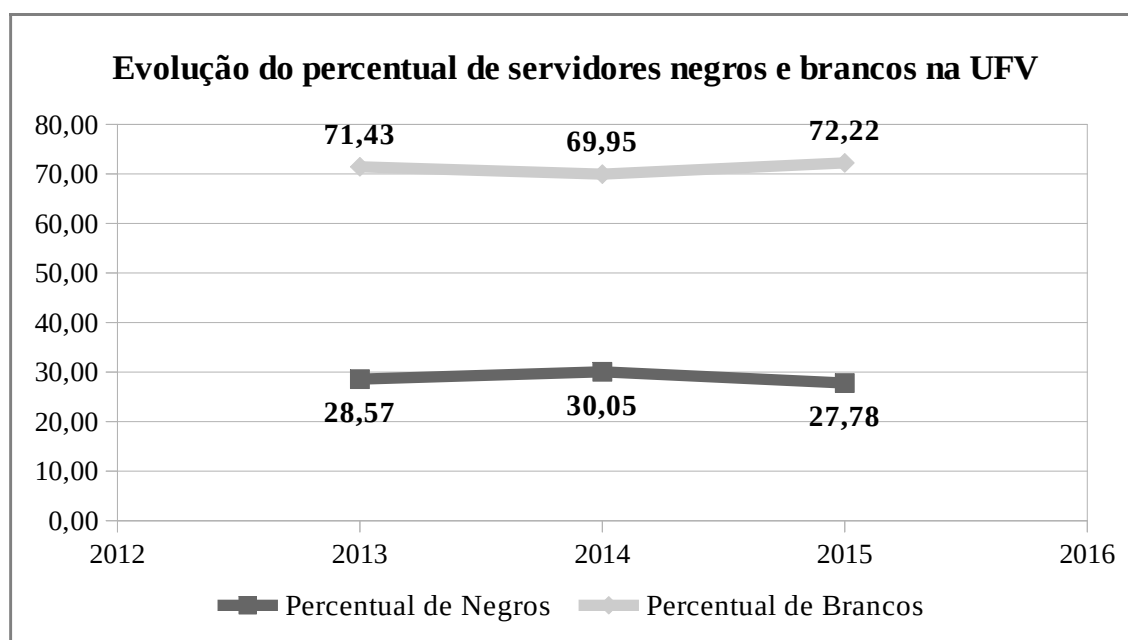


Gráfico 2: Evolução do percentual de servidores (técnico-administrativos e docentes) brancos e negros na Universidade Federal de Viçosa – admitidos entre os anos de 2013 e 2015. **Fonte:** Registro de dados da PGP. Elaborado pela autora.

Quanto à composição racial dos estudantes de graduação, de acordo com o Gráfico 3, constatou-se que 55,46% dos graduandos se autodeclararam brancos, 41,68% negros (31,78% pardos e 9,90% pretos), 2,22% amarelos e 0,63% como indígenas.

Cabe destacar que conforme Gráfico 4, houve um acréscimo gradativo no percentual de estudantes negros a partir do ano 2013, quando a instituição utilizou pela primeira vez o sistema de cotas, com registro de 43,24% de negros em 2013, 44,20% em 2014 e 45,21% em 2015, o que corresponde a uma taxa média de crescimento de 0,10% entre os anos de 2013 a 2015. Destaca-se que, pelos dados apresentados, a UFV caminha para a equidade no quantitativo de estudantes negros e brancos em seus cursos de graduação.

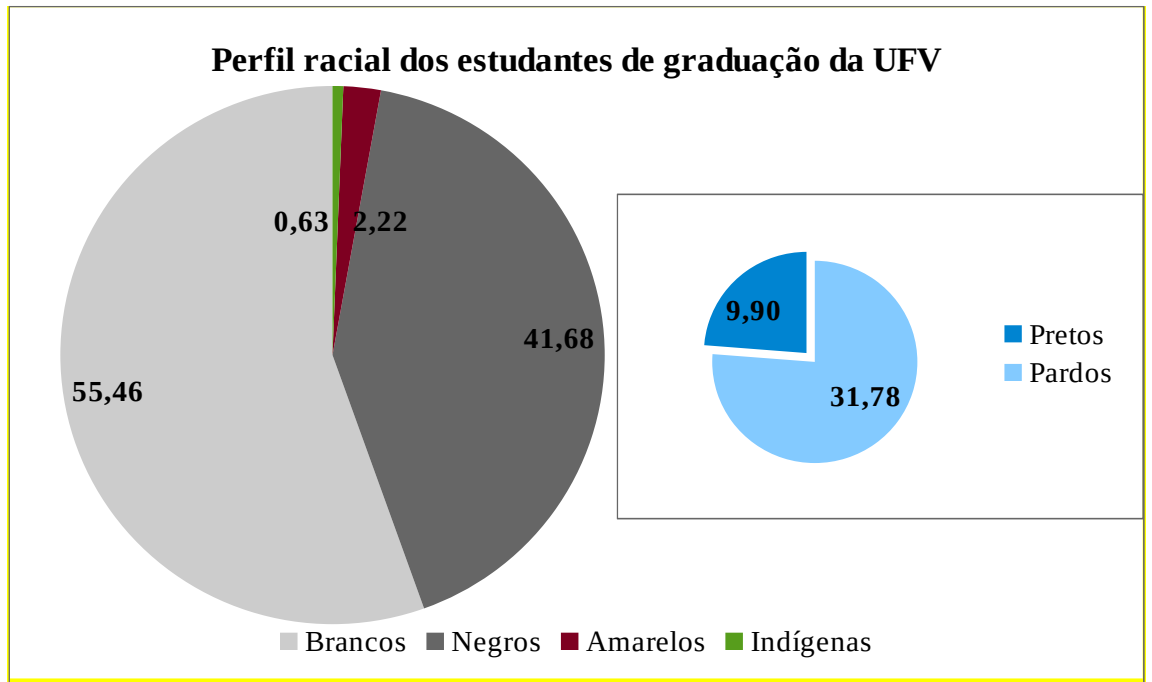


Gráfico 3: Composição racial dos estudantes de graduação da Universidade Federal de Viçosa – 2011 a 2015. **Fonte:** Registro de dados da RES. Elaborado pela autora.

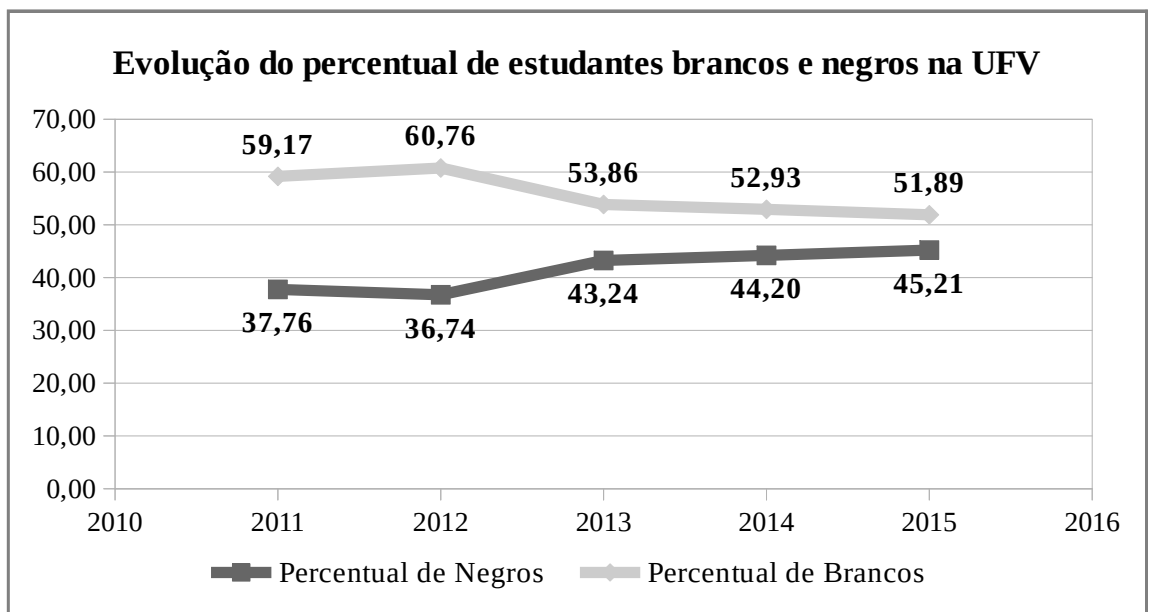


Gráfico 4: Evolução do percentual de estudantes brancos e negros na Universidade Federal de Viçosa entre os anos de 2011 e 2015. **Fonte:** Registro de dados da RES. Elaborado pela autora.

Destaca-se, no entanto, que nossa noção de pertencimento perpassa a noção de características fenotípicas (traços característicos dos negros), identidade (de aceitar-se como parte desse grupo), mas também diz respeito às relações que este grupo (negros) possui com o espaço (Universidade Federal de Viçosa).

Neste sentido, Halbwachs (1990: 133) relata que cada lugar ocupado por determinados grupos recebe sua marca, ou seja, o espaço é transformado por estes e, em contrapartida, os grupos se adaptam às condições que não podem modificar. Neste contexto, para investigar a presença negra na Universidade Federal de Viçosa, mais que mensurar quais eram os negros nesta instituição, foi preciso

saber se estes sujeitos se reconheciam como pertencentes a este grupo social bem como quais as relações dos mesmos com este espaço, uma vez que, de acordo com o autor, os grupos estão conectados a um lugar devido às relações criadas por sua proximidade espacial, ou seja, pelas relações de um membro com o outro, do grupo com o espaço e com outros grupos.

Sublinha-se que há alguns anos, discutir a questão racial no Brasil era uma situação incômoda, muitas vezes, ainda o é, sendo que diversas ações e políticas foram utilizadas no sentido de “apagar” o período escravocrata e a presença negra da história do país. Inúmeros exemplos podem ser citados, desde a política de branqueamento adotada após a abolição até a criação do utópico conceito de democracia racial, resultando no que Burke (2000: 85) classificou como amnésia social ou atos de esquecimento. E estes mecanismos de amnésia social refletem diretamente na memória social do grupo, na seletividade da memória, isto é, naquilo que o grupo escolhe memorizar ou esquecer.

Ademais, até o ano de 2003, a presença negra no Brasil e as contribuições dos negros para a cultura do país eram tratadas nos livros de história simplesmente a partir da perspectiva da escravidão, como se a presença negra no país se limitasse ao período escravocrata, em uma clara tentativa de apagá-los da história do Brasil. Somente com a promulgação da Lei n.º 10.639/2003 é que esta realidade começou a ser modificada com a inclusão de temas como

estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (BRASIL, Lei n.º 10.639, 2003: art. 26A)

Entretanto, apesar de tal processo de mudança, tendo em vista que cada vez mais instituições e programas de pós-graduação têm se dedicado a pesquisas a respeito da temática racial, muitas vezes, devido a estes “atos de esquecimento”, durante a pesquisa de campo nos deparamos com situações que dificultaram o andamento da mesma, tais como, pessoas negras que não se sentiam como ou que ficaram incomodadas em discutir sobre a questão racial e inclusive pessoas pertencentes a outros grupos que se sentiram da mesma forma. Ou seja, na busca pelos espaços apropriados por este grupo dentro da UFV, na procura destas memórias silenciadas, algumas vezes, encontramos indivíduos que se sentiam pertencentes a este grupo e integrados à instituição, mas também aqueles que se sentiam excluídos tanto de um quanto do outro, pois assim como

a cidade é o lugar que produz a diferença, estimula a diversidade, expõe o contraste, o pertencimento, a exclusão, a identidade e a alteridade. A cidade expõe ainda a produção do novo, fabrica o que se chama de novidade, seja no domínio das mercadorias e objetos, seja no dos valores, ideias, éthos, mas também no elenco de personagens, tipos de conflitos, práticas sociais, relações entre os grupos. (PESAVENTO, 2012: 397)

Isso também acontece com a diversidade de grupos e a complexidade de relações constituídas dentro da UFV, bem como, nas relações desta com a cidade de Viçosa/MG, pois, como bem observa E20:

A universidade não é um universo a parte da sociedade, então, aqui a gente também tem uma representação do que a gente tem fora daqui, em termos sociais, assim. ‘Cê’ passa das 4 pilastras, ‘cê’ vai fazer uma radiografia quem é que varre as ruas, quem é lixeiro, quem ‘tá’ nos serviços essenciais e você pega os cargos de administração da prefeitura ou as lojas. Quem são os empresários, quem são os maçons, quem são essa gente? ‘Num’ são pessoas negras, assim. Então, isso é muito claro. E às vezes as pessoas ‘fala’ “ah, mas tem Fulano. ‘Tá’ que ótimo que ‘cê’ consegue enxergar uma pessoa”, mas isso ‘num’ é um, sabe, ‘num’ é uma realidade isso aí. Até em número de professores, mesmo, eu fico pensando assim, a gente tem pouquíssimos professores

negros, assim. É, talvez hoje a gente tenha um pouco mais de alunos e alunas, mas professores e professoras, não, sabe? Talvez essas políticas que a gente tem visto transformem, um pouco essa realidade, assim. (E20, masculino, cargo: auxiliar em administração)

Cabe salientar que as quatro pilastras que delimitam o espaço do *campus* universitário e da cidade (BAËTA, 2016: 168), de modo simbólico, têm funcionado como uma barreira invisível. Com efeito, a análise dos dados de naturalidade dos pesquisados revelou que entre estudantes e servidores técnico-administrativos/docentes apenas 21,15% e 29,83%, respectivamente, eram de naturalidade viçosense, o que corrobora esse entendimento da existência, ainda que inconscientemente, dessa barreira social. Enquanto que entre os autodeclarados negros, 24,50% dos estudantes e 34,06% dos servidores eram naturais de Viçosa/MG.

Destaca-se que para diagnosticar e analisar a presença negra na UFV, mais do que quantificar, diz respeito a recuperar as marcas deste grupo nos vários espaços da instituição, como salas, laboratórios, estátuas, quadros e demais instrumentos, a fim de valorizar a memória destes. Isto é, identificar os traços daquilo que é constituinte da identidade social e responsável por acionar a lembrança de “algo importante” ao grupo. A este respeito, Burke (2000: 74-75) afirma que as imagens tangíveis, como fotografias e monumentos, são constituídas com o objetivo de auxiliar na conservação e na propagação das memórias.

Portanto, considerando a Universidade Federal de Viçosa enquanto espaço social, buscou-se levantar a relação de marcas simbólicas e/ou iconográficas do negro na UFV, sejam enquanto nomes de edifícios, medalhas de mérito, manifestações culturais, dentre outros. Neste sentido, foram identificados 07 (sete) marcas, a saber: o Prédio Francisco São José e a medalha José Valentino da Cruz, assim nomeados em homenagem aos servidores negros de mesmos nomes; o grupo de maracatu “O Bloco” que objetiva o estudo dos ritmos de percussão afro-brasileiros; a “Capoeira Alternativa”, atualmente projeto de extensão da instituição; o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB Viçosa); o Centro de Referência e Pesquisa da Cultura Afro-brasileira e a Casa de Candomblé e Umbanda Ilê Aiyê de Oxóssi. Ressalta-se que também consideramos as 254 ações extensionistas e os 40 projetos de pesquisas relacionados à temática racial, desenvolvidos na UFV, como uma manifestação da presença negra na instituição, posto que, além de representatividade, garantem visibilidade a este grupo.

Sublinha-se que também buscamos saber quantas destas marcas eram efetivamente simbólicas para este grupo, isto é, saber se os membros do grupo se identificavam com estes objetos/monumentos e (re)conheciam os processos sociais dos quais estes eram resultantes. Entretanto, percebeu-se que a maioria dos vestígios encontrados não eram simbólicos para os entrevistados, uma vez que dos 25 servidores participantes das entrevistas, apenas 05 (cinco) revelaram conhecimento de duas dessas marcas, sendo citados o NEAB e/ou a história do servidor José Valentino da Cruz, conforme aponta as falas de E02, E09, E20 e E22. Os demais não conheciam estes objetos/monumentos e sequer os processos sociais dos quais estes foram resultantes.

Eu acho que é bem tímido. Eu conheço outros setores que mexem com política pública e com... Aqui na instituição tem o... NEAB da UFV eu acho muito tímido e voltado muito pra cultura. Tem outros NEAB's Brasil a fora que tem o cunho bem mais informativo e político, entendeu? Eu cito da onde eu formei, da UFES, que o NEAB dá capacitação pra pessoas do município, hoje banca uma pós lato sensu com recorte racial. Então o NEAB da UFV, na minha opinião, tá muito tímido ainda. (E02, masculino, cargo: arquivista)

Destacou na UFV? É pessoa que se destacou na UFV? Pode ser pessoas, qualquer pessoa que já passou pela UFV? Servidor que já passou pela UFV? O Candinho, o pai da servidora nossa [D. Maria José da Cruz], ele fez um trabalho... Ele foi o responsável pelo sopão da UFV, ele teve uma contribuição, tem uma... Tem o nome lá de uma rua com o nome dele... Ele foi uma pessoa que contribuiu muito. (E09, masculino, cargo: assistente em administração)

Talvez, assim, institucional, eu num conheço. É, eu conheço iniciativas de movimentos, óbvio, a universidade de alguma maneira, apoia, mas é não conheço nenhuma iniciativa oficial ou a gente não tem nenhum monumento exaltando. Cê num tem, cê num tem, sei lá, a universidade, de alguma maneira, abarca isso apoiando os movimentos, mas quem capitania isso são os movimentos, mesmo, sociais, assim. O...Esqueço sempre o nome dos meninos lá... O NEAB e, basicamente, o NEAB também, num sei se tem outras [...] (E20, masculino, cargo: auxiliar em administração)
Não conheço. Num sei. Eu acho que o NEAB foi a melhor coisa que aconteceu nos últimos anos, mas eu não consigo pensar fora, muito, do trabalho que faz o NEAB. Não sei se a gente tem outros espaços, outras coisas, eu num sei. (E22, feminino, cargo: docente)

Em vista disso, é importante a construção de espaços para exposição e valorização dos atos importantes dos grupos, ou seja, criar lugares de memória que, segundo Nora (1981: 13), são lugares que “nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos (...) porque essas operações não são naturais”.

Ainda segundo Nora (1981: 21), estes são locais revestidos de materialidade, funcionalidade e simbolismo, ou seja, é um espaço que possui uma aura mística/sentimental, uma utilidade e uma concretude para determinado(s) grupo(s). Nesta mesma perspectiva, Halbwachs (1990: 143) ressalta a importância do espaço para manutenção e propagação de memórias e da conservação neste das marcas do que se pretende lembrar.

No caso específico de Viçosa, em 2009, foi proposta a criação do Centro de Referência da Cultura Afro-brasileira da Zona da Mata Mineira Norte, mais tarde renomeado para Centro de Referência e Pesquisa da Cultura Afro-brasileira através do Programa de Extensão Universitária (PROEXT). Localizado na UFV e alocado na Casa 14 da Vila Antônio Secundino de São José (Vila Secundino), o Centro de Referência tinha como objetivo agrupar em um único espaço os projetos de extensão referentes à questão racial, bem como, arquivar a “memória social” da cultura afro-brasileira.

Contudo, desde sua criação, o Centro de Referência e Pesquisa da Cultura Afro-brasileira não cumpriu com seu principal objetivo, tendo se tornado tão somente um espaço de religiosidade vinculado à Casa de Candomblé e Umbanda Ilê Ayê. Cabe ressaltar que se a proposta inicial do Centro de Referência tivesse sido mantida, este decerto seria um lugar de memória, no qual expor as marcas da presença negra encontradas durante a pesquisa e a história dessas. Por fim, salientamos que nenhum dos entrevistados, quando indagados sobre o conhecimento de algum espaço/momento de valorização do negro na instituição, sabiam da existência de um Centro de Referência na UFV.

Considerações finais

Os resultados encontrados demonstram que, no tocante ao quadro funcional, aparentemente, a Universidade Federal de Viçosa ainda é composta por uma maioria de servidores brancos, sendo que essa “supremacia” branca é apenas provável, posto que a instituição não possui os dados de autodeclaração racial de todos os seus servidores ativos.

Já em relação aos estudantes, apesar da ausência de informações nos anos anteriores a 2011, os dados apresentados demonstram que a UFV caminha para uma equidade racial na ocupação das vagas de graduação, resta saber se esta igualdade é a mesma para todos os cursos.

Portanto, percebe-se que, com a adoção das políticas raciais inclusivas, diversas representações vêm sendo construídas ao longo do tempo, algumas positivas e outras negativas, a exemplo do aumento crescente no número de negros pertencentes ao quadro funcional e estudantil da UFV e dos parques vestígios simbólicos e/ou iconográficos de tal grupo encontrados na instituição.

Entretanto, as discussões a respeito da temática racial que se prolongam por muitos anos, tornando-se estratégias de reivindicações por parte do movimento negro, necessitam de definições claras e de políticas públicas voltadas de fato para a valorização social desta população nos seus vários espaços. É importante ressaltar que isso vem sendo realizado, consistentemente ou não, nos diversos programas governamentais, ou seja, estão sendo realizadas algumas tentativas que a longo prazo saberemos sua efetividade.

Quanto aos vestígios da presença negra na UFV, destacamos que apesar de termos encontrado algumas marcas deste grupo na instituição, poucos servidores as conheciam. Salientamos ainda que na instituição não existem espaços específicos destinados à exposição e valorização de tais marcas, sendo que o Centro de Referência da Cultura Afro-brasileira, que viria a ser um espaço importante para a exibição destes feitos, infelizmente, teve sua finalidade modificada. Logo, concluímos que, se nenhuma ação for tomada, a histórias desses objetos e atores permanecerão desconhecidas, salvo por trabalhos ocasionais, a exemplo deste.

Por fim, sublinhamos que estes dados revelam que os espaços negros na UFV ainda são restritos e/ou invisibilizados. Contudo, as marcas encontradas evidenciam que, a despeito da limitada visibilidade conquistada, os estudantes e servidores negros, que passaram e ainda passam pela instituição, escreveram e continuam a escrever seus nomes na história da UFV, sendo necessário trazer ao conhecimento tais relatos.

Recebido em 13 de abril de 2018.

Aprovado em 25 de janeiro de 2019.

Referências

BAÊTA, Odemir Vieira. *Estratégias como práticas sóciodiscursivas em uma Universidade Pública: uma abordagem crítica*. 2016. 439 f. Tese (Doutorado em Administração) - Universidade Federal de Lavras, Lavras, 2016.

BARRETO, Eloah Monteiro Andrade. *Povo de santo: umbandistas de Viçosa*. 2010. 81 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2010.

BRAGA, Tuwile Jorge Kin. *A territorialidade do servidor negro da Universidade Federal de Viçosa*. 2014. 78 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Geografia). Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2014.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de setembro de 1946*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

_____. *Decreto n.º 4.228, de 13 de maio de 2002*. Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4228.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

_____. *Lei n.º 1.390, de 03 de julho de 1951*. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L1390.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

_____. *Lei n.º 7.716, de 05 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7716.htm>. Acesso em: 13 set. 2018.

_____. *Lei n.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>. Acesso em: 13 mai. 2015.

_____. *Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n.ºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>. Acesso em: 04 abr. 2016.

_____. *Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 13 mai. 2015.

_____. *Lei n.º 12.990, de 09 de junho de 2014*. Dispõe sobre a reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm>. Acesso em: 15 jun. 2015.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CASA AFRO-RELIGIOSA Ilê Aiyê de Oxossi: Viçosa - MG [Página na internet]. Disponível em: <<http://umbandavicoso.blogspot.com/>>. Acesso em: 13 nov. 2016.

CASA DE REFERÊNCIA à Cultura Afro Brasileira [Página na internet]. Disponível em: <<http://casa-afro.blogspot.com/>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

COELHO, Elaine. *Projetos e Programas aprovados no Edital no 06/2009 do PROEXT*. Disponível em: <https://www2.dti.ufv.br/ccs_noticias/scripts/exibe-Noticia.php?codNot=9645>. Acesso em: 02 mai. 2017.

COSTA, Fernando Antônio Alves da. Riqueza e escravidão em uma localidade da Zona da Mata Mineira - Santa Rita do Turvo 1850/59. *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada*, v. 8, n.º 15, p. 30-50. Juiz de Fora: jul/dez. 2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/heera/files/2009/11/Artigo-para-Heera-_Rev.-da-UFJF_-IIpara-pdf.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2015.

FERREIRA, Maria Cecília de Moura; SANTOS, Maria Helena Gomes dos. *Programa Brasil, Gênero e Raça: Superando a discriminação no trabalho*. In: INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada. IPEA. *Boletim de Mercado de Trabalho - Conjuntura e Análise*, n.º 13. Brasília: IPEA, Junho 2000. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/mt_013f.pdf>. Acesso em: 29 set. 2016.

FIALHO, Edson Soares [Gestor]. *Centro de Referência da Cultura Afro-Brasileira da Zona Norte: Cultura Negra e Memória Social* [Cópia do Projeto disponibilizada pelo gestor]. p. 01-17.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. O tema das quotas para afrodescendentes em concursos públicos. *Revista da AJURIS – Associação dos Juizes do Rio Grande do Sul*, v. 40, n.º 132, Dezembro 2013.

GONZAGA, Yone Maria. *Trabalhadores e trabalhadoras técnico-administrativo em educação na UFMG: Relações raciais e a invisibilidade ativamente produzida*. 2011. 233 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-8RWRAU>>. Acesso em: 26 set. 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth; SANTOS, Adriano Rodrigues dos. *Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DISCURSO, IDENTIDADE E SOCIEDADE, 3., 2012, Campinas. *Anais eletrônicos*. Campinas: UNICAMP, 2012. Disponível em: <https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

HERINGER, Rosana. Ação afirmativa, estratégias pós-Durban. *Observatório da Cidadania*, p. 55-61, 2002. Disponível em: <http://www.socialwatch.org/sites/default/files/pdf/en/panorbrasileirob2002_bra.pdf>. Acesso em: 30 set. 2016.

HONÓRIO, Letícia de Melo. *A produção do espaço em uma cidade universitária: o caso de Viçosa, MG*. 2012. 119 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2012. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/MPBB-8XSMZP>>. Acesso em: 14 mai. 2016.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia. IBGE. *Características étnico-raciais da população: um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49891.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

_____. Censo Demográfico 2010. *Características da população e dos domicílios: resultados do universo*. Brasil: IBGE, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/caracteristicas_da_populacao_tab_brasil_zip_xls.shtm>. Acesso em: 16 nov. 2015.

_____. Censo Demográfico 2010. *Características da população e dos domicílios: resultados do universo*. Minas Gerais: IBGE, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/caracteristicas_da_populacao_tab_municipios_zip_xls.shtm>. Acesso em: 16 nov. 2015.

JACCOUD, Luciana. (Org.). *A construção de uma política de promoção da igualdade racial: uma análise dos últimos 20 anos*. Brasília: IPEA, 2009. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livro_aconstrucao_igualdade_racial20anos.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2016.

LIMA, Edilson Vitorelli Diniz. O equívoco brasileiro: cotas raciais em concursos públicos. *RDA – Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 271, p. 281-315, jan./abr. 2016.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NEAB VIÇOSA - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros [Página na internet]. Disponível em: <<http://neabvicosa.blogspot.com.br/p/historico-do-neab-ufv.html>>. Acesso em: 30 out. 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. São Paulo: *Revista Projeto História*, 1981, p. 7-28.

O BLOCO [Página na internet]. Disponível em: <<http://oblocovicosa.blogspot.com.br/p/sobre-o-bloco.html>>. Acesso em: 22 out. 2016.

OSORIO, Rafael Guerreiro. “A classificação de cor ou raça do IBGE revisitada”. In: PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia. (Org.). *Características étnico-raciais da população: classificações e identidade*. Estudos e análises - Informação demográfica e socioeconômicas, Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2016.

_____. *O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE*. Texto para discussão n.º 996. Brasília: IPEA, nov. 2003. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0996.pdf>. Acesso em: 31 out. 2018.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. História, literatura e cidades: diferentes narrativas para o campo do patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.º 34, 2012.

PRAXEDES, Vanda Lúcia; TEIXEIRA, Inês Assunção de Castro; SOUZA, Anderson Xavier de; GONZAGA, Yone Maria. (Org.). *Memórias e percursos de professores negros e negras na UFMG*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

PRÉDIO DA IMPRENSA Universitária já tem nome de Francisco São José. *UFV Informa*, Viçosa, ano 16, n.º 851, 12 de julho de 1984.

QUEIROZ, Delcele M. *Quem são os negros? Classificação racial no Brasil: aproximação e divergências*. Trabalho apresentado na 25ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Caxambu, 29 set./2 out. 2002. Caderno de resumos. Disponível em: <http://www.anped.org.br/sites/default/files/gto3_05.pdf>. Acesso em: 30 out. 2018.

REZENDE, Vanessa Elkhoury. *Ação afirmativa e concurso público: reserva de cotas para os afro-brasileiros*. Site Funcional do Procurador de Justiça Aroldo José de Lima. Artigos. p. 1-20. Campo Grande, [entre 1998 e 2007]. Disponível em: <<http://www.projustica.com.br/viewcontent.php?m=mainlist&cod=114>>. Acesso em: 29 ago. 2016.

SANTOS, Sales Augusto dos. “Ação afirmativa e mérito individual”. In: SANTOS, Renato Emerson dos; LOBATO, Fátima. (Org.). *Ações Afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SILVA, Tatiana Dias; SILVA, Josenilton Marques da. *Reserva de vagas para negros em concursos públicos: uma análise a partir do Projeto de Lei 6.738/2013*. Nota Técnica n.º 17. Brasília: IPEA, 2014. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/140211_notatecnicadisoc17.pdf.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2016.

SOUSA, Tommy. *Programa de Extensão Capoeira Alternativa oferece aulas de capoeira infantil*. Disponível em <https://www2.dti.ufv.br/ccs_noticias/scripts/exibeNoticia2.php?codNot=24071>. Acesso em: 07 nov. 2016.

TEIXEIRA, Moema De Poli. *Negros na universidade: identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

UNIVERSIDADE Federal de Viçosa. Ufv. Conselho Universitário. CONSU. *Resolução n.º 09 de 26 de julho de 1996*. Cria a Medalha José Valentino da Cruz (Candinho) e aprova seu Regimento.

_____. *Processo n.º 007570/2009 - Solicita liberação da casa 14 da Vila Secundino*. p. 01-53.

_____. *Registro de Atividades de Extensão*. RAEX. Disponível em: <<https://www2.dti.ufv.br/raex/scripts/dadosAtividade.php>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

_____. *Sistema de Pesquisa e Pós-Graduação*. SisPPG. Disponível em: <<https://www2.dti.ufv.br/sisppg/scripts/portal/>>. Acesso em: 26 abr. 2017.

VALVERDE, Orlando. Estudo regional da Zona da Mata de Minas Gerais. *Revista Brasileira de Geografia*, n.º 1, p. 3-79. Rio de Janeiro: 1958. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/115/rbg_1958_v20_n1.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2016.

Os Paresi: sistemas econômicos¹

Aderval Costa Filho²
Universidade Federal de Minas Gerais

Apresentação: O presente trabalho objetiva ressaltar a importância das categorias sociais Paresi que integram a rede de reciprocidades na compreensão dos sistemas de produção e consumo de recursos materiais e simbólicos. Para tanto, proponho-me a fornecer alguns elementos para a compreensão do “econômico” no contexto da Antropologia Social, ressaltando as propostas de modelos passíveis de serem utilizadas na análise dos sistemas econômicos das sociedades não-ocidentais. Tais sistemas, inclusive, indicam conceitos teóricos bastante relevantes para a compreensão de outros aspectos da própria sociedade ocidental; por exemplo, esferas da economia informal. Após, apresento a sociedade Paresi, no sentido de delinear o campo de interação das estruturas sociais quanto ao aspecto econômico, fornecendo uma idéia da forma pela qual os sistemas econômicos sofreram sensíveis alterações a partir do contato. Os Paresi foram magistralmente estudados por Romana M. Ramos Costa, em sua dissertação de mestrado na área de Antropologia Social – Museu Nacional – UFRJ, e têm sido alvo de interesse de historiadores, ecólogos culturais, economistas, etc. Talvez pela sua realidade paradoxal: 250 anos aproximadamente de contato com a sociedade nacional e um acervo socioambiental que resiste, não obstante as perdas consequentes. Finalmente, apresento uma tentativa de análise dos sistemas econômicos propriamente, a partir da observação empírica, da concretude da vida material que reflete a “opção” simbólica, observada nas aldeias Rio Verde, Ilhiaucê e Kotitiko da área indígena Paresi. Os dados que serão apresentados são decorrentes de pesquisa de campo realizada nos meses de fevereiro, março e abril de 1992 – Projeto “Estudo das Tecnologias empregadas no Manejo de Recursos Naturais para Formação de Roças Indígenas”, que teve sua execução no GERA – Centro de Pesquisas e Estudos da Amazônia, Pantanal, Cerrado, do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFMT. Este artigo foi originalmente apresentado em forma de monografia de conclusão de curso de Especialização em Educação Ambiental (junho/92), promovido pelo Departamento de Educação-Mestrado em Educação Pública do CLCH da UFMT. Agora dá sequência à Série Antropologia/UFMT. Meus agradecimentos à professora Denise Maldí, minha orientadora. (O Autor)

¹ Artigo originalmente publicado na *Série Antropologia*, número 2, no ano de 1994, republicado aqui com a permissão da Editora da UFMT, detentora dos direitos autorais. Em suas próximas edições, a *Aceno* publicará os volumes da série que foram publicados pelo Departamento de Antropologia e pela Editora Universitária da UFMT, durante a década de 1990.

² Mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais (Departamento de Antropologia e Arqueologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia).

A pobreza não é uma certa relação de bens, nem simples relação entre meios e fins; acima de tudo, é a relação entre pessoas. A pobreza é um estatuto social, invenção da civilização. (...) Os caçadores e coletores, por força das circunstâncias, tem um padrão de vida objetivamente baixo. Mas vistos de dentro de seus objetivos e dados seus meios de produção, todas as necessidades materiais das pessoas podem ser facilmente satisfeitas. (...) Este paradoxo é minha questão principal.

Marshall Sahlins

Discussão sobre a economia no contexto antropológico

Quando nos propomos a analisar os sistemas econômicos de determinada sociedade ou grupo social, sempre partiremos dos pressupostos da utilização de recursos e da existência de uma organização através da qual esses recursos são colocados em relação nas necessidades humanas. Ao contrário do que se concebe quanto a esse aspecto da vida social das sociedades não classistas, estas dispõem de uma maneira sistemática de otimização de recursos, ligada a estrutura social, ao seu sistema de governo, à sua tecnologia e as suas instituições rituais.

Inúmeros autores têm se prestado a estudos sobre tais sociedades, sobretudo África e da Oceania, dedicando-se a profundas análises sobre suas economias, em sua maioria abordando os aspectos tecnológicos, de produção, dos meios de subsistência ou de organização do trabalho, sendo que muitas abordagens tendem a analisar o fenômeno pelo viés da economia ocidental, com suas teorias e posturas metodológicas. Este foi, sem dúvida, o primeiro impasse da Antropologia Econômica que, revendo seus postulados, deu início a singular interesse pelo marxismo. Mas o materialismo histórico não fugia a isso na sua tentativa fortuita de buscar instrumentos teóricos de explicação da sociedade capitalista como modelo para entendimento das sociedades não-industrializadas.

As duas tendências, entretanto, elegiam como objeto a apreensão do econômico, enquanto conceito e categoria científica. Tal eleição, não obstante as divergências entre as diferentes abordagens (Antropologia de inspiração clássica e Antropologia de inspiração marxista), além de retomar conceitos do materialismo histórico, acabou por aproximar o estruturalismo e o marxismo.

Permeando as diferentes abordagens teóricas, manteve-se constante a tentativa de construção do objeto e a busca da universalidade.

No estudo do fenômeno econômico, a proposta de Raymond Firth apresenta-se como um marco teórico fundamental. Coube a ele o uso da Economia Clássica para o estudo da economia das sociedades não-ocidentais. Firth parte do pressuposto das limitações dos princípios gerais da Economia Clássica, pois construídos a partir do sistema industrial, de um meio monetário de troca, sistema de crédito elaborado que utiliza ações e instituições bancárias, empresas privadas desenvolvidas e uma estrutura social do tipo individualista, ocidental (FIRTH, 1974: 138).

Ao se defrontar com a diversidade dos tipos de sociedade, com a ausência dos meios monetários ou limitadas transações, tecnologias simples, ausência de maquinários e com sistemas de cooperação, crédito e captação de renda tão

diferentes da economia ocidental, deveria o antropólogo dedicar-se a ampliar ou traduzir os princípios econômicos nestes novos contextos.

Firth traz valiosa contribuição na medida em que abre precedentes para o antropólogo não ficar "...sujeito à possível distorção das preocupações monetárias e contemplar a situação entre as unidades reais de força de trabalho e materiais de produção e renda sem que esta interação seja encoberta pela ilusão do dinheiro de uma economia ocidental. Torna-se necessário examinar o quadro das relações econômicas no tipo de moldura em que as próprias pessoas o colocaram" (FIRTH, 1974: 189). Firth recomenda que o antropólogo ateste a validade da doutrina econômica, mas se esta demonstrar-se frágil ante às sociedades sem classe, deve ir além, superando os pontos de fragilidade das proposições econômicas.

Firth questionava quanto ao que se entendia sobre a natureza dos dados econômicos. Apresenta a tendência dos antropólogos deixarem de ver as relações existentes na produção existentes na produção de bens e serviços como relações econômicas, reduzindo muitas vezes a economia à tecnologia. Por isso a tendência seria de elaborar definições de economia em termos de bens materiais, excluindo os serviços. Ao se ignorar a natureza econômica dos fatos, foram omitidos dados quanto à produção, custo, circulação de valores e vários outros, demonstrando falta de familiaridade com as idéias mestras de economia. (idem, Ib: 144-146).

Se a economia lida com os princípios do uso de recursos em geral, a Antropologia Econômica, segundo Firth, deveria tratar das formas específicas de aplicação dos princípios no contexto de situações sociais dadas. E chega a enumerar alguns traços principais da Economia não ocidental:

- utilização de tecnologias simples, baixo grau de especialização econômica e, conseqüentemente, ausência de distribuição de recursos para o desenvolvimento técnico em si;
- pequenos mecanismos produtivos com limitada escala de unidades e função diferenciada;
- existência dos sistema de criação de novas demandas;
- sistema de controle de bens de capital obedecendo a convenções de ordem social, tradicional e religiosa, divergindo daquelas do sistema econômico ocidental;
- ausência de categorias e da separação de empresários, trabalhadores e capitalistas, pois que o trabalhador é detentor dos meios de produção;
- a organização da produção não se dá baseada na recompensa monetária, mas entram outros incentivos como parentesco e lealdade de para com o chefe;
- o sistema de distribuição não obedece aos salários e lucros, mas adquire formas complexas ligadas à contribuição social (FIRTH, 1974: 150-153).

Assim, segundo Firth, a antropologia econômica lida com os aspectos econômicos das relações sociais que se estabelecem entre as pessoas, onde os fatores componentes do processo econômico não são tidos por entidades abstratas, mas como entidades sociais, em termos de relações entre pessoas que controlam ou que delas se utilizam (idem, Ib: 156). Leva-nos a considerar também que a atividade econômica está subordinada a finalidades sociais, cujo estudo conduz ao entendimento do funcionamento dos sistemas econômicos (idem, Ib: 172).

Outra conclusão a qual podemos chegar é que Firth chama a atenção para o social, incluindo na teoria econômica clássica elementos simbólicos e morais, explicitando, ao contrário do que se vê aparentemente, elementos como meios monetários, sistema de controle de bens de capital, etc., nas sociedades não-ocidentais, de forma diversa das sociedades capitalistas.

Metodologicamente, sustenta a universalidade do fato econômico, embora a maneira de lidar com determinados elementos como preço, racionalidade, dentre outros, requeira certos cuidados. E não são outros os elementos da teoria

econômica clássica evocados: o intercâmbio dá-se entre grupos e não entre indivíduos; não nega a existência de mercado, mas reconhece que sua operacionalização se dá de forma diversa das sociedades não ocidentais. O valor existe, portanto, mesmo não sendo necessariamente moeda. O mesmo ocorre com a escassez que acaba sendo pensada de maneira diversa, dada as razões históricas e ecológicas. Essas sociedades também maximizam recursos. O conceito de capital aparece como conceito social, pois sofre diferenciações.

Enfim, para Firth o que muda não é o econômico, mas a organização social. O fenômeno econômico, tal qual é visto na doutrina econômica, é universal e suas variações devem às diferenças das organizações sociais.

No bojo das dissensões e críticas a Firth, formou-se importante debate polêmico que constitui a controvérsia mais marcante da Antropologia econômica, entre os formalistas e os substantivistas.

O enfoque formalista, consolidado por Robbins Burling, parte da uma crítica sobre o significado do econômico pelos antropólogos, que assim enuncia:

- estudo dos meios materiais para a existência humana;
- estudo da produção, distribuição e consumo de bens e serviços;
- estudo das coisas que estudam os economistas;
- estudo dos sistemas de intercâmbio em suas formas;
- e o estudo da distribuição dos bens escassos com fins alternativos (BURLING, 1974: 101).

Segundo Burling, na primeira concepção, que parte para análise dos meios materiais, tende-se à redução da economia, ao estudo dos meios de subsistência ou tecnologia, enquanto que economia integra, para ele, tecnologia, subsistência, ecologia e outros vocábulos, cada qual fazendo jus ao seu próprio nome.

Entendendo-se economia por estudo da produção, distribuição e consumo, corre-se o risco de confundir os tipos de comportamento, concebendo economia e organização social como sinônimos.

Considerando-se o estudo do “econômico” das sociedades sem classes, o que os economistas estudam em nossa sociedade limita-se à discussão do econômico, ao funcionamento dos preços e trocas de bens e serviços com preços através do mercado. Como se trata de sociedades sem dinheiro, é ilógico advogá-lo ou mesmo procurar substitutos dos mecanismos do mercado sob o título de economia. Como estudo dos sistemas de intercâmbio, o caminho é perigoso, pois toda sociedade dispõe de sistemas de intercâmbio, o caminho é perigoso, pois toda sociedade dispõe de sistema de intercâmbio que não incluem necessariamente bens materiais ou dinheiro, não existindo, desse modo, um modelo único, mas vários, observáveis empiricamente.

Na quinta concepção, como estudo do comportamento humano em relação a fins e meios escassos e seus usos, a economia corre risco de ser reduzida a um aspecto do comportamento, já que as pessoas dispõem quase invariavelmente de meios escassos para tudo que fazem. Nem os fins, nem os meios podem ser medidos monetariamente, e nem as necessidades se constituem em objeto materiais. Os fins podem ser metas do indivíduo calcadas em valores das sociedades (BURLING, 1974. 102-112).

Para Burling, o comportamento humano está orientado para a maximização de algum fim desejado e, se os meios são limitados, o homem está fadado a fazer um cálculo de maximização (idem, Ib: 116).

Nessa formulação, o econômico não é empírico, mas sim um cálculo e, portanto, trata-se de um fenômeno universal, como a escassez o é. A proposta formalista assume a ideia de que a humanidade tem um único pensar, todos os seres

humanos maximizam. As categorias econômicas não são materialidade, mas valores, não havendo coisas nem condutas econômicas, mas sim o “pensamento”. O pensamento vai estabelecer a relação entre o meio e o fim, desaparecendo, assim, a materialidade, e tudo sendo incluído numa abstração maior.

O enfoque substantivista se contrapõe ao formalista. Teve em Karl Polanyi seu expoente, segundo o qual o significado substantivo do econômico deriva da dependência do homem, da natureza e dos seus semelhantes para a sua subsistência, referindo-se ao intercâmbio como meio natural e social em propiciar recursos para satisfação material.

Polanyi nega a universalidade da maximização e escassez que, segundo ele, são fenômenos existentes somente em nossa sociedade ocidental, onde existe um mercado fixador de preços, regulado pela escassez. Para ele, a escassez não existe como categoria, pois o que a determina é o preço. O preço, por sua vez, é um valor, uma criação nossa, e, não sendo universal, o conceito de maximização também não pode ser. Mas Polanyi admite a universalidade do econômico (POLANYI, 1980).

O conceito de “substantivo” é o sistema econômico empírico, processo de interação entre homem e o meio ambiente, que tem como consequência um contínuo abastecimento dos meios materiais que necessitam ser satisfeitos. O econômico como processo institucionalizado remonta a dois conceitos: o de “processo” e o de “institucionalidade”. O primeiro implica um movimento de bens materiais, incluindo a produção, apropriação, circulação e administração de bens. O segundo inclui atividades sociais que passam a denominar-se econômicas, agrupando convenientemente elementos ecológicos, tecnológicos ou sociais, segundo pertençam ao ambiente natural, equipamento técnico ou meio humano (idem, Ib.).

Esse movimento institucionalizado, para Polanyi, implica qualquer uma dessas três relações: reciprocidade, redistribuição, intercâmbio, conceitos formulados na tentativa de apreender o aspecto material da vida social.

O comportamento recíproco dá-se em estruturas simetricamente organizadas, como em grupos de parentesco. A redistribuição pressupõe a existência de um centro redistribuidor na comunidade, organizado e legitimado. O intercâmbio pressupõe a existência de um sistema de mercado (idem, Ib.).

Burling critica Polanyi neste singular, argumentando que reciprocidade, redistribuição e intercâmbio são elementos da organização social e este teria confundido elementos sociais com elementos econômicos.

Uma outra tentativa de apreensão do econômico foi formulada pelos marxistas franceses Maurice Godelier e Claude Meillassoux. A Antropologia Marxista busca um diálogo entre o marxismo e o estruturalismo, no campo “econômico”. A proposta de Godelier, difícil de ser resumida dada a sua densidade e complexidade, tenta superar alguns problemas de aplicabilidade da teoria marxista na abordagem antropológica. Visa resgatar alguns conceitos clássicos, como o de “modo de produção”, repensando-o e relativizando-o à luz de novos dados.

Godelier, partindo de ideia de uma descrição da vida social em termos de “estruturas”, onde tais estruturas não deveriam confundidas com relações sociais visíveis, divisava a possibilidade de utilização desta constatação como princípio metodológico, buscando, nas sociedades, os níveis da realidade invisíveis sob as relações sociais.

Godelier utiliza-se do conceito de estrutura e sistema, como básicos para apreensão do econômico. Define o campo da Antropologia Econômica como

análise teórico-comparativa dos diferentes sistemas econômicos, seu funcionamento e evolução (GODELIER, 1978: 49)

Para Godelier, o econômico forma um campo particular de relações sociais que são parte de um todo que é ao mesmo tempo interno e externo para outras partes, que integram um sistema social. O antropólogo que se interessa pelos sistemas econômicos deve dedicar-se à análise dos aspectos externos e internos e penetrar nos caminhos desse domínio atingindo outras realidades sociais (idem, *Ib.*: 55).

Para tanto, Godelier, num esforço metodológico define sistema e estrutura, que, a seu ver, apresentam-se ao mesmo tempo como todo e parte. Assim, a estrutura pode ser o todo ou parte do sistema, dependendo do corte epistemológico do observador.

Ao estudar um sistema, o observador/cientista tem que encontrar os elementos desse sistema, suas relações num dado tempo (análise sincrônica) e tem que descobrir como esses elementos e as suas relações se formaram e evoluíram (análise diacrônica) (idem, *Ib.*: 57). O sistema econômico aparece, assim, como elemento ou subsistema do sistema social.

Considera a atividade econômica como totalidade de operações pelas quais seus membros obtêm, distribuem e consomem os meios materiais para satisfação de necessidades (produção, distribuição e consumo). O produto vai depender da natureza e da hierarquia das necessidades numa dada sociedade e a atividade econômica apresentar-se-á organicamente ligada a atividades outras de ordem religiosa, cultural, familiar, com as quais formam o conteúdo da vida social (idem, *Ib.*: 60).

Godelier não aceita a existência de uma forma definitiva de “racionalidade econômica”, uma vez que esta não existe em si mesma, sofre alterações no tempo e nas diversas sociedades (idem, *Ib.*: 101). Essa ideia leva a uma análise de base das estruturas da vida social, de sua razão de ser e dinâmica, levando-o a admitir a racionalidade como fenômeno universal no que toca ao econômico, mas uma racionalidade como expressão das relações sociais numa dada sociedade, num dado tempo.

Claude Meillassoux introduziu na etnografia a concepção de que as sociedades não-ocidentais têm uma forma de economia e que esta obedece a leis específicas.

Não atribui ao equívoco etnocêntrico a postura da teoria econômica liberal que considera os diferentes sistemas de produção como pertencentes, em vários graus, à economia capitalista. Concebe esta postura como ideologia mesmo, como uma forma da ciência social tentar mascarar o imperialismo comprometido com a exploração capitalista, ou o “intelectualismo” reacionário de dominação religiosa (MEILLASSOUX, 1978: 128).

Toma como objeto de análise comunidades de economia de subsistência, auto-suficientes, combinando agricultura, coleta, caça e pastoreio, cujos membros, ligados por parentesco e agrupados territorialmente, tinham a vida social ordenada pela autoridade. Centra seus estudos, portanto, na natureza dessa autoridade (dos mais velhos sobre os mais jovens). O controle do processo produtivo, aqui, não reside na apropriação dos meios de produção, mas no controle do produtor e da reprodução do produtor (casamento e obrigações decorrentes).

Interessante considerar o risco dessas abordagens, sobretudo de tendências formalistas de reduzir ao econômico o esquema simbólico utilizado pelos grupos, um dos mais ricos elementos de sua realidade, dentre outros aspectos da vida social não contemplados pelo racionalismo ocidental.

Outra tendência igualmente restritiva seria supor que as condições materiais de existência, incluindo necessidades de subsistência e sociais, disponibilidade de recursos e estruturas de produção, consumo e distribuição estariam a determinar todo o sistema econômico e social, a expensas das relações de parentesco, de reciprocidades decorrentes da estrutura social.

A despeito das diferentes abordagens apresentadas, o fato econômico é universal, seja analisado sob o ponto de vista da escassez ou do processo produtivo. E os fenômenos mais recorrentes nas sociedades não-ocidentais são a troca e a reciprocidade.

As análises sobre troca e reciprocidade interessam mais antropólogo porque não centralizam a discussão em questões sobre a natureza do econômico, mas nos sistemas econômicos das sociedades fora do modelo do mercado.

Sem dúvida, Marcel Mauss destaca-se como um dos mais notáveis de nossa época na tentativa de definir um novo racionalismo no sentido de Hegel, Marx ou Hurrserl. Não buscar explicar o fenômeno social partindo de outros fenômenos causais, mas tenta explicá-lo a partir do seu próprio sentido (LEFORT, 1979: 21-22).

Segundo Lefort, Mauss não visa o simbólico, mas sim a significação, tentando compreender a intenção imanente às condutas.

O “Ensaio sobre o dom” é um ensaio sobre os fundamentos da sociedade subentendida na interpretação das formas primitivas de troca uma vez que tais fenômenos nos ensinam a ler os fenômenos sociais em geral. A noção de troca aqui suscita uma reflexão sociológica radical, designando um “fato social total” com conotações econômicas, jurídicas, morais, religiosas, estéticas. A troca, o dom, constituem pois, base para reflexão e formulações posteriores ligadas a reciprocidade e à chefia.

Para Mauss, o presente (o dom) constitui prova primitiva de mercado, consistindo na prática um sistema de “prestações totais” de coletividades que trocam bens e também delicadezas, festas, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, feiras, cujo mercado é momentâneo e onde a circulação das riquezas é parte constitutiva de contrato muito mais amplo e permanente.

Mauss caracteriza também a troca de presentes referente a sociedades que ultrapassam a fase da “prestação total” e ainda não chegaram ao contrato individual puro, ao mercado, à noção de preço. Mas a tônica dos seus estudos reside na noção de reciprocidade. Na base de todas as formas arcaicas de troca encontra-se, para Mauss, a obrigação de tornar a dar, de restituir, assim como a de dar e de receber (MAUSS, 1974: 44-45).

Identifica o “hau”: espírito das coisas. Todas as prioridades pessoais possuem um “hau”, um poder que obriga a outro a restituir, e não restituir significa expor-se a um perigo de ordem mística. Mauss explicita assim o caráter compulsivo da reciprocidade.

As sanções aqui são de ordem social – o desejo de possuir relações econômicas úteis, manter o prestígio e o poder, não sendo necessário recorrer a crenças sobrenaturais para explicar isso.

Sahlins, posteriormente, sistematizou uma linha de análise, que coloca lado a lado os graus de reciprocidade e a distância social. Para ele, a troca deve ser encarada no seu contexto social, não passando de episódio momentâneo no contínuo social e os termos de troca são regulamentados pelas relações entre as partes. Se as relações se modificam, os termos se modificam, considerando as relações de troca e de hostilidade como dois polos desse *continuum* (MEUNIER apud POUILLON, 1976: 225).

Ao abordar a questão da economia das sociedades não classista, o autor parte do pressuposto de que os sistemas econômicos não podem ser concebidos dissociados do sistema de parentesco e chefia ou da política (relações sociais).

Nossas sociedades, como na maioria das vezes a produção desenvolve-se para atender a demandas familiares, as relações de produção, bem como os meios materiais para a produção serão decorrentes e organizados pela unidade familiar. As relações de produção caracterizam-se por uma forma singular de produzir, de divisão do trabalho, utilização de determinadas tecnologias, relações de propriedades, objetivos de produção e relações sociais e materiais peculiares. A família e o processo econômico são tão indissociáveis que o autor expõe que até mesmo relações entre marido e mulher, pai e filho, genro e sogro são relações de produção (SAHLINS, 1974: 117-118).

Existe uma certa soberania dos grupos domésticos, que dispõem dos elementos humanos para a produção, através da divisão social do trabalho, de instrumentos e habilidades para dirigir a produção, domínio e autonomia sobre o processo produtivo e tecnologias, desde a obtenção de matéria-prima ao produto final. A unidade familiar está habilitada e tem acesso aos recursos de produção e o privilégio do usufruto, controlando a maneira de como dispor do seu produto.

Apesar da autossuficiência dos grupos domésticos, estas unidades familiares inserem-se na economia mais ampla a partir de uma rede de reciprocidades.

A análise desta rede é o ponto crucial de sua teoria e pode ser entendida da seguinte forma: são as normas do grupo que estabelecem um esquema setorial de reciprocidades, seja reciprocidade generalizada, mais social, onde dá-se gratuitamente, sem exigir em troca, seja reciprocidade equilibrada, mais “econômica”, mediante retribuição equivalente, ou seja reciprocidade negativa, que tenta conseguir algo sem dar nada em troca (idem, *Ib.*: 125-128).

A reciprocidade generalizada prevalece nas esferas mais restritas, entre os parentes mais próximos e vai desaparecendo nas mais amplas. A reciprocidade equilibrada é característica das relações segmentárias intermediárias. E a reciprocidade negativa corresponde à troca mais periférica, geralmente intergrupala.

Sobre essa tendência comum pesam outros aspectos que a tornam variável. Quando há escassez de alimento, por exemplo, a solidariedade comunal e cooperação econômica são acentuadas; se essa escassez se acentua mais ainda, é muito provável que a unidade familiar torne-se “indiferente” e parta para a reciprocidade negativa.

A reciprocidade, em alguns casos, baseia-se em direitos e privilégios estabelecidos, e a troca tem efeitos no sistema hierárquico ou na dominância que aparece como capacidade constituída. Se uma relação social sugere uma modalidade de troca, um tipo de troca pode gerar uma relação social consistente. A posição de quem recebe um favor é estar “em débito”, levando-o a ajustar aquele de quem recebeu ajuda ou a não ferir os seus interesses.

Daí temos que o líder deve ter habilidades e qualidades diversas como poder mágico, oratória, bravura, mas, sobretudo, capacidade para manobras econômicas, capacidade de reunir bens e distribuí-los generosamente, o que vai lhe granjear seguidores, produções à disposição e a possibilidade de se articular com outros lugares e líderes (grandes festas públicas).

A chave é unificar uma facção, angariar adeptos, criando relações que lhe deem ascendência sobre a produção alheia e habilidade de transferir excessos de produção, transcendendo a economia fragmentada do grupo doméstico com sua ambição, promovendo interesses mais amplos da sociedade, ampliando assim a esfera da economia, da política e cerimonial. Impõe-se, muitas vezes, pela

linguagem dos poderes com as quais se vê mitologicamente investido (SAHLINS, 1974: 136-139).

Para manter esse poder, a lealdade pessoal tem que ser cuidadosamente construída e periodicamente reforçada e quanto maior ficar, tanto mais político é para ele diminuir a pressão sobre sua facção, pois poderá levá-la à insatisfação ou até mesmo à sua destruição dentro do seu próprio povo. Daí os limites da liderança.

Observa-se, portanto, que existem alguns aspectos fundamentais para a compreensão e análise das economias não-ocidentais a partir da proposta de Sahlins. O primeiro é a reciprocidade, que insere unidades sociais menores dentro de uma totalidade a partir de imperativos de ordem moral ou simbólica. O segundo é a redistribuição, canalizada pela chefia ou liderança, também legitimada por uma ordem moral ou simbólica.

Em todos os casos vistos, existe a possibilidade de um conteúdo empírico para esse instrumental analítico possível através da etnografia.

Nesse sentido meu propósito não é outro senão estudar as relações de produção familiar entre os Paresi, dentro de suas peculiaridades, determinadas pela realidade socioeconômica, estabelecidas com base nas relações entre parentes verdadeiros, parentes de consideração, não parentes, nas relações de troca e reciprocidade. Para tal, passamos a uma breve identificação do grupo com a qual trabalhamos.

Os Paresi: breve apresentação

Os Paresi se autodenominam Halíti (gente, povo). Segundo a classificação de Greg Urban, a partir dos estudos de David Payne -1991, os Paresi falam língua da família Maipure, que integra o tronco Aruak, especificamente o ramo central (URBAN, 1992: 95-97). Habitam tradicionalmente o Planalto do Mato Grosso, chapadão arenoso e árido, onde predomina uma vegetação típica de cerrado com rios que correm no sentido norte, compondo a Bacia Amazônica e para o sul, de encontro ao rio Paraguai.

Os Paresi se reconhecem como integrantes dos subgrupos distintos que habitaram territórios com limites bem definidos, quais sejam: Kazíniti, Waimaré, Kozárini, Wareré e Káwali.

A integração entre esses subgrupos se dava nos rituais, na guerra e no comércio, não sendo estimulado o casamento entre membros de subgrupos distintos (ideal endogâmico).

No final da década de 30, entretanto, os subgrupos já não existiam enquanto unidades definidas em função de um espaço territorial específico. No processo de contato, muitos grupos locais migraram, perdendo, inclusive, seus territórios originais.

Hoje, grande parte da população se identifica como Kozárini e as regras do casamento sofreram alterações, admitindo uniões entre membros de subgrupos distintos, com filiação determinada pela linha paterna.

A história do contato data de aproximadamente 250 anos. Quem primeiro utilizou-se do termo Paresi para designá-los foi Antônio Pires de Campos, bandeirante predador de índios na segunda década do século XVIII (SIQUEIRA, 1992: 21).

A exploração de minérios que marcou a economia regional até o século XIX, quase extinguiu os Paresi.

Com o encerramento da atividade mineradora, por volta de 1874, seguem-se a extração da seringa e da poaia, que empregou largamente a mão-de-obra indígena, com grandes perdas populacionais e culturais (reprodução social do grupo).

No início do deste século, uma frente de caráter oficial, chefiada pelo Tenente Cândido Mariano da Silva Rondon, cortou o território Paresi com a incumbência de estabelecer uma linha telegráfica entre o Mato Grosso e Amazonas.

O primeiro encontro da Comissão com os Paresi deu-se aos 7 de setembro de 1907, com conversão de alguns índios em trabalhadores dos Postos das linhas telegráficas, instituição de escolas públicas e estímulo ao trabalho na lavoura.

Seguiram-se as frentes de atuação missionária, a atuação do SPI, FUNAI e a confirmação de uma nova atividade econômica na região: a agricultura mecanizada, a monocultura mecanizada, os grandes latifúndios.

Os Paresi encontram-se hoje reduzidos a aproximadamente 900 indivíduos (cf. FUNAI, Relatório, 1991), vivendo em 23 aldeias, nas áreas indígenas Paresi (Decreto 63.368/68), Paresi do Rio Formoso (Decreto 92.015/85), Utiariti (Decreto 89.259/83 e Umutina (Decreto-Lei 385-15), em aproximadamente um terço do seu território original (COSTA e ROBERTO, 1987: 66).

Os Paresi vivem em aldeias de baixa densidade populacional – aproximadamente 60 pessoas – com tendência à segmentação, constituídas de famílias extensas (3 gerações), com autonomia política e econômica contrabalaneada pela interdependência social. Não existe um sistema de chefia centralizado, cada unidade familiar tem um “dono de casa”, potencialmente *ezekwahaseti* – chefe verdadeiro administrador da vida social e econômica da aldeia.

O decréscimo populacional ao longo do processo histórico, a regularização de diminuta parcela do território original, os casamentos intergrupais, os movimentos da população foram delineando novas formas de articulação grupal, sem, contudo, comprometer a estrutura social e seu modelo econômico, como demonstraremos.

Sistemas econômicos da sociedade Paresi

Uma abordagem dos aspectos econômicos de uma sociedade só se faz possível se analisarmos suas relações com outros elementos do sistema social.

No caso em questão é notória a interrelação das diversas atividades de subsistência (agricultura, caça, pesca, coleta); a produção de pequenos excedentes (farinha) para comercialização; a produção artesanal para venda no mercado regional (arco e flecha, colar, pulseira, bola, rede, corda); e até mesmo a venda de mão-de-obra em períodos sazonais (plantio e colheita) nas fazendas da região.

Os recursos provenientes da venda desses bens e serviços são utilizados para provimento de produtos não produzidos pela comunidade indígena, como óleo, açúcar, sabão, fumo, roupa, etc.

A base da economia Paresi, da provisão da vida material, encontra-se no grupo doméstico, que se organiza internamente para a realização do trabalho voltado para sua subsistência (SAHLINS, 1974: 116).

As atividades são organizadas dentro de um ciclo anual de produção, no qual a mobilização da energia dos produtores segue as determinações do meio natural.

O grupo doméstico, família extensa de três gerações, conforme averiguação in loco e conforme Costa (1985: 128), apresenta-se como instituição central em termos de organização econômica do grupo local, satisfazendo a divisão por idade e a divisão sexual do trabalho.

A produção é doméstica e as relações entre marido e mulher, pai e filho, genro e sogro são englobadas pelas relações de produção. A família está como tal diretamente engajada no processo econômico e em grande parte o controla:

Primeiro porque as próprias famílias são constituídas para a produção (divisão social do trabalho – interação entre os membros da unidade familiar no processo produtivo); segundo porque as famílias estão equipadas para dirigir a produção através de instrumentos e habilidades; e terceiro porque a família está habilitada e tem poderes para agir autonomamente através do seu acesso aos recursos da produção-poderes para determinar e formular a produção societária. (SAHLINS, 1974: 117-119)

A família, como célula produtiva, é um grupo de cooperação permanente, tanto ao nível de produção, quanto ao nível de consumo do produto do trabalho. Mas existe também cooperação de caráter temporário, que ocorre em situações aleatórias (morte de elemento produtivo, doenças, etc.), quando alguns membros da comunidade, comumente os filhos e genros, colocam sua força de trabalho à disposição de outrem por certo período de tempo. Portanto, relações de “troca” mais abrangentes.

O trabalho coletivo gira normalmente em torno da roça, que demanda em suas primeiras etapas maior número de participantes, podendo inclusive ser de outras aldeias. E a distribuição desses produtos está submetida tanto às relações que prevalecem entre os grupos domésticos (oferecimento e distribuição de produção), conforme o mecanismo da reciprocidade generalizada descrito por Sahlins (idem, *Ib.*: 129).

A atividade econômica mais importante e historicamente mais recorrente é o cultivo de mandioca brava, podendo-se considerar a mandioca como produto dominante das roças familiares das três aldeias visitadas – Kotitiko, Rio Verde e Ilhiaucê. São cultivados também em pequena escala o cará, o milho, a batata-doce, a banana.

Em volta das casas, sob responsabilidade das mulheres, cultivam-se árvores frutíferas introduzidas, espécies de mandioca, batata, cará, cana-de-açúcar, ervas medicinais, algodão, entre outras.

A agricultura vem marcar a autonomia dos grupos domésticos, onde as estruturas de parentesco vão dominar as estruturas sociais de produção.

Cada família dispõe de 1,2 ou até 3 roças em média, dependendo do número de moradores, sobretudo do número de homens. A partir de determinada idade, aproximadamente dezesseis anos, os homens encontram-se aptos para abrir uma roça, observada a autoridade paterna ou do sogro, caso resida com a família da sua esposa.

As tarefas ligadas às etapas do ciclo produtivo são basicamente masculinas, salvo eventual participação das mulheres no plantio (dependendo do tamanho da roça) e na colheita, que é uma etapa exclusivamente feminina, bem como o transporte do produto até a aldeia e o preparo dos alimentos.

Motivo de orgulho social, as roças contam com a cooperação dos Ihinaiharé Kaisereharé (parentes verdadeiros), principalmente nas etapas de preparo do solo: derrubada, queimada.

A segunda atividade historicamente mais recorrente é a caça, não obstante a situação de redução dos territórios e de escasseamento das espécies. Esta atividade vai expressar melhor a unidade de um grupo local, seu caráter de “grande família” (COSTA, 1985: 137).

Como alimentação do grupo é tradicionalmente a carne e derivados da mandioca brava, a caça é fundamental para a dieta do grupo, além de fornecer matéria-prima para a atividade artesanal.

Das aldeias visitadas, todas têm dois ou três Xanékoare – caçadores, categoria social Paresi, reproduzida de pais e filho. Preferem caçar sozinhos, levando fósforo, fumo e munição e utilizando-se de uma arma de fogo e um escudo venatório – Xayakoti – para aproximar da caça sem ser percebido. Chegam a andar até 30km a pé ou 60 km de bicicleta, para caçar.

A caçada coletiva dá-se somente durante as festas de chicha (nominação de criança, festa de moça nova e roça nova), quando os caçadores se reúnem na aldeia do festeiro e se dirigem para determinado ponto de caça, onde montam um rancho e armam um jirau para moquear a carne.

É muito comum a utilização da técnica da queimada. A caça, levada para a aldeia pelos jovens que seguem ao encontro, é depositada na casa do chefe, onde é cortada e distribuída (COSTA, 1985: 138).

Depois de cozida pelas mulheres ou assada pelos homens, a carne é oferecida com cânticos de oferenda na “casa das flautas”, após o que é redistribuída aos “donos das casas”, levando-se em conta o número de membros de cada unidade familiar.

Aqui o parentesco e a chefia figuram como instituições equilibradoras da produção e consumo (SAHLINS, 1974: 126-127).

Apensar da redução das áreas e das espécies da caça decorrentes da redução territorial e das ações nos entornos da área indígena, podemos ainda elencar os seguintes produtos de caça: anta, capivara, caititu, galinha da angola, tatu, veado, seriema, paca, e algumas pequenas aves como gavião, papagaio, dentre outros.

Os Paresi consideram as atividades agrícolas e de caça como “trabalho duro”, o que não ocorre com pesca e coleta que são atividades complementares mais prazerosas (COSTA, 1985: 143).

Quando há escassez de caça, a pesca representa-se como complemento da dieta (período chuvoso). Conta com a participação de homens, mulheres e crianças, embora o homem tenha a participação mais efetiva. São utilizados comumente o anzol e o mergulho com arpão e máscara. Na pesca coletiva geralmente utiliza-se o timbó.

A utilização do arpão e máscara, segundo informações da aldeia Rio verde, foi introduzida por missionários americanos (SIL – Summer Institute of Linguistics), porém assimilados e adaptados pelos Paresi: o arpão é de ferro e a máscara é de vidro fixado em borracha de câmara de ar de pneu. O arpão é denominado Kolihi e a máscara Xosehokoti.

Pesca-se traíra, peraputanga, pacu, cará, lambari, piaba, dentre outros.

A coleta de frutos silvestres é atividade feminina, mas conta sempre com a cooperação infantil. Intensifica-se após o período de estiagem e estende-se pela estação chuvosa. Normalmente o consumo se dá no grupo doméstico.

A coleta de lenha é realizada pelos homens da unidade familiar que se revezam no abastecimento da unidade. Mas quando um genro mora, uxoricamente, na casa do sogro, torna-se o responsável pelo abastecimento de todo o grupo doméstico.

Toda a coleta de matéria prima para confecção de bens utilitários, bem como para artesanato para venda, é realizada pelos integrantes do grupo doméstico, com distintas modalidades de cooperação.

As mulheres, de acordo com a divisão sexual do trabalho, dedicam-se à tecelagem e coleta de matéria-prima para seu grupo doméstico.

Como nem todos possuem em seus territórios toda a matéria-prima necessária, é comum o deslocamento a outra aldeia, preferencialmente de “parentes verdadeiros” – Ihinaiharé Kaisereharé (IK).

É possível, para a compreensão dos sistemas da troca Paresi, a utilização do mecanismo da reciprocidade equilibrada discutido por Sahlins, no qual se dá mediante retribuição equivalente, salvo em situações específicas (SAHLINS, 1974: 130).

Os Paresi trocam entre si (entre aldeias) produtos do seu trabalho, mulheres, festas, cordialidade, hostilidades, visitas, informações, fofocas (COSTA, 1985: 152).

Os grupos locais que se reconhecem como IK têm um relacionamento assíduo por meio de visitas, coisas ou bens. O visitante recebe rede para descansar, alimento (carne, beiju e bebida) e é presenteado ao partir com farinha, bolo de beiju, carne ou peixe, frutas ou matéria-prima para artesanato. Quando houver retribuição da visita, ocorrerá a contraprestação (a qualquer membro daquela unidade).

Entre os IK pode ocorrer também troca de trabalho (mutirão para derrubada da roça, construção de casas, festa de chicha). Não envolve moeda, só bens.

Entre os IS (Ihinaiharé Sékore – socialmente distantes, parentes por consideração, de subgrupos diferentes) é mais comum a troca de hostilidade. As visitas não são intencionais, mas acidentais, marcadas por certa tensão, pouca receptividade. A festa de chicha é o único encontro intencional entre os IS, apresentando-se como uma oportunidade para o líder adquirir prestígio e reforçar sua liderança em sua facção e na comunidade maior (SAHLINS, 1974: 136-139).

Os Paresi já têm definidas as trocas possíveis. Por exemplo, as trocas comuns entre os IK são evitadas entre os IK e o IS. Só nos jogos de bola de mangaba (futebol de cabeça) os jogadores apostam e trocam bens (roupa, caixa de fósforo, anzol, sabonete, pente, etc.), independente de serem IK ou IS.

Outra situação, segundo COSTA (1985), é a festa de chicha, quando ao término das festividades os IS percorrem as casas dos anfitriões, exigindo um presente. Tanto no jogo como no ritual essas concessões são percebidas como obra do acaso (imprevisibilidade de quem ganharia a partida) ou como acontecimento inerente ao ritual (COSTA, 1985: 156).

As trocas existentes entre os IK e os IS normalmente são mediadas por moeda ou fica bem explícita a obrigatoriedade de restituir ou pagar logo que possível, enquanto que entre os IK essa obrigatoriedade de restituição não fica explicitada e a contraprestação assume o papel de “presente”.

Interessante lembrar a proximidade de tais condutas, regras sociais, com as formulações de Marcel Mauss (dom, dádiva), quando explícita que toda troca implica necessariamente numa retribuição. Além do que não são indivíduos que trocam, mas sim coletividades, no caso em questão, categorias sociais e grupos locais (MAUSS, 1974: 44-45).

Os sistemas econômicos Paresi envolvem também a produção de artesanato para venda, que é marcada por inovações sobre o processo tradicionalmente realizado, geralmente confeccionado com material de menor durabilidade.

Ocorre a utilização de tintas, fios, miçangas, produtos industrializados, no processo de confecção artesanal.

Existe ainda a comercialização da produção excedente (muito reduzida) de farinha, a venda de papagaios nos postos de rodovias e a venda de força de trabalho nas fazendas da região.

E, em termos de estratégia econômica de grupos doméstico, são utilizadas outras formas de renda, provenientes de aposentadoria que beneficia velhos e respectivamente unidades familiares das aldeias Kotitiko, Rio Verde e Ilhiaucê, bem como salários de funcionários índios da FUNAI (Aldeia Kotitiko).

Essas fontes de renda decorrentes da situação de contato, contudo, não invalidam o sistema tradicional, apresentando este uma dinâmica que integra ao modelo de grupo salários, bens, e demais recursos angariados.

A rede de prestação de serviços e a concessão de presentes é também observada por aqueles que têm um fluxo maior até os centros urbanos, como “genros”, “donos de casa”, “chefes”, provendo sempre suas famílias ou parentes – IK de bens necessários não produzidos pelo grupo. Integram, portanto, a rede de reciprocidades.

Mesmo a inserção paulatina no mercado, que imprime algumas variações aos sistemas econômicos, não chega a abalar a manutenção do modelo do parentesco, o que reforça a ideia de que o “econômico” só pode ser inteligível a partir do social.

Conclusão

Considerando-se a universalidade do fato econômico analisado nas sociedades ocidentais, a partir de modelos que só o tornam inteligível pelo social, foi possível constatar e identificar que, entre os Paresi, as organizações econômicas refletem estruturas sociais diferenciadas. Por exemplo, o sistema patrilinear, a falta de autoridade centralizada, as formas de divisão de trabalho por sexo, idade e categorias sociais, a eleição de métodos e técnicas peculiares, definem não só os tipos, mas também as finalidades das atividades produtivas. Em consequência, o econômico tem também uma conotação simbólica, apresentando-se como uma eleição cultural, dentro de um leque de possibilidades.

Assim como uma unidade econômica é uma unidade social, as relações econômicas são relações sociais e há sempre uma explicação racionalizada para a opção por uma economia de preferência a outra, incluindo elementos como tabus ou outras sanções rituais.

O campo econômico é também historicamente determinado, em decorrência das alterações das estruturas sociais face às relações de contato (influência externas), à emergência de novas situações histórico-conjunturais que vão reclamar continuamente um rearranjo das forças internas, das estruturas sociais, incluindo modificações a nível dos sistemas econômicos, uma vez que não existe sociedade estática e há uma constante equivalência das estruturas sociais e das relações econômicas.

No caso estudado, a reciprocidade e a redistribuição, conforme o modelo proposto por Sahlins, auxiliaram na compreensão de todo o processo de provisão da vida material Paresi, demonstrando que o trabalho é o exercício das relações sociais. Os Paresi têm no núcleo familiar a instituição de produção e consumo e as atividades econômicas expressam relações que transpõem as fronteiras do grupo local, reforçando laços sociais intergrupais, assumido a liderança papel preponderante.

Assim, as relações sociais (relações de parentesco) na estrutura social apresentam-se como determinantes das relações de produção (organização e execução do processo produtivo, do consumo, dos sistemas de distribuição), abrangendo divisão de trabalho por sexo, idade, categorias sociais. Todo o sistema de troca vai ser regulado pelas relações entre as partes, sendo a reciprocidade proporcional à distância social.

Existem duas categorias centrais na organização da vida social, intrinsecamente ligadas aos aspectos de ordem econômica, os Ihinaiharé Kaisereharé (IK) e os Ihinaiharé Sékore (IS), nós e os outros, sendo estabelecidas relações possíveis

e favoráveis entre os IK, de cooperação nos trabalhos agrícolas, participação em conjunto em caçadas coletivas, repartição de alimentos, troca de bens, casamento, etc., e relações desaconselháveis entre os IK e os IS, sendo recomendável apenas permuta, comércio, acaso (ritual).

Vemos então que os grupos, subgrupos e categorias evidenciam e articulam-se de forma e manter suficiente efetivos para assegurar a sobrevivência e a reprodução do grupo, fato incontestado face à resistência dos Haliti.

Essas categorias “invisíveis” que operacionalizam todo o sistema econômico-social, com base nas relações de parentesco, essas construções mentais são, pois, de fundamental importância para o sistema.

O modelo sobrevive e os Haliti têm atestado isso nos seus 250 anos de contato. Isso ressalta a importância da proposta antropológica para o estudo do econômico.

Referências

BURLING, Robbins. 1974. “Teorias de Maximización y el estudio de la Antropología Económica”. In: GOLDELIER, M. (Org.) *Antropología Económica*. Barcelona: Anagrama.

COSTA, Romana M. Ramos. 1985. *Cultura e Contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Rio: 1985 (Dissertação de Mestrado na área de Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro).

FIRTH, Raymond. 1974. *Elementos de Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar.

FUNAI. 1991. Relatório ADR Tangará da Serra.

GODELIER, Maurice. 1978. “The object and Method of Economic Anthropology”. In: SEDDON, D. (org.). *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London: Frank Cass and Co.

LEFORT, Claude. 1990. “A troca e a luta dos homens”. In: *As formas da História*. São Paulo: Brasiliense.

MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP v. II.

MEILASSOUX, Claude. 1978. The Economy in Agricultural Self – Sustaining Societies: A preliminar analysis. In: SEDDON, D. (org.). *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London: Frank Cass and Co.

MEUNIER, Roger. 1976. “Formas de circulação”. In: POUILLON, F. (Dir.). *A Antropologia Económica*, Trad. Ana M. Bessa. São Paulo: Martins Fontes.

POLANYI, Karl. 1980. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Ed. Campus.

SAHLINS, Marshall D. 1974. *Sociedade Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

_____. 1978. “A primeira Sociedade da Afluência”. In: CARVALHO, Edgard Assis (org.). *Antropologia Económica*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

ROBERTO, Maria Fátima; COSTA, Romana M. Ramos. 1987. Os Paresi. In: *Dossiê índios de Mato Grosso*. Cuiabá: OPAN/CIMI.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. 1992. *Os Haliti (Paresi): Uma tentativa de recuperação Histórica*. Cuiabá. Projeto Estudo das Tecnologias Empregadas no Manejo de Recursos Naturais para Formação de Roças Indígenas – GERA/UFMT-FNMA.

URBAN, Greg. 1992. “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas” (trad. Beatriz Perrone-Moissés). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras.

RESENHA
**Políticas Públicas:
reflexões antropológicas**

Leonardo Marcondes Alves¹
Universidade Federal de Uberlândia

LANGDON, Esther Jean; GRISOTTI, Márcia (orgs.). *Políticas Públicas: reflexões antropológicas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2016, 298 pp. (Coleção Brasil Plural)

Fruto das discussões de pesquisadores de diversas áreas, tendo a Antropologia como disciplina integradora, esta coletânea sobre políticas públicas foi realizada pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP). A rede de pesquisadores que compõe o INCT-IBP se reuniu em um colóquio na Universidade Federal de Santa Catarina nos dias 18 a 20 de novembro de 2013 para refletir nas experiências sobre as políticas públicas a partir de uma produção científica plural, ou seja, simétrica entre pesquisadores e seus sujeitos.

São dezesseis textos abordando temas diversos como saúde pública (a maioria dos capítulos), imigração, justiça, seguridade social, inclusão, dentre outros aspectos que por vezes se sobrepõem no mesmo texto. A obra integra a Coleção Brasil Plural e faz jus ao nome, contando com autores de formação além das ciências sociais, como em nutrição, farmácia, psicologia, medicina sanitária, mas em comum lançando mão da etnografia e de um olhar antropológico. Dividida em duas partes, a primeira concentra-se nas reflexões teóricas, sobretudo acerca da saúde pública. Já na segunda estão os estudos de casos.

A apresentação feita por Esther Jean Langdon, Márcia Grisotti e Sônia Weidner Maluf oferece um fio condutor para compreender a proposta do livro e dos estudos nele contidos, alinhado com as pesquisas do INCT-IBP.

¹ Mestre em Antropologia (Uppsala Universitet, Suécia). Trabalha na Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

Esther Jean Langdon abre a coletânea com *Os diálogos da Antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas em saúde indígena* discutindo a saúde coletiva e as potenciais contribuições da Antropologia para esse campo. A autora destaca o papel da Antropologia para compreender a saúde para além da concepção biológica, principalmente como uma estrutura social na qual envolvem questões políticas, econômicas e ideológicas.

Em uma análise que questiona a concepção da violência na dicotomia vítima/agressor, Theophilos Rifiotis discute o papel da Antropologia no debate público sobre os sujeitos de direito, a judicialização e a percepção do sujeito-vítima. Em *Entre teoria, estética e moral: repensando os lugares da Antropologia na agenda social da produção de justiça* propõe que a Antropologia deva investigar e acompanhar a produção da justiça enquanto participar da construção de políticas públicas criticamente informadas.

Márcia Grisotti chama a atenção sobre a *Interfaces entre ciências sociais e saúde e reflexões sobre políticas de saúde*. Com esse viés interdisciplinar, a autora discute a política de saúde coletiva a respeito das doenças infecciosas emergentes e a relação entre alimentação e saúde na percepção de instituições médicas e por consumidores.

Integrando a ciência farmacêutica com a etnografia, Eliana E. Diehl em *Estudos sobre medicamentos em uma perspectiva interdisciplinar* oferece uma perspectiva dos usuários Kaingáng, Xokleng e Guarani acerca da distribuição e consumo de medicamentos oriundos de programas públicos de saúde.

Encerra a parte teórica do livro o debate proposto por Esther Jean Langdon, Sônia Weidner Maluf e Carmen Susana Tornquist a respeito da *Ética e política em pesquisa: os métodos qualitativos e seus resultados*. Questionam a efetividade das diretivas sobre o uso de termos de consentimento livre e esclarecido (TCLE) e a política dos interesses no seio de comissões ética de modo que esses problemas afetam a produção de pesquisa, principalmente na área de saúde pública.

O primeiro estudo de caso é descrito por Éverton Luís Pereira em *A tensão visibilizada: políticas públicas e pessoas com deficiências*. O autor descreve como a execução de uma política de inclusão é complexa. A partir de seu trabalho de campo em Várzea Queimada, Piauí, registra as tensões entre os “mudos” e os falantes, entre a comunicação na língua gestual local Cena e a língua hegemônica LIBRAS, entre a aplicação local e as diretrizes nacional de uma política pública.

Causou espanto o relato de Rose Mary Gerber em *Pescadoras artesanais no litoral de Santa Catarina, Brasil: algumas reflexões sobre reconhecimento e (in)visibilidades*. Em um país constitucionalmente isonômico entre os gêneros, a autora registra o paternalismo excludente pelo qual são tratadas as pescadoras para serem beneficiárias como Seguradas Especiais. Tal categoria é pensada por atores do INSS como inerentemente masculina, devendo as mulheres serem ou esposas ou filhas de um pescador para fazer jus a esse direito ou se conformarem com a categoria “Autônoma”. Ainda, desmascara a atitude de assistencialismo, quando é tratado o Segurado Especial como *pequenininho, coitadinho*, sem reconhecimento da função social dos pescadores artesanais.

Alberto Groisman aponta em *Vó Nadir e as políticas públicas de saúde: por uma clínica plural* sobre a necessidade de interlocução entre praticantes das religiões ayahuasqueiras e profissionais de saúde. Reflete sobre a coexistência de práticas integrativas com a biomedicina para uma visão compreensiva da saúde.

Em uma rara atenção aos usuários, Ana Paula Müller de Andrade em *Entre reformas e revoluções: tensionamentos no campo da política de saúde e saúde*

mental no Brasil discute a reforma psiquiátrica e saúde mental como um platô de um processo rizomático. Oferece uma perspectiva dos usuários a qual deve ser levada em consideração nesse momento em que cresce a pressão pela volta dos hospitais psiquiátricos em detrimento dos centros de atenção psicossocial.

O número crescente de morte auto-infligida entre índios, principalmente jovens do Mato Grosso do Sul, Roraima e Amazonas levaram a Maximiliano Loiola Ponte de Souza e Jesem Douglas Yamall Orellana a questionar se *Suicídio é suicídio e ponto final? Será?* Os autores, contrastando os critérios da OMS e dos próprios povos indígenas, demonstram que o suicídio não é necessariamente intencional, finaliza a vida ou é responsabilidade da própria pessoa que o conclui. É uma abordagem de saúde mental a ser reproduzida em outros tópicos e populações.

Uma avaliação de uma política pública já existente em um longo prazo é feita por Nádia Heusi Silveira no capítulo *Discriminação, impasses sociais em Mato Grosso do Sul e o bem-viver Kaiowá e guarani*. O projeto desenvolvimentista voltado à expansão agrícola não ponderou as prioridades e visões de mundo dos povos indígenas e sua relação com a sociedade envolvente. Noções como a *tehoka* que atribui valor à terra e às relações sociais indígenas são simplesmente desconsideradas nesse projeto desenvolvimentista. Consequentemente, há um descompasso entre as necessidades dos indígenas, que acabam discriminados por não engajarem no projeto de progresso da ampla sociedade.

A alimentação escolar é um elemento basilar para garantir uma oportunidade de educação universal. Contudo, qualquer programa de alimentação escolar deve considerar fatores locais, sobretudo, elementos de sociabilidade de um determinado povo. É o que Renata da Cruz Gonçalves documenta em *Povos indígenas e políticas públicas no Brasil: os Xávante o Programa Nacional de Alimentação Escolar*. A autora registra a diminuta possibilidade agência dos Xávante na gestão da própria alimentação em ambiente escolar público. Também registra a incompreensão dos gestores não índios das práticas Xávante, principalmente o compartilhamento da comida com os não alunos, algo compreensível em uma sociedade que até a pouco vivia da caça, coleta e roçados em uma economia de reciprocidade e redistribuição.

Em tempos de questionamentos da permanência de comunidades indígenas em suas terras, Evelyn Schuler Zea registra em *O “perro del hortelano” e os impactos de uma metáfora política em territórios indígenas* os desafios vividos por essas comunidades no Peru. Pressões por agentes econômicos e políticos para “aproveitar as riquezas” ameaçam a existência dos indígenas em seus territórios na Amazônia, muito deles isolados ou em área fronteira, situação similar em que muitos estão no Brasil.

A pretensão do visto humanitário tem a análise de Gláucia de Oliveira Assis e Sidney Antônio da Silva em *Migrantes indesejados? A imigração haitiana e os desafios à política migratória brasileira*. Motivos de segurança nacional e criminalização de grupos focados de imigrantes tornam-se meios de exclusão. A seletividade e a cota para imigrantes com o visto humanitário não deixam de ser excludentes, empurrando ainda mais o fluxo migratório haitiano via a Amazônia.

Para concluir, o capítulo *O INCT Brasil Plural e o PPGAS da UFAM* de Deise Lucy Oliveira Montardo, docente em Manaus, sumariza os resultados da colaboração interinstitucional mediada pelo INCT-IBP entre pesquisadores internacionais e do sul do Brasil (principalmente da UFSC) e a UFAM. A implantação da pós-graduação em Antropologia Social da UFAM colheu benefícios dessa rede de pesquisa, demonstrando que mesmo na política pública de formação profissional

em Antropologia, a própria disciplina tem muito a contribuir para um planejamento crítico e na construção de um programa de pós-graduação.

O livro evidencia o papel da antropologia para a formulação, acompanhamento e avaliação das políticas públicas, principalmente pela interação etnográfica com os usuários e a interlocução interdisciplinar. A obra chama a atenção a várias questões prementes desse papel. Em relação a comunidades indígenas, mulheres pescadoras, imigrantes ou outras, as políticas públicas formuladas e executadas com a crítica das ciências sociais servem para contrabalancear as razões utilizadas para legitimar discursos extrativistas que minam a sobrevivência dos povos originários. Outra questão premente que decorre desse livro é considerar o papel do Estado de Bem-Estar Social no Brasil. O país adota uma visão conservadora de welfare state, para utilizar a tipologia de Esping-Andersen (1991), considerando uma atitude paternalista para que política pública é um ato de caridade da sociedade para os “carentes”. Pelos casos etnografados no livro, é hora de reclamar uma mudança de mentalidade, considerar a agência dos usuários dessas políticas, as quais poderiam ser pautadas por outros princípios, como o de cidadania, solidariedade ou até mesmo de serviços públicos.

Além de alvo de pesquisadores, seria pertinente tecer algumas considerações ao público a quem se destina este livro. Diante da contestação do papel social do Estado no cenário político recente, é uma obra que não deve ficar relegada a uma etnografia de salvaguarda, como uma memória das políticas públicas pretéritas. Antes serve como um instrumento tanto para os cidadãos articularem suas próprias demandas quanto para agentes públicos compreenderem a complexidade de oferecer serviços em um país continental e plural que é o Brasil. Os questionamentos e esclarecimentos teóricos bem como a farta ilustração com estudos de casos, este é um título para ser incorporado às bibliografias básicas de diversos cursos de graduação, tais como Direito, Administração Pública, Nutrição, Letras Libras, Enfermagem, Medicina, Ciências Sociais, além dos cursos de capacitação de gestores públicos.

Recebido em 15 de janeiro de 2019.

Aprovado em 20 de março de 2019.

Referência

ESPING-ANDERSEN, Gosta. As três economias políticas do welfare state. *Lua Nova*, São Paulo, n. 24, p. 85-116, Sept. 1991.

RESENHA

Saberes e ciência plural: diálogos e interculturalidade em Antropologia

Linda Osiris González Cárdenas¹
Universidade Federal do Paraná

MONTARDO, Deise; RUFINO, Márcia (orgs.). *Saberes e ciência plural: diálogos e interculturalidade em Antropologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. 335 p. (Coleção Brasil Plural)

O livro “Saberes e ciência plural: Diálogos e Interculturalidade em Antropologia” faz parte da Coleção Brasil Plural, e segue a missão do Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (INCT/CNPq), que consiste em trazer a discussão a pluralidade sociocultural e ambiental do Brasil, contribuindo na elaboração de políticas sociais que correspondam com as demandas e visões das populações estudadas. Dentro desta rede de estudos participam instituições como a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), assim como institutos e pesquisadores estrangeiros. A elaboração deste livro foi resultado do Colóquio “Saberes e Ciência Plural²”, onde foram apresentadas pesquisas etnográficas desenvolvidas por antropólogos e pesquisadores indígenas e não indígenas, brasileiros e estrangeiros, que destacaram outras formas de conhecimentos não científicos encontrados em campo.

O corpo do livro está composto por Prefácio, escrito por Antônio Carlos de Souza Lima, uma apresentação feita pelas organizadoras do livro Deise Lucy Oliveira Montardo e Márcia Regina Farias Rufino³, quatorze capítulos divididos em quatro subtemas, e uma breve apresentação da trajetória dos autores. Ao longo

¹ Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná e bacharel em Antropologia pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

² Mais informações sobre o evento podem ser consultadas aqui: <https://ufam.edu.br/noticias-bloco-esquerdo/3339-coloquio-saberes-e-ciencia-plural-inicia-dialogando-sobre-pesquisas-em-antropologia>

³ Ambas professoras do Departamento de Antropologia da UFAM e integrantes do Comitê Gestor do Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural.

dos capítulos procura-se refletir e propor, a partir de contextos etnográficos do Brasil, Chile, Colômbia e México, caminhos possíveis para a constituição de uma ciência plural que seja “feita a muitas mãos, redes e entrecruzamentos” (Montardo e Rufino, 2017: 11), descentralizando a produção do conhecimento dos laboratórios e gabinetes, e outorgando maior importância ao cotidiano e às experiências de vida dos interlocutores das pesquisas. Adicionalmente, a obra também contribui com a produção científica e antropológica na América Latina, transcendendo da reflexão acadêmica para a ação política⁴.

A primeira parte do livro, “Coletividades específicas, redes e instituições”, inicia com o capítulo “Antropologias e saúdes no plural: diálogos, engajamentos e a pesquisa interdisciplinar”, escrito pela antropóloga norte-americana Esther Jean Langdon, quem comenta a partir da sua trajetória de pesquisa a formação do subcampo da Antropologia da Saúde no Brasil e na América Latina, suportado na reforma sanitária promovida pela Saúde Coletiva. Adicionalmente, Langdon constatou a diferença epistemológica e política que existe entre este campo e a Antropologia Médica Norte Americana, considerando que é adotada uma posição crítica diante do paradigma biomédico, discutindo o papel da instituição médica na sociedade, e reconhecendo a pluralidade de práticas da saúde que não podem ser reduzidas apenas a “crenças”.

No capítulo “*Cosmología y territorialidad entre los pueblos indígenas de Oaxaca, México*”, Alicia Barabas discute conceitos, imagens e mitologias compartilhadas pelas cosmologias das populações que habitam no estado mexicano de Oaxaca, que se caracterizam por serem territoriais já que “sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con los medioambientes naturales-culturales” (Barabas, 2007: 54). Ao mesmo tempo, estas cosmologias se baseiam nas relações estabelecidas entre seres humanos e extra-humanos, seguindo os lineamentos da “*ética del Don*” (Barabas, 2007: 56), encarregada em regular “*relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social*”⁵.

Em “Você quer mesmo escutar e cantar *increr cahàc-re?* As classificações dos cantos de cà (Pátio) para os *Ràmkkamēkrã/Canela*”, escrito por Ligia Raquel Rodrigues Soares e Odair Giraldiv, é apresentada uma sistematização do universo músico-ritual dos povos timbira, condensado no sistema cancional do pátio⁶. Os autores reforçam a relação existente entre a prática dos *Ràmkkamēkrã/Canela* e o conceito de ritual do antropólogo britânico Stanley Tambiah, considerado como um sistema de comunicação simbólica constituído por sequências de palavras ordenadas e atos expressados através de ações rituais.

No último capítulo da Parte I, “Educação, infância e diversidade: desafios à antropologia e às políticas públicas”, são apresentados alguns resultados de pesquisas vinculadas ao projeto “Compreensões Antropológicas sobre Conhecimentos Nativos: um diálogo em rede”, composto por quatro eixos: “Noções de infância e desenvolvimento infantil”, “Modos de produção e circulação de conhecimentos”, “Desafios das escolas indígenas e da inclusão da diversidade no ensino superior”, e “Desafios em relação às políticas públicas”. Dentro destas, é discutido o papel da criança indígena e sua produção corporal e identitária, as relações estabelecidas com a alteridade, assim como entre conhecimentos indígenas e

⁴ Conforme seria o propósito das “Antropologias Subalternas” (Oliveira, 1993), “*Antropologías del Sur*” (Krotz, 1993), ou “Antropologia *mestiza*” (Degregori & Sandoval, 2008: 13).

⁵ Com isso, a autora procura distanciar-se de teorias ameríndias como o Perspectivismo ou Animismo, já que, segundo ela, estas procuram explicar as relações estabelecidas entre humanos e não humanos questionando as concepções dualistas ocidentais de natureza/cultura ou natural/sobrenatural.

⁶ Composto pela tríade *Kricape*, *Cà* e *Wyhty*.

científicos, e, por fim, a criação de políticas públicas em base à realidade socio-cultural das populações.

No primeiro capítulo da Parte II, “Saberes e diálogos simétricos”, titulado “*Las identidades imaginadas: algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural*”, e escrito por Miguel Alberto Bartolomé, são apresentados alguns dos obstáculos para o estabelecimento de um diálogo intercultural em sociedades pluriculturais, partindo do sistema interétnico de Oaxaca, onde não existe uma separação tácita entre identidades. Para o autor, nesta situação a educação pode ser uma ferramenta útil para possibilitar uma articulação social intercultural, uma vez questione as estruturas sociais estabelecidas sob uma matriz colonial (Walsh, 2009), para não incorrer numa “manipulação simbólica” que “tiene la capacidad para construir al “otro” de acuerdo con sus propios intereses” (Bartolomé, 2017: 146).

Em “*Papera Kumu: caminho de formação de xamã de leituras*”, o antropólogo tukano João Paulo Lima Barreto apresenta sua trajetória como pesquisador indígena dentro da antropologia, proporcionando um olhar crítico tukano sobre a ciência e sua produção. O autor, nos seus estudos sobre a ciência dos brancos e seu papel de “xamã especialista de livros”, detectou a falta de sistematização lógica dos mitos tukano para além das narrativas, que os tornasse em modelos de conhecimento para serem traduzidos e confrontados com a ciência. Neste processo, Barreto Lima conseguiu adotar uma postura reflexiva sobre os conhecimentos tukano, e sobre a forma de fazer ciência a partir de uma antropologia indígena.

No mesmo caminho, Jozileia Daniza Jasgo Inacio J. Schild, no capítulo “Ações afirmativas na pós-graduação: percepção de uma Kaingang no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC”, apresenta um breve panorama sobre o estabelecimento de ações afirmativas nas universidades e instituições federais brasileiras, isto a partir da sua própria experiência como estudante indígena beneficiada por esta forma de ingresso. A partir disso, a autora ressalta que o maior desafio do aluno indígena começa após o ingresso na universidade, quando deve buscar formas para permanecer dentro desta estrutura educativa, desafiando constantemente o olhar academicista que fragmenta conhecimentos e sujeitos.

No primeiro capítulo da Parte III “Socioambiente e saberes tradicionais”, denominado “Da temporada da tainha: a temporalidade da paisagem”, Rafael Victorino Devos, Gabriel Coutinho Barbosa e Viviane Verdana discutem a produção de lugares na paisagem costeira da cidade de Florianópolis durante a temporada de pesca da tainha. Para eles, este espaço litorâneo não é um cenário que apenas pode ser ocupado fisicamente, mas um lugar que é produzido a partir das práticas dos seus habitantes. Foi a partir da pesquisa etnográfica que Devos, Coutinho e Verdana identificaram o papel cumprido pelos pescadores de tainha na formação criativa da paisagem litorânea, a partir das próprias temporalidades mobilizadas pela pesca, e dos relatos produzidos por eles.

Em seguida, no capítulo “Participação pública no processo de tomada de decisão para as ações das políticas de planejamento no litoral sul de Santa Catarina, Brasil”, Neres de Lourdes da Rosa Bitencourt reflete sobre conflitos e problemas socioambientais decorrentes do uso e ocupação do solo na região costeira do extremo sul catarinense, destacando a participação da sociedade na construção de políticas de planejamento territorial e gestão ambiental. Para isso, Bitencourt analisa instrumentos como a *Agenda 21 Catarinense*, *Projeto Orla*, *Plano Estadual de Gerenciamento Costeiro de Santa Catarina* e o *Plano Diretor*, e

identifica o nível de participação, as percepções e discursos das populações locais sobre estes projetos, assim como sobre o meio ambiente que habitam.

No texto “A água só falta falar: memória, patrimônio ambiental e transformações na ocupação de áreas úmidas na cidade de Manaus, AM” Marcia Regina Calderipe Farias Rufino identifica intersecções entre memória e patrimônio ambiental junto com os moradores de igarapés de Manaus. Esta urbe amazônica foi construída sob uma visão modernista que viu aos igarapés como um impedimento para o avanço e embelezamento da cidade, sendo sua ocupação julgada e estigmatizada. A autora, ao longo do seu trabalho, destaca a necessidade de expandir a concepção do ‘habitar’, considerando neste contexto as trajetórias dos moradores dos igarapés, assim como as redes de relações criadas que dão sentido à sua existência na cidade.

Por último, a Parte IV “Educação Intercultural e Cosmologias” começa com o capítulo “A Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC em algumas incursões quanto a percepções e atuações territoriais dos/com Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng” escrito por Maria Dorothea Post Darella. Ao longo do texto, a autora apresenta vários aspectos desta Licenciatura Indígena, cujo foco é trabalhar a questão fundiária e ambiental no bioma da Mata Atlântica, assim como os direitos territoriais e educativos das populações Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. Adicionalmente, a autora contextualiza a história das diretrizes que fundamentam as Licenciaturas Interculturais Indígenas no Brasil, a Pedagogia da Alternância como metodologia⁷, e expõe alguns obstáculos que surgem quando é confrontada a ciência como forma de conhecimento e a burocracia como método de controle político.

Em seguida, o antropólogo tukano João Rivelino Rezende Barreto, em “Educação Intercultural e o Intercâmbio de conhecimento indígena”, parte do desafio que representa o diálogo intercultural para a educação indígena, admitindo que este também involucra outros espaços e sujeitos fora do mundo acadêmico. Por outro lado, o autor, no seu papel de professor e coordenador pedagógico da Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica da UFSC, verificou que tinha um papel sumamente importante no uso da interculturalidade – deste uma perspectiva indígena⁸ – nesta pós-graduação, já que devia auxiliar aos alunos a criarem pontes entre a cultura acadêmica apreendida e os conhecimentos da sua própria cultura, adquirindo assim outros instrumentos conceituais, formas de pensar e sentir.

No capítulo “Práticas escritas em contexto multilíngue: política linguística e promoção das línguas indígenas na licenciatura da UFAM em São Gabriel da Cachoeira, AM”, Frantomé Bezerra Pacheco apresenta a Licenciatura Indígena da UFAM Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, assim como a adoção do previsto nas leis 145 de 11/12/2002 e 210 de 31/10/2006, que pressupõe a cooficialização das línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa. Dentro desta Licenciatura Indígena, as atividades didáticas e de pesquisa são realizadas majoritariamente nestas três línguas indígenas, enquanto o português assume um papel funcional e intermediário. Adicionalmente, esta licenciatura tem contribuído com a criação de glossários que fundamentam a escrita destas línguas indígenas, fortalecendo e revitalizando os conhecimentos transmitidos de forma oral.

⁷ Conformada pelo Tempo Universidade – TU, referente a períodos presenciais e intensivos na instituição universitária ou em escolas indígenas, e o Tempo Comunidade – TC, destinado a estudos orientados, projetos de pesquisa e intervenção comunitária, onde participam sábios especialistas indígenas.

⁸ Para Barreto, a Interculturalidade desde uma perspectiva indígena oferece “abertura ao conhecimento de culturas diferentes que possibilita uma melhor compreensão de sua própria cultura” (2017: 266), preparando assim aos alunos tanto para o contexto urbano, quanto para a sua realidade sociocultural.

No último capítulo do livro titulado “Os indígenas Pankararu e a educação intercultural na cidade de São Paulo”, Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque e Edson Yukio Nakashima apresentam um pouco sobre a migração deste povo a São Paulo, e sobre o papel da educação diferenciada como ferramenta para trabalhar com/sobre esta temática. Conforme os autores, a presença indígena no ambiente urbano gera questionamentos por parte da sociedade civil, sendo julgados por não corresponder com características genéricas e anacrônicas que lhes são outorgadas. Diante disso, surge um processo de etnogênese a partir do qual “uma comunidade ou povo passa a reivindicar sua diferença étnica em relação à sociedade nacional com base em determinada herança sociocultural” (Albuquerque & Nakashima, 2017: 303), reelaborando símbolos e tradições culturais, algumas apropriadas do processo de colonização e redefinidas a partir da perspectiva indígena.

A partir dos trabalhos apresentados no livro “Saberes e Ciência Plural: Diálogos e Interculturalidade em Antropologia” é possível reconhecer a importância da pesquisa etnográfica para identificar conhecimentos que muitas vezes passam despercebidos por outras metodologias científicas, valorizando as narrativas que exemplificam as práticas cotidianas que dão sentido à realidade. Além disso, a etnografia possui uma forte capacidade de ação política, considerando que pode auxiliar na elaboração de ações sociais que correspondam com a realidade sociocultural das populações estudadas.

Recebido em 29 de janeiro de 2019.

Aprovado em 11 de maio de 2019.

Referências

DEGREGORI, Carlos; SANDOVAL, Pablo. (org.) Presentación. In: _____. *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología em América Latina*. Lima: IEP, 2008, 9-10.

KROTZ, Esteban. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, v. 3, n. 6, 1993, p. 5-11.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O movimento dos conceitos na antropologia. *Revista De Antropologia*, n. 36, 1993, p. 13-31.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palabras)*, n. 3, 2009.