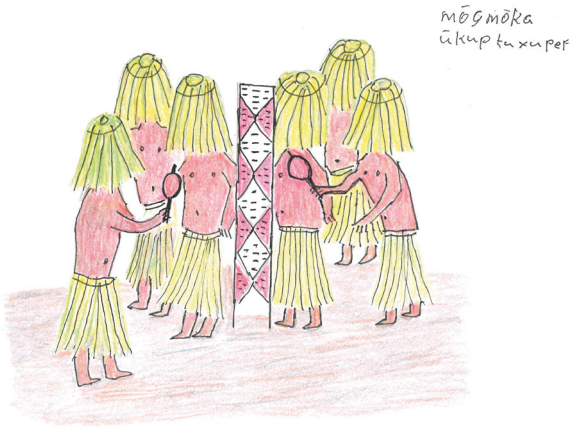
revista de antropologia

São Paulo, USP, 2022, v.65 n.3



EDITORIAL

Os sonhos da antropologia
Pedro de Niemeyer Cesarino e Heloisa Buarque de Almeida

DOSSIÊ

Sonhos Ameríndios Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação
Karen Shiratori, Majoí Fávero Gongora, Renato Sztutman, Roberto Romero Ribeiro Júnior

Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e a existência
Gemma Orobitg

Notas sobre os sonhos yanomami
Hanna Limulja

Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence
José Antonio Kelly Luciani

Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico
Karen Shiratori

"É preciso força pra saber sonhar": reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do estado de São Paulo
Lígia Rodrigues de Almeida

A troca dos fios e os descaminhos do duplo: notas etnográficas sobre o sono e a vigília entre os Ye'kwana
Majoí Fávero Gongora

Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)
Roberto Romero Ribeiro Junior

ENTREVISTA

"Nós que sabemos sonhar": Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares
Karen Shiratori, Gemma Orobitg, Roberto Romero Ribeiro Júnior, Majoí Favero Gongora, Marcelo Hotimsky

ARTIGOS

Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva
Christine Chaves

"E o fuzil, tu vende pra quem?": Os diferentes significados da corrupção entre candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro
Eduardo de Oliveira Rodrigues

Ocupando o cubo branco. Reflexões sobre a entrada da pixação no mundo da arte
Gabriela Pereira de Oliveira Leal, Ricardo Campos

Sistema iroquês amazônico: classificações de parentesco Enawene-Nawe
Marcio Silva

Viola tricolor: Lévi-Strauss e o pensamento selvagem
Marco Antonio Valentim

Antropología de los medios: entre los estudios de comunicación y los culturales. Pliegues, tensiones y desafíos
Mercedes Calzado, Victoria Irisarri

Vírus, guerras e novos heróis: a pandemia da Covid-19 sob o biomilitarismo
Octávio Sacramento

RESENHAS

O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III
Igor Thiago Silva de Sousa, Denise Ferreira da Costa Cruz

Foto da capa
"Os Mõgmõka (gavião-espírito) saem com o seu mastro". Lápis de cor. Tavinho Maxakali, 2016.

Trajetória de aprendizado em um terreiro amazônico
Kauã Vasconcelos Silva

Os efeitos da tradução: presença ritual, imagens e materialidades ameríndias
Leonardo Carvalho Bertolossi

ENTREVISTA

"Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato". Uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak
Adriano De Lavor Moreira

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

Produção Editorial

Secretaria
Edinaldo F. Lima
(Editor-Executivo)
Cássia Calais Silva
(estagiária)

Revisão
Thiago Oliveira

Projetográfico
FernandoBizarri
(Estúdio Brita)

Foto da Capa
"Os Mõgmõka (gavião-espírito) saem com o seu mastro". Lápis de cor. Tavinho Maxakali, 2016.

EDITOR RESPONSÁVEL

Pedro de Niemeyer Cesarino, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

COMISSÃO EDITORIAL

Heloisa Buarque de Almeida, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

João Felipe Gonçalves, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

Pedro de Niemeyer Cesarino, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Antonio Motta,** *Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antro- pologia e Museologia, Recife, PE, Brasil* | **Carmen Guarini,** *Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina* | **Catarina Alves Costa,** *Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal* | **Claudio Alves Furtado,** *Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil* | **Eduardo Viveiros de Castro,** *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-gra- duação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Esme- ralda Celeste Mariano,** *Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambi- que* | **Gilton Mendes dos Santos,** *Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil* | **Jane Felipe Beltrão,** *Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil* | **Joan- na Overing,** *The London School of Economics and Political Science, Londres, Re- ino Unido* | **João Biehl,** *Princeton University, Department of Anthropology, New Jer- sey, Estados Unidos* | **Júlio Cézar Melatti,** *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Klass Woortmam,** *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Livio Sansone,** *Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil* | **Lourdes Gonçalves Furtado,** *Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil* | **Luiz Fernando Dias Duarte,** *Uni- versidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Mara Viveiros,** *Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia* | **Marisa G. S. Peirano,** *Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Mariza Corrêa,** *Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam)*

patrocinadores
CAPES
AGUIA/USP

CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

| **Moacir Palmeira,** *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil* | **Oscar Calavia Sáez,** *Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil* | **Paul Henley,** *The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido* | **Roberto Kant de Lima,** *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Ruben George Oliven,** *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil* | **Simone Dreyfrus Gamelon,** *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França* | **Tânia Stolze Lima,** *Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil* | **Wilson Trajano,** *Uni- versidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil* | **Zethu Matebeni,** *University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

65(2) - 2022

Sumário

Editorial

Heloisa Buarque de Almeida, Pedro de Niemeyer Cesarino

Dossiê: Sonhos Ameríndios

Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação
Karen Shiratori, Majoí Fávero Gongora, Renato Sztutman, Roberto Romero Ribeiro Júnior

Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e a existência
Gemma Orobitg

Notas sobre os sonhos yanomami
Hanna Limulja

Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence
José Antonio Kelly Luciani

Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico
Karen Shiratori

"É preciso força pra saber sonhar": reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do estado de São Paulo
Lígia Rodrigues de Almeida

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

A troca dos fios e os descaminhos do duplo: notas etnográficas sobre o sono e a vigília entre os Ye'kwana
Majoí Fávero Gongora

Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)
Roberto Romero Ribeiro Junior

Artigos

Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva (POR / ING)
Christine Chaves

"E o fuzil, tu vende pra quem?": Os diferentes significados da corrupção entre candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro
Eduardo de Oliveira Rodrigues

Ocupando o cubo branco. Reflexões sobre a entrada da pixação no mundo da arte
Gabriela Pereira de Oliveira Leal, Ricardo Campos

Sistema iroquês amazônico: classificações de parentesco Enawene-Nawe (PORT/ING)
Marcio Silva

Viola tricolor: Lévi-Strauss e o pensamento selvagem
Marco Antonio Valentim

Antropología de los medios: entre los estudios de comunicación y los culturales. Pliegues, tensiones y desafios
Mercedes Calzado, Victoria Irisarri

Vírus, guerras e novos heróis: a pandemia da Covid-19 sob o biomilitarismo
Octávio Sacramento

ENTREVISTAS

"Nós que sabemos sonhar": Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares
Karen Shiratori, Gemma Orobitg, Roberto Romero Ribeiro Júnior, Majoí Favero Gongora, Marcelo Hotimsky

CAPES
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

“Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”. Uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak
Adriano De Lavor Moreira

RESENHAS

O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III
Igor Thiago Silva de Sousa, Denise Ferreira da Costa Cruz

Trajetória de aprendizado em um terreiro amazônico
Kauã Vasconcelos Silva

Os efeitos da tradução: presença ritual, imagens e materialidades ameríndias
Leonardo Carvalho Bertolossi

O sonhar anti-narcísico e a política yanomami
Marcelo Hotimsky, Caio Nussensweig

ERRATA

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

revista de antropologia

65(2) - 2022

Table of Contents

Editorial

Heloisa Buarque de Almeida, Pedro de Niemeyer Cesarino

Special issue: New perspectives on amerindian dreams

New perspectives on Amerindian dreams: a presentation
Karen Shiratori, Majoí Fávero Gongora, Renato Sztutman, Roberto Romero Ribeiro Júnior

Beyond dream and wakefulness. The Amerindian dream and existence
Gemma Orobitg

Notes on the Yanomami's Dreams
Hanna Limulja

Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence
José Antonio Kelly Luciani

Time and event in Amerindian onirocritic: a bibliographic review
Karen Shiratori

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

“É preciso força pra saber sonhar”: on dreams among tupi guarani families in south-west São Paulo
Lígia Rodrigues de Almeida

The switch of the thread and the misplacement of the double: dream and wakefulness among the Ye’kwana of the Auaris River
Majoí Fávero Gongora

In a strange land: dream, difference and alteration among the Tikmũ’ũn (Maxakali)
Roberto Romero Ribeiro Junior

Articles

The MST’s mystique and the aporia of collective action
Christine Chaves

”And the rifle, who do you sell to?”: The different meanings of corruption for candidates who want to join the military police force in Rio de Janeiro
Eduardo de Oliveira Rodrigues

Taking the white cube: reflections on the entrance of pixação into the art world
Gabriela Pereira de Oliveira Leal, Ricardo Campos

An Amazonian Iroquois system: EnaweneNawe kinship and alliance
Marcio Silva

Lévi-Strauss and the wild thought
Marco Antonio Valentim

Anthropology of the media: between communication and cultural studies. Folds, tensions and challenges
Mercedes Calzado, Victoria Irisarri

Virus, wars and new heroes: the Covid-19 pandemic under the biomilitarism
Octávio Sacramento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

Interviews

Interview with Sandra Benites, Sérgio Yanomami and Alberto Álvares
Karen Shiratori, Gemma Orobitg, Roberto Romero Ribeiro Júnior, Majoí Favero Gongora, Marcelo Hotimsky

"Being Indian is no longer synonymous with hiding in the bush". A conversation about visibility with Ailton Krenak
Adriano De Lavor Moreira

Reviews

Brazil in the face of Frank Wilderson III's Afropessimism
Igor Thiago Silva de Sousa, Denise Ferreira da Costa Cruz

A learning path in an Amazonian *terreiro*
Kauã Vasconcelos Silva

The effects of translation: ritual presence, images and Amerindian materialities
Leonardo Carvalho Bertolossi

The anti-narcissistic dream and Yanomami politics
Marcelo Hotimsky, Caio Nussensweig

Errata

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

Os sonhos da antropologia

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.203063

Heloisa Buarque de Almeida
Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia| São Paulo, SP, Brasil | hbuarque@usp.br | https://orcid.org/0000-0001-8126-5884

Pedro de Niemeyer Cesarino
Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia São Paulo, SP, Brasil | pedrocesarino@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-4158-7712

O número 65(3)-2022 da Revista de Antropologia reúne um conjunto importante de artigos dedicados ao rendimento dos sonhos para povos ameríndios, que integram o dossiê "Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação", organizado por Karen Shiratori, Majoí Fávero Gongora, Renato Sztutman e Roberto Romero Ribeiro Júnior (2022). Os artigos pretendem reavaliar o papel que os sonhos exercem na antropologia, tendo em vista o seu caráter secundário e frequentemente relegado à esfera da individualidade e da psicologia. Com foco nos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, os artigos partem de etnografias detalhadas que evidenciam a relação entre sonhos e cosmopolíticas ameríndias, tendo em vista o fato de que, entre povos indígenas, a dimensão onírica não se compreende bem a partir da invenção ocidental da psique e se projeta, antes, para a exterioridade. A entrevista que compõe o dossiê, realizada com Sandra Benites, Alberto Álvares e Sérgio Yanomami mostra como "os sonhos podem ser uma potente tecnologia de aliança e reconexão, desvelando outros modos de subjetivação e de atuação política" (Shiratori; Orobitg; Ribeiro Júnior; Gongora; Hotimsky, 2022: XX). A reflexão parece servir como lição para o conturbado mundo não indígena, pois os brancos, como já lembrava Davi Kopenawa em A queda do céu, sonham sempre com eles mesmos. Como é de costume, o presente número da Revista de Antropologia apresenta também uma gama diversificada de estudos que atualizam as perspectivas para o estudo antropológico sobre temas tão distintos quanto a pandemia da Covid 19, o parentesco amazônico, o simbolismo místico do MST, as relações entre comunicação e antropologia, a formação de policiais, a entrada da pixação nas instituições de arte contemporânea e a atualidade do pensamento de Lévi-Strauss. Em "Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da

ação coletiva", Christine Chaves (2022) trata da mística como um instrumento ritual de organização e de ação política do Movimento Sem Terra, tendo em vista o direcionamento da massa social para uma configuração política com objetivos definidos. A autora mostra como a ligação do movimento com a igreja católica termina por estabelecer uma produção simbólica capaz de propiciar vigor e dinâmica ao movimento social. Gabriela Leal (2022), por sua vez, em "Ocupando o cubo branco: reflexões sobre a entrada da pixação no mundo da arte", analisa as dinâmicas de artificação da pixação que se desenvolve através de processos considerados como "deslocamento", "renomeação", "patrocínio" e "intelectualização" característicos das instituições de arte. O estudo mostra como a pixação vai assim sendo inventada como expressão artística, a partir de sua origem no espaço urbano. Em "'E o fuzil, tu vende pra quem?': Os diferentes significados da corrupção entre candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro", Eduardo de Oliveira Rodrigues (2022) investiga a diversidade de valores simbólicos atribuídos à prática de corrupção entre candidatos a policiais militares, assim contribuindo para a compreensão da formação da identidade policial. Ao invés de se tratar apenas de um "atributo inerente" (Rodrigues, 2022: 15), a corrupção estaria antes vinculada a "processos de classificação social informados por moralidades situacionalmente localizadas" (Rodrigues, 2022: 15). Mercedes Calzado (2022), em seu artigo "Antropología de los medios: entre los estudios de comunicación y los culturales. Pliegues, tensiones y desafíos", trata das relações entre antropologia e comunicação, tendo em vista as transformações sofridas pelas críticas pós-coloniais e as tensões entre os dois campos, derivadas de compreensões distintas do próprio estatuto da etnografia. Em "Vírus, guerras e novos heróis: a pandemia da Covid-19 sob o biomilitarismo", Otavio Sacramento (2022) estuda o uso de metáforas bélicas como forma de produção de significado frente a situações de emergência. É desta forma que a eclosão da pandemia termina por se configurar através de uma compreensão militarista generalizada, seja no nível das relações geopolíticas, seja no nível das ações médicas e da própria compreensão antropomórfica do sistema imunológico, que deixa de lado compreensões alternativas tais como as assentadas em perspectivas ecológicas. O artigo "Um sistema iroquês amazônico: parentesco e aliança Enawene-Nawe", de Marcio Silva (2022), retoma a tradição dos estudos de parentesco que marcam a antropologia social a partir de um caso amazônico, do povo Enawene-Nawe. A partir de uma análise elegante, o autor demonstra que o sistema Enawene-Nawe "articula um regime elementar de troca restrita inclusiva (Viveiros de Castro, 1998) que opera nos horizontes de uma estrutura complexa, que define apenas proibições matrimoniais" (Silva, 2022: 17).

Ao tratar da reciprocidade de perspectivas que permite recalibrar a relação entre humanidade, cultura e natureza no Pensamento selvagem de Lévi-Strauss, Marco Antonio Valentim (2022) mostra, por fim, como o autor antecipa reflexões

sobre o antropoceno. É assim que, de acordo com Valentim, relações de reversão e de imbricação entre história e natureza que marcam os problemas contemporâneos poderiam ser compreendidas pelo próprio pensamento de Lévi-Strauss sobre as classificações totêmicas e sobre o pensamento mítico, às voltas com as relações de inversão entre progresso cultural e regresso natural.

Heloisa Buarque de Almeida é professora doutora no Departamento de Antropologia e no PPGAS-USP, e membro do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença. Foi Visiting Fellow na London School of Economics com bolsa FAPESP, e é membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia. É bolsista de produtividade do CNPq, e tem apoio da FAPESP.

Pedro de Niemeyer Cesarino é professor doutor do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP e editor-chefe da Revista de Antropologia. Publicou *Oniska - poética do xamanismo na Amazônia* (Ed. Perspectiva/FAPESP, 2011), *Quando a Terra deixou de falar - cantos da mitologia marubo* (Ed. 34, 2013), entre outros livros e artigos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

CALZADO, Mercedes, IRISARRI, Victoria. Antropología de los medios: entre los estudios de comunicación y los culturales. Pliegues, tensiones y desafios. Revista de Antropologia, 65(3): e197981. http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197981

CHAVES, Christine. Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva. Revista de Antropologia, 65(3): e197973. http://dx.doi.org/ 10.11606/1678-9857.ra.2022.197973

LEAL, Gabriela Pereira de Oliveira, CAMPOS, Ricardo. Ocupando o cubo branco. Reflexões sobre a entrada da pixação no mundo da arte. Revista de Antropologia, 65(3): e197969. http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197969

RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. “”E o fuzil, tu vende pra quem?”: Os diferentes significados da corrupção entre candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro. Revista de Antropologia, 65(3): e195921 .http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195921

SACRAMENTO, Octávio. Vírus, guerras e novos heróis: a pandemia da Covid-19 sob o biomilitarismo. Revista de Antropologia, 65(3): e195914. http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195914

SHIRATORI, Karen, GONGORA, Majoí Fávero, SZTUTMAN, Renato, RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. Revista de Antropologia, 65(3): e202767. https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202767

SHIRATORI, Karen, OROBITG, Gemma, RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero, GONGORA, Majoí Fávero, HOTIMSKY, Marcelo. "Nós que sabemos sonhar": Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares. Revista de Antropologia, 65(3): e202953. https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202953

SILVA, Marcio Ferreira da. Sistema iroquês amazônico: classificações de parentesco Enawene-Nawe. Revista de Antropologia, 65(3): e195922. http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195922

VALENTIM, Marco Antonio. Viola tricolor: Lévi-Strauss e o pensamento selvagem. Revista de Antropologia, 65(3): e197970. http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197970

Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202767

Karen Shiratori

Centro de Estudos Sociais | Coimbra, Portugal
karen.shiratori@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0297-0962

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
sz.renato@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3871-4984

Majoí Favero Gongora

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP,
Brasilmajoi.gongora@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0842-2083

Roberto Romero Ribeiro Júnior

Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil
roberomerojr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7684-4128

Quem envereda pelo tema dos sonhos depara-se com uma imensa literatura, tão antiga quanto a escrita, tão heterogênea quanto são as formas de conhecer. Se até mesmo os rouxinóis sonham sonhos de rouxinóis, como nota Buffon em sua *História Natural*, a tarefa de atribuir sentido ao fenômeno ultrapassa as fronteiras das áreas do saber: os sonhos são reivindicados pelas artes e pela literatura como fonte de inspiração criativa; pelas religiões, como meio de comunicação direta com o divino; pela psicanálise, como a "via real" para o inconsciente; pelas ciências médicas e biológicas, como fenômenos fisiológicos, neurológicos, característicos da fase REM (*rapid eye movement*) do sono; por diversos povos, que os assumem como um meio de aquisição de conhecimentos sobre si, sobre outrem e sobre o mundo.

Entre os povos ameríndios, em geral, e das terras baixas da América do Sul, em particular, a importância dos sonhos é observada desde longa data, como já assinalam os relatos dos primeiros viajantes europeus. Abundam nas crônicas e etnografias dessa região referências ao papel central que os sonhos e seus relatos possuem no cotidiano destes povos. Entretanto, apesar de ser um tema recorrente, a experiência onírica destes coletivos assumiu, de modo geral, um papel menor nas etnografias, o que talvez diga mais sobre os seus etnógrafos do que sobre os próprios coletivos. Não raro, o tema vê-se reduzido a trechos de capítulos ou a breves considerações etnográficas ou anedóticas nos trabalhos que se dedicam a abordá-lo. Tudo se passa, a despeito das inúmeras revisões da literatura antropológica, como se fosse mantida a grande divisão, estabelecida por Durkheim, entre representações individuais e representações coletivas, as primeiras – os sonhos, por exemplo – sendo reservadas ao campo de estudo da Psicologia.

Nos últimos anos, porém, tem-se notado um curioso reinteresse pela temática, que vai deixando de ser secundária para figurar como um tópico que norteia as etnografias, renovando o campo de debates em torno de temas clássicos, agora considerados indissociáveis da atividade onírica. Para mencionar apenas alguns deles: a "noção de pessoa", a relação entre "corpo" e "alma", os conceitos de tempo e espaço, as implicações mútuas entre mitologia e história, as dinâmicas territoriais, a caça e a agricultura, o xamanismo e a guerra.[1] Além da revisão da produção bibliográfica dedicada ao tema dos sonhos nas terras baixas da América do Sul, os artigos aqui reunidos propõem, em conjunto, uma renovação deste campo de debates, atualizando-o por meio de novos trabalhos etnográficos e de questões teóricas e conceituais que vêm ganhando espaço tanto no debate antropológico atual, quanto nas discussões sobre o cenário político e ecológico da emergência climática e sanitária, aprofundados pelo atual governo fascista brasileiro.

1 | Veja-se por exemplo a publicação recente na *Revista de Antropologia* de dois artigos versando sobre a temática dos sonhos entre povos i92016) e Ramos (2018)

É inegável que acontecimentos recentes e debates impulsionados por intelectuais e lideranças indígenas tenham recolocado o lugar da vida onírica no centro das preocupações da etnologia. A pandemia de covid-19, atrelada a uma aguda crise ecológica e sociopolítica, nos obrigou a reconsiderar o sonho como dispositivo capaz de nos livrar de confinamentos – ambientais, sociais e mentais – e a imaginar outros mundos possíveis. Como insistiu Ailton Krenak, em uma série de manifestos proferidos durante a fase mais crítica da pandemia, "é preciso sonhar para adiar o fim do mundo".[2] Isso porque a atividade onírica seria, para diferentes povos indígenas, um modo de se conectar ao mundo e aos mais diversos seres que o povoam, e não de dar as costas para ele tornando-o mero recurso, passível de ser transformado em mercadoria e então aniquilado. Retomar a potência dos sonhos seria também retomar modos de subjetivação e de criatividade que não aqueles cultivados pelo regime capitalista e neoliberal. A revolução iniciada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900) ganharia, assim, novos ares com a consideração de formas indígenas do sonhar. Como insiste Davi Kopenawa em seu manifesto cosmopolítico, que é *A queda do céu* (2015), co-escrito com Bruce Albert, é preciso deixar de sonhar apenas "consigo mesmo" para então "viajar longe", abrir-se para múltiplos mundos, por exemplo, o mundo dos xapiripë, imagens vitais dos seres que habitam a terra-floresta.

2 | Veja-se por exemplo Krenak (2020) e o debate entre ele e o neurocientista Sidarta Ribeiro, que pode ser acessado pelo link: https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw&ab_channel=CompanhiadasLetras

Este dossiê reúne contribuições recentes focadas nas terras baixas da América do Sul sob o intuito de evidenciar o tema da atividade onírica em sua relação com as cosmopolíticas indígenas (e por cosmopolíticas compreendemos o processo de composição de pessoas, coletivos e mundos). Em comum, esses trabalhos refletem sobre os sonhos como acontecimentos plenos de consequências, não se restringindo à vida noturna. Afinal, nem todo sonho estaria restrito ao sono, revelando sua vizinhança com outros fenômenos, como as alterações – menos de consciência do que corporais – propiciadas pelo consumo de substâncias psicoativas. Em linhas gerais, partimos da ideia de que os sonhos seriam concebidos pelos povos indígenas menos

como representações geradas por um inconsciente psíquico individual do que como experiências reais, capazes de surtir efeito sobre a vigília, de ser coletivizadas, de alterar o rumo dos acontecimentos. Tendo em vista essa translação de perspectiva, visam-se aqui as teorias etnográficas do sonhar que levam em consideração asserções ontológicas indígenas, asserções que escapam de teorias universalizantes.

No artigo "Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico", Karen Shiratori revisita a bibliografia acerca dos sonhos entre os povos indígenas da América do Sul traçando uma importante reflexão sobre o estatuto dos sonhos como *acontecimentos*, isto é, mais do que representação ou discurso, devolvendo-lhe a sua condição de *experiência*, tão enfatizada pelos indígenas. Por meio dessa abordagem, que permeia os demais textos deste dossiê, a autora repassa algumas das principais questões etnográficas associadas ao "acontecimento onírico ameríndio", em especial suas conexões com a vigília, o tempo e a morte. Ao questionar uma interpretação demasiadamente calcada na abordagem dos sonhos e da onirocrítica indígenas como premonição ou revelação de um futuro determinado, a autora refina a abordagem destes relatos, indicando como o que está em jogo é menos um destino premeditado do que um tempo múltiplo, reversível e desarticulado. Aqui, os sonhos e suas interpretações são apresentados em toda a sua capacidade de alterar o curso dos acontecimentos. Neste movimento, é a agência dos sonhos (e dos próprios indígenas) que é enfatizada, pois "todo sonho demanda uma ação específica, uma pragmática fundada na virtualidade da dimensão onírica. Não é pretérito, posto que permanece em curso, mesmo após o despertar, porém, sem constranger o sonhador se impondo a ele como um destino".

Num espírito semelhante e aprofundando a revisão bibliográfica presente no dossiê, o artigo de Gemma Orobitg, "Para além do sonho e da vigília: o sonho ameríndio e a existência", dialoga em muitos aspectos com os problemas percorridos pela análise de Shiratori, em particular com a oposição entre sonho e vigília que norteou historicamente boa parte da discussão sobre sonhos. Baseada em sua pesquisa de campo entre os Pumé da Venezuela, Orobitg também se volta para questões associadas ao próprio estatuto existencial e ontológico dos sonhos nas cosmopolíticas ameríndias, tomando-os como fonte de vitalidade, criatividade e imaginação. Orobitg resgata suas primeiras experiências entre os Pumé, desvelando as maneiras como, aos poucos, o idioma dos sonhos se tornou o principal articulador de suas conversas com mestres indígenas e, mais do que isso, o modo mesmo como ela os conhecia ao mesmo tempo em que se fazia conhecer por eles. A partir desta interlocução, a autora desenvolve a ideia do "aspecto intransitivo da atividade onírica", um certo "ser feito sonhar", enquanto explora a experiência onírica como deslocamento entre o "aqui e o alhures", tão característico das descrições dos sonhos como "viagem da alma", tema que perpassa todos os trabalhos deste dossiê.

O artigo "Notas sobre os sonhos yanomami" de Hanna Limulja introduz o leitor

ao universo onírico destes povos. Baseado em extensa pesquisa de campo na comunidade yanomami do Pya'u, no Amazonas, Limulja (2022a) apresenta uma belíssima descrição do cotidiano da aldeia, animado, de tempos em tempos, pela realização das festas *reahu*, o importante ritual funerário que marca "a um só tempo a ruptura e a manutenção da relação entre vivos e mortos". A partir do comentário de Luigi, o xamã mais velho da comunidade, segundo o qual o crepúsculo é o momento privilegiado para sentir saudades, Limulja desfila toda uma cuidadosa análise do porquê os Yanomami associarem o sonho e a saudade ao período noturno. Para tanto, a autora remonta ao mito de origem da noite, quando Yawarioma flechou o mutum na floresta, rodeado pela escuridão, e com isso "espalhou a grande noite por todos os lados", dando fim ao tempo em que os Yanomami não dormiam, pois sempre era dia. Caminhando cuidadosamente entre o cotidiano da aldeia, a mitologia e as festas, a autora nos apresenta uma visão muito próxima da experiência onírica yanomami e demonstra como a noite, o sonho e a saudade estão associados à manifestação do *pei utupë*, componente do corpo que os antropólogos costumam traduzir por "imagem vital" e que, durante a noite e o sono, se desprende do corpo e vaga por caminhos desconhecidos e potencialmente perigosos. Ao aproximar a intensidade dos dias da festa ao cotidiano ritual das aldeias dos mortos que habitam o *hutu mosi* a autora sugere que, naquele intervalo de tempo, é como se os vivos experimentassem a condição de morto ou *pore*. Em suas palavras: "É preciso que durante toda a festa os vivos se comportem como *pore*, para que possam no final da mesma realizar a separação definitiva entre os vivos e os mortos." Neste ponto, Limulja toca em um tema também transversal aos artigos do dossiê: a conexão íntima entre as experiências do sonho e da morte entre os indígenas sul-americanos. Neste sentido, as festas, assim como os sonhos, são experiências de *quase-morte*, pois, "se por um lado, é preciso estar vivo para poder sonhar, também é preciso morrer um pouco a cada noite para seguir sonhando."

Saliente-se que o artigo de Limulja tem como complemento a resenha deMarcelo Hotimsky, incluída nesta edição da *Revista de Antropologia*, sobre seu livro recém lançado, *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* (Limulja, 2022b), no qual a reflexão aqui apresentada ganha novos contornos e detalhes.

Em "Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence", José Antonio Kelly dá continuidade a uma reflexão sobre os temas da ação e influência nas terras baixas da América do Sul. Em um trabalho anterior, de cunho comparativo e em co-autoria com Marcos de Almeida Matos (Kelly e Matos, 2019), o autor buscava demonstrar a pertinência etnográfica da separação entre causas e agentes de uma ação cujo efeito resulta na própria relação, seguindo de perto a análise contida em *O gênero da dádiva*, de Marilyn Strathern. Agora, neste artigo, Kelly aborda os sonhos, as plantas mágicas e o discurso metafórico como meios alternativos por meio dos quais uma pessoa pode incrementar sua eficácia, isto é, sua

influência sobre outras pessoas num contexto relacional. Para se tornarem efetivas, tais interações envolvem, conforme destaca Kelly, os aspectos imateriais da pessoa, hipótese que leva adiante a etnografia daribi de Roy Wagner, segundo o qual "the 'causality' perceived by the Daribi is a recognition of the fact that everything that happens to a person originates with one of these souls." As intuições que orientam esta reflexão resultam, de um lado, do prolongado trabalho de campo com os Yanomami e de pesquisas recentes acerca dos diálogos cerimoniais *wayamu* e, de outro, da interlocução com os trabalhos de Bianca Hammerschmidt sobre as plantas mágicas entre os Shipibo e, em especial, de Hanna Limulja, autora também presente neste dossiê, sobre o universo onírico dos Yanomami da aldeia Thoothootopi. Dentre os temas e hipóteses desenvolvidos pelo autor estão a incorporação de agências outras em vista de ampliar a influência pessoal; a correlação entre visões, sonhos e cantos devido à sua eficácia pragmática; o uso de substâncias, como o tabaco, enquanto veículo de uma almejada agência extra-humana..

Em "A troca do fio e os descaminhos do duplo: sonho e vigília entre os Ye'kwana do rio Auaris", Majoí Favero Gongora reflete sobre o entrelaçamento entre sonho e vigília a partir de asserções ontológicas do povo Ye'kwana do rio Auaris. Resultado de prolongadas estadias de trabalho de campo, a autora apresenta uma atenta descrição etnográfica da vida onírica deste povo, aliada a uma rigorosa revisão bibliográfica. Assim como demonstram os demais autores deste dossiê, refletir sobre a vida onírica entre os povos ameríndios requer considerar o modo como tais povos concebem a noção de pessoa e a configuração relacional instável entre os elementos que a compõem, notadamente, a alma, duplo ou espírito, conceito cuja amplitude semântica impede traduções unívocas. A expressão desta instabilidade é a fragmentação ou afastamento do princípio anímico em relação ao corpo, uma excorporação ou projeção cuja duração é variável, traduzindo-se em diferentes estados corporais, a saber: o sonho, o adoecimento, a embriaguez, a alucinação e, no limite, a morte. Em suma, a vida onírica seria tão perigosa quanto necessária, pois, a despeito da vulnerabilidade em relação à alteridade e dos riscos de adoecimento/captura, o sonho seria uma importante via de aquisição de capacidades e conhecimentos.

Entre os Ye'kwana, apresenta Gongora (2022), "a pessoa humana (*soto*) é constituída por uma multiplicidade de duplos (sg. äkaato), aspectos autônomos, destacáveis e diferentes entre si, que estão ligados ao corpo (äjö)". O sonho, *adekato*, é efeito da excorporação do duplo do olho, uma extensão da pessoa que manifesta sua exterioridade e autonomia em relação ao corpo e à vida da vigília. Em uma formulação comum a diferentes povos indígenas, o sonho, como experiência que descortina um horizonte de fragmentação da pessoa, assemelha-se à morte. Outro tema potente que a autora elabora, e que encontra ressonância nos demais artigos deste dossiê, é a relação entre sonho e mito. Entre os Ye'kwana, em tempos míticos,

"sonhar era uma forma de pensar e de provocar intencionalmente transformações no mundo, originando pessoas, paisagens, plantas, instrumentos, alimentos, objetos." Esses eram os sonhos do demiurgo celeste Wanaadi e que foram desfeitos em embate com seu irmão gêmeo e antagonista, Odo'sha, o que interferiu no curso benéfico da realidade sonhada pelo primeiro. Aqui, sonho e realidade compõem uma trama complexa inicialmente tecida nos sonhos de Wanaadi e na ação deletéria de Odo'sha, que inverteu o efeito performativo benéfico dos sonhos de Wanaadi e que, agora, manipula os fios invisíveis que conectam o duplo do olho à pessoa transformando em descaminhos os sonhos das pessoas comuns.

Em "É preciso *força* pra saber *sonhar*: reflexões a respeito dos *sonhos* entre famílias tupi-guarani no sudoeste do estado de São Paulo", Lígia Rodrigues de Almeida investiga os processos de aprendizado e construção do corpo e suas relações com a atividade onírica. Entendidos como "viagens da alma enquanto o corpo dorme", os sonhos tupi-guarani, como em muitos outros contextos apresentados neste dossiê, estão intimamente associados ao movimento, aos caminhos e aos cantos. A autora está interessada no desdobramento dos sonhos na vigília, mas especialmente em como a noção de *mbaraeté*, também traduzida como "força", corresponde à maior ou menor habilidade dos sonhadores em transitar entre os lados de lá e de cá, isto é, as diversas terras que percorrem nos caminhos oníricos. A partir de suas conversas com as famílias tupi-guarani, Almeida ainda observa diferenças importantes entre a relação dos adultos e das crianças com os sonhos, demonstrando como a conexão corpos-espíritos é tão importante como aquela entre sonho e vigília nestes contextos.

Em "Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)", Roberto Romero toma a recorrência do tema da "viagem da alma" entre os povos ameríndios e alhures como ponto de partida de sua reflexão etnográfica. Os entendimentos e equivocações acerca das noções de "viagem" e "alma" são levados adiante a partir de rica pesquisa etnográfica entre os Tikmũ'ũn, mais conhecidos como Maxakali, da região do Vale do Mucuri, estado de Minas Gerais. Viajar e sonhar apresentam importantes paralelos, tanto porque as experiências oníricas comumente são descritas em termos de deslocamentos da alma durante o sono, como porque as viagens são importantes catalizadores de sonhos. Tais deslocamentos noturnos da alma, espírito ou imagem são eminentemente perigosos, conforme destaca o autor: "o *koxuk* da pessoa sai (*xupep*) momentaneamente do seu corpo-carne (*ũyĩn*) e perambula por aí, seguindo caminhos (*potahat*) muitas vezes perigosos, de onde nem sempre é possível retornar" (Romero, 2022). O autor aprofunda a noção do sonho como acontecimento ao propor sua reflexão acerca do onirismo tikmũ'ũn em sua condição de experiência de "quase-morte" equacionadas em função das noções de distanciamento e proximidade. Assim, a hipótese do autor inverte a formulação genérica da experiência onírica ao incluir e transformar

as variantes e funções a serem consideradas, ou seja, nos seus termos "se os sonhos são como viagens, no que as viagens se assemelham aos sonhos?".

O dossiê encerra-se com a entrevista com a antropóloga e curadora Sandra Benites (do povo Guarani Ñandeva), o cineasta Alberto Álvares (do povo Guarani Mbya) e a liderança e agente de saúde Sérgio Yanomami. Eles falam de como seu trabalho e sua atuação política estão fortemente atrelados à atividade onírica, e comentam a dificuldade de sonhar em contextos urbanos, no "mundo dos brancos". Como disse Sérgio Yanomami: "No meu pensamento, acho que os brancos não sonham. Eles não andam em seus sonhos. As almas deles não andam dentro da floresta. Já os Yanomami, em seus sonhos, andam pelo mundo inteiro e por isso não querem fazer destruição, causar poluição, destruir a Terra – eles querem economizar, proteger a Terra." Ao lado do conjunto das reflexões teóricas e etnográficas apresentadas nos artigos, a entrevista aprofunda a compreensão de que os sonhos podem ser uma potente tecnologia de aliança e reconexão, desvelando outros modos de subjetivação e de atuação política. Como dispositivos de abertura e asselvajamento, os sonhos confirmam sua relevância coletiva e cosmopolítica que os reposicionam no centro da vida política e social. Que com esses ensinamentos possamos revitalizar a percepção de que a vida também é feita sonhando.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. 2022. É preciso força pra saber sonhar: reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi-guarani no sudoeste do estado de São Paulo. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e 181209. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.181209.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc (Conde de). 2021 [1749-1804]. História natural. São Paulo: Ed. da Unesp.

FREUD, Sigmund. 2019 [1900]. A interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras.

GONGORA, Majoí Favero. 2022. A troca do fio e os descaminhos do duplo: sonho e vigília entre os Ye'kwana do rio Auaris. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e185356. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185356.

HOTIMSKY, Marcelo Caio Nussenzweig. 2022. O sonhar anti-narcísico e a política yanomami – Resenha de "O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami" de Hanna Limulja. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e202068. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202068.

KELLY, José Antonio. 2022. Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence. Revista de Antropologia,

vol. 65, n. 3: e193436. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022. 193436.

KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. 2010. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. Mana – Estudos de Antropologia Social, vol. 25. n. 2: 391-426. DOI: https://www.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391

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

KRENAK, Ailton. 2020. "Sonhar para adiar o fim do mundo". In: A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMULJA, Hanna. 2022a. Notas sobre os sonhos yanomami. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e186098. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.186098.

LIMULJA, Hanna. 2022b. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu.

OROBITG, Gemma. 2022. Para além do sonho e da vigília: o sonho ameríndio e a existência. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185870.

RAMOS, Danilo Paiva. 2018. A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh. Revista de Antropologia, vol. 61, n. 1: 329-359. DOI: https://www.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145528.

ROMERO, Roberto. 2022. Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali). Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e 185796. DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185796.

SHIRATORI, Karen. 2022. Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico. Revista de Antropologia, vol. 65, n. 3: e185952 DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185952.

VIANNA, João Jackson Bezerra. 2016. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas. Revista de Antropologia, vol. 59, n. 3: 265-294. DOI: https://www.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124820.

Para além do sonho e da vigilia. O sonho ameríndio e a existência

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185870

Gemma Orobitg

Universitat de Barcelona / Barcelona, España
orobitg@ub.edu
https://orcid.org/0000-0002-8747-5820

RESUMO

Neste artigo analiso a dupla dimensão do sonho ameríndio, como viagem da alma e como ação provocada por outros seres que não o sonhador. O objetivo é discutir algumas interpretações recorrentes do sonho ameríndio e explorar o status ontológico do sonho para traçar uma proposta alternativa àquelas análises da experiência do sonho indígena que reproduzem a dicotomia sonho-vigília. Os estudos etnográficos sobre o sonho ameríndio e minhas pesquisas entre os indígenas Pumé dos Llanos do sudoeste da Venezuela são a base para responder às perguntas: o que é a experiência indígena do sonho? O que é o sonho? Por que o sonho é um estado ontológico, ou seja, representa, por um lado, o princípio da vitalidade da pessoa e, por outro, o fundamento da existência de todas as entidades que povoam o cosmos?

PALAVRAS-CHAVE

Alma, corpo, pessoa, complexo de sonho, ontologia, cosmologia

Más allá del sueño y la vigilia: Sueño ameríndio y existencia

RESUMEN En este artículo analizo la doble dimensión del sueño amerindio, como viaje del alma y como acción provocada por otros seres distintos al soñador. El objetivo es discutir algunas interpretaciones recurrentes sobre el sueño amerindio y explorar el estatuto ontológico del sueño para esbozar una propuesta alternativa a aquellos análisis de la experiencia onírica indígena que reproducen la dicotomía sueño-vigilia. Los estudios etnográficos sobre el sueño amerindio y mi investigación entre los indígenas pumé de los Llanos del sudoeste de Venezuela son la base para responder a las preguntas: ¿qué es soñar desde la experiencia de la persona indígena? ¿qué es el sueño? ¿Por qué el sueño es un estado ontológico, esto es que representa, por un lado, el principio de vitalidad de la persona y, por otro lado, el fundamento de la existencia de todos los entes que pueblan el cosmos?

PALABRAS-CHAVE
Alma, cuerpo, persona, complejo onírico, ontología, cosmología

Beyond dream and wakefulness. The Amerindian dream and existence

ABSTRACT In this article, I analyze the double dimension of the Amerindian dream, as a journey of the soul and as an action caused by beings other than the dreamer. The objective is to discuss some recurring interpretations of the Amerindian dream and to explore the ontological status of the dream to outline an alternative proposal to those analyzes of the indigenous dream experience that reproduce the dream-wake dichotomy. Ethnographic studies on the Amerindian dream and my research among the Pumé indigenous people of the Llanos of southwestern Venezuela are the basis for answering the questions: what is to dream from the experience of the indigenous person? What the dream means? Why is the dream an ontological state, that is, it represents, on the one hand, the principle of vitality of the person and, on the other hand, the foundation of the existence of all the entities that populate the cosmos?

KEYWORDS
Soul, body, person, dream complex, ontology, cosmology

INTRODUÇÃO

Baseado no trabalho de campo realizado por mais de duas décadas entre os indígenas pumé na região de Llanos del Apure, sudoeste da Venezuela, este artigo pretende abordar algumas interpretações recorrentes do sonho ameríndio. Mais especificamente, minha intenção é fazer uma abordagem alternativa às análises da experiência onírica indígena que reproduzem a dicotomia sonho/vigília e que, com base nisso, se referem ao sonho indígena como um espaço para a elaboração dos desejos e expectativas do sonhador ou de seu grupo, abordando a dimensão transitiva da experiência da alma do sonhador, que é o protagonista do evento onírico. Outra questão tratada por esta antropologia do sonho indígena, fundamentada na dicotomia entre o sonho e a vida desperta, é o imperativo da interpretação, literal ou metafórica, do episódio onírico. Por último, o potencial do sonho como ativador de eventos -individuais e coletivos, presentes e futuros- que acontecem no estado de vigília, é outra das linhas de análise da etnografia do sonho indígena.

Estas quatro linhas argumentativas que acabo de apresentar, que foram amplamente estudadas pela etnografia ameríndia, estão firmemente fundamentadas na teoria psicanalítica do sonho (Orobitg, 2017: 10-12). Embora não desconsidere a diversidade cultural dos significados e interpretações do sonho, tal teoria estabelece, como princípio universal, a subordinação da matéria do sonho à dimensão consciente da vida desperta à qual, se bem que de forma oculta, todo sonho sempre está ligado. No entanto, a etnografia do sonho indígena descobre teorias alternativas nas quais o sonho é apresentado, primeiro, como uma experiência não subordinada à vida desperta, mas com uma vida própria (Gallinier, 1990; Pitarch, 1996, 2017); segundo, como um estado ontológico, isto é, uma dimensão essencial da existência que completa a totalidade da experiência de vida do indivíduo (Groarck, 2017; Orobitg, 2017; Pitarch, 2017). De fato, o sonho indígena é uma condição fundamental do ser-e-estar no mundo. Como diz um xamã pumé: "*Sonhamos para viver... Vivemos sonhando.*" Para os pumé, *sonhar equivale a saber, lembrar, pensar e viver.* Pelo contrário, *não sonhar significa estar gravemente doente, não saber, esquecer, desaparecer e morrer*.

Neste texto, examino o estado ontológico do sonho pumé. Por um lado, respondo à pergunta: O que é o sonho desde a perspectiva da experiência indígena? Quando se expressam em espanhol, o que os indígenas querem dizer com o termo sonho é um complexo de ações e estados de consciência que envolvem a totalidade da pessoa. Com efeito, o corpo e a alma do sonhador estão envolvidos na experiência do sonhar em uma relação que não é de complementaridade, mas sim de consubstancialidade. Em outras palavras, corpo e alma afetam um ao outro (Muñoz Moran, 2020; Pitarch, 2013; Orobitg, 2017: 13-14). Da mesma forma, os eventos oníricos vividos por cada tipo de ser acabam por definir sua natureza ao longo do ciclo de vida, perpetuando assim a ordem do cosmos (Orobitg, 1998).

Por outro lado, neste artigo desenvolvo a idéia pumé de que ninguém "existe" se não for sonhado por outrem. A mitologia pumé, como a de outros grupos indígenas, explica como os deuses criaram o cosmos sonhando (Devereux; 1966: 326). Para os pumé de hoje isto ainda continua sendo assim: cada ser tem a capacidade de provocar os sonhos nos outros, bem como, por sua vez, tem que lidar com as situações oníricas que lhe são dadas e nas quais se encontra envolvido. Este duplo processo de "sonhar" e "sonhar praticando os sonhos mandados por outros" torna possível, ativa e energiza relações entre a diversidade dos seres que habitam o cosmos. Neste sentido, o sonho pumé é o guardião da existência[1].

1 | Esta frase é uma reelaboração, a partir da etnografia indígena, da afirmação de Sigmund Freud (1983) [1901] de que "o sonho é o guardião do sono, não seu perturbador...".

BREVE APRESENTAÇÃO DE UM POVO DE SONHADORES

Os pumé ou yaruro são aproximadamente 9.500 pessoas que vivem, principalmente na região de Los Llanos del Apure, sudoeste da Venezuela, na área de fronteira com a Colômbia. Estão organizados em pequenas comunidades localizadas em quatro eixos fluviais da bacia do Orinoco: Arauca, Cunaviche, Riecito e Capanaparo. Preservam fortemente seu idioma, o pumé, que é considerado como uma linhagem independente.

Os pumé sempre se destacaram nas comparações etnográficas por terem particularidades que contrastam com as de outros grupos indígenas das savanas das terras baixas da América do Sul. Estas diferenças dizem respeito aos padrões de subsistência, teorias de filiação e de parentesco, organização sociopolítica e, finalmente, vida ritual (Steward, 1948: 456).

A primeira diferença é que, embora suas atividades de subsistência sejam a coleta, a horticultura, a caça e a pesca, é esta última, nos rios ou nas lagoas da savana, que determina o nomadismo sazonal, os padrões de assentamento e a organização político-econômica dos pumé (Steward, 1948: 457). Minha etnografia sobre este grupo confirma esta afirmação (Orobitg, 1998), o que torna possível superar o debate, que não tem sido muito frutífero, sobre se a horticultura foi uma aquisição recente dos pumé ou se, ao contrário, sendo originalmente horticultores, eles haviam "regredido" para outras formas de subsistência (Leeds, 1961; Mitrani, 1988: 155; Petrullo, 1969; Salas Jiménez, 1971).

A segunda diferença é que a unidade básica da organização social é a família estendida matrilocal; exceto para quem é considerado o chefe de família (Steward, 1948: 460). A linhagem é matrilinear. A estrutura de seu sistema de parentesco é basicamente dravidiana, embora orientada para a endogamia local, semelhante ao que Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto (1993) sugerem para os grupos amazônicos. As alianças matrimoniais são estabelecidas de preferência entre primos cruzados bilaterais e, às vezes, com um tio materno.

A terceira peculiaridade é a falta de conhecimento do *habitat* original do grupo. Esta questão tem estado no centro dos debates que procuram explicar como os pumé se diferenciam dos outros grupos da área. Existem diversas hipóteses, sendo a primeira que os pumé teriam tido contato com grupos da bacia amazônica, da qual poderiam inclusive ser originários (Steward, 1948: 456). A segunda hipótese é que as particularidades culturais dos pumé poderiam ser explicadas por suas estreitas relações com uma diversidade de povos indígenas e afrodescendentes, visto que Los Llanos é considerada uma dessas zonas intermediárias de trânsito constante entre os Andes e a costa (Morey, 1977).

Porém, a particularidade mais marcante dos pumé é, sem dúvida alguma, sua prática ritual. Alfred Métraux (1946:92), em seu abrangente livro sobre messianismo e xamanismo entre os grupos indígenas da América do Sul, aponta para o xamanismo pumé como exemplo notável de prática xamânica com possessão. A possessão xamânica, argumenta Métraux, se bem que pouco relatada na etnografia, acaba sendo característica das práticas rituais dos xamãs em alguns grupos amazônicos, como, por exemplo, os tikuna, guajajara e bororo. Por conseguinte, estudos mais recentes concluem que não se trata de uma prática muito generalizada (Chaumeil, 1983: 16-20); daí sua excepcionalidade.

Na primeira etnografia sobre os pumé (Petrullo, 1939: 250), o transe e a possessão dos xamãs durante o ritual do *Tõhé* são descritos em detalhes. Mesmo nos dias de hoje, estes xamãs ainda dizem que, após o ritual, não conseguem explicar nada do que aconteceu durante a celebração. O que eles podem contar é a viagem de sua alma (*pumethó*) através das terras do "Mais além", enquanto seu corpo (*ikhará*), "Aqui", é simplesmente um receptáculo das almas -ou apenas das palavras- dos espíritos criadores ou de seus avatares que se incorporam para se comunicar diretamente com os pumé através do cântico (Orobitg, 1998:131-136).

O ritual do *Tõhé* surpreendeu, por outras razões, os primeiros missionários, capuchinhos e jesuítas. Em um documento do século XVIII, o padre jesuíta Agustín Vega relata com grande admiração a longa duração do ritual, desde o anoitecer até o amanhecer. Também fica igualmente impressionado com o ritmo frenético do cântico e da dança que o acompanha, que envolve toda a comunidade que repete, incansavelmente em coro durante toda a noite, os cânticos dos homens adultos que participam como solistas do ritual (Orobitg, 1998: 22). Nos dias de hoje, os indígenas vizinhos dos pumé, os kuiva, manifestam-se igualmente surpresos e até mesmo desconfiados dos pumé por causa desses cânticos noturnos, tendo inclusive me alertado sobre isso: "*Tenha muito cuidado com os pumé! Eles passam noites inteiras fazendo bruxarias!*" Isso é mesmo assim, desde o início de minha pesquisa, pude constatar a frequência do ritual, que pode chegar a ser celebrado de três a cinco noites por semana. Já mais tarde, nos primeiros anos do século XXI, fiquei impressionada com a capacidade deste ritual se transformar, quando algumas mulheres começaram a participar dele como solistas (Orobitg, 2005).

Entre os anos de 30 a 80, a comunicação com os espíritos que se expressa através do cântico do *Tõhé* foi interpretada pelos antropólogos como uma estratégia para fugir da situação de violência, marginalização e pobreza em que o grupo se encontrava, desde o início do século 20, devido às sucessivas invasões de seu território por colonos venezuelanos e colombianos que se dedicavam principalmente à agropecuária extensiva (Petrullo, 1939; Le Besnerais, 1951; Mitrani, 1998). No entanto, a antropologia dos anos 90 lançou uma nova luz para a explicação da persistência e frequência dos rituais: a resistência cultural (Barreto, 1994). Ao lado dessas interpretações sociopolíticas, minha etnografia revela a dimensão ontológica do ritual. Ouvindo os pumé, descobri que o principal valor do *Tõhé* é maximizar a comunicação entre o "Aqui" e o "Mais além". Como pude observar, o ritual ajuda a perpetuar o processo da pessoa de ir e vir entre as terras do "Aqui" e do "Mais além". Estas passagens das almas são indispensáveis para a existência dos pumé. Daí a "obsessão" dos pumé com o ritual e também com o sonho. "*Para viver bem, tem que se sonhar bem, tem que se cantar bem...*", disse um xamã pumé. Igual que no *Tõhé*, no sonho, a alma viaja. Não se trata de uma viagem espontânea. É uma viagem que precisa ser provocada por outros seres. Como mencionei acima, neste texto analiso estas duas dimensões que completam a experiência onírica indígena e que acabam por defini-la como um estado de ser que garante a manutenção da vitalidade da pessoa, bem como a existência e a sobrevivência do cosmos.

EXPERIÊNCIAS TRANSITIVAS: SONHAR PARA VIVER

Nesta seção apresento os desenvolvimentos teóricos da antropologia do sonho indígena. De forma geral, estes estudos estão baseados na definição do sonho como sendo a experiência da alma do sonhador. Mais especificamente, pretendem elucidar os significados, para o indivíduo e para a sociedade, dos deslocamentos corporais, temporais e espaciais, como conseqüência das passagens da alma durante o sonho. Se bem que a partir de diferentes abordagens teóricas, os referidos estudos sobre o sonho indígena destacam sua dimensão comunicativa. Em outras palavras, seja na esfera das relações sociais ou na esfera das interações cosmológicas, o sonho é representado como uma experiência que ativa relações significativas entre diferentes tipos de seres. A divergência entre estes estudos reside em elucidar onde está o valor comunicativo do sonho: em suas projeções na vida desperta ou no próprio evento onírico? Nesta seção faço uma contribuição a este debate desde a perspectiva da etnografia pumé. Proponho uma abordagem fenomenológica e cognitiva da experiência onírica indígena. Meu objetivo é apresentar uma proposta para o estudo do sonho indígena baseada, não em sua função, mas em sua definição a partir da própria experiência da pessoa que sonha: "O que é o sonho para os pumé? O que significa sonhar?"; fazendo um questionamento sobre como o diálogo etnográfico autoriza a criação da noção do complexo onírico, para assim analisar a experiência do sonho indígena.

A antropologia do sonho indígena: teorias sobre as passagens da alma

Uma aproximação ao sonho como uma experiência transitiva é a abordagem mais clássica da etnologia ameríndia. De fato, as passagens da alma do sonhador pelos diferentes espaços do cosmos, e a comunicação que esta experiência possibilita com os diferentes seres que o habitam -humanos e não humanos-, são o ponto central dos estudos mais atuais sobre a vida onírica indígena (Barcelos Neto, 2002; Bilhaut, 2011; Niño Vargas, 2007; Orobitg, 1998; Shiratori, 2013; Vianna, 2016). Talvez isso seja assim porque esta dimensão do sonho indígena não entra em contradição com nossa idéia geral de sonhar como sendo a experiência individual da pessoa que sonha. Também não são totalmente estranhos para nós os encontros inesperados, muitas vezes fora da lógica da vida desperta, que acontecem durante nossos sonhos. Porém, dois aspectos surpreendem os etnógrafos que começam a receber frequentes relatos de sonhos de seus interlocutores indígenas, mesmo quando não tinham nem sequer pensado inquirir sobre estes tópicos. Por um lado, o perfil padronizado das narrativas dos sonho e, por outro, o entrelaçamento das dimensões da vida desperta e da vida do sonho ou, em outras palavras, a ampliação do campo do social -"real" ou "verdadeiro"- no qual o tempo-espaço dos sonhos e os encontros e eventos que nele ocorrem são incorporados.

A observação do perfil padronizado das narrativas oníricas ameríndias é um aspecto que já foi destacado pelos primeiros estudos sobre a antropologia do sonho. Estes trabalhos pioneiros (Laughlin, 1966: 405; Lévy-Bruhl, 1960 [1922]: 99) estavam procurando formas de lidar com o dilema do *status* de "verdade" do sonho indígena, como descoberto pela etnografia, em oposição às teorias hermenêuticas do sonho, dominantes no mundo ocidental, que colocam o sonho no reino do imaginário e das representações. As primeiras classificações antropológicas dos sonhos nas culturas tribais do mundo resistiram-se a explorar as teorias indígenas do sonho, o que teria significado questionar a universalidade dos esquemas interpretativos ocidentais do sonho. Neste sentido, a classificação inicial de James Steward Lincoln (1970 [1935]) do sonho nas "sociedades primitivas" entre "sonhos estereotipados pela cultura" (*cultural pattern dreams*) e "sonhos individuais" (*individual dreams*) inspirou, até muito recentemente, as análises antropológicas da experiência onírica. De fato, os três eixos que estruturam a tipologia de Lincoln: interpretação (literal ou metafórica), função (individual ou coletiva), e o tipo de pesquisas que a combinação de ambas produz, fundamentam as interpretações antropológicas sobre a vida onírica indígena (Orobitg, 2004: 207; Price-William e Nagashima Derrod, 1990; Shiratori, 2013:102).

Em resumo, aos estudos sobre a etnologia ameríndia tem sido geralmente aplicada uma distinção básica entre sonhos metaforicamente interpretados e sonhos literalmente interpretados. Os primeiros são caracterizados como sonhos pessoais, que afetam a vida do sonhador, e constituem os materiais para a análise antropológica de uma ciência indígena dos sonhos ou, em outras palavras, das chaves do simbolismo

onírico ameríndio (Descola, 1993; Lévi-Strauss, 1985; Perrin, 1990). O segundo termo da tipologia, os sonhos literalmente interpretados, são definidos como sonhos culturalmente padronizados, que exercem influência sobre a vida de toda a comunidade, e cujo estudo permite aprofundar na análise das teorias indígenas do conhecimento, entendido em termos cosmológicos. Nesta coordenada é onde se insere a abundante literatura sobre sonhos xamânicos ou outros tipos de sonhos que marcam o ciclo de vida e os papéis sociais que os sonhadores vão adquirir a partir da experiência onírica (Bilhaut, 2011; Galinier, 1990; Gregor, 1981; Guedon, 1988; Lozonczy, 1990; Vaizelles, 1990).

Esta dupla tipologia está baseada no dilema, colocado por Sigmund Freud na formulação de sua teoria de interpretação dos sonhos, entre uma interpretação realista (simbolismo universal) e uma interpretação relativista do simbolismo dos sonhos (Freud, 1983: 164-166; Lévi-Strauss, 1985). No entanto, a etnografia revela que esta diferenciação tem pouca relevância para a análise comparativa do sonho indígena além de observar sua diversidade cultural (Tedlock, 1992 [1997]), bem como confirmar o uso estratégico, e não canônico, de ambas formas de interpretação na vida cotidiana indígena (Descola, 1993). De fato, a interpretação indígena dos eventos oníricos responde a uma "hermenêutica aberta" (Groarck, 2017: 53-57). Isto porque o sentido dos sonhos está sujeito às possibilidades de significado das interações sociais nas quais o sonhador e todos os seres do cosmos estão envolvidos durante o próprio sonho (Niño Vargas, 2007:178; Shiratori, 2016:130-131).

Ou seja, na etnografia ameríndia, a separação entre a vida do sonho e a vida desperta é colocada em questão, assim como, e principalmente, a indagação sobre suas influências recíprocas que tem guiado até muito recentemente o debate antropológico sobre a vida onírica ameríndia. Da mesma forma, a análise do sonho indígena em termos de sua interpretação, literal ou metafórica, também é questionada (Shiratori, 2013:130). A esta altura de nossa análise, que outras perguntas podem ser feitas para orientar os estudos sobre o sonho ameríndio? Que outros caminhos para a análise da experiência onírica podem servir de fonte de inspiração para um exercício de etnografia comparativa?

Os estudos de etnologia indígena coincidem em assinalar dois aspectos inquestionavelmente definidores da experiência onírica ameríndia. Ambos se referem a sua dimensão comunicativa. Por um lado, a constatação de que sonhar é uma experiência de vida imprescindível. Por outro, a observação de que o ato de sonhar está subordinado a um processo de aprendizado que vai marcando os momentos do ciclo de vida de uma pessoa e autorizando os papéis sociais que ela irá desempenhar. Este aprendizado dos sonhos inclui tanto "aprender a sonhar bem" quanto aprender os diferentes gêneros narrativos e estilos vocais para socializar as experiências oníricas pessoais. Entre os pumé, por exemplo, as narrativas de eventos oníricos são comunicadas quer através de diferentes formatos de histórias, rimadas ou não, dependendo

das situações sociais em que estas são narradas, quer através de cânticos durante o ritual do *Tõhé* (Orobitg, 1998) e das lamentações rituais das mulheres (Orobitg, 2015). Com efeito, cada tipo de interação onírica -com os espíritos criadores, com os donos da paisagem, das profundezas, com os brancos, com os outros pumé, com os animais, etc...- também tem um gênero narrativo associado com o que é comunicado. Por exemplo, durante o ritual do *Tõhé*, os encontros com os espíritos criadores e seus vários avatares são explicados. Neste mesmo sentido, nos rituais de lamentação das mulheres pumé são contados os encontros com os espíritos da paisagem e com os brancos.

Uma aproximação ao sonho como uma ação comunicativa não é uma abordagem inovadora. Nos anos 80, Barbara Tedlock (1992a [1987]: 30) desenvolveu uma proposta para a análise do sonho como sendo um "processo comunicativo dinâmico". Seu objetivo era propor uma análise dos sonhos alternativa à psicologia analítica, baseada nos desenvolvimentos da antropologia da linguagem. Com esta finalidade, Tedlock deixou de lado os estudos sobre o simbolismo dos sonhos baseados na noção freudiana de trabalho de sonho (Descola, 1993; Kuper, 1989 [1987]; Lévi-Strauss, 1985) e, em vez disso, avançou para uma análise da experiência onírica centrada nas formas de compartilhar sonhos, incluindo o estudo de gêneros discursivos e teorias ou códigos culturais para interpretação dos sonhos (Tedlock, 1992b [1987]). Sua proposta é abordar o sonho como uma situação comunicativa, considerando acima tudo as interações dialógicas que ocorrem durante sua enunciação (Graham, 1995; Knab, 2004; Tedlock, 1992a [1987]:23). Também aplica este princípio à metodologia do trabalho de campo sobre os sonhos. *Bicultural dreaming* (Tedlock, 2007) é o método que representa o trabalho de campo como configuração de uma nova situação social que envolve a antropóloga à qual os indígenas explicam seus sonhos e que, em troca, lhes conta seus próprios sonhos. O objetivo desta metodologia é deixar para trás as coletâneas de sonhos e interpretações de material onírico que apenas permitem a elaboração de comparações etnográficas estatísticas. Em vez disso, propõe abordar o estudo da experiência onírica gerando um processo comunicativo e interpretativo intersubjetivo e dialógico, ou seja, uma prática onírica bicultural. Esta proposta representa a primeira tentativa de elaborar uma teoria antropológica e uma metodologia etnográfica para o estudo do sonho. Contudo, seu enfoque nas práticas comunicativas ligadas à ação de sonhar (*dreaming*) acaba desviando completamente o foco da análise do sonho como experiência de vida do sonhador e sua relação com as teorias locais sobre o sonhar, a vida e a morte.

A partir dos primeiros anos do século XXI, a virada ontológica da antropologia colocou mais uma vez o sonho em um lugar relevante para o estudo das culturas indígenas da América Latina. O argumento central destes trabalhos é que a dimensão comunicativa do sonho envolve a totalidade do cosmos. O ponto de partida é a redefinição do conceito de animismo. Este conceito é representado como uma ontologia na

qual o intervalo natureza-cultura é composto por um complexo de relações sociais que ocorrem, de fato, entre humanos e não humanos por causa da humanidade original que ambos compartilham. De forma geral, o sonho é revelado como sendo a esfera da experiência onde a coabitação entre humanos e não humanos é mais visível (Bilhaut, 2011:90; Vianna, 2016). As duas linhas de análise do sonho ameríndio associadas à virada ontológica explicam como este é um espaço-tempo onde a natureza humana dos seres é revelada, estando sempre ligada à sua corporeidade (Descola 2014; Viveiros de Castro, 2004). Neste sentido, durante a experiência onírica, por um lado, a classificação dos tipos de seres no cosmos se dá com base em critérios de identificação e diferenciação que levam em conta as qualidades e habilidades corporais que são reveladas nos eventos oníricos (Descola, 2005). Por outro lado, durante o sonho é possível experimentar a diversidade de posições e perspectivas sobre o mundo, que também estão ligadas a qualidades corporais e sensíveis (Viveiros de Castro, 2004; Stolze Lima, 1996:28).

Por uma parte, a partir da noção de "formas de composição do mundo" (*worlding*), Anne-Gäel Bilhaut (2011) elabora seu estudo sobre o patrimônio onírico dos záparas (Equador). Entre os záparas e de forma geral em todas as culturas indígenas, a coabitação entre humanos e não humanos é mais visível nos sonhos (Bilhaut, 2011: 90). Esta coabitação onírica gera interações e diferentes formas de interlocução. Considerando ambos os aspectos, Bilhaut (2011: 126) estabelece uma classificação dos interlocutores oníricos não humanos dos záparas. Seguindo essa mesma linha, minha etnografia sobre os pumé (Venezuela) é estruturada levando em consideração as relações com a diversidade de seres do cosmos que se produzem através do sonho e que os conectam em relações de continuidade e descontinuidade (Orobitg, 1998).

Por outra parte, com base na noção de perspectivismo ameríndio, João Vianna (2016: 268) discute como o sonho, entre os baniwa (Brasil), atua nos interstícios entre os diferentes mundos que compõem as cosmologias indígenas. Durante a experiência onírica, não apenas todas as entidades do cosmos revelam sua humanidade, mas também ocorrem transformações de perspectiva, ou seja, a possibilidade de adquirir temporariamente a perspectiva de outro tipo de ser. Em suma, a conclusão de Vianna é que o sonho nos permite experimentar uma diversidade de posições e perspectivas e, ao mesmo tempo, perceber a impossibilidade de confundi-las.

Desenvolvendo também a noção de perspectivismo ameríndio, Karen Shiratori (2013:130-131) focaliza seu trabalho comparativo no evento onírico ameríndio e, mais especificamente, na elucidação dos significados e consequências de sua interpretação. Ela argumenta que o trabalho indígena de interpretação dos sonhos é uma forma de alterar a ordem dos acontecimentos. O sonho envolve um deslocamento temporal -não é passado nem futuro-, ou seja, a possibilidade de mudar a ordem geral dos acontecimentos da vida do sonhador. Neste sentido, a experiência onírica ativa uma "temporalidade múltipla". Camilo Niño Vargas (2007:178-179) também focaliza seu

estudo sobre o sonho dos etté (Colômbia) em elucidar o significado do trabalho de interpretação do evento onírico. Ele argumenta que se, de forma geral, nas culturas ameríndias o mundo é composto por duas partes complementares -o mundo "aqui" e "o outro lado" (Descola, 1993; Gallinier, 1997; Perrin, 1992; Orobitg, 1998; Pitarch, 1996), a experiência onírica liga essas duas ordens que se relacionam entre si. Por outras palavras, Niño Vargas argumenta que a interpretação dos sonhos visa fornecer uma solução para a aparente falta de coincidência entre as diferentes perspectivas a partir das quais o universo pode ser assimilado, e que são acessíveis através da experiência onírica. É precisamente, conclui ele, porque estas múltiplas formas de assimilar a realidade estão ligadas entre si que o sonho pode ser interpretado através de um entrelaçamento de pontos de vista. Danilo Paiva (2018) também desenvolve este argumento da vida onírica, como um deslocamento temporal e espacial da pessoa, bem como um conector de uma multiplicidade de mundos e temporalidades. Neste caso, o autor analisa as narrativas dos sonhos dos hupd'äh como trânsitos cosmológicos que se entrelaçam narrativamente com viagens através do território indígena. Ele explica que estas conversas sobre os sonhos são formas de atuação cruciais para a sociabilidade dos hupd'äh. Esta última é entendida como um sistema de transformações no qual coexistem imagens míticas, oníricas e históricas. Neste sentido, o sonho revela uma multiplicidade de mundos cujos limites são ultrapassados pelo sonhador. Assim sendo, são estabelecidos diálogos transespecíficos que constituem a base da sociabilidade indígena (:331-332).

Estas propostas para o estudo do sonho, baseadas em noções-chave da virada ontológica, fornecem argumentos sólidos para a elaboração de uma teoria antropológica do sonho baseada na experiência e no conhecimento onírico dos indígenas. Estes trabalhos permitem aprofundar nossa compreensão sobre o lugar ontológico do sonho nas culturas ameríndias: conectando e transmutando tempos, espaços e perspectivas. Porém, tais estudos não se questionam precisamente sobre o que é o sonho; o que significa sonhar? Em outras palavras, a etnografia ameríndia discutiu a universalidade do trabalho de interpretação dos sonhos e demonstrou que a experiência onírica é uma forma de atuação sobre o mundo, mas a universalidade da própria experiência do sonhar ainda não foi questionada.

Notas sobre a etnografia pumé: O que significa sonhar? O que é o sonho?

Entre 1990 e 1993, realizei meu primeiro trabalho de campo com o povo indígena pumé da comunidade de Riecito. Naquele momento, meu objetivo era analisar as representações que os pumé faziam da doença. Na verdade, minha pesquisa fazia parte de um projeto interdisciplinar que visava definir um programa de cuidados primários de saúde adaptado às particularidades deste grupo indígena. Desde os primeiros dias na comunidade, acompanhando a equipe médica do projeto, comecei a questionar os pumé sobre as doenças, suas causas e formas de curá-las. Os resultados das minhas entrevistas foram tão desanimadores quanto os que os médicos obtiveram quando

tentaram completar, sem sucesso, os históricos médicos de cada um dos pumé que visitou o posto de saúde. Concluí, depois de alguns dias, que os pumé não gostavam de falar de doença. Mas descobri mais tarde que isto não era bem assim. O que aconteceu foi que, nessas primeiras semanas, eu não tinha feito as perguntas certas. Quero salientar este fato porque um dia fiz a pergunta que me abriu as portas para obter longas explicações sobre a doença...

Já fazia quase duas semanas que eu tinha chegado a Riecito. Com muita frequência -três ou quatro vezes por semana-, eles tinham realizado a cerimônia do *Tõhé*. Desde o pôr do sol até o amanhecer, até aquele momento em que os primeiros raios de sol desenham a linha do horizonte, eles tinham entoado os cânticos do *Tõhé*. Homens e mulheres adultos, jovens e crianças participam da cerimônia. Durante a noite inteira, em completa escuridão, ou iluminados pela fraca luz do luar, eles repetem em coro as melodias improvisadas pelos homens adultos que participam da cerimônia. Naqueles anos, o *Tõhé* ainda era um ritual no qual só os homens cantavam como solistas[2]. É sempre um homem adulto que lidera a cerimônia. Ele é assistido na entoação do cântico por sua esposa -que acenderá seus charutos (*karamba*) durante toda a noite -e outro homem adulto- que o substituirá, quando necessário-. Ele dirige a cerimônia organizando ciclos de cânticos entre todos os homens participantes que vão se revezando. No final da noite, todos terão cantado como solistas pelo menos uma vez.

A partir das leituras que fiz antes de iniciar meu trabalho de campo, cheguei a Riecito com a ideia de que o *Tõhé* era basicamente uma cerimônia de cura. Os pumé me confirmaram isto logo nos primeiros dias de minha estadia: no *Tõhé*, os doentes eram curados. Porém, naquelas primeiras semanas de trabalho de campo, fiquei impressionada com a assiduidade com que o ritual era realizado. Então decidí conversar com César Díaz. Ele era, me disseram em Riecito, aquele que mais sabia sobre o *Tõhé*. Era um *tõheɳoamé haveca*, ou seja, aquele que "canta melhor", aquele que "sonha melhor", porque tem um grande conhecimento das terras dos espíritos do "Mais além" e pode se comunicar com eles sem a necessidade de intermediários. Por sua vez, os espíritos podem possuir seu corpo durante o ritual e falar diretamente com os pumé. A seguir, apresento um momento de nossa conversa que foi minha iniciação no aprendizado da vida diária necessária para o sonho e o *Tõhé*:

> *Antropóloga: Don César, há muita gente doente hoje em dia?*
> *Don César: Não, não há ninguém doente na aldeia.*
> *Antropóloga: Então, por que estão cantando?*
> *Don César: Cantamos para viver [...]*

Foi somente após alguns anos de convivência com os pumé que entendi o significado completo desta explicação: "*Cantamos para viver*". Lembro-me de que anotei esta frase no meu diário de trabalho de campo pensando que não chegava a entendê-la

2 | Nos primeiros anos do século XXI, algumas mulheres começaram a participar como solistas deste ritual que, desde os primeiros documentos do século XVIII em que é mencionado, vinha sendo realizado exclusivamente por homens. Descrevi e analisei estas transformações em vários textos (Orobitg, 2005; 2021).

totalmente; mas a escrevi mesmo assim. O que ficou claro para mim naquele momento foi que Don César estava me indicando a centralidade que a cerimônia do *Tõhé* tem para o povo pumé. Na realidade, como descobri mais tarde, durante o *Tõhé*, não só os doentes são curados, mas os conflitos, problemas e questões da vida cotidiana são resolvidos. Este papel ativo do ritual na organização da vida social é ainda mais significativo quando é o *tõheŋoamé haveca* ("aquele que canta e sonha melhor") que dirige a cerimônia.

Depois desta conversa com Don César Díaz, comecei a perguntar aos homens adultos de Riecito como eles tinham aprendido a cantar o *Tõhé*. Foi quando, pela primeira vez, recebi longas explicações sobre a doença. Minhas perguntas sobre o *Tõhé* foram conduzindo meus interlocutores para um tipo de narrações que reuniam, em uma única história, a sucessão temporal do ciclo de vida e as experiências vividas "Aqui" -nas terras pumé- e no "Mais além" -nas terras dos espíritos ou territórios do sonho[3]-.

O começo de todas as histórias de vida de homens adultos pumé é sempre o mesmo. Ela se concentra na infância e na descrição de uma primeira doença grave: "*...quando eu era pequeno fiquei muito doente; morri por uns momentos*". A sequência da narrativa continua invariavelmente com a explicação de outra doença grave que foi vivida durante a juventude. É uma experiência de doença que marca a transição para a vida adulta: "*...eu era ainda muito jovem e não conseguia comer ou beber, também não conseguia falar. Quase morri, e fiquei desse jeito durante três meses...*". E a descrição desta doença iniciática continua nestes termos: "*...estava doente e então sonhei que os espíritos criadores me disseram que eu tinha ficado doente para que pudesse conhecer melhor suas terras e que, quando eu voltasse, eu deveria cantar o Tõhé*". E o narrador invariavelmente explicava em relação a sua doença: "*...eu estava doente "Aqui"; mas no "Mais além" eu estava muito bem, comia muito enquanto me ensinavam a cantar o Tõhé...*"[4].

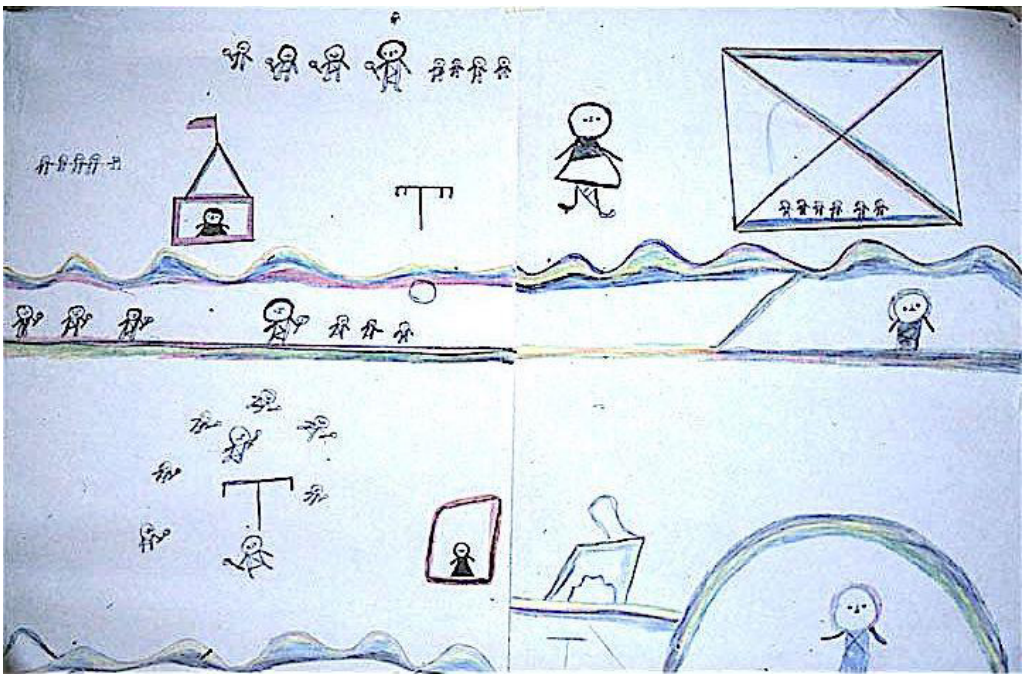
Conhecer melhor as terras do "Mais além" e aprender a cantar o *Tõhé*. Isto é o que se pode esperar dessa grave doença que marca a passagem para a vida adulta. Basicamente do que se trata é de conhecer esses espíritos do "Mais além", dos *oté* e dos *tió*[5], e, principalmente, aprender a escutá-los e saber como se comportar durante a passagem da alma através dos diferentes espaços do cosmos. Segundo as explicações que os pumé me deram, são esses espíritos, que se situam sobre suas cabeças, que ditam as "palavras do cântico" para o cantor. Mais tarde, e ao longo de toda a vida adulta, esse conhecimento e aprendizado é aprofundado através do sonho e do cântico, experiências que, como a doença, envolvem uma viagem da alma (*pumethó*). É interessante notar que a narração da viagem, que permite a relação com os espíritos criadores e seus avatares (*oté*), com os espíritos secundários (*tió*) e com todos os seres que povoam o cosmos, é elaborada como uma história única que integra toda a experiência de vida do indivíduo. Em outras palavras, cada nova viagem da alma (*pumethó*), seja durante o sono, doença ou cântico, resulta em novas descobertas de terras e seres, bem como em novas relações nas terras do "Mais além".

3 | Estas expressões para denominar as duas dimensões da experiência são a tradução das expressões que os pumé comumente utilizam para se referir a elas: *pumé dabú* (literalmente a "terra dos pumé") e *oté dabú* (a "terra dos deuses") ou *hadikharean dabú* ("a terra dos sonhos"). Respectivamente, tal como os pumé costumam sintetizar em suas conversas: "Aqui" e "Mais além".

4 | Estes trechos são uma síntese abrangente, utilizando os termos mais recorrentes, das mais de trinta histórias de vida de homens adultos que coletei entre 1990 e 1992.

5 | Os pumé estabelecem uma hierarquia de espíritos. Em primeiro lugar estão os *oté*, os deuses criadores, seguidos por seus avatares, em uma cosmologia que é constantemente atualizada através dos sonhos. Depois estão os *tió*, os espíritos intermediários entre os *oté* e os pumé.

Ilustração 1
Desenho realizado por um jovem cantor pumé em que retrata o *Tõhé*. No canto superior esquerdo, pode ser vista a simultaneidade entre o "Aqui" e o "Mais além" durante a celebração do ritual. Os espíritos superiores (*oté*) cantam no "Mais além", mas também observam os pumé que cantam "Aqui". O cântico dos espíritos chega aos cantores através da cruz do cântico que é colocada no centro do espaço ritual. Também representados no desenho estão os espíritos secundários (*tió*) que cantam sobre a cabeça dos cantores. São as figuras menores situadas acima das figuras maiores com maracas. Desenho: Carlos Yáñez, Riecito, 1990.



Os relatos dos homens adultos de Riecito sobre como aprenderam o cântico do *Tõhé* evocaram duas questões centrais para minha pesquisa. Em primeiro lugar, a relação entre a doença e o sonho: "*Fiquei doente e sonhei [...]*". Em segundo lugar, a relação entre o sonho e o acesso ao conhecimento do significado profundo dos acontecimentos. No caso destes relatos de iniciação ao cântico, a explicação da doença era recebida através do sonho: "*Fiquei doente e sonhei que tinha adoecido porque [...]*". Foi então que comecei a perguntar sobre a doença através do sonho. Perguntei: "*O que você sonha que tem? Você já teve algum sonho sobre a doença de sua esposa? Alguém na casa já sonhou alguma coisa para saber sobre a doença? O que os espíritos (oté) dizem que você tem?* Estas eram as perguntas que meus interlocutores aguardavam para poder compor uma história sobre a doença e suas causas. Na verdade, são exatamente estas perguntas, como me disse Don César, que os curandeiros pumé perguntam a seus pacientes.

Quanto mais meu trabalho de campo ia avançando, mais se tornava necessário deixar de lado minhas próprias idéias sobre sonhar para entender esta dimensão da experiência pumé.

Ilustração 2.
Don César me acompanhando "como um mestre" em algumas das entrevistas que realizei durante o trabalho de campo. Comunidade de Riecito, julho de 1992. Fotografia: Jordi Orobitg

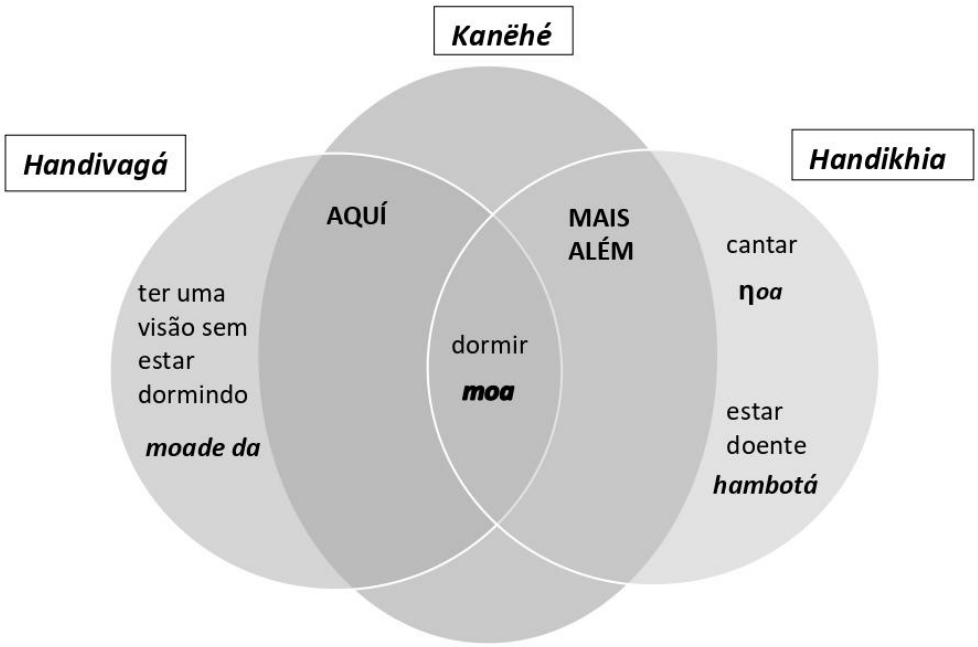
O complexo onírico: dormir, cantar, adoecer

Quando os pumé falam em espanhol utilizam três palavras pumé para se referir a "sonho": *handikhia*, *kanëhe e handivagá*. As três envolvem a comunicação entre os pumé e o conjunto de todos os seres do cosmos. Estas três palavras, através de suas ligações semânticas -principalmente por simetria e analogia- completam a noção pumé de "sonho". Por um lado, consideram os diferentes contextos nos quais pode se dar a comunicação: "Aqui" *(kanëhe e handivagá)* e "Mais além" *(handikhia)*. Por outro lado, incluem as diferentes ações que podem desencadear viagens da alma e, neste sentido, "encontros" e "reencontros" com uma ampla diversidade de seres. Estas ações são: dormir, adoecer, cantar ou "ter uma visão" com a ingestão de substâncias psicotrópicas. Da mesma forma, de acordo com a percepção indígena, o sonho é uma experiência que se aproxima do estado de quase-morte. A única diferença é que, no sonho, a alma retorna depois de vagar pela diversidade de mundos que compõe o cosmos. É como se

fosse uma morte transitória. Por este motivo, o sonho é considerado uma experiência perigosa (Orobitg, 2017: 15). Para os pumé, este argumento dá legitimidade a tudo o que é conhecido e acontece nos sonhos.

O diagrama abaixo representa como uma pessoa pumé percebe certas experiências ligadas à vida onírica.

Ilustração 3. Complexo onírico: relações de significado entre os termos *kanëhe, handikhia e handivagá*



O aspecto mais relevante disso é que, do ponto de vista da fenomenologia da percepção pumé, ações aparentemente diferentes, como dormir, estar doente ou cantar, acabam se tornando experiências idênticas. Em outras palavras, todas essas ações convergem fenomenologicamente em uma única experiência. Ou seja, todas envolvem uma viagem de ida e volta da alma (*pumethó*) entre as terras do pumé e os diferentes espaços do cosmos, "Aqui" e "Mais além".

Em resumo, o "sonho" pumé é apresentado como um complexo de ações que abrangem diferentes estados de consciência -vida desperta, vida semi-desperta e sonho- que permitem o acesso a todos os domínios do cosmos ou, pelo menos, vislumbres deles e, em muitas ocasiões, a comunicação com os outros seres que habitam essas diferentes esferas. No "Aqui", mais especificamente, a alma da pessoa descobre os domínios e interage com os espíritos da paisagem e das profundezas. Da mesma forma, durante o sonho, a doença ou os cânticos, a alma transita pelas terras do "Mais

além", e acessa as terras dos espíritos criadores e seus avatares (*oté*), dos espíritos secundários (*tió*), dos donos dos animais, dos espíritos relacionados com o mundo branco e com a terra dos mortos. A alma da pessoa interage durante a experiência onírica com todos esses seres, ou simplesmente constata a impossibilidade de interagir. As relações ou oposições, únicas e originais, estabelecidas pela pessoa irão marcar sua identidade como indivíduo e seu futuro dentro da sociedade pumé. Por sua vez, os outros seres do cosmos também perpetuam sua identidade nessas interações, bem ou malsucedidas, que acontecem durante os encontros das almas. Essas perambulações da alma são inerentes à própria definição de pessoa. Essencialmente, essas viagens representam o princípio da vitalidade de qualquer tipo de ser-pessoa (Orobitg, 2016).

EXPERIÊNCIAS INTRANSITIVAS: ATUALIZAÇÕES COSMOLÓGICAS

Nesta seção apresento alguns fragmentos dispersos de etnografias ameríndias que fornecem novos argumentos para a consideração do sonho indígena como um estado ontológico. Estes trabalhos destacam como o sonho escapa ao controle do sonhador, o qual sonha sonhos enviados por outros seres. Nas etnografias da Mesoamérica e dos Andes, esses agentes dos sonhos são os deuses, santos ou demiurgos. No caso dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, todos os seres do cosmos estão envolvidos nesta dinâmica de fazer sonhar, ou seja, de provocar sonhos em outros seres. Esta abertura onírica à alteridade é apresentada como sendo a base da existência entendida como a recriação permanente das relações entre todos os seres do cosmos.

A etnografia ameríndia revela que, nas mitologias indígenas, os espíritos criaram o mundo sonhando (Bastide, 1972: 44; Devereux, 1966: 326-327; Orobitg, 2021: 238-240; Pitarch, 2017). Mas, acima de tudo, elucida que o sonho é sempre mandado ou provocado por outros seres, humanos e não-humanos. Por exemplo, entre os záparas da Amazônia equatoriana, os interlocutores oníricos são entidades que fazem os seres sonhar (Bilhaut, 2011: 105). Entre os yukpa do norte da Colômbia, os sonhos são desencadeados por outros seres do cosmos que provocam encontros oníricos para realizar vingança ou para orientar positivamente, entre outros, a resolução de problemas de saúde em que também estão envolvidos (Goletz, 2020: 283). Nas comunidades quéchua de Ayacucho (Peru), a pessoa não sonha, mas é sonhada por santos (Torres, 2017) ou por espíritos da natureza que a envolvem e aprisionam no sonho (Cecconi, 2021, 2017). Da mesma forma, para os tzeltal da zona de Altos de Chiapas (México), os sonhos da pessoa indígena são o resultado dos sonhos dos deuses. (Pitarch, 2017: 24). Entre os wayuu de La Guajira na fronteira colombo-venezuelana, os sonhos são sempre enviados por um espírito, Lapü (Paz Reverol, 2017).

Esta dimensão intransitiva do sonho quase não foi analisada nas etnografias sobre o sonho ameríndio. Neste sentido, o sonho é representado como um estado de

ser que não apenas conecta o mundo do "Aqui" e do "Mais além", mas também garante a existência de todos os seres do cosmos que recriam e atualizam suas relações na esfera cosmológica ao sonharem sonhos provocados pelos outros.

Notas sobre etnografia pumé: sonhar os sonhos dos outros e encontros oníricos

O episódio que irei narrar agora ocorreu durante minha terceira estadia na comunidade de Riecito. Já fazia um ano que eu tinha iniciado meu trabalho de campo. Uma noite, deitada em uma rede durante o *Tõhé*, tive um sonho estranho. Eu estava andando pela pista de pouso de Riecito. Quando cheguei ao fim da pista, encontrei um precipício. Pulei. Apareci então no meio de uma cidade. De repente, percebi que alguma coisa estava errada: não conseguia me ouvir o que eu falava. Continuei a caminhar. Encontrei pessoas. Conversei com todas sem ter certeza de que elas podiam me ouvir. Em meu sonho, retornei ao *Tõhé* e expliquei o que estava acontecendo comigo. Então, um grupo de pessoas pumé foi dançando comigo até o fim da pista de pouso –que realmente existe na comunidade–. Eu os avisei para não que pulassem. No meio da pista, peguei um elevador que descia para as profundezas da terra. Lá havia uma sala onde estavam uns médicos chineses vestidos com aventais brancos. Eles estavam olhando para as telas de uns monitores e me disseram que minha doença era grave, mas que podiam me curar. De repente, acordei. No "Aqui", o ritual já estava terminando. Minha primeira reação foi achar estranho o que eu tinha acabado de sonhar. Devo admitir que este sonho não teria tido nenhuma importância se alguns adultos pumé não tivessem feito uma interpretação para mim.

A primeira pessoa para quem eu contei meu sonho foi Don César. Ele ouviu atentamente a minha narração, sem me interromper. Quando terminei, ele me disse, eu tinha sonhado bem:

> "... Este sonho foi muito bom. Os santos sabem que você está nos conhecendo "Aqui" e vieram ao seu encontro para que também possa nos conhecer no "Mais além". Você, com certeza, ficou assustada. Quando eu era menino pequeno e eles me fizeram sonhar, a primeira vez que estive no "Mais além", também fiquei com medo...".[6]

6 | César Díaz, Riecito, 20/5/1992

A partir daquele momento, as pessoas da comunidade falavam que eu sonhava bem. Além disso, este sonho desencadeou uma série de sonhos, sonhados por alguns membros da comunidade, sobre meu processo de aprendizagem. Este primeiro sonho bom também estava relacionado com uma doença, que vivi algumas semanas depois, e que, para os pumé, confirmou que os espíritos do "Mais além" também estavam tomando conta do meu aprendizado, causando estes sonhos. Don César reiterou que eu não deveria ter medo. Que era assim mesmo que os pumé aprendiam e viviam. Ele

respondia minhas perguntas em detalhes. *Você já está aprendendo como os pumé!*

Jorge R. García, com quem eu estava aprendendo a língua pumé, me deu algumas explicações adicionais para me fazer entender porque eu tinha sonhado bem; porque eu tinha conseguido resolver corretamente as situações do sonho que os santos me tinham feito sonhar. Algo que ele atribuiu a seus ensinamentos e, acima de tudo, aos de Don César. Estas são as palavras de Jorge:

> "Este é o santo das águas profundas. Como você trabalha com Don César, que é um velho músico, e comigo, que sou seu primeiro assistente, ele mandou buscar sua alma para que você conheça bem os pumé. Eu também tive medo na primeira vez em que estive nas terras do "Mais além". Logo você não sentirá mais medo. Se você tivesse ficado assustada, teria ficado doente. É assim mesmo que os pumé aprendem a cantar. Foi para ver se você era medrosa... No dia em que você ficar doente, pense no que estou lhe dizendo, para que possa aprender com seu sonho. Ainda bem que você pegou este elevador, senão teria ficado assustada.
>
> Os redemoinhos que se formam no rio é a brisa dos santos, dos donos das profundezas. Como nós costumamos dizer: Que brisa boa! Isto não é água. A gente aprende tudo isso com a própria alma. Nossos santos fizeram você sonhar para que tivesse certeza de que cantamos bem e com muita profundidade. Você é uma pessoa boa com a gente; é por isso que nada lhe aconteceu. Pode continuar a trabalhar em paz [...]. Já sonhou com o planeta onde você irá aprender. Você fala comigo todos os dias e com os outros pumé... é por isso que eles fizeram você sonhar".[7]

7 | Jorge R. García, Riecito, 20/5/1992

A dimensão intransitiva do sonho -"eles fizeram com que você sonhasse..."- e o acesso a diferentes perspectivas -"os redemoinhos que se formam no rio é a brisa dos santos... A gente aprende tudo isso com a própria alma..."-, foram fatos que passaram despercebidos para mim naquele momento. Eu estava mais preocupada em tentar justificar e dar um significado ao fato de que meus sonhos poderiam representar uma área singular da cultura pumé.

Também esquecida em meus cadernos de trabalho de campo ficou toda uma série de sonhos de Don César, Jorge R. García e outros pumés nos quais eles viajavam para minha casa. Nos primeiros sonhos que me contaram, a situação, ao chegarem em minhas terras, era confusa. Em seus sonhos posteriores, eles conheceram meus parentes, os quais lhes disseram que estavam esperando por eles, e que sempre os recebiam muito bem oferecendo refrescos e comida. Logo minha terra passou a ser conhecida e muitas vezes percorrida por eles.

Este foi o primeiro sonho de Don César:

> "Pegamos um avião para chegar em sua casa. Você não estava lá. Um policial nos disse que você não ia demorar em chegar. Ficamos esperando por muito tempo, mas você não chegava. Então decidimos ir procurá-la. Caminhamos muito. Nós encontramos você sentada debaixo de uma árvore. Parecia que não nos conhecia. Mas finalmente nos reconheceu. Fomos tomar um refresco e depois passear por suas terras".[8]

8 | César Díaz, Riecito, 1/10/1991

Ao contrário deste primeiro sonho, nos sonhos seguintes, eu sim estava esperando por eles. Muitas vezes, chegavam em minhas terras dizendo que eu os tinha mandado chamar. No sonho que narro abaixo, Jorge R. García demonstra sua familiaridade com o que foi descrito como "minhas terras e meus parentes":

> "Eu sonhei com a casa onde você mora. Eu cheguei e você estava com seu povo. Você estava feliz. Comi bem. Antes de chegar, sonhei que você chegava distribuindo doces e biscoitos para as crianças e eu disse a Don César: A Gemita está chegando!"[9]

9 | Jorge R. García, Riecito, 30/05/1992

Meu trabalho de campo em Riecito também fez com que alguns espíritos fizessem os pumé sonhar para se interessar pelo que eu estava fazendo e autorizar minhas atividades. Os sonhos seguintes foram contados para mim no início de minha estadia em Riecito. Don César foi o primeiro a me falar sobre este tipo de encontros oníricos. Isto foi quase um ano antes de eu ter sonhado bem. Don César sonhou durante o dia. O sonho foi mandado a ele por um espírito que tinha a aparência de um homem branco que ele não conseguia identificar claramente. Esta é a narração do sonho:

> *"Ontem eu estava sonhando durante o dia.*
> *Don César: Eu estou aqui para ajudar. É o meu corpo. Não é nenhum santo que está ajudando.*
> *Um homem loiro grandalhão me disse: Olhe irmão, se você for dar o vídeo da gravação para a garota, eu tenho que ficar sabendo.*
> *Don César: Sim, eu vou dar sim, se vocês me permitem.*
> *Por isso eu disse a ela que poderia gravar. Já que ela tem a permissão dos santos para gravar também.*
> *Eu ouvi muito bem o que vocês disseram..."*[10]

10 | César Díaz, Riecito, 1/10/1991

O sonho seguinte me foi contado por Jorge R. García algumas semanas após meu primeiro sonho bom. Em sua narração, surge novamente a idéia do sonho como sendo uma experiência provocada por outros seres e também um espaço-tempo de interação e a atualização das relações e das paisagens cosmológicas. Este é o sonho:

> *"Santo: Esta mulher é boa?*
> *Jorge: Sim, ela muito boa e vai ser minha comadre. Quero que ela aprenda rápido.*
> *Santo: Sim, nós sorrimos enquanto a ouvimos falar...*
> *Isso é bom. Não a assustem com sonhos bobos! (Isso foi dito pelo santo aos outros santos).*

Pelo menos, aqui estamos nós trabalhando e eles estão nos ouvindo como se fosse por um cabo, por um telefone...".[11]

11 | Jorge R. García, Riecito, 03/06/1992

De qualquer forma, para além de serem narrações interessantes, estes sonhos revelam como os pumé, praticando estes sonhos em mim, me transformaram em uma pessoa pumé. Ou seja, alguém que sabe praticar, sem medo, os sonhos provocados pelos outros. E também alguém que sabe provocar sonhos em outras pessoas. Eu sempre fui para eles alguém que pertencia a outra esfera do cosmos.[12]. Minha presença ampliou os limites do espaço-tempo onírico deles. Na verdade, como me explicou Don César, este foi o principal significado para eles de minha estadia na comunidade.

12 | Na comunidade, eles estavam sempre muito interessados em ouvir sobre minha longa viagem de avião e outros meios de transporte até Riecito. Eles gostavam que eu lhes explicasse como eram as terras de onde eu vim, se meu povo também morria, o que comíamos, que animais existiam... Don César me pediu para levar a palavra pumé às minhas terras. Ele estava interessado em saber o que meu povo diria sobre eles, como eles as receberiam. Aprendi a língua, aprendi a sonhar; mas minha presença e suas conversas comigo só faziam sentido por causa de quem eu era, uma *nivé* (não indígena, outro tipo de pessoa, branco). Eu nunca deixei de ser isso, embora eles se referissem a mim como *ibean nivé*, isto é, "a nossa branca".

lustração 4. Este é um desenho da série que César Díaz fez para me explicar a composição do cosmos. É uma representação da simultaneidade dos mundos e da necessidade imperativa de viajar entre eles, por mais perigosas que estas viagens possam ser. Fios de energia, rádios, aviões e helicópteros aparecem amplamente no desenho como conectores entre os diferentes domínios.

SER SONHADO PARA SONHAR: UMA CONCLUSÃO

O sonho entendido como uma viagem da alma é a experiência individual do sonhador. No entanto, à luz dos estudos etnográficos sobre o sonho ameríndio, esta

afirmação deve ser contextualizada. Muitas vezes, o sonhador indígena afirma ter muito pouco controle sobre a parte de sua pessoa que é a protagonista dos eventos oníricos. A experiência onírica dos indígenas, argumenta Shiratori, aponta essencialmente para o futuro (Shiratori, 2016:37). Como exemplo, a ideia pumé da pluralidade de almas (*pumethó*) que animam e se identificam com o corpo-envoltório, sobre o qual o indivíduo parece não ter nenhum controle, envolve colocar a alteridade no centro da definição de pessoa (Orobitg, 1998:126). Além disso, como mencionei anteriormente, a diversidade de ações e estados de consciência que compõem o complexo onírico coloca a experiência da alteridade no centro da existência dos pumé. Coincido com Danilo Paiva (2018: 331), em sua análise das narrativas oníricas dos hupd'hä, quando ele interpreta as interações oníricas em termos de predação ontológica. Ou seja, dar forma aos mecanismos que constituem a sociedade indígena a partir do que está fora dela. Para os pumé, este princípio estrutura a própria definição do que significa ser uma pessoa, bem como a sociabilidade. É um esquema que se aplica, sem exceção, a todos os seres do cosmos e estrutura a sociabilidade em todas as esferas cosmológicas.

Um evento curioso que se passou durante meu trabalho de campo pode ser ilustrativo dessa simetria generalizada que é ativada através do sonho. Uma noite, durante o ritual do *Tõhé*, algumas crianças me convidaram para acompanhá-las ao centro da pista de pouso que organiza o espaço da comunidade de Riecito: de um lado, as casas dos pumé, do outro lado, as instalações do Centro de Assistência Indígena do governo venezuelano e o rio Riecito. Então me pediram para que eu escutasse o cântico do *Tõhé*, ou seja, o canto de um homem adulto e o dos assistentes repetindo em coro as estrofes rimadas. Imediatamente, me fizeram ouvir o mesmo cântico ritual vindo, como um eco, da margem do rio, do outro lado da pista de pouso. *"Ouça... São os espíritos que também estão cantando!* Obtive então provas diretas do que homens adultos já tinham me dito! De fato, explicaram que, durante o ritual, os pumé estão cantando "Aqui" enquanto os espíritos criadores e seus avatares (*oté*) estão cantando no "Mais além". Em outras palavras, os pumé celebram o ritual "Aqui" provocando o sonho dos espíritos do "Mais além", e vice-versa. Não se trata apenas de duas dimensões da existência que estão ligadas através da viagem onírica uma da outra. A afirmação "cantamos para viver" torna-se mais significativa com esta imagem de experiência ritual -uma ação constitutiva do complexo onírico- que revela que a base da existência de todos os seres deve ser sonhada pelos outros. Isto significa, por um lado, aprender a provocar sonhos nos outros e, por outro lado, saber como praticar os sonhos, muitas vezes inesperados, que outros seres nos fazem sonhar.

Gemma Orobitg é doutora em Antropologia e Etnologia da École des Hautes Études en Sciences Sociales (1996). Professora Titular de Antropologia no Departamento de

Antropologia Social da Universidade de Barcelona desde 2003. Sua tese de doutorado, publicada sob o título *Les Pumé et leurs rêves.* Étude *d'un groupe indien de Plaines de Venezuela* (Éditions des Archives Contemporains, 1998) contém os resultados das pesquisas realizadas com o grupo indígena Pumé sobre os temas do sonho, mito e ritual e seu lugar central nos processos de construção social, política e histórica. Seu trabalho com o grupo Pumé nos últimos vinte anos aprofundou estes temas, incorporando outras áreas de estudo, como as relações de gênero, o xamanismo feminino, a noção de humanidade e as idéias indígenas sobre a vida e o fim do mundo. O trabalho de campo tem levado a numerosas publicações.
Desde 2004, ela é diretora do Grupo de Estudos sobre Culturas Ameríndias e Afro-Americanas (CINAF).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Plan Nacional I+D. Ministerio de Ciencia, Innovación e Universidades, Gobierno de España

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos. Uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Muesu Nacional de Etnologia/Assirio & Alvim.

BARRETO, Daisy. 1994. "Resistencia y afirmación identitaria: los indios pumé-yaruro de los Llanos bajos de Venezuela. Caracas. Universidad Central del Venezuela (mecanografiado).

BASTIDE, Roger. 1972. "Rêve et culture" In *Le rêve, la transe et la folie*. Paris, Flammarion.

BILHAUT, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonia*. Quito, Abya Yala.

CHAUMEIL, Jean-Pierre.1983. *Voir, Savoir, Povoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, École des hautes Études en Sciences Sociales.

DESCOLA, Philippe. 1993. "Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis". *Man*, 24 : 439-450.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris, Gallimard.

DESCOLA, Philippe. 2014. "Modes of being and forms of predication". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 271-280.

CECCONI, Arianna. 2012. *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane.* Firenze, Ed.it.

CECCONI, Arianna. 2017. "Todas estas montañas nos hablan. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos". *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 19 : 87-116.

DEVEREUX, Georges. 1966. "Rêves pathogènes dans les sociétés non-occidentales" In *Essais d'Ethnopsychiatrie générale.* Paris, Gallimard.

FREUD, Sigmund. 1983 [1901]. "Los Sueños" [Ünder den Traum], *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, Ediciones Altaya: 113-168.

GALINIER, Jean. 1990. "La persona y el mundo de los sueños de los otomíes" In PERRIN, Michel (ed.) *Antropología y experiencias del sueño.* Quito, Abya Yala: 67-78

GALINIER, Jean. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomí*. Paris, Presses Universitaires de France.

GOLETZ, Anne. 2020. "Recibiendo el canto del armadillo: transmisión onírica de saberes entre un armadillo y una mujer sabia de Sokorpa, territorio yukpa al norte de Colombia", *Tabula Rasa*, 6: 267-292.

GRAHAM, Laura. 1995. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brasil*. Austin, University of Texas Press.

GREGOR, Thomas. 1981. "*Far, far away my shadow wondered*... Dream symbolism and dream theories of the Mekinahu Indians of Brazil". *American Ethnologist,* 8(4): 709-720.

GROARK, Kevin P. 2017. "Entre sueños y realidades: la cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en los Altos de Chiapas". *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 9: 43-86.

GUÉDON, Françoise. 1988. "Du rêve a l'ethonographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme Nabesana". *Recherches Amérindiennes au Quebec,* XVIII (2-3): 5-18

KNAB, Timohty J. 2004. *The Dialogue of Earth and Sky. Dremas, Souls, Curing and the Mother Aztec Underworld*. Tucson, The University of Arizona Press.

LAUGHLIN, Robert M. 1966. "Oficio de Tinieblas. Cómo el zinacanteco adivina sus sueños" In VOGT, Evon (ed.) *Los zinacantecos*: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas. México, Instituto Nacional Indigenista: 396-413

LE BESNERAIS, Henry. 1954. "Quelques aspects de la réligion des Indiens Yaruro". *Société Suisee des Américanistes*, Bulletin 2, Genève: Musée et Institut d'ethnographie de la ville de Genève.

LEEDS, Anthony. 1961. "Yaruro incipient tropical forest horticulture. Possibilities and Limits" In WILBERT, Johannes (ed.) *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences*. Caracas, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle: 13-46

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. "Totem et Tabu version jivaro", In *La potière jalouse*. Paris, Plon/ Agora (Les idées, les Arts, les Sociétés)

LÉVY-BRUHL, Lucien. 1960 [1922]. *La mentalité primitive*. Paris, PUF (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).

LINCOLN, James Steward. 1970 [1935]. *The Dream in Primitive Culture*, New York. London, Johnson Reprint Corporation.

LOZONCCZY, Anne Marie. 1990. "Lo onírico en el chamanismo Emberá del Alto Chocó (Colombia). In PERRIN, Michel (ed.) *Antropología y experiencias del sueño.* Quito, Abya Yala: 93-115.

MÉTRAUX, Alfred. 1967. *Réligions et magies indiennes de l'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

MITRANI, Philippe. 1988. "Los Pumé". In LIZOT, Jacques (ed.) *Los Aborígenes de Venezuela*. Vol. III. Caracas, Fundación La Salle/Monte Ávila eds.

MOREY, Robert y Nancy. 1977. "The Llanos: The Periphery as Center". In *Simposium Lowlands South American Indians I: Peripheries and Boundaries Reconsidered*. 76th Annual Meeting of the American Anthropological Associations, Houston-Texas.

MUÑOZ MORAN, Oscar. 2021. "Ánimu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos". *Temas Americanistas*, 45: 28-48.

NIÑO VARGAS, Juan Camilo. 2007. *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá, Universidad de los Andes/Ediciones Uniandes.

OROBITG, Gemma. 1998. *Les pumé et leurs rêves.* Étude *d'un groupe inden des Plaines du Venezuela*. Amsterdam/ Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

OROBITG, Gemma. 2004. "El sueño como fuente de estudio antropológico de las sociedades amerindias". In LLUÍS I VIDAL-FOLCH, Ariadna & DALLA-CORTE, Gabriela (eds.) *Actes del primer congrès Catalunya-Amèrica. Fonts i documents de recerca*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana: 203-210.

OROBITG, Gemma. 2015. "Lamento ritual de las mujeres pumé. Un ensayo sobre emotividad y política". In GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel & SURRALLÉS, Alexandre (eds.) *Cultura y sentimiento. Etnografías amerindias*. Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert: 63-87.

OROBITG, Gemma. 2016. "A vida dos maracás: reflexões em torno de um instrumento ritual entre os Pumé da Venezuela". *Revista de Antropologia* (São Paulo), 59(1): 180-200.

OROBITG, Gemma. 2017. "Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio". *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 9-20.

OROBITG, Gemma. 2021. "Sangre y lógica del don entre los indígenas pumé de Venezuela. Un modelo femenino del cosmos", *Tabula Rasa* (Bogotá), 36: 223-245.

PAIVA, Danilo. 2018. "A camino da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh", *Revista de Antropologia* (Sao Paulo), 60(1): 329-359.

PAZ REVEROL, Carmen Laura. 2017. "*Hacer los sueños*. Una perspectiva wayuu". *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 277-287.

PERRIN, Michel. 1992. *Los practicantes del sueño. El chamanismos wayuu*. Caracas, Monte Ávila Editores.

PETRULLO, Vincenzo.1939. *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*. Washington, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Paper 123 [traducción: 1969, *Los Yaruro del río Capanaparo*. Caracas. Instituto de Antropología e Historia, Universidad Central de Venezuela].

PITARCH, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

PITARCH, Pedro. 2013. "Los dos cuerpos mayas" In *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*. México, Artes de México/CONACULTA: 37-65.

PITARCH, Pedro. 2017. "Tu nos has soñado. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales", *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 21-42.

PRICE-WILLIAM, S.D. & NAGASHIMA DERROD, D.J. 1990. "El contexto y el uso de los sueños en las sociedades amerindias" en PERRIN, Michel (ed.) *Antropología y experiencias del sueño.* Quito, Abya Yala: 277-295.

SALAS JIMÉNEZ, Rafael. 1971. "La horticultura prehispénica de los pumé". *Annuario*, Vol. VII/VIII: 415-424.

SHIRATORI, Karen. 2013. *O acontecimiento onírico ameríndio. O tempo desarticulado e as verdades possíveis.* Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGAS-Museu Nacional.

STOLZE LIMA, Tania. 1996. "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", *Mana*, 2 (2): 21-47.

TEDLOCK, Barbara. 1992a [1987]. "Dreaming and dream research" In TEDLOCK, Barbara (ed), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-30

TEDLOCK, Barbara. 1992b[1987]. "Zuñi and Quiché dream sharing and interpreting" In TEDLOCK, Barbara (ed), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press: 105-131.

TEDLOCK, Barbara. 2007. "Bicultural Dreaming as an Intersubjective Communicative Process". *Dreaming*, 17(2): 57-72.

TORRES LEZAMA, Vicente. 2017. "Santos y vírgenes entre sueños. Relatos oníricos de peregrinos y devotos del sur andino". *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 117-146.

VAIZELLES, Danièle. 1990. "Sueños y visiones de los Sioux Lakota". In PERRIN, Michel (ed.) *Antropología y experiencias del sueño.* Quito, Abya Yala: 49-66.

VIANNA, Joao Jackson Bezerra. 2016. "Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformaçoes da pessoa e perspectiva". *Revista de Antropología* (Sao Paulo), 59(3): 260-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo y FAUSTO, Carlos (1993) "La Puissance et l'acte. La parenté dnas les basses terres de l'Amérique du Sud". *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4) (La remontée de l'Amazone) : 141-170.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo .2004) [1996]. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". In SURRALLÉS, Alexandre & GARCÍA HIERRO, Pedro (ed.) *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, IWGIA: 37-80.

Recebido em 17 de maio de 2021. Aceito em 9 de agosto de 2021.

Notes on the Yanomami's Dreams [1]

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197980

1 | I thank Corrado Dalmonego, Marcos Mattos, and Oscar Calavia Sáez for reading and commenting on early drafts of this article. I also thank Ana Maria A. Machado and Majoi Gongora for their careful and precise revision. And last but not least, the translation into English by José Antônio Kelly Luciani.

Hanna Limulja

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
hlimulja@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3649-7480

ABSTRACT

This article seeks to understand some aspects of Yanomami dreams, such as their relationship with the night and with the *pei utupë* – the "vital image", one of the constituents of the Yanomami person. To highlight these connections, I present the daily life of a collective house and moments of a *reahu* intercommunity feast. I also touch on the myth of the origin of night and the notions of the Yanomami person and cosmos, seeking to demonstrate how the relationship between the night, the emergence of the ability to dream, and the feeling of longing, presupposes another relationship between the night and the manifestation of the *pei utupë*. I also try to demonstrate how the *reahu* intercommunity feast, when funeral rites are held, is a simulacrum of the heavenly life of the spirits of the dead (*pore*), the posthumous destiny of the Yanomami, the feast thus taking the form of a great dream.

KEYWORDS

Yanomami, dreams, image, nostalgia, death

In the late afternoon I go to visit old Luigi, the oldest shaman of Pya ú who is about 80 years old. I sit on the stool and get close to his hammock so that he can hear me clearly. Luigi looks at me and smiles. He looks at the un-roofed center of the communal house (*maloca*), searching for something in the sky that I cannot see. He points with his long arm and tells me:

- "*When you are gone and the sky is like this I will miss you*."

The sky was like when the sun sets at dusk, an orange colour was taking over the horizon and gradually giving way to darkness. Along with the moon and the stars, taking over the space, the sounds of the night creatures arose: you could hear the sound of crickets and frogs, and of the Yanomami, who, having come back home, gathered with their families around the family fire that heated the food, bodies, and conversations.

Night fall is the moment when people feel *saudade* - longing for others. It is also only at night that one dreams, so the Yanomami tell me. This article is an attempt to understand why the Yanomami associate dreaming and longing with the night.

To this end, I describe a day in the daily life of the *maloca* of Pya ú [2], including also moments of a *reahu* feast. Besides the daily life and the feast, I discuss the myth of the origin of the night and the Yanomami notions of personhood and cosmos, trying to demonstrate how the relationship between the night and the emergence of dreams and feelings of longing implicate another, deeper, relationship between the night and the manifestation of the *pei utupë*, i.e., the vital image of the Yanomami person.

I also try to demonstrate how the intercommunity *reahu* feast, when funerary rites are held, is a simulacrum of life in the sky of the *pore* (spectres), the posthumous Yanomami destiny, which is also to say that feasts are like a great dream.

***

During the day there is no room for dreams, life must be taken care of. Men go hunting or go to the food gardens with the women, the children play, and whilst playing, take care of their younger brothers and sisters. Not even dogs remain still, they go to the forest with their owners in hope of returning in the evening with some game. hens fly all over the place, taking a shit in everyone's house and are immediately chased away with sticks. The pet capuchin monkey also wastes no time, while the hens are gone, sneaking up to their nests and stealing their eggs. When someone sees it and screams, the monkey desperately runs through the center of the house trying to dodge a rain of sticks and objects that fly towards him. The eggs keep falling and breaking on the ground while the monkey climbs through the roof of the house and runs away into the bushes.

During the day, the communal house is empty, everyone is very busy. With the exception of the sick and the elderly, no one lies in their hammocks during the day. The

2 | Pya ú is the Yanomami community where I carried out my fieldwork. It was located in the Toototopi region, in the demarcated Yanomami indigenous territory, Amazonas State. A year after my last fieldwork the Pya ú theri entered into a conflict with a Yanomami community located across the border, in Venezuela. After a series of events, they moved to the Xihopi region near the Mapulao River and currently constitute the Kawani community. I stayed in Pya ú, for 11 months, in stages beginning in November 2015 and ending in February 2017. At that time, Pya ú had a population of 154 people divided into two *malocas*, separated from each other by a short walk of less than 1 km.

women return home around noon, bringing baskets full of manioc and other foodstuffs brought from the garden: sugarcane, maize, papaya, banana, etc. They lay their baskets down in front of their houses and immediately begin to peel the manioc; then they grate and squeeze the mass that will be baked and transformed into *beiju* (cassava bread) - the next morning.

The men who have gone out to hunt begin to return before dark, in the late afternoon. This is always a time of great expectation, women and children wait to see if their sons, husbands and brothers have returned with any game.

The house, which remained empty all day, then comes to life. Sunlight gradually becomes more and more scarce; it is the circle of fires that gives life to the collective house and the shadows projected on its lower walls. Each family gathers around the pots cooking the meat of the animals hunted during the day; while it cooks, hands appear from all sides dipping the *beiju* in the boiling broth, temporarily appeasing people's hunger for meat. It is now that matters are brought up to date. The children noisily dance and play in the center of the *maloca*, as if they couldn't hear the insistent calls of their mothers to stop playing and come back home, because it is already dark. But it is only when the food is ready that, in the blink of an eye, the children's gangs break up and the little figures run towards their fires, looking for a piece of meat to eat with *beiju*, manioc or cooked banana.

While eating, people listen to the *hereamu*, daily speeches delivered by the elders, the *pata thë pë*, in the center of the house. These speeches begin as soon as it is dark or at dawn, before sunrise, and deal with such topics as news heard over the radio, the organization of daily tasks, or the planning of an upcoming feast. In general, these speeches las for hours, often well into the night.

Gradually the house becomes silent again, everyone goes back to his/her hammock, the dogs lie among the ashes of the fires trying to warm themselves, the children sleep with their hunger for meat satisfied. Each family sleeps around a fire, which is kept alight throughout the night by the constant fanning of the women. It is they who keep the bodies warm.

The communal house sleeps, but sleep is usually cut by the cry of a child or the chant of a shaman. It is the time of dreams.

The Yanomami's night corresponds to the animals' day. While the Yanomami sleep and dream, the animals roam the forest. Night is also the day of the *pore* - the dead - and of the *xapiri pë*, the spirit helpers of the shamans. In the same way, when the Yanomami wake up in the daytime to go about their business, these animals go to sleep, for it is night for them. This inversion between day for the living and night for the dead/spirits/animals seems to be fundamental to understanding the relationship between dreams and night. I will return to this issue later on.

In the Yanomae language there are several words used to express the act of dreaming. *Mari* is one of them, it means "dream" (noun) and when followed by an

orienting suffix it becomes a verb. *Kurama-* and *thapi* are two other words that also refer to dreams, but when dreams were recounted to me by the Yanomami of the Pya ú, they were used less[3]. *Kurama-* is a transitive verb that refers to dreams in which one sees people who are far away, or in distant places (Lizot, 2004: 183). Now *thapi* is a noun that means "dream", "premonition", "omen" that one has in a dream; *thapimou* is to dream of a distant place, of absent people or of a dead person (Ibid.: 434).

There is also the verb *he tharëai* which means to dream of someone, to hear noises while sleeping or a vision obtained under the effect of hallucinogens. *He tharëprou* means to see in dreams something that one clearly remembers, and can also refer to the ability to remember places or events of the past (Ibid.: 81).

Almost every night a shaman chants. They say that their helper spirits, the *xapiri pë,* come down the ropes of their hammocks getting close to their bodies, trying to wake them up: "*We want to sing, wake up, father*!"[4] The shaman then awakens and begins to chant into the night.

Another reason they sing at night is related to dreaming about relatives. This was the case of Person, a shaman who had dreamed of his mother who was very ill. When he saw the *pei utupë*, that is, the vital image of his mother in the dream, he sang to send his *xapiri pë* to the *maloca* where she lived. Claudio, too, had dreamed of his mother on another night, but in this case she had already passed away years ago. He said that he woke up with sad thoughts and so he started to sing.

Dreaming about the dead is not exclusive to shamans, anyone can be affected by this type of dream, which in general causes extreme commotion because it revives in the dreamer the memory of the dead relative and establishes a communication path between the living and the dead, a path that should be abolished. It is during these oneiric visits that the pain of mourning is revived and may continue unceasingly until the ashes of the dead person undergo the due funerary treatment (Albert, 1985: 640).

Dreams about distant relatives are sort of an attenuated form of dreams about the dead, since in both cases they deal with people who are not present. What is made evident, above all, is the temporal/spatial distance that, on the one hand, separates the living from the dead, and on the other, living relatives who are in distant places.

The possibility of bringing people together or bringing places together brings us back to the different spatial and temporal dimensions that are put into relation during dream time, *mari tëhë*. One of these dimensions corresponds to mythical time, that the shamans, whether through the use of the *yãkoana* or in dreams, constantly access.

Returning to the chants of the shamans, those chanted at night are the same as those chanted during the day, but there is a crucial difference between them: during the day the shamans inhale *yãkoana*, at night they do not. Under the effect of this hallucinogen, the shaman's *pei utupë* detaches from his body and travels through different times and places, letting himself be carried along the luminous, mirrored paths of his helper spirits, the *xapiri pë*. He sees things that ordinary people cannot even imagine.

3 | According to the most up-to-date publication on Yanomami languages in Brazil, there are six languages of the Yanomami family: 1) Yanomam, Yanomae, Yanomama or Yanomami; 2) Yanomami or Yanomami; 3) Sanöma; 4) Ninam; 5) Yaroamë and 6) Yãnoma; divided in turn into sixteen dialects (FERREIRA; SENRA; MACHADO, 2019). The language spoken by the Yanomami of Pya ú is 1) Yanomae and the terms described in Lizot's dictionary (2004) would correspond to 2) Yanomami.

4 | "*Yamaki amoamuu pihio, wa rarayou, hwapa*! "

In the dream, not only the shamans, but all people undergo this separation between body and image. An analogous process occurs at the moment of death: the body, *pei siki*, decomposes, the image, *pei utupë* is permanently detached from its material base and is transformed into a spectre, *pore*, which henceforth will live on the other side of the sky, the *hutu mosi*.

Yãkoana is a hallucinogenic powder that is the result of a meticulous process of extracting, drying, and pulverizing the resin from the bark of a tree (*Virola enlogata*), which can also be mixed with dried leaves and ashes to enhance its effect.[5] This powder is inhaled by the shamans during their daytime shamanism sessions. The world to which the *yãkoana* gives access is made purely of images, and it is the shaman's own image, once separated from the body, that will travel through this imagetic universe, allowing him to see mythical events as they unfold in a space-time *continuum*.

In a universe made purely of images, vision is an important attribute. *Y*ãkoana inhaled during the day triggers the same process as dreaming during the night. Both give access to a world of images. Images that are always in the outside world, but that can only be accessed through the image that is inside of the body, the *pei utupë*.

The image leaves the body during dreams and acts like a *pore*, a spectre. Similarly, when a shaman is under the effect of *yãkoana*, he is said to be *poremu*[6]. This same word is also used to refer to a person who speaks asleep. In fact, speaking asleep is clear evidence that a person is dreaming. This is why the Yanomami say that dogs also dream, their sleep barking and grunting is an explicit sign of their oneiric capacity.

We have seen, therefore, that both *yãkoana* and dreams act upon the image, or rather, it is through dreams and *yãkoana* that the image acts. However, *yãkoana* should only be inhaled during the day, while dreaming can only happen at night. Inhaling *yãkoana* at night could trigger a kind of excess, since night, being destined for dreaming, has already made possible the separation of what during the day remained united, the body and its image.

This explains why the *yãkoana* is inhaled only during the day and not at night. However, it is important to note that dreams and shamanism are not opposed to each other; on the contrary, they are sides of the same coin that actively and continuously complement each other[7].

However, the question of why it is only at night that one dreams and why it is only at the end of the day that one feels nostalgia remains unanswered.

In an attempt to elucidate these issues I present below the myth of the origin of the night.

MYTH OF ORIGIN OF THE NIGHT

In the beginning night did not exist, it was always day. So people walked a lot in the forest, hunted and returned with their prey and ate it.

- Go hunting, for there is no such thing as night! " - said the elders.

5 | For a more detailed description of the substances that can make up *yãkoana* and their effects see Albert & Milliken (2009: 114-116).

6 | Where *pore* - spectre, ghost; and *-mu* - derivational suffix that serves to describe a function attached to a nominal. Thus, *pore + mu = poremu*, to act like a spectre, like a ghost.

7 | As Albert puts it: "Nocturnal shamanism, associated with dreams, is a fundamental part of Yanomami shamanism. Initiation and shamanic work seem to dominate the dream production of the shamans, whose dreams are thus mainly made up of hallucinatory remnants of daytime shamanism". See Note 23, p. 616 (Kopenawa & Albert, 2015).

There was a Yanomami called *Yawarioma* who always walked through the forest. Slowly, he went in all directions. One day, walking alone, he heard the voice of the night. It was the curassow, which said:

- ɨi-hɨ.

He was the night, calling the name of the rivers in all directions. Crying, he said:

- ɨi-hɨ, ii-hɨ, in that direction is the Tootototopi River. ɨi-hɨ, ɨi-hɨ, that way there is the Marito river.

This is how *Titiri*, the curassow, owner of the night, used to speak. Before he taught us the name of the rivers, we did not know. It was with these words that he taught us the name of the waters:

- ɨi-hɨ, ɨi-hɨ, in that direction is the Palimi u river, ɨi-hɨ, ɨi-hɨ.

So *Titiri* said. That's when *Yawarioma* heard and looked for the curassow. But he could not see him because around *Titiri* there was complete darkness. Yawarioma returned home and told his mother:

- Mother, in the forest there is a curassow, but all around him it is dark.

The mother gave the following instructions:

- Put pitch (warapa koko) on a stick and then light it with fire. Then shoot the curassow with your arrows.

Yawarioma returned to the forest in search of the curassow. He took the pitch and put it on a stick and lit it with fire. Then he lifted the stick and the fire illuminated *Titiri*. He was there, sitting on a branch. After *Yawarioma* could see him, he shot him. "*Thaiii! Thikuuuu! Throuu!*[8]".

Thus the great night spread everywhere, and the voices of the nocturnal animals were heard. The Yanomami slept. Before, the Yanomami didn't sleep at night, so they didn't dream - it was always day. In the old days, night didn't exist.

***

This is one of the versions of the myth of the origin of the night that was told to me by Luigi, one of the great shamans of Pya ú. In the midst of our conversations, he tells me about the shamanic journeys he makes and the myths he knows through his dreams. He always makes a point of saying that one can only dream at night. Before the emergence of the night, Yanomami slept when they felt like it and went out hunting at any time, they were coming and going all the time.

In other versions of this myth, Yanomami copulated in broad daylight, hiding behind the smoke of their fires (Cocco; Lizot; Finkers, 1991). With *Titiri's* death, the temporal order is established. From then on, night will be the time to sleep and dream. Daylight will be for daily chores, hunting, gardening and fishing. A spatial order also emerges: before, the Yanomami did not know where they were going, but *Titiri* named the rivers and mountains, thus mapping the paths of the forest.

8 | Onomatopoeias are fundamental parts of Yanomami narratives. In the case of the myths, which are generally narrated by the shamans, besides making the narrative richer and the shaman's performance more admirable, onomatopoeias bring with them details that, far from being merely an artifice of the language, indicate an acoustic refinement through which the Yanomami perceive and give meaning to the world around them. Thus, it was explained to me that these three sounds that follow immediately after *Yawarioma* has seen the curassow correspond respectively to three moments: the snap of the bowstring at the instant when the arrow is shot at the curassow; the moment when the arrow hits the target; and the moment when the curassow falls spinning to the ground. For further considerations on the acoustic experience of the Yanomami, see Albert's "*The polygrotic forest,*" available at: https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/

In the above myth, *Yawarioma* tries to shoot the curassow, but darkness reigns around him. Following his mother's advice, the hero lights *warapa koko* on the tip of a stick and illuminates the curassow and fatally shoots him.

Warapa koko[9] is a type of easily combustible resin that is used, among other things, to light fires. It is also used by the Yanomami when they want to stop dreaming. This was the case for Ailton, who, after his grandmother's death, saw her constantly in his dreams. Distressed, he told his mother about it. She immediately prepared some *warapa koko for* him, heating it in the fire and rubbing it against his skin. From that night on, Ailton stopped dreaming.

9 | *Warapa koko* is a flammable resin taken from the *warapa kohi* tree *(Protium spp.)* and used, among other things, for improvising torches at night. See Albert & Milliken (2009: 90). See also *warapa* entry in Lizot (2004: 465).

As we have seen, in the myth, *warapa koko* illuminates the curassow, owner of the night and of darkness, so that it can be seen by the Yanomami. Rubbed on the body, this resin makes the person stop dreaming. Here, the *warapa koko* - which symbolizes light - is to the curassow - symbol of night and darkness - as day is to night.

warapa koko (light) : curassow (darkness) :: day : night

In this equation, dreams would appear at the opposite pole to *warapa koko*, since the latter has the quality of ending dreams in the same way it does with the darkness around the curassow. Light puts an end to night and dreams; and these two, in turn, are opposed to the day. Thus, in a world where there was only light, dreaming could not exist.

If this equation suggests connections between dreaming and night time, it still does not fully clarify why the Yanomami say that they only dream at night. We could easily say that one only dreams at night because it is when one sleeps. This obvious statement, even if it answers our question, does so only superficially. In the myth, as we saw, before the origin of night, the Yanomami slept during the day, but could not dream. It was only with the establishment of night that they dreamed for the first time.

Here there seems to be a deeper relation between the connection of vital image of the Yanomami person, the *pei utupë*, with night time, and the opposition between the correspondence of the night of the living and the day of the dead/spirits/spectres.

In order to clarify these questions a bit more, I will now describe some moments of a *reahu feast*. These feasts are held between communities linked by ties of kinship and alliance and are held on occasion of funerary rituals. For the dead to be definitively separated from the world of the living, their ashes must be given the proper treatment. Let's go to the feast.

REAHU - THE FEAST OF THE DEAD

Fatima calls me, we are late. The *maloca* is empty, not even the dogs remain. The women are already in the forest. At the end of the landing strip, we take the path to the left to find the other women. Despite her haste, Fatima stopped, went into the bush and took a stem from a plant, rubbed her fingers over it to remove any splinters and delicately inserted it into her nasal septum. She looks at me and smiles satisfied, as if she had found the last missing detail to complete her party look.

- You act very much like a girl, Fatima![10] - I tell her, smiling and playing with her vanity.

She smiles back at me and replies:

- When there is a feast, I become young. Then, when the feast is over, I become old again[11].

We headed for the clearing that is a few meters from the communal house. There we find the women and children. The smell of *urucum* is everywhere and paints the bodies. Little mirrors with orange plastic frames pass from hand to hand. With sticks or straws made from the stems of plants found along the way, the women make small brushes with which they will paint each other. They stick one end into the containers of *urucum* and jars of gentian violet and delicately draw sinusoidal lines on each other's bodies.

It is a total frenzy. This is the moment before the presentation dance we will do when we enter the *maloca*. The guests are already waiting for us. It's our turn to dance for them. The men also usually prepare for this moment, but for some reason only two elders show up; and the women, furious, paint themselves cursing the laziness and lack of participation of the men.

After a period that lasts for hours, all duly painted and adorned, we move in single file towards the house, letting out euphoric cries announcing our approach. Inside the house, no less excited shouts respond to our arrival, indicating that they are already waiting for us. We stop in front of one of the entrances to the house and slowly people decide who goes in with whom and who goes in first.

Then the younger ones, the boys, enter, duly ornamented and carrying their bows and arrows in their hands - but sometimes it may be a rifle, spears or any object used to perform the dance. This moment is marked by an air of extreme jocosity, especially among the men, who sometimes look for unusual objects to make their performance funnier[12].

They enter dancing, taking steps back and forth. Stopping a few moments in front of those inside the *maloca*, they throw their object on the ground, then pick it up and go ahead until they go around the whole house. And they leave the same way they came in, giving way to those who have not yet danced. The girls enter with new palm leaves that have been duly plaited or frayed while they were painting themselves. They enter in pairs, trios or alone. Then the elders enter.

Meanwhile the shamans inhale *yãkoana*, dance and sing outside the *maloca*. During this period, it is common for the women to also inhale a little of the hallucinogen, to rid themselves of shyness, so they can dance more at ease. They shake the objects they carry in their hands. And, in the case of the elderly women, the *patayoma*, who dance frantically, they wave their arms beside their ears, as if they were lifting an imaginary weight.

The previous day it was the opposite: we, the hosts, impatiently awaited the arrival of the visitors, who performed this same presentation dance on the first day of the feast. As visitors, at the end of the dance, the men squat down next to each other inside

10 | "*Kaho wa mokomu mahi, Fatima!*".

11 | "*Reahu kuo tëhë ya mokoprario, waiha reahu maprario tëhë ya pata korayu*".

12 | This presentation dance that guests perform at the beginning of a *reahu* feast reproduces the dance of the *yarori*, the first human/animal ancestors who appear in the myth of the origin of fire. (see Kopenawa & Albert, 2015: 612-13, note 17).

the house with their bows and arrows in hand, waiting for their hosts. These arrive euphoric and greet their guests frantically, hugging them and saying friendly words.

They then take them, one by one, to the place where they are to sling their hammocks. The women, who are sitting near one of the entrances to the house and surrounded by children, when they see their husbands being assigned a place, run in the same direction, carrying their baskets with all the family paraphernalia: hammocks, pots, bowls, knives, everything they will need to spend the next few days.

Everywhere you look, hammocks of various colors and fabrics pile up on top of each other swinging energetically. Inside the hammocks, brothers-in-law, cousins, relatives who have not seen each other for some time catch up. An atmosphere of joy and flirtation hangs in the air, and voices and laughter can be heard everywhere.

Meanwhile, in the center of the house, in broad daylight, the drinking of banana porridge begins. The drink, which basically consists of piles and piles of cooked banana diluted in water, is stored inside the trunk of a large tree (like a canoe), which, weeks before, has been cut down and carved for this purpose.

Brothers-in-law offer each other gourds filled with porridge. The larger the container, the greater the challenge. And, in the absence of a gourd, cut plastic bottles, aluminium basins, and plastic jugs also serve the purpose well. The man who receives the gourd overflowing with porridge must empty it, preferably in giant gulps, under the auspicious eyes of the others, who, upon seeing the empty gourd, shout enthusiastically. Women also give and receive gourds, always targeting men with whom they have a relation of affinity. It is unthinkable to refuse a gourd. Rescuing a man who is being bombarded by women bringing gourds from all sides, other men appear, offering these women even bigger gourds.

Among youths, this moment of offering the porridge constitutes a great occasion to approach the girls and boys they want to meet. This is the beginning of what may later become sexual intercourse. The children, with their small bowls, also participate in this moment. The boys, with their bellies stuffed, complain, but take the drink offered by the girls - and run towards the canoe to get more porridge to offer the drink in turn.

The men "attack" their brothers-in-law, and the women "attack" potential husbands. In this duel there is an opposition between consanguineal and affinal kin, but also between men and women. In the latter case, the offering of porridge need not always symbolize an attack, it may also suggest a sexual interest, especially when it comes to the youngsters. This rivalry between men and women will also appear at other moments throughout the feast.

A challenged man proves his bravery by drinking to the end. Running away from an offered gourd or stopping before all the porridge is finished is a sign of cowardice. The duels continue for hours on end. As the canoe empties, the bellies fill and dilate; and, before they explode, the liquid is vomited out in fierce jets that spurt in all

directions, leaving the floor of the center of the house yellowish and with a sour smell of banana that impregnates the air.

Each vomit incites the general mood even more: the men shout, and more full gourds are offered to the one who has just vomited. A mixture of exhaustion and mockery takes over everyone. And before nightfall, stuffed, they puff up their swollen bellies with a certain degree of pride and walk slowly towards their hammocks, where they will remain until the next day or the next event.

WAYAMU CEREMONIAL DIALOGUES [13]

Night falls, and the hammocks are still bustling. The fires are lit, heating the pots and people's conversations. In the sky a full moon illuminates the center of the house. Almost unnoticed, two men walk into the middle, squat down and begin to sing rhythmic phrases. One is the host, and the other is the guest - and both remain for a long time in this ceremonial dialogue, bringing news from afar, exchanging messages, talking about the feast. The people around don't seem to pay attention, but everyone listens, or almost everyone. Throughout the night, the pairs replace each other, always keeping this format: one host and one guest.

The youngest - and therefore least experienced - usually speak first and stutter throughout this arduous test that requires great skill. Laughter erupts from one side of the *maloca* to the other, with hilarious comments being made about the novices' performance. As the night progresses, the house falls silent, and the *wayamu* continues. Now it is the more experienced ones who go to the center, the *pata thë pë*. This dialogue will last until daybreak. When the first rays of sunlight strike, the men return to their hammocks. Before they can sleep, the *maloca* awakens, ready to prepare more banana porridge for the afternoon.

13 | *Wayamu* is a ceremonial dialogue performed in the context of the *reahu* intercommunal feast. Precisely because it is ceremonial, it constitutes a very refined verbal art characterized by complex wordplay and figures of speech, such as metaphors, metonyms, synecdoche, etc. For a more detailed description of *wayamou*, see Lizot (1991) and Kelly (2017).

THE NIGHT DANCES

And so, another day of celebration.[14] And, when you think that this night there will be some rest, another sleepless night ensues. It is the night when the women dance. Just like in *wayamu*, almost involuntarily, a group of girls starts to chant. One girl sings but, shy, gets out of tune - to the delight of all, who laugh. men's shouts of encouragement can be heard from all sides of the *maloca*.

Gradually, other women join the small group. Women carrying their babies, girls holding their brothers' hands, old women leaning on sticks to be able to join. They walk along the covered part of the house, going around the inside of the *maloca*, and so they go on, throughout the night. The youngest ones who do not join the group are urged by the others to get up from the hammock and join the chorus. As the hours pass, the body can no longer stand it and the voices become hoarse. Even so, they continue,

14 | The durante of Yanomami feasts varies from a few days to weeks. This depends on a number of factors, rangings from the purpose of the feast (to destroy the deceased's belongings or bury his ashes) to the number of guests and the food available. A meticulous calculation must be made by the organizers so that there is no shortage of food and no complaints.

encouraged by the older women, the *patayoma*, to keep on until dawn.

During this time of night dancing and singing, a kind of rivalry between men and women also emerges. Women should dance the whole night long and, if possible, not let the men sleep. The girls swing the boys' hammocks, shake noisy gourds, tie all sorts of knick-knacks to their feet, and stomp the ground hard to make themselves heard. The boys sling their hammocks elsewhere or even in another *maloca* to escape the onslaughts of the women.

The roosters begin to crow, which doesn't mean that it is dawn, because in the forest these animals crow at whatever time they want. But it's a sign that you still have to resist a bit, because in a while the sun will rise and finally the women will let out their collective cry and go to the river to bathe before lying down in their hammocks.

But dawn breaks and the feast continues. There is no time to sleep. During the day, during these feasts, there is a lot to do. The porridge that will be eaten that same day needs preparing. Depending on the amount of meat, the men go out hunting. If there is some good fishing spot, the men go out in search of *timbó* (plant-based toxic fish poison), and the women go together with their *xote he* baskets and children to catch as many fish as possible.

Night falls again, and this time it is the men who sing. Like the women, they begin little by little. The youngsters, followed by the groups of children, sing. One sings first, and then the group repeats the song in chorus - and so they continue for a dozen or so times, until another youngster, under pressure from the others, sings a new song.

Singing, they take the same route as the women: they go around the *maloca*, passing in front of all the fires. The boys are much more incisive in their attempts to keep the girls from sleeping. They beat on pots stolen from their mothers and grandmothers, drag around plastic bottles full of pebbles, use anything they find that they can beat, making a fuss; and, whenever they can, they give the girls' hammocks a strong jolt.

The girls, in turn, sling their hammocks higher and higher to avoid the youngsters' pranks. Even so, the boys don't give up and, even with the girls' hammocks tied 3 meters above the ground, they keep throwing them objects. Other girls retaliate by throwing water or anything that sticks to the boys' hair. The youths retreat; during the rest of the night, there are only shadows running in different directions and laughter all around. The *patayoma* scream, protesting against the theft of their pots, and furious at the fuss the boys make. These protests only further fuel the youths' intent, who happily continue their ruckus into the night.

The men end their singing at the crack of dawn; and, as the women did, they go to the river to bathe and try to get some sleep. But they can't; a new day begins.

This period of dance[15], as well as all the jesting between opposite sexes, evidences a sexual (in)tension that impregnates the feast's atmosphere. No wonder these provocations occur predominantly among single girls and boys, that is, among

15 | The dances are not necessarily performed in this order: women one day, men the next. It is also common, on the same night, for men to sing first and then women, or vice versa, or for men and women to dance together.

young people. The night is also the ideal moment for amorous encounters, since it is during these feasts that people from other *malocas* circulate. Because of the tumultuous nights of singing and dancing, it is also easy to sleep in other people's hammocks without arousing suspicion.

Another day dawns, and the bunches of hanging bananas[16] are getting smaller - a sign that the feast is coming to an end. Each day, bunches and more bunches are lowered and cooked in huge aluminium pots to prepare more porridge, which will be, once again, duly offered, taken and vomited. The women go to the garden to get as much manioc as possible and return with their baskets laden. The girls also accompany their mothers in these tasks. They spend the day peeling kilos of the tuber they will then grate, squeeze and, the next morning, prepare for the *beiju* the visitors will take back home along with smoked meat.

The next morning, very early, the iron plates are already placed on the firewood stoves. The mass extracted from the manioc, already sifted, is transformed into a white, moist flour that will be shaped by the hands of the women, who, with the aid of a knife, finish the large discs of *beiju*.

The smoke from the hearth fires covers the entire lower part of the house and rises upwards until it meets the sun rays filtered through the straw ceiling, forming numerous beams of light. The smell of freshly baked *beiju* is penetrating and impregnates the *maloca*. The discs are piled up and delivered to the feast organizers.[17] On the last day, they, along with other elders, *pata thë pë*, will divide the *beiju* along with smoked meat, to be delivered to each visitor for their return journey.

THE FUNERARY MOURNING AND THE SUNSET

Mourning marks the climax and the end of the *reahu*. At this moment it becomes evident why everyone has spent days gathered in the same house. There is a dead person to be mourned, and his/her ashes need to be appropriately buried. Funerary mourning takes place in the late afternoon.[18] Gradually the women gather in front of the house where the gourd containing the ashes of the dead person is. The men, the children, the youths follow. Everyone huddles together and begins to cry.

The *patayoma*, with blackened cheeks, raise their arms, and, in tears, praise the virtues of the deceased. Some walk in pairs, linked together by their arms, going from one side to the other, crying their lamentations, remembering moments lived with the deceased. Sometimes, when there are clothes or any object of the deceased to be destroyed, they lift the piece in question, hug it, pass it from hand to hand, until it ends up burned in the fire. The flames intensify with the combustion of the object, as do the screams and cries. Everyone cries, children, youths, elders.

A hole is dug deep below the home fire of the family offering the feast. The gourd that has been passed from hand to hand is finally opened, and the ashes are

16 | The banana bunches are hung immediately after the return of the hunters, who spend 10 to 15 days in the forest on a collective hunt, *hwenimu*, when they also smoke the meat that will be distributed at the end of the feast.

17 | The feast organisers can be men or couples who have received a gourd with the ashes of the deceased and have committed themselves to hold the funerary ritual. The gourds are left in the care of the women. It is in front of their houses that the banana bunches are hung and it is also on top of their fires that the smoked meat that will be distributed at the end of the feast is suspended. It is in the pillar of their house that, at the end of the *reahu*, the ashes of the dead will be buried.

18 | During fieldwork, I participated in four *reahu*. In one of them, mourning was held at dawn. In another, a *pata* called people to mourn, saying that although the sun was still high, it was already time to mourn. That day the weather was cloudy, and the man thought it was later than it actually was. This detail was commented on by the women when we returned home, noticing that it would still take a few hours for the sun to set and that, therefore, they had mourned ahead of time.

spilled into the hole. The cries erupt louder, painful laments are uttered. Next, banana porridge is poured over it, and then everything is covered with earth. Slowly, with the same silence with which it was formed, the group of people breaks up, each one going to his/her hammock, without uttering a word. Some people continue to cry and lament from their hammocks. Night falls, and for a moment the house is silent.

But this silence does not last long. A group of women go to the center of the house and form a circle with their backs to each other. They then chant songs without leaving the circle. This lasts for a few minutes. After a while the circle breaks up, and from then on there is no more singing, dancing or ceremonial dialogues. The night passes quietly, not a voice, not a child's cry, not even a dog's bark is heard. It seems that, by consensus or by fatigue, everyone understands that the feast is over; and the communal house sleeps wrapped in a deep silence.

The next morning, the guests take their baskets laden with smoked meat and *beiju* and make their way back to their communities. As they leave without looking back, the hosts come out to see them off. The house, which was once pure effervescence, empties, and life returns to its normal rhythm.

***

After this brief description of moments of a *reahu*, I highlight some points that shed light on the theme of dreams and the feeling of longing.

As can be seen, during these feasts, the night is the moment when almost everything happens: ceremonial dialogues, dances, chants, etc. Nobody sleeps and there seems to be a predominance of the day of the dead over the night of the living, given that the latter seem to behave like *pore* (specters of the dead), as I will explain later.

The funerary mourning generally takes place in the late afternoon, a time when, as we have seen, the Yanomami say they miss their loved ones.

The *reahu* therefore offers more elements that corroborate the Yanomami's assertions, but they still do not solve the question of the relationship between dreams and the night and the emergence of feelings of longing. To better understand this relationship, I present below a brief description of the Yanomami person and cosmos.

PEI UTUPË AND HUTU MOSI

The Yanomami person[19] is formed by different components: *pei siki* corresponds to the skin, the corporeal envelope. Besides the vital organs, lungs, heart, liver, etc., the following components are found inside the body: the *pei uuxi*, "interior" and the *pei ~~mi~~ amo* "center" of the body. There is also the *pei utupë*, which refers to the "essential image" and the *nõreme*, which corresponds to the "vital principle". The *pei pihi* is conscious

19 | For the purpose of the analysis I propose in this article, I seek to detail here only the component of the Yanomami person that corresponds to *pei utupë*. For a more detailed description of this theme among the Yanomae see Albert, 1985: 139-156. Among the Yanomami of Venezuela see Lizot, 2007: 287-293.

thought. Outside the body there is the *rixi*, which corresponds to the animal double that every person has since birth (Albert & Gomez, 1997: 47).

At the moment of death, the *pei utupë* leaves the body and becomes a kind of specter, *pore*, and goes to live in the *hutu mosi*, the sky. Similarly, when dreaming, this separation between the body, *pei siki*, and the image, *pei utupë*, also takes place. The difference is that during dreams, the image returns to the body before the person wakes up. Upon death, this separation is irreversible. The image turns into *pore*, a spectre that lives on.

And alive the *pore* will live on at the *hutu mosi*, which is the first heavenly level of the Yanomami cosmos. The level on which the Yanomami live is just below, *hwei misi*. It is in the *hutu mosi* that the *pore* and some mythological beings live. Above it, there is a second heavenly level, *tukurima mosi*. Below the level where the Yanomami live, there is also a subterranean level, *hoterima mosi*, inhabited by cannibal beings that feed on some components that make up the Yanomami body and on pathogenic substances sent by the shamans (Smiljanic, 1999: 52-54).

Thus, after death the image turns into *pore* permanently, and goes to join his/her dead relatives in the *hutu mosi*, a heaven that is characterized, above all, by being a constant feast. There everyone lives happily, surrounded by a huge amount and variety of food. Upon arriving at the *hutu mosi*, the *pore* undergo a process of rejuvenation, they become young women and men again, and as such, they are always properly adorned, they dance and sing all the time, and of course, they make love enthusiastically. [20]

But the *Pore* do not live only feasting: they also garden, hunt and fish, and carry out the same daily chores they used to do when they were at Yanomami level. They also take part in raids against enemy groups.

The *pore* marry the same people they had married in the Yanomami level and with them they have the same children. In time, they too grow old and when they die, they turn into giant flies. In the descriptions I was given, these flies descend and go to live in the forest of the living, but far from their *malocas*. In other accounts, they go to live on an even higher plateau, above the sky, in the *tukurima mosi*. (Albert, 1985: 632; Smiljanic, 1999: 54).

If we pay attention, there is a remarkable similarity between the *hutu mosi*, where the *pore* go upon death, and the *reahu* intercommunitary feast. Let us recall that the *pore* heaven is characterized, above all, by being in a constant festivity. There is an abundance of food and exuberant licentiousness. Moreover, when the *pore* arrive, they undergo a process of rejuvenation. I recall here Fatima's phrase: "*When there is a feast, I become young. Then, when the feast is over, I become old again*". The moment of the *reahu* is, without doubt, the moment when everyone becomes young again, and the enthusiasm and participation of the older people is proof of this. They all paint and decorate themselves, take part in the dances and chants, and throughout the celebration they encourage young people to actively participate.

During the *reahu*, day is replaced by night. The important activities take place

20 | These characteristics of the heaven of the dead are very reminiscent of the descriptions of Cocanha, an imaginary country, described by poets and thinkers since the Middle Ages, as a land of abundance, idleness, youth and freedom. (See Cocanha - Várias faces de uma utopia. Hilario Franco Junior, 1998). This Cocanha, in turn, is very reminiscent of Carnaval, marked, among other things, by a suspension of daily work and an emphasis on sexual licentiousness. The day before the *reahu* began, a Yanomami told me in Portuguese, "*Tomorrow, our carnival begins!*"

after dusk: dances, chants, ceremonial dialogues, all last until daybreak. There is an abundance of food prepared especially for the occasion. It is during these celebrations that young people experience intense moments of sexual intercourse. Nobody sleeps, and there seems to be a predominance of the day of the dead over the night of the living, since the latter seem to behave like *pore*.

However, what does it mean to say that the living behave like the dead? We have already seen that the ambience of the *reahu* feast comes very close to that of the heaven of the dead. And for this approximation to become even more true, it is necessary that the living experience the night as if they were the *pore*, dancing and singing in what for them corresponds to the day.

But there is more. This approximation between the heaven of the *pore* and the feast of the living seems relevant also because it points to a central aspect of the *reahu* itself. It is necessary that, during the entire feast, the living behave as *pore,* so that at the end of the feast they can perform the definitive separation of the living from the dead. It is only at the end of the *reahu*, with the funerary mourning and the burial of ashes, that such separation takes place. The living then return to behaving like Yanomami, i.e., alive, and return to their communities to carry on with their daily lives, while the dead person is removed from the living coexistence, and his/her memory obliterated.

It is as if the *reahu*, as well as dreaming, were the anticipation of everyone's death. The feast is at the same time the rupture and the maintenance of the relationship between the living and the dead, but also the anticipation of the inescapable fate of each person, the death that awaits everyone. In this sense, we could say that the *reahu* seems to constitute itself as a great dream, since all the living behave as if they were *pore*, [21] but without dying.

However, if we look more closely, this apparent inversion between day and night is only partial, because, if on the one hand, the night of the living is transformed into the day of the *pore,* the same does not happen during the day of the living, which, as we have seen, continues to be the day, with the Yanomami carrying out the activities related to the feast, even if they have spent the whole night awake. What seems to happen is that the day of the living remains the same, and the inversion only happens at night, when the Yanomami behave as *pore* and the night "becomes" day too.

We could say that what happens is an endless day that begins with the day of the living and continues with the "day" of the *pore*: a scenario similar to the one prefigured in the original world, when an absolute day reigned and night had not yet been created.

We must also admit that, if the *reahu* feast approaches the heaven of the dead, it does so only in a caricatural way; because, if the *Hutu mosi* is a world of abundance and plenty, things in the world of the living happen differently. During the *reahu*, even when there is a mobilization of the host community with the objective of having the largest possible amount of food, an indispensable condition for the realization of the feast,[22] this abundance is only relative.

21 | Let us remember here that dreaming is when the *pei utupë* separates from the body and wanders. This happens during the night, which corresponds to the day of animals, spectres, spirits, etc.

22 | If there is no banana, you can also have a feast with palm fruit porridge or even manioc.

As we have seen, the bananas are used to prepare porridge, which is drunk almost every day of the feast. Even if it is much appreciated and fills the Yanomami's stomachs, banana porridge does not satisfy hunger; and the smoked meat, which has been hunted weeks before the beginning of the feast, cannot be consumed before the end of the feast, when it will be distributed to the guests upon their departure.

Those who have come to the feast and who were not necessarily invited by the *pata thë pë*, [23] If they do not have any close relatives who can feed them during the feast, end up going hungry. It often happens that some people return to their communities before the end of the feast, saying they have nothing to eat. Besides a general uneasiness, this is an embarrassment to the host community, for there is nothing more *shiimi* (stingy) than to offer a feast without having enough food to feed the guests.

This also happens when the feast, for some reason, lasts longer than expected. In general the *reahu* lasts from 3 to 7 days, depending on a number of factors.[24] When this period is exceeded, coexistence starts to become a problem.

Although the guests find themselves in a community where they are surrounded by people with whom they are linked by ties of kinship and alliance, they are not at home. The hosts, who have enthusiastically welcomed the beginning of the feast and the arrival of the guests, begin not to tolerate what they previously celebrated. This also happens in the case of feasts that end, but the guests refuse to leave.

The occasion of a *reahu* feast is a moment of great joy and reunion with relatives, but it is also a moment when one is not at home. The guests, after some time, yearn to return to their homes and tend their gardens. In the same way, for the hosts, receiving relatives is a great occasion to catch up on news and carry out all the exchanges that maintain their networks of alliances. However, after a while they also want to be among their own and return to their daily lives.

In this sense, it is clear that, although the *reahu* feast seems to constitute a specular form of the *Hutu mosi*, it is so only at first glance. Seen more closely, one realizes that a world like that of the dead cannot be achieved on earth, unless it is done in a caricatural way. This simulacrum of the world of the dead is also not fully realized precisely because of what separates the living from the dead: the body. After days of not sleeping properly, and sometimes not eating properly, people hope for the last day of the feast, both because it is the apex of the feast and because the bodies of the living cannot take it anymore and need to rest.

Let us return for a moment to the theme of longing we have not left since the beginning. We saw that, during the *reahu*, the moment of mourning occurs precisely at the end of the afternoon, which is when the Yanomami say they long for their loved ones. It is others, living or dead, who awaken in us dreams of nostalgia. It is the person who is the object of the dream who is the subject of the feeling. In this context, the feeling comes from the other, from outside, and the person who dreams becomes vulnerable to it, when night falls and the image emerges.

23 | Normally, these "uninvited guests" are youths, but it is common for some adults to attend feasts to which they have not been formally invited. This restriction on the number guests happens especially when there is not enough food to offer and preference is given to those who had a direct link with the deceased and the *pata thë pë of* the host community.

24 | These factors include, among other things, the number of guests, the relations of the dead person him/herself, and also the purpose of the feast. Here I have described a *reahu* in which the ashes of the deceased were buried, but there are feasts in which the purpose is to destroy the *matihi pë* (belongings) of the deceased. These are usually smaller and attended by fewer people.

CONCLUSION

By day the body is raw materiality and what is seen is what is nearby, it is not possible to "see" much further when the sun is high in the sky. Night is when, through dreams, the *pei utupë* can travel to distant and unknown places. Day and night establish another relationship: that between the nearby and the far away.

By day we live and see what our eyes can see, it's as if the daylight obscures what is hidden in the density of the body, the forest and the world. At night, the image, freed from the body, can truly see afar. Travelling to places where the body has never been, the *pei utupë* wanders, always at the risk of getting lost and making the body suffer.

One does not dream during the day, because the day is of the living, of bodies, of matter that rots upon death. Night is the world of images, of the dead, of shamans' helper spirits, the *xapiri pë*. It is in the Yanomami person's *pei utupë*, where what really matters is found. From the feeling of nostalgia that is so present in the life of this People, to the deeper and more refined knowledge that the shamans have of the myths and dimensions that make up the Yanomami cosmos. Feelings and knowledge need to pass through the image so that they can actually gain importance and then impinge on the body. It is through the image that everything is consolidated and where everything begins and ends.

If, on the one hand, one must be alive to be able to dream, one must also die a little each night to continue dreaming. The daily death that is experienced each night in dreaming is the simulacrum and anticipation of the ultimate death that reaches everyone, the definitive death that separates the body from the image, the living from the dead.

Hanna Limulja is PhD in Social Anthropology by Universidade Federal de Santa Catarina and associated to Rede Pró-Yanomami and Ye´kwana

---

AUTHOR´S CONTRIBUTION: Does not apply

FUNDING: Does not apply

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris, Tese de Doutorado, Université Paris X – Nanterre.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. 1997. *Saúde Yanomami. Um manual etnolingüístico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. 2009. *Urihi a: A terra-floresta yanomami*. São Paulo. Instituto Socioambiental; IRD.

ALBERT, Bruce. *A floresta poliglota*. Traduzido por: Vinícius Alves. 2018. Disponível em: https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/

COCCO, L.; LIZOT, J.; FINKERS, J. 1991. *Mitologia Yanomami*. Ecuador. Ediciones ABYA-YALA e MLAL.

FERREIRA, H. P.; SENRA, E. B.; MACHADO, A. M. A. (Org). 2019. *As línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade*. Instituto Socioambiental e Hutukara Associação Yanomami.

FRANCO JUNIOR, Hilario. 1998. *Cocanha – várias faces de uma utopia*. São Paulo. Ateliê Editorial.

GONÇALVES, Marco A. 2001. *O mundo inacabado – Ação e criação emu ma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro Editora UFRJ.

KELLY, J. 2017. On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. *Jornal de la Société des Américanistes*. 103-1, p. 179-214.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo. Companhia das Letras.

LIZOT, J. 1974. *El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanõmami. Fundación La Salle de Ciencias Naturales*. Caracas. Monografía No. 21

LIZOT, J. 1988. *O círculo dos fogos. Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo, SP: Martin Fontes.

LIZOT, J. 1991. Palabras en la noche – "El diálogo Ceremonial, una Expresión de las Relaciones Pacíficas entre los Yanomami". In: *La Revista en Amazonas*, Puerto Ayacucho, nº XII, n. 53, pp. 54-72.

LIZOT, J. 1996. *Introducción a la lengua Yanomami – Morfologia*. Caracas. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LIZOT, J. 2004. *Diccionario enciclopédico de la lengua yãnomãmi*. Caracas Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LIZOT, J. 2007. "El mundo intelectual de lós yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte com uma teoria sobre em canibalismo". In: FREIRE, Germán; TILLET, Aimé. (Ed.). *Salud indígena em Venezuela*, Caracas, Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, pp. 269-323.

RAMIREZ, H. 1999. *A prática do Yanomami*. Boa Vista. Comissão Pró-Yanomami.

Received May 23, 2021. Accepted July 8, 2021.

Notas sobre os Sonhos Yanomami

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197980

Hanna Limulja

Universidade Federal de Santa Catarina / Florianópolis, SC, Brasil
hlimulja@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3649-7480

RESUMO

Este artigo pretende compreender alguns aspectos dos sonhos yanomami, como sua relação com a noite e com o *pei utupë*—imagem vital que constitui a pessoa yanomami. Neste sentido, apresento o cotidiano de uma casa coletiva e os momentos de uma festa intercomunitária *reahu*. Entre o dia-a-dia e a festa, passo pelo mito de origem da noite e pelas noções de pessoa e cosmos yanomami, buscando demonstrar como a relação entre a noite e a emergência do sonho e do sentimento de saudade supõe uma outra relação mais profunda entre a noite e a manifestação do *pei utupë*.Também procuro demonstrar como a festa intercomunitária *reahu*, ocasião em que se realiza os ritos funerários, se constitui como um simulacro do céu dos *pore*, destino póstumo yanomami, tomando a forma de um grande sonho.

PALAVRAS CHAVE

Yanomami, sonhos, imagem, saudade, morte

Notes on Yanomami dreams

ABSTRACT This article seeks to understand some aspects of Yanomami dreams, such as their relationship with the night and with the *pei utupë*—the "vital image", one of the constituents of the Yanomami person. To highlight these connections, I present the daily life of a collective house and moments of a *reahu* intercommunity feast. I also touch on the myth of the origin of night and the notions of the Yanomami person and cosmos, seeking to demonstrate how the relationship between the night, the emergence of the ability to dream, and the feeling of longing, presupposes another relationship between the night and the manifestation of the *pei utupë*. I also try to demonstrate how the *reahu* intercommunity feast, when funeral rites are held, is a simulacrum of the heavenly life of the spirits of the dead (*pore*), the posthumous destiny of the Yanomami, the feast thus taking the form of a great dream.

KEYWORDS
Yanomami, dreams, image, nostalgia, death

No fim da tarde vou visitar o velho Luigi, o xamã mais velho do Pya ú[1], que tem aproximadamente 80 anos. Sento no banquinho e chego bem perto de sua rede para que possa me ouvir claramente. Luigi me olha e sorri. Olha para o centro descoberto da casa, procurando algo no céu que eu não alcanço. Aponta com seu braço comprido e me diz:

> - "*Quando você for embora e o céu estiver desse jeito eu sentirei a sua falta*".

O céu estava daquele jeito quando o sol se põe ao entardecer, uma cor alarajanda tomava conta do horizonte, e aos poucos, ia dando lugar à escuridão. Junto com a lua e as estrelas, tomando conta do espaço, o som dos animais da noite surgia: ouvia-se a balbúrdia dos grilos e sapos, e dos Yanomami, que, de volta na casa, se reuniam com suas famílias ao redor do fogo que aquecia a comida, os corpos e as conversas.

Quando cai a noite é o momento em que se sente saudade. Também é somente à noite que se sonha, assim me diziam os Yanomami. Este artigo se constrói como uma tentativa de compreender por que os Yanomami associam o sonho e a saudade à noite.

Para tanto, realizo uma descrição de um dia no cotidiano da maloca do Pya ú, incluindo também momentos de uma festa *reahu*. Entre o dia-a-dia e a festa, passo pelo mito de origem da noite e pelas noções de pessoa e cosmos yanomami, buscando demonstrar como a relação entre a noite e a emergência do sonho e do sentimento de saudade supõe uma outra relação mais profunda entre a noite e a manifestação do *pei utupë*, *i.e.*, da imagem vital da pessoa yanomami.

Também procuro demonstrar como a festa intercomunitária *reahu*, ocasião em que se realiza os ritos funerários, se constitui como um simulacro do céu dos *pore*, destino póstumo yanomami, tomando a forma de um grande sonho.

***

De dia não há espaço para sonhos, é preciso cuidar da vida. Os homens vão caçar ou vão para a roça com as mulheres, as crianças brincam e brincando cuidam dos seus irmãos mais novos. Até os cachorros não ficam parados, vão para a floresta com seus donos na expectativa de voltar no fim da tarde com alguma caça. As galinhas voam por todos os lados, cagando na casa de todos e sendo imediatamente enxotadas com pedaços de pau. O macaco-prego de estimação também não perde tempo, enquanto as galinhas não estão, sorrateiramente vai até seus ninhos e rouba seus ovos. Quando alguém vê e grita, o macaco corre desesperado pelo centro da casa tentando se desviar de uma chuva de paus e objetos que voam em sua direção. Os ovos vão caindo e quebrando no chão enquanto o macaco sobe pelo teto da casa e foge para o mato.

1 | Pya ú é a comunidade yanomami onde realizei o meu trabalho de campo. Nesta ocasião localizava-se na região do Tootopi, Terra Indígena Yanomami, estado do Amazonas. Um ano depois da minha última estadia em campo os Pya ú *thëri* entraram em um conflito com uma comunidade yanomami localizada do lado da Venezuela. Após uma série de eventos, eles se mudaram para a região do Xihopi, próximo ao rio Mapulao e atualmente constituem a comunidade Kawani. Permaneci o período de 11 meses, transcorridos em etapas que se iniciaram em novembro de 2015 e foram até fevereiro de 2017. Naquela ocasião, o Pya ú contava com uma população de 154 pessoas divididas em duas malocas distantes uma da outra por uma breve caminhada de menos de 1km.

A casa de dia está vazia, todos estão muito ocupados nos seus afazeres. Com exceção dos doentes e dos mais velhos, ninguém fica deitado na rede de dia. As mulheres voltam para casa em torno do meio-dia, trazendo cestos cheios de macaxeira e de outros alimentos que encontraram na roça: cana-de-açúcar, milho, mamão, banana, etc. Deitam seus cestos diante de suas casas e logo se colocam a descascar macaxeira, para em seguida ralar e espremer a massa que será assada e transformada em beiju na manhã seguinte.

Os homens que saíram para caçar começam a voltar antes do escurecer, no fim da tarde. Esse momento é sempre de muita expectativa, mulheres e crianças ficam a espera para ver se seus filhos, maridos e irmãos voltaram com alguma caça.

A casa que ficou vazia o dia todo passa então a ganhar vida, a luz do sol vai aos poucos ficando cada vez mais escassa e o círculo dos fogos é que passa a dar vida à casa coletiva e às sombras que se projetam na parte baixa. As famílias se reunem em volta das panelas, que cozinham a carne dos animais caçados no dia, enquanto cozinha, mãos surgem de todos os lados molhando o beiju no caldo fervente, apaziguando temporariamente a fome de carne da gente. É nesta ocasião que os assuntos são colocados em dia. As crianças, numa gritaria só, dançam e brincam no centro da maloca, e fazem que não escutam os chamados insistentes de suas mães para que deixem de brincar e voltem para suas casas, pois já se fez noite. Mas é só quando a comida fica pronta, que, num piscar de olhos, os bandos infantis se desfazem e os pequenos vultos correm em direção aos seus fogos, buscando por um pedaço de carne que vão comer acompanhado de beiju, macaxeira ou banana cozida.

Enquanto comem, as pessoas ouvem os *hereamu*, discursos proferidos diariamente pelos mais velhos, os *pata thë pë*, no centro da casa. Essas falas iniciam-se assim que anoitece ou na alvorada, antes do amanhecer, e tratam de assuntos diversos como notícias ouvidas pela radiofonia, a organização de tarefas do cotidiano ou o planejamento de uma festa que se aproxima. Em geral, esses discursos duram horas, e muitas vezes continuam noite adentro.

Aos poucos a casa vai ficando silenciosa novamente, cada um volta para sua rede, os cachorros vão se ajeitando em meio às cinzas dos fogos tentando se aquecer, as crianças dormem saciadas de sua fome de carne. Cada família dorme em volta de um fogo, que é mantido aceso ao longo de toda a noite pelos abanos constantes das mulheres. São elas que mantêm os corpos aquecidos.

A casa dorme, mas o sono é geralmente cortado pelo choro de alguma criança ou pelo canto de um xamã. É o momento do sonho.

A noite dos Yanomami corresponde ao dia dos animais. Enquanto os Yanomami dormem e sonham, os animais saem a vagar pela floresta. A noite também é o dia dos *pore pë*, ou seja, dos mortos, e dos *xapiri pë*, espíritos auxiliares dos xamãs. Da mesma forma, quando de dia os Yanomami acordam e vão cuidar dos seus afazeres, esses animais vão dormir, pois para eles é noite. Essa inversão entre dia dos vivos

e noite dos mortos/espíritos/animais parece ser fundamental para compreender a relação do sonho com a noite. Voltarei a essa questão mais adiante.

Na língua yanomae há algumas palavras utilizadas para expressar um sonho. *Mari* é uma delas, significa sonho (substantivo) e quando seguida de um sufixo orientador se torna um verbo. *Kurama-* e *thapi* são duas outras palavras que também se referem a sonho, mas nos sonhos que me foram contados pelos Yanomami do Pya ú, foram menos utilizadas[2]. *Kurama-* é um verbo transitivo que diz respeito aos sonhos em que se vê pessoas que estão distantes, ou lugares afastados (Lizot, 2004: 183). Já *thapi* é um substantivo que significa sonho, premonição, presságio que se tem em sonho; *thapimou* é sonhar com um lugar distante, com pessoas ausentes ou com um morto (*Ibid*.: 434).

Há ainda o verbo *he tharëaɨ* que significa sonhar com alguém, escutar ruídos enquanto se dorme ou ainda uma visão obtida sob o efeito de substâncias psicoativas. *He tharëprou* significa ver em sonhos algo que se recorda claramente, e pode se referir ainda a capacidade de lembrar de lugares ou acontecimentos pertencentes ao passado (*Ibid*.: 81).

Quase todas as noites, um xamã entoa um canto. Dizem que seus espíritos auxiliares, os *xapiri pë* descem pelas cordas de suas redes e chegam bem perto de seus corpos tentando acordá-los: "*Nós queremos cantar, acorde, pai!*"[3]. O xamã então desperta e se põe a entoar um canto que vai noite adentro.

Outra razão que faz com que cantem à noite está relacionada aos sonhos com parentes. Foi o caso de Person, um xamã que havia sonhado com sua mãe que estava muito doente. Ao ver o *pei utupë*, ou seja, a imagem vital de sua mãe em sonho, pôs-se a cantar para enviar seus *xapiri pë* para a maloca onde ela morava. Claudio também havia sonhado com sua mãe em outra noite, mas nesse caso ela já havia falecido anos atrás. Disse que acordou com o pensamento triste e por isso pôs-se a cantar.

Sonhar com os mortos não é exclusividade dos xamãs, qualquer pessoa pode ser acometida com esse tipo de sonho, que em geral causa extrema comoção, pois revive, naquele que sonha, a lembrança do parente morto, e estabelece uma via de comunicação entre vivos e mortos que deve ser abolida. É durante essas visitas oníricas que a dor do luto é reanimada e pode continuar incessantemente até que as cinzas do morto em questão passem pelo devido tratamento funerário (Albert, 1985: 640).

Os sonhos com parentes distantes equivalem a uma forma atenuada dos sonhos com os mortos, já que tanto em um caso como no outro, se trata de pessoas que não estão. O que está em evidência sobretudo, é a distância temporal/espacial que por um lado separa os vivos dos mortos, e por outro os parentes vivos que se encontram em lugares distantes.

A possibilidade de juntar pessoas ou de aproximar lugares nos remete às diferentes dimensões espaciais e temporais que são postas em relação durante o tempo

2 | De acordo com a publicação mais atualizada sobre as línguas Yanomami no Brasil, haveria a existência de seis línguas da família Yanomami: 1) Yanomam, Yanomae, Yanomama ou Yanomami; 2) Yanomamɨ ou Yanomami; 3) Sanöma; 4) Ninam; 5) Yaroamë e 6) Yãnoma, divididas por sua vez em dezesseis dialetos (Ferreira; Senra; Machado, 2019). A língua falada pelos Yanomami do Pya ú é o 1) Yanomae e os termos descritos no dicionário do Lizot (2004) corresponderia ao 2) Yanomamɨ.

3 | "*Yamaki amoamuu pihio, wa rarayou, hwapa!*"

do sonho, *mari tëhë*. Uma dessas dimensões corresponde ao tempo mítico, onde os xamãs, seja pelo uso da *yãkoana*, seja através dos sonhos, acessam constantemente.

Voltando aos cantos dos xamãs, aqueles entoados durante a noite são os mesmos entoados à luz do dia, mas há uma diferença crucial entre eles: de dia os xamãs inalam *yãkoana*, à noite não. Sob o efeito dessa substância psicoativa, o *pei utupë* do xamã se desprende do corpo e viaja por diferentes tempos e lugares, se deixando levar pelos caminhos luminosos e espelhados de seus espíritos auxiliares, os *xapiri pë*. Vê coisas que as pessoas comuns não são capazes nem sequer de imaginar.

No sonho, não apenas os xamãs como todas as pessoas passam por essa separação entre corpo e imagem. Processo análogo ocorre no momento da morte, o corpo, *pei sikɨ*, se decompõe, a imagem, *pei utupë* se desprende definitivamente de sua base material e se transforma em um espectro, *pore*, que vai viver nas costas do céu, o *hutu mosi*.

A *yãkoana* é um pó resultado de um processo meticuloso de extração, secagem e pulverização da resina da casca de uma árvore (*Virola enlogata*), que pode ainda ser misturada a folhas secas e cinzas para potencializar seu efeito[4]. Esse pó é inalado pelos xamãs durante as sessões de xamanismo diurno. O mundo ao qual a *yãkoana* dá acesso é feito de pura imagem, e é a própria imagem do xamã, uma vez separada do corpo, que vai percorrer esse universo imagético, permitindo que veja os eventos míticos enquanto estes se desenrolam em um *continuum* espaço-tempo.

4 | Para uma descrição mais detalhada das substâncias que podem compor a *yãkoana* e de seus efeitos ver Albert & Milliken (2009: 114-116).

Em um universo feito de pura imagem, a visão é atributo importante. A *yãkoana* inalada de dia desencadeia o mesmo processo que o sonho durante a noite. Ambos dão acesso a um mundo de imagens. Imagens que estão o tempo todo no mundo de fora, mas que só podem ser acessíveis por meio da imagem que está do lado de dentro do corpo, o *pei utupë*.

A imagem deixa o corpo durante o sonho e age como um *pore*, um espectro. Da mesma forma, quando um xamã está sob o efeito da *yãkoana*, se diz que ele está *poremu*[5]. Esta mesma palavra também é utilizada para se referir a uma pessoa que fala enquanto dorme. Aliás falar dormindo é uma evidência clara de que a pessoa está sonhando. É por isso que os Yanomami dizem que os cachorros também sonham, pois os latidos e grunidos que soltam enquanto dormem são um sinal explícito de sua capacidade onírica.

5 | Onde *pore* – espectro, fantasma; e *–mu* – sufixo derivacional que serve para descrever uma função ligada a um nominal. Assim, *pore* + *mu* = *poremu*, agir como um espectro, como um fantasma.

Vimos, portanto, que tanto a *yãkoana* como o sonho agem sobre a imagem, ou melhor, é por meio do sonho e da *yãkoana* que a imagem age. Entretanto, a *yãkoana* deve ser inalada apenas durante o dia, enquanto o sonho só pode acontecer durante a noite. Inalar *yãkoana* de noite poderia desencadear um tipo de excesso, uma vez que a noite, sendo destinada ao sonho, já tornou possível a separação daquilo que de dia permaneceu unido, o corpo e sua imagem.

Entende-se dessa maneira o porquê da *yãkoana* ser inalada apenas de dia e não durante a noite. Entretanto, é importante colocar que sonho e xamanismo não

se opõem um ao outro, pelo contrário, são faces da mesma moeda que se complementam ativa e continuamente[6].

Porém, ainda fica sem resposta a questão do por que é só à noite que se sonha e por que é só no fim do dia que se sente saudade.

Na tentativa de elucidar essas questões apresento a seguir o mito de origem da noite.

6 | Como coloca Albert: "o xamanismo noturno, associado aos sonhos, é parte fundamental do xamanismo yanomami. A iniciação e o trabalho xamânico parecem dominar a produção onírica dos xamãs, cujos sonhos são, assim, constituídos principalmente de restos alucinatórios do xamanismo diurno". Ver Nota 23, p. 616 (Kopenawa & Albert, 2015).

MITO DE ORIGEM DA NOITE

No início a noite não existia, era sempre dia. Por isso as pessoas caminhavam muito pela floresta, caçavam e voltavam com sua presa e a comiam.

– *Vão caçar, pois a noite não existe!* – diziam os mais velhos.

Havia um yanomami chamado *Yawarioma* que caminhava sempre pela floresta. Devagar, ele ia por todas as direções. Um dia, caminhando sozinho, escutou a voz da noite. Era o mutum, que dizia:

– *ɨi-hɨ*.

Ele era a noite e ensinava o nome dos rios em todas as direções. Chorando, dizia:

– *ɨi-hɨ, ɨi-hɨ, naquela direção está o rio Toototopi. ɨi-hɨ, ɨi-hɨ, por ali há o rio Marito*.

Assim *Titiri*, o mutum dono da noite, falava. Antes de ele ensinar o nome dos rios, nós não sabíamos. Foi com essas palavras que ele nos ensinou o nome das águas:

– *ɨi-hɨ, ɨi-hɨ, naquela direção está o rio Palimi u, ɨi-hɨ, ɨi-hɨ*.

Assim *Titiri* dizia. Foi quando *Yawarioma* ouviu e procurou o mutum. Porém, ele não conseguia enxergar, pois ao redor de *Titiri* reinava a mais completa escuridão. Yawarioma voltou para sua casa e contou para sua mãe:

– *Mãe, na floresta há um mutum, porém ao seu redor é tudo escuro.*

A mãe deu as seguintes instruções:

– *Coloque breu (warapa koko) num pedaço de pau e depois acenda com o fogo. Em seguida, fleche o mutum*.

Yawarioma voltou para a floresta e foi ao encontro do mutum. Levou o breu e o colocou num pedaço de pau que acendeu com o fogo. Então levantou o pau, e o fogo iluminou *Titiri*. Ele estava lá, sentado sobre um galho. Depois que *Yawarioma* conseguiu enxergá-lo, flechou-o. "*Thaiii! Thikuuuu! Throuu!*"[7].

Assim, a grande noite se espalhou por todos os lados, e ouviram-se as vozes dos animais noturnos. Os Yanomami dormiram. Antes os Yanomami não dormiam à noite, por isso eles não sonhavam – pois era sempre dia. Antigamente a noite não existia.

***

7 | As onomatopeias são partes fundamentais das narrativas yanomami. No caso dos mitos, que são narrados, em geral, pelos xamãs, além de tornar a narrativa mais rica e a performance do xamã mais admirável, as onomatopeias trazem consigo detalhes que, longe de serem apenas um artifício da língua, indicam um refinamento acústico por meio do qual os Yanomami percebem e dão sentido ao mundo ao seu redor. Assim, foi-me explicado que esses três sons que se seguem logo após *Yawarioma* ter visto o mutum correspondem respectivamente a três momentos: o estalo da corda do arco no instante em que a flecha é lançada em direção ao mutum; o momento em que a flecha acerta o alvo; e o momento em que o mutum cai rodopiando no chão. Para mais considerações sobre a experiência acústica dos Yanomami, ver texto de Albert intitulado "*A floresta poliglota*", disponível em: https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/

Essa é uma das versões do mito de origem da noite que me foi contada por Luigi, um dos grandes xamãs do Pya ú. Entre uma conversa e outra, ele me conta as viagens xamânicas que realiza e os mitos que conhece por meio dos seus sonhos. Sempre faz questão de dizer que só à noite é que se pode sonhar. Antes do surgimento da noite, os Yanomami dormiam quando sentiam vontade e saíam para caçar a qualquer hora, estavam indo e vindo o tempo todo.

Em outras versões, copulavam em plena luz do dia, escondendo-se atrás da fumaça de suas fogueiras (Cocco; Lizot; Finkers, 1991). Com a morte de *Titiri*, a ordem temporal é instaurada. A partir de então, a noite será o momento para dormir e sonhar. À luz do dia se ocuparão das tarefas cotidianas, da caça, da roça, da pesca. Uma ordem espacial também surge: antes os Yanomami não sabiam para onde iam, mas *Titiri* nomeou os rios, os montes, mapeando, assim, os caminhos da floresta.

No mito apresentado acima, *Yawarioma* tenta flechar o mutum, porém ao seu redor reina a escuridão. Seguindo o conselho de sua mãe, o herói acende *warapa koko* na ponta de um pau e ilumina o mutum, conseguindo flechá-lo mortalmente.

Warapa koko[8] é um tipo de breu de fácil combustão que serve, entre outras coisas, para prender fogo. Essa resina também é usada pelos Yanomami quando querem parar de sonhar. Foi o caso de Ailton, que, após a morte de sua avó, passou a vê-la constantemente em sonhos. Angustiado, comentou o caso com a sua mãe, que imediatamente lhe preparou *warapa koko*, passando-o pelo fogo e esfregando-o contra sua pele. A partir dessa noite, Ailton deixara de sonhar.

8 | *Warapa koko* é uma resina inflamável retirada da árvore *warapa kohi (Protium spp.)* e utilizada, entre outras coisas, na improvisação de tochas durante a noite. Ver Albert & Milliken (2009: 90). Ver também verbete *warapa* em Lizot (2004: 465).

Como vimos, no mito o *warapa koko* ilumina o mutum, dono da noite e da escuridão, para que este possa ser visto pelos Yanomami. Passada sobre o corpo, a resina faz com que a pessoa deixe de sonhar. Aqui, o *warapa koko* – que simboliza a luz – está para o mutum – símbolo da noite e da escuridão – da mesma forma que o dia está para a noite.

warapa koko (luz) : mutum (escuridão) :: dia : noite

Nessa equação o sonho apareceria no polo oposto ao *warapa koko*, uma vez que este tem a qualidade de acabar com ele da mesma forma que faz com a escuridão ao redor do mutum. A luz põe fim à noite e aos sonhos; e esses dois, por sua vez, opõem-se ao dia. Assim, em um mundo onde só havia a luz, o sonho não podia existir.

Se essa equação explica alguma coisa, ainda não esclarece o porquê dos Yanomami afirmarem que só à noite é que se sonha. Ora, a essa pergunta poderia-se facilmente responder que só à noite é que se sonha, porque é de noite que se dorme. Essa constatação óbvia ainda que responda a nossa pergunta, apenas o faz de maneira superficial. No mito, como vimos, antes da origem da noite os Yanomami dormiam de dia, mas não podiam sonhar. Foi apenas com a instauração da noite que sonharam pela primeira vez.

Aqui parece haver uma relação mais profunda entre aquilo que se refere à imagem vital da pessoa yanomami, o *pei utupë*, e o período do dia que corresponde à noite, e também a uma oposição entre o que corresponderia à noite dos vivos e o dia dos mortos/espíritos/espectros.

A fim de esclarecer um pouco mais essas questões, passo a seguir para descrição de alguns momentos de uma festa *reahu*. Essas festas são realizadas entre comunidades ligadas por laços de parentesco e aliança e são ocasiões nas quais se realiza o ritual funerário yanomami. Para que o morto possa se separar definitivamente do mundo dos vivos é preciso que seja dado às suas cinzas o devido tratamento. Vamos à festa.

REAHU – A FESTA DOS MORTOS

Fátima me chama, estamos atrasadas. A maloca está vazia, nem os cachorros ficaram. As mulheres já estão no mato. No fim da pista de pouso, pegamos o caminho à esquerda para encontrar as outras mulheres. Apesar da pressa, Fátima para, entra no mato e pega um caule que retira de uma planta, passa os dedos para tirar qualquer farpa e delicadamente insere-o no septo nasal. Olha para mim e sorri satisfeita, como se tivesse encontrado o último detalhe que faltava para compor o seu visual de festa.

- Você age muito como uma moça, Fátima![9] – digo-lhe sorrindo e brincando com a sua vaidade.

Ela me sorri de volta e responde:

- Quando há festa, eu me torno moça. Depois, quando a festa acaba, eu volto a ser velha novamente[10].

Seguimos para a clareira que fica a poucos metros da casa coletiva. Lá encontramos as mulheres e crianças em plena ação. O cheiro de urucum está por toda parte e marca os corpos. Espelhinhos com moldura de plástico cor laranja passam de mão em mão. Com palitos ou canudinhos feitos dos caules de plantas encontradas pelo caminho, as mulheres confeccionam pequenos pincéis com os quais irão pintar umas às outras. Enfiam uma das pontas nos recipientes com urucum e nos potes de violeta genciana e delicadamente vão traçando linhas senoidais umas sobre os corpos das outras.

É um frenesi total. Esse é o momento que antecede a dança que faremos ao entrar na maloca. Os convidados já nos esperam. É a nossa vez de dançar para eles. Os homens também costumam se preparar para esse momento, mas por alguma razão apenas dois *pata* apareceram; e as mulheres, furiosas, pintam-se maldizendo a preguiça e a falta de participação dos homens.

Após um período que dura horas, todos devidamente pintados e ornamentados, seguimos em fila indiana em direção à casa, soltando gritos eufóricos e anunciando a nossa aproximação. Do lado de dentro da casa, gritos não menos entusiasmados

9 | *"Kaho wa mokomu mahi, Fátima!".*

10 | *"Reahu kuo tëhë ya mokoprario, waiha reaku maprario tëhë ya pata korayu".*

respondem à nossa chegada, indicando que já nos aguardam. Paramos em frente a uma das entradas da casa e aos poucos as pessoas decidem quem entra com quem e quem entra primeiro.

Entram, então, os mais jovens, os rapazes, devidamente ornamentados e carregando consigo seus arcos e flechas nas mãos – mas às vezes pode ser uma espingarda, lanças ou qualquer objeto utilizado para realizar a dança. Esse momento é marcado por um ar de extrema jocosidade, sobretudo entre os homens, que às vezes buscam objetos inusitados para tornar a sua performance ainda mais cômica[11].

11 | Essa dança de apresentação que os convidados realizam no início de uma festa *reahu* reproduz a dança dos *yarori*, primeiros ancestrais humanos/animais que aparece no mito de origem do fogo. (ver Kopenawa & Albert, 2015: 612-613, nota 17).

Entram dançando, dando passos para frente e para trás. Parando em alguns momentos diante dos que estão dentro da maloca, jogam o objeto no chão, depois o recolhem e seguem adiante até contornarem toda a casa. E saem por onde entraram, dando vez para os que ainda não dançaram. As moças entram com folhas novas de palmeira que foram devidamente trançadas ou desfiadas no momento em que se pintavam. Entram aos pares, trios ou sozinhas. Em seguida, entram os mais velhos.

Enquanto isso os xamãs inalam *yãkoana*, dançam e cantam do lado de fora. Nesse momento, é comum que as mulheres também inalem um pouco do pó para deixarem de ter vergonha/medo e dançarem com desenvoltura. Agitam nas mãos os objetos que carregam. E, no caso das anciãs, as *patayoma*, que dançam freneticamente, estas agitam seus braços ao lado das orelhas, como se tivessem levantando um peso imaginário.

No dia anterior foi o contrário: nós, os anfitriões, aguardamos impacientes a chegada dos visitantes, que fizeram essa mesma dança de apresentação no primeiro dia de festa. Na qualidade de visitantes, ao fim da dança os homens se colocam um ao lado do outro dentro da casa, acocoram-se com seus arcos e flechas na mão, enquanto aguardam os seus anfitriões. Estes chegam eufóricos e saúdam freneticamente seus convidados, abraçando-os e dizendo palavras amistosas.

Em seguida, pegam um por um e levam até o lugar onde deverão pendurar suas redes. As mulheres, que estão sentadas perto de uma das entradas da casa e rodeadas de crianças, ao verem seus maridos sendo alocados seguem em disparada na mesma direção, carregando seu cesto com toda a parafernália da família: redes, panelas, cuias, facas, tudo de que precisarão para passar os próximos dias.

Para qualquer canto que se olhe, redes de cores e tecidos variados se amontoam umas em cima das outras e balançam energeticamente. Dentro delas, cunhados, primas, parentes que não se veem há algum tempo colocam os assuntos em dia. Um clima de alegria e flertes paira no ar, e ouvem-se vozes e risadas por toda parte.

Enquanto isso, no centro da casa, à plena luz do dia, começa a tomada do mingau de banana. A bebida, que consiste basicamente em quilos e mais quilos de banana cozida e diluída em água, é armazenada dentro do tronco de uma grande árvore, que, semanas antes, fora derrubada e talhada para essa finalidade.

Cunhados oferecem uns aos outros cuias cheias de mingau. Quanto maior o recipiente, maior o desafio. E, na falta de cuia, garrafas pets cortadas, bacias de alumínio, jarros de plástico servem bem ao propósito. O homem que recebe o recipiente transbordando de mingau deve esvaziá-lo, de preferência em goles cavalares, sob os olhares auspiciosos dos demais, que, ao verem a cuia vazia, soltam gritos entusiasmados. As mulheres também oferecem e recebem cuias, tendo como alvo sempre os homens com os quais possuem uma relação de afinidade. É impensável recusar uma cuia. E, ao socorro de um homem que está sendo bombardeado por mulheres que trazem cuias de todos os lados, surgem outros homens, oferecendo para essas mulheres cuias ainda maiores.

Entre os jovens, esse momento de oferta do mingau se constitui como uma ótima ocasião para se aproximarem das moças e rapazes que desejam conhecer. Esse será o princípio do que mais tarde poderá vir a ser um intercurso sexual. As crianças, com suas pequenas cuias, também participam desse momento. Os meninos, com as barriguinhas estufadas, reclamam, mas tomam a bebida ofertada pelas meninas – e correm em direção à canoa para buscar mingau e ofertar a bebida, por sua vez.

Os homens atacam seus cunhados, e as mulheres os maridos em potencial. Nesse duelo há uma oposição entre consanguíneos e afins, mas também entre homens e mulheres. Neste último caso, a oferta de mingau nem sempre simboliza um ataque, mas pode sugerir também um interesse sexual, sobretudo quando se trata dos jovens. Essa rivalidade entre homens e mulheres também aparecerá em outros momentos no decorrer da festa.

O homem desafiado prova sua valentia tomando a bebida até o fim. Fugir a uma cuia ofertada ou sair antes de acabar todo o mingau é sinal de covardia. Os duelos continuam por horas a fio. À medida que a canoa esvazia, as barrigas se enchem e dilatam; e, antes que explodam, o líquido é vomitado em jatos ferozes que jorram em todas as direções, deixando o chão do centro da casa amarelado e com um cheiro azedo de banana que se espalha pelo ar.

Cada vômito incita ainda mais o ânimo geral: os homens soltam gritos, e mais cuias cheias são oferecidas àquele que acaba de vomitar. Um misto de exaustão e zombaria toma conta de todos. E, antes de anoitecer, empanturrados, empinam com um certo orgulho seus ventres dilatados e caminham lentamente em direção às suas redes, onde vão permanecer até o dia seguinte ou até o próximo evento.

OS DIÁLOGOS CERIMONIAIS WAYAMU[12]

Cai a noite, e as redes continuam agitadas. Os fogos são acesos e esquentam as panelas e as conversas das pessoas. No céu a lua cheia ilumina o centro da casa. Meio que quase despercebidos, dois homens caminham para o centro da casa, posicionam-se de cócoras e começam a cantar frases ritmadas. Um é o anfitrião, e o outro

12 | O *wayamu* é um diálogo cerimonial realizado no contexto da festa intercomunitária *reahu*. Justamente por se tratar de uma fala cerimonial, ela se constitui como uma arte verbal muito refinada e que se caracteriza por complexos jogos de palavras e figuras de linguagem, como metáforas, metonímias, sinédoques, etc. Para uma descrição mais detalhada do *wayamou*, ver Lizot (1991) e Kelly (2017).

é o convidado – e ambos ficam durante um bom tempo nesse diálogo cerimonial, trazendo notícias de longe, dando recados, falando sobre coisas da festa. As pessoas ao redor parecem que não prestam atenção, mas todo mundo ouve, ou quase todo mundo. Ao longo da noite, os pares vão se substituindo, sempre mantendo esse formato: um anfitrião e um convidado.

Os mais jovens – e, portanto, menos experientes – costumam falar primeiro e gaguejam diante do árduo exercício que requer bastante habilidade. Gargalhadas estouram de um lado e outro da casa, fazendo-se comentários hilários sobre a performance dos novatos. À medida que a noite avança, a casa silencia, e o *wayamu* prossegue. Agora são os mais experientes que vão para o centro da casa, os *pata thë pë*. Esse diálogo permanecerá até o raiar do dia. Quando aparecem os primeiros raios de sol, os homens voltam para suas redes. Antes que se possa dormir, a casa acorda, e já é hora de preparar mais mingau de banana para tomar à tarde.

AS DANÇAS NOTURNAS

Assim segue mais um dia de festa[13]. E, quando se pensa que nesta noite se dormirá, mais uma vez passamos em claro. É a noite em que as mulheres dançam. Assim como no *wayamu*, quase que sem querer, um bando de meninas começa a puxar um canto. Uma menina canta, mas, tímida, desafina – para prazer de todos, que dão risadas. Gritos de incentivo vindo dos homens soam de todos os lados da maloca.

Aos poucos outras mulheres vão se juntando ao pequeno grupo. Mulheres com seus filhos a tiracolo, meninas segurando seus irmãozinhos pelas mãos, velhas se apoiando em paus para poderem acompanhar. Caminham na parte coberta, contornando a maloca por dentro, e assim seguem noite afora. As mais jovens que não se juntam ao grupo são instadas pelas demais a levantar da rede e aumentar o coro. Com o passar das horas, o corpo já não aguenta mais e as vozes ficam roucas. Mesmo assim, seguem elas, estimuladas pelas mulheres mais velhas, as *patayoma*, a continuarem até o amanhecer.

Nesse momento da dança e do canto noturno, também surge uma espécie de rivalidade entre homens e mulheres. É preciso aguentar firme a noite toda e, se possível, não deixar os homens dormirem. As moças balançam as redes dos rapazes, chacoalham cabaças barulhentas, amarram nos pés badulaques de toda sorte e pisam com força para se fazerem ouvir. Os rapazes mudam suas redes de lugar ou mesmo dormem em outra maloca para fugir das investidas das mulheres.

Os galos começam a cantar, o que não significa que está amanhecendo, pois na floresta esses bichos cantam a hora que bem entendem. Mas é um sinal de que é preciso aguentar firme, pois daqui a pouco o sol vai nascer e finalmente as mulheres vão soltar seu grito coletivo e vão para o rio banhar-se antes de deitar em suas redes.

Mas amanhece e a festa continua. Não há tempo para dormir. De dia, durante essas festas, há muito o que fazer. É preciso preparar o mingau que será tomado neste

13 | A duração das festas yanomami depende de vários fatores, podendo ser realizada em alguns dias ou mesmo durar semanas. Isso vai depender de diversos fatores que vão desde a finalidade da festa (destruir os pertences do morto ou enterrar suas cinzas), até o número de convidados e alimentos disponíveis. Um cálculo minucioso que deve ser feito pelos organizadores da festa para que não falte comida e sobre reclamações.

mesmo dia. Dependendo da quantidade de carne, os homens saem para caçar. Se há algum lugar interessante para a pesca, lá saem os homens em busca de timbó para bater, e as mulheres vão junto com seus cestos *xote he* e filhos para pegar o maior número de peixes possível.

Novamente cai a noite, e dessa vez são os homens que cantam. Da mesma forma que as mulheres, começam aos poucos. Os mais jovens, seguidos de bandos infantis, entoam as canções. Um canta primeiro, e em seguida o grupo repete em coro a música – e assim continuam por uma dezena de vezes, até um outro jovem, por livre e espontânea pressão dos demais, entoar uma nova canção.

Assim, cantando, fazem o mesmo percurso das mulheres: contornam a casa, passando em frente de todos os fogos. Os rapazes são muito mais ofensivos em suas investidas para não deixar que as moças durmam. Os meninos batucam em panelas roubadas de suas mães e avós, arrastam garrafas pets cheias de pedrinhas, usam qualquer coisa que encontram pela frente e com a qual possam batucar, fazendo um estardalhaço; e, sempre quando podem, dão fortes solavancos nas redes das jovens.

As moças, por sua vez, vão subindo cada vez mais as suas redes, a fim de evitarem as brincadeiras dos jovens. Ainda assim, os rapazes não desistem e, mesmo com as redes amarradas a 3 metros do chão, jogam objetos em direção às moças. Outras jovens revidam jogando água ou qualquer coisa que grude nos cabelos. Os jovens batem em retirada; e, durante toda a noite, só se vê vultos correndo em várias direções e gargalhadas por todos os lados. As *patayoma* gritam, protestando contra o roubo de suas panelas e furiosas com o estardalhaço que os rapazes fazem. Esses protestos só fazem atiçar ainda mais o ímpeto dos jovens, que alegremente continuam com sua algazarra noite adentro.

Os homens terminam suas cantorias assim que começa a amanhecer; e, como fizeram as mulheres, vão para o rio banhar-se e tentar dormir um pouco, embora não consigam, pois já é dia.

Esse momento da dança[14], como toda brincadeira entre sexos opostos, evidencia uma (in)tensão sexual que envolve a atmosfera da festa. Não é à toa que essas provocações ocorram predominantemente entre as moças e os rapazes solteiros, ou seja, entre os jovens. A noite é também o momento ideal para os encontros amorosos, pois é durante essas festas que ocorre uma intensa circulação de pessoas vindas de outras malocas. E, devido às noites tumultuadas regadas a cantos e danças, é fácil dormir em outras redes sem levantar maiores suspeitas.

Amanhece mais um dia, e os cachos de bananas pendurados[15] vão diminuindo – sinal de que a festa está para chegar ao fim. A cada dia, pencas e mais pencas são descidas e cozidas em enormes panelas de alumínio para o preparo de mais mingau, que será, mais um dia, devidamente oferecido, tomado e vomitado. As mulheres vão para a roça buscar o máximo de macaxeira possível e voltam com seus cestos carregados. As meninas também acompanham suas mães nessas tarefas. Passam o dia a

14 | As danças não são realizadas necessariamente nesta ordem: mulheres em um dia, homens em outro. É comum também, numa mesma noite, cantarem os homens primeiro e após as mulheres, ou vice-versa, ou ainda dançarem homens e mulheres juntos.

15 | Os cachos de banana são pendurados imediatamente após a volta dos caçadores, que passam de 10 a 15 dias na floresta fazendo uma caçada coletiva, *hwenimu*, e moqueiam a carne que será distribuída ao final da festa.

descascar quilos do tubérculo para ralar, espremer e, na manhã seguinte, preparar os beijus que os visitantes levarão para casa junto com a carne moqueada.

Na manhã seguinte, bem cedinho, as placas de ferro já estão postas sobre os fachos de lenha. A massa extraída da macaxeira, já devidamente peneirada, transforma-se em uma farinha branca e úmida que será moldada pelas mãos das mulheres, as quais, com o auxílio de uma faca, dão acabamento aos grandes discos de beiju.

A fumaça das fogueiras cobre toda a parte baixa da casa e sobe pela parte alta até encontrar os raios de sol filtrados pela palha do teto, formando numerosos feixes de luz. O cheiro de beiju recém-assado é inebriante e se espalha por toda a maloca. Os discos são empilhados e entregues para os organizadores[16] da festa. No último dia, eles, junto com outros *pata thë pë*, realizarão a divisão da carne moqueada, que será entregue para cada visitante junto com os beijus.

O CHORO FÚNEBRE E O ENTARDECER

O choro marca o clímax e o desfecho do *reahu*. É nesse momento que fica evidente a razão de todos estarem reunidos na mesma casa há dias. Há um morto para ser chorado, e suas cinzas precisam ser devidamente enterradas. O choro fúnebre acontece no fim da tarde[17]. Aos poucos as mulheres vão se juntando em frente à casa onde está a cabaça que contém as cinzas do morto. Os homens acompanham, as crianças, os jovens. Todos se acocoram e começam a chorar.

As *patayoma*, com os pômulos enegrecidos, levantam os braços e aos prantos evocam frases que enaltecem as virtudes daquele que morreu. Algumas andam em duplas de braços dados, indo de um lado para o outro, chorando seus lamentos, relembrando momentos que viveu com a pessoa falecida. Às vezes, quando há roupas ou qualquer objeto do morto que deverá ser destruído, levantam a peça em questão, abraçam, passam de mão em mão, até ir parar na fogueira e ser queimada pelas brasas do fogo. As alamedas se intensificam com a combustão do objeto, e os gritos e choros também aumentam. Todos choram, crianças, jovens, velhos.

Um buraco é cavado bem abaixo do fogo doméstico da família que está oferecendo a festa. A cabaça que passou de mão em mão é, enfim, aberta, e as cinzas são entornadas no buraco. Os choros eclodem mais fortes, lamentos dolorosos são pronunciados. Em seguida, mingau de banana é derramado por cima e depois tudo é coberto por terra. Aos poucos, com o mesmo silêncio com que se formou, o grupo de pessoas se desfaz, cada um indo para sua rede, sem pronunciar uma palavra. Algumas pessoas continuam a chorar e a lamentar de suas redes. A noite cai, e por um instante a casa silencia.

Mas esse silêncio não dura muito. Um grupo de mulheres se dirige ao centro da casa e forma um círculo dando as costas umas para as outras. Elas, então, entoam canções sem sair do lugar. Isso dura alguns minutos. Tempo depois o círculo se

16 | Os organizadores da festa podem ser homens ou casais que receberam uma cabaça com as cinzas do morto e se comprometeram em realizar o ritual funerário. As cabaças são deixadas aos cuidados das mulheres. É na frente de suas casas que começam a ser pendurados os cachos de banana e também é em cima dos seus fogos que fica suspensa a carne moqueada que será distribuída ao fim da festa. Será no pilar de sua casa que, ao final do *reahu*, as cinzas do morto serão enterradas.

17 | Durante o trabalho de campo, participei de quatro *reahu*. Em um deles, o choro foi realizado de madrugada. Em um outro, um *pata* chamou as pessoas para chorarem, dizendo que, apesar de o sol ainda estar alto, já era hora de chorar. Nesse dia o tempo estava nublado, e o homem achou que era mais tarde do que de fato era. Esse detalhe foi comentado pelas mulheres quando voltávamos para casa, ao notarem que ainda demoraria algumas horas para o sol se pôr e que, portanto, haviam chorado antes do tempo.

desfaz, e a partir daí não haverá mais canto, nem dança, nem diálogos cerimoniais. A noite passa tranquila, nem uma voz, nem um choro de criança, nem sequer um latido. Parece que, por consenso ou por cansaço, todos entendem que a festa acabou; e a casa dorme envolta em um silêncio profundo.

Na manhã seguinte, os convidados pegam seus cestos carregados de carne moqueada e beiju e seguem o caminho de volta para casa. Enquanto eles seguem sem olhar para trás, os de casa saem para vê-los ir embora. A casa, que antes era pura efervescência, torna-se vazia, e a vida retorna ao seu ritmo normal.

***

Após essa breve descrição de momentos de um *reahu*, destaco alguns pontos que lançam luz sobre o tema dos sonhos e do sentimento de saudade.

Como foi possível notar, durante essas festas, a noite é o momento quando quase tudo acontece: diálogos cerimoniais, danças, cantos, etc. Ninguém dorme e parece haver aí uma predominância do dia dos mortos sobre a noite dos vivos, uma vez que estes últimos parecem se comportar como *pore* (espectro), conforme explicarei mais adiante.

O choro fúnebre acontece em geral no fim da tarde, momento em que, como vimos, os Yanomami dizem sentir saudade.

O *reahu* oferece, portanto, mais elementos que corroboram as afirmações feitas pelos Yanomami, no entanto ainda não resolvem a questão da relação dos sonhos com a noite e com a emergência da saudade. Para compreender melhor essa relação, apresento a seguir uma breve descrição da pessoa e do cosmos yanomami.

PEI UTUPË E HUTU MOSI

A pessoa yanomami[18] é formada por diferentes componentes: *pei sikɨ* corresponde a pele, ao invólucro corporal. Para além dos orgãos vitais, pulmões, coração, fígado, etc., dentro do corpo encontram-se os seguintes componentes: o *pei uuxi*, "interior" e o *pei mɨ amo* "centro" do corpo. Há ainda o *pei utupë*, que se refere a "imagem essencial" e o *nõreme*, que corresponde ao "princípio vital". Já o *pei pihi* seria o pensamento consciente. Fora do corpo existe o *rixi*, que corresponde ao duplo animal que toda pessoa possui desde o seu nascimento (Albert & Gomez, 1997: 47).

No momento da morte o *pei utupë* sai do corpo e se transforma em uma espécie de espectro, *pore*, e vai viver no *hutu mosi*, o céu.

De maneira semelhante, no momento do sonho, essa separação entre corpo, *pei sikɨ*, e a imagem, *pei utupë*, também acontece. A diferença consiste no fato de que durante o sonho, a imagem retorna para o corpo antes da pessoa acordar. Na morte, essa separação é irreversível. A imagem se transforma em *pore*, um espectro que continua vivo.

18 | Para o objetivo da análise que proponho neste artigo, procuro detalhar aqui, apenas o componente da pessoa yanomami que corresponde ao *pei utupë*, não me detenho, portanto, a uma maior descrição dos demais componentes. Para uma descrição mais detalhada sobre esse tema entre os Yanomae ver Albert, 1985: 139-156. Entre os Yanomamɨ da Venezuela ver Lizot, 2007: 287-293.

E vivo o *pore* vai morar no *hutu mosi*, que é o primeiro patamar celeste do mundo yanomami. O patamar em que os Yanomami vivem está logo abaixo, *hwei misi*. É no *hutu mosi* que vivem os *pore* e também alguns seres mitológicos. Em cima dele há o segundo patamar celeste, *tukurima mosi*. Abaixo do nível onde vivem os Yanomami, se encontra ainda um patamar subterrâneo, *hoterima mosi*, habitado por seres canibais que se alimentam de alguns componentes que compõem o corpo yanomami e de substâncias patogênicas enviadas pelos xamãs (Smiljanic, 1999: 52-54).

Assim, após a morte, a imagem se transforma em *pore* definitivamente, e vai se juntar aos seus parentes mortos no *hutu mosi*, um céu que se caracteriza sobretudo por estar em constante festa. Lá todos vivem felizes e rodeados por uma enorme quantidade e variedade de comida. Ao chegarem no *hutu mosi*, os *pore* passam por um processo de rejuvenescimento, voltam a ser moças e rapazes e enquanto tais estão sempre devidamente ornamentados, dançam e cantam o tempo todo, e, é claro, namoram entusiasticamente[19].

Mas não só de festa vivem os *pore*, eles também fazem roças, caçam e pescam, realizam as mesmas atividades cotidianas que costumavam desempenhar quando estavam no patamar dos Yanomami. Além disso, participam de excursões guerreiras contra grupos inimigos.

Os *pore* se casam com as mesmas pessoas que haviam se casado no patamar yanomami e com elas têm os mesmos filhos. Com o passar do tempo, eles também envelhecem, e ao morrer se transformam em moscas gigantes. Nas descrições que me foram contadas, essas moscas descem e vão viver na floresta dos vivos, mas longe da casa coletiva. Em outras, elas vão viver em um patamar ainda mais alto, acima do céu, no *tukurima mosi* (Albert, 1985: 632; Smiljanic, 1999: 54).

Se prestarmos atenção, há uma notável semelhança entre o *hutu mosi*, para onde vão os *pore* no momento da morte, e a festa intercomunitária *reahu*. Lembremos que o céu dos *pore* se caracteriza, sobretudo, por estar sempre em uma constante festa. Há uma abundância de alimentos e uma licenciosidade exuberante. Além disso, quando os *pore* ali chegam, passam por um processo de rejuvenescimento. Recordo aqui a frase de Fátima: "*Quando há festa, eu me torno moça. Depois, quando a festa acaba, eu volto a ser velha novamente*". O momento do *reahu* é, sem dúvida, a ocasião em que todos voltam a ser jovens, e o entusiasmo e a participação dos mais velhos é uma prova disso. Todos se pintam e se enfeitam, tomam parte nas danças e nos cantos e, durante toda a festa, incentivam os jovens a participarem ativamente.

No decorrer do *reahu*, troca-se o dia pela noite. As grandes atividades acontecem ao anoitecer: danças, cantos, diálogos cerimoniais vão até o nascer do dia. Existe uma quantidade abundante de comida, preparada especialmente para essa ocasião. É durante essas festas que sobretudo os jovens vivem momentos intensos de intercursos sexuais. Ninguém dorme, e parece haver aí uma predominância do dia dos mortos sobre a noite dos vivos, uma vez que estes últimos parecem comportar-se como *pore*.

19 | Essas características do céu dos mortos lembram em muito as descrições de Cocanha, país imaginário descrito pelos poetas e pensadores desde a Idade Média e que expressava uma terra de abundância, ociosidade, juventude e liberdade. Ver Cocanha – várias faces de uma utopia. Hilario Franco Junior, 1998. Por sua vez, essa Cocanha lembra em muito o carnaval, marcado, entre outras coisas, por uma suspenção do trabalho cotidiano e uma ênfase na licenciosidade sexual. Um dia antes de começar o *reahu*, um yanomami me disse em português: "*Amanhã, começa o nosso carnaval!*"

Entretanto, o que significa dizer que os vivos se comportam como os mortos? Já vimos que o contexto da festa *reahu* se aproxima em muito do céu dos mortos. E, para que essa aproximação se torne ainda mais verdadeira, é preciso que os vivos experimentem a noite como se fossem os *pore*, dançando e cantando naquilo que para estes corresponde ao dia.

Mas há mais. Essa aproximação entre o céu dos *pore* e a festa dos vivos parece relevante na medida em que aponta para um aspecto central do próprio *reahu*. É preciso que, durante toda a festa, os vivos se comportem como *pore*, para que possam no final da mesma realizar a separação definitiva entre os vivos e o morto. É apenas ao fim do *reahu*, quando ocorre o choro fúnebre e o enterro das cinzas, que tal separação acontece. Os primeiros voltam, então, a se comportar como yanomami, *i.e.*, vivos, e retornam para suas casas para dar prosseguimento ao cotidiano de suas vidas, enquanto o último é retirado do convívio dos vivos e sua lembrança deverá ser obliterada.

É como se o *reahu*, assim como o sonho, fosse a antecipação da morte de cada um. A festa é a um só tempo a ruptura e a manutenção da relação entre vivos e mortos, mas também a antecipação do destino irremediável de cada pessoa, da morte que a todos espreita. Nesse sentido, poderíamos dizer que o *reahu* parece constituir-se como um grande sonho, uma vez que todos os vivos se comportam como se fossem *pore*[20], sem, no entanto, morrer.

20 | Lembremos aqui que o sonho é o momento em que o *pei utupë* se separa do corpo e sai a vagar e isto acontece no período da noite, que corresponde ao dia dos animais, espectros, espíritos, etc.

Entretanto, se olharmos mais de perto, essa aparente inversão entre dia e noite só acontece em parte, pois, se por um lado a noite dos vivos se transforma no dia dos *pore*, o mesmo não acontece durante o dia dos vivos, que, como vimos, continua sendo dia, com os Yanomami realizando as atividades referentes à festa mesmo tendo passado a noite inteira em claro. O que parece acontecer nesse caso é que o dia dos vivos permanece igual, e a inversão apenas acontece à noite, quando os Yanomami se comportam como *pore* e a noite "se torna" dia também.

Nesse caso, poderíamos dizer que o que ocorre é um dia sem fim, que começa com o dia dos vivos e continua com o "dia" dos *pore*. Um cenário similar àquele prefigurado no tempo das origens, momento no qual reinava um dia absoluto, e a noite ainda não havia sido criada.

Sob este aspecto é preciso admitir também que, se a festa *reahu* se aproxima do céu dos mortos, apenas o faz de maneira caricatural; se o *hutu mosi* se constitui como um mundo de fartura e abundância, as coisas no mundo dos vivos se passam de outra forma. Assim, durante o *reahu*, ainda que ocorra toda uma mobilização da comunidade anfitriã com o objetivo de que haja a maior quantidade possível de alimento, condição imprescindível para a realização da festa[21], essa fartura é apenas relativa.

21 | Na falta de banana, pode-se também realizar uma festa com mingau de pupunha ou ainda macaxeira.

Como vimos, as bananas são destinadas para a preparação do mingau, que é tomado em quase todos os dias da festa. Embora seja muito apreciado e encha os estômagos dos Yanomami, o mingau de banana não sacia a fome; e a carne moqueada,

que foi caçada semanas antes do início da festa, não deve ser consumida antes do fim da mesma, quando deverá ser, então, distribuída aos convidados no momento em que retornarão para suas casas.

Aqueles que vieram para a festa e que não foram necessariamente convidados pelos *pata thë pë*[21], caso não possuam algum parente próximo que possa alimentá-los durante a festa, acabam passando fome. Muitas vezes algumas pessoas retornam para suas casas antes do final da festa, justificando não terem o que comer, o que também, além de gerar um mal-estar geral, é um constrangimento para a comunidade anfitriã, pois não existe nada mais *xiimi* (sovina) do que oferecer uma festa sem ter comida suficiente para alimentar seus convidados.

Isso acontece também quando a festa, por alguma razão, dura mais dias do que o esperado. Em geral, os *reahu* costumam durar em torno de 3 a 7 dias, a depender de uma série de fatores[23]. Quando extrapola muito esse período, a convivência começa a se tornar um problema.

Assim, embora os convidados se encontrem em uma comunidade onde estão cercados por pessoas com as quais estão ligados por laços de parentesco e aliança, eles não estão em casa. Por parte dos anfitriões, que festejam entusiasticamente o início da festa e a chegada dos convidados, depois de um tempo passam a não tolerar aquilo que antes celebravam. Isso acontece também no caso das festas que terminam, mas mesmo assim os convidados não vão embora.

A ocasião de uma festa *reahu* é um momento de grande alegria e reencontro com os parentes, mas também é um momento em que não se está em casa, no caso dos convidados—os quais, depois de algum tempo, anseiam retornar para suas casas e cuidar de suas roças. Da mesma forma, para os anfitriões, receber os parentes é uma ótima ocasião para colocar as notícias em dia e realizar trocas que sustentam e mantêm suas redes de alianças. Entretanto, após um tempo também desejam estar entre os seus e voltar para o cotidiano de suas vidas.

Neste sentido percebe-se que, apesar de a festa *reahu* parecer constituir-se como uma forma especular do *hutu mosi*, ela apenas o é em um primeiro momento. Vista mais de perto, percebe-se que um mundo como o dos mortos não pode ser atingido em terra, a não ser que o seja de maneira caricatural. Esse simulacro que os vivos fazem do mundo dos mortos também não se realiza por causa daquilo que precisamente separa os vivos dos mortos: o corpo. Após dias sem dormir direito e algumas vezes sem comer bem, o último dia da festa é ansiado, tanto porque se trata do ápice da festa quanto porque os corpos dos vivos não aguentam mais e precisam de descanso.

Voltemos um pouco ao tema da saudade que perpassou este trabalho em vários momentos. Vimos que, durante o *reahu*, o momento do choro fúnebre ocorre justamente no fim da tarde, que é quando os Yanomami dizem sentir saudade. São os outros, estejam vivos ou mortos, que despertam em nós os sonhos de nostalgia. É

22 | Normalmente estes "penetras" costumam ser os jovens, mas é comum que alguns adultos também compareçam a festas para as quais não foram formalmente convidados. Essa restrição ao número de pessoas acontece, sobretudo, quando não há comida suficiente para oferecer aos convidados e se privilegia a presença daqueles que possuíam um vínculo direto com o morto e dos pata *thë pë* das comunidades.

23 | Esses fatores se referem, entre outras coisas, ao número de convidados, a importância/influência do próprio morto em questão e também à finalidade da festa. Aqui descrevi um *reahu* em que foram enterradas as cinzas do morto, mas há festas em que o objetivo é destruir os *matihi pë* (pertences) do morto. Estas costumam ser menores e contar com a participação de menos pessoas.

a pessoa objeto do sonho que é o sujeito do sentimento. Nesse contexto, o sentimento vem do outro, vem de fora, e a pessoa que sonha fica vulnerável a ele na medida em que a imagem aflora, ou seja, com o surgimento da noite.

CONCLUSÃO

De dia o corpo é materia bruta, e aquilo que se vê é o que está cerca, não é possível "enxergar" muito além quando o sol está alto no céu. A noite é quando através dos sonhos o *pei utupë* pode viajar por lugares longínquos e desconhecidos. Dia e noite trazem consigo uma outra relação: o perto e o longe.

De dia se vive e se vê o que os olhos alcançam, é como se a luz do dia ofuscasse o que há oculto na densidade do corpo, da floresta e do mundo. À noite a imagem liberta do corpo, consegue ver verdadeiramente longe. Viajar por lugares onde o corpo nunca esteve, mas por onde o *pei utupë* pode vagar, correndo sempre o risco de se perder e de fazer o corpo padecer.

Não se sonha de dia, porque o dia é dos vivos, dos corpos, da matéria bruta que apodrece quando a morte chega. A noite é o mundo das imagens, dos mortos, dos espíritos auxiliares dos xamãs, os *xapiri pë*. E no *pei utupë* da pessoa yanomami é onde se encontra o que realmente importa. Do sentimento de nostalgia que é tão presente na vida desse povo até o conhecimento mais profundo e refinado que os xamãs têm dos mitos e das dimensões que compõem o cosmos yanomami.

Os sentimentos e os conhecimentos precisam passar pela imagem para que possam de fato ganhar importância e então atingir o corpo. É por meio da imagem que tudo se consolida e é nela onde tudo começa e termina.

Se, por um lado, é preciso estar vivo para poder sonhar, também é preciso morrer um pouco a cada noite para seguir sonhando. A morte cotidiana que se experimenta a cada noite durante o sonho é o simulacro e a antecipação da morte derradeira que a todos alcança, da morte definitiva que separa o corpo da imagem, os vivos dos mortos.

Hanna Limulja é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e integra a Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Essa pesquisa contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) e do PPGAS/UFSC/CAPES.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris, Tese de Doutorado, Université Paris X – Nanterre.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. 1997. *Saúde Yanomami. Um manual etnolingüístico*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. 2009. *Urihi a: A terra-floresta yanomami*. São Paulo, Instituto Socioambiental; IRD.

ALBERT, Bruce. *A floresta poliglota*. Traduzido por: Vinícius Alves. 2018. Disponível em: https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/

COCCO, L.; LIZOT, J.; FINKERS, J. 1991. *Mitologia Yanomami*. Ecuador, Ediciones ABYA-YALA e MLAL.

FERREIRA, H. P.; SENRA, E. B.; MACHADO, A. M. A. (Org). 2019. *As línguas Yanomami no Brasil: Diversidade e Vitalidade*. São Paulo. Instituto Socioambiental e Hutukara Associação Yanomami.

FRANCO JUNIOR, Hilario. 1998. *Cocanha – várias faces de uma utopia*. São Paulo, Ateliê Editorial.

GONÇALVES, Marco A. 2001. *O mundo inacabado – Ação e criação emu ma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

KELLY, J. 2017. "On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency". *Jornal de la Société des Américanistes*, v. 103, n. 1: 179-214.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

LIZOT, J. 1974. *El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanõmami. Fundación La Salle de Ciencias Naturales*. Caracas, Monografía N. 21.

LIZOT, J. 1988. *O círculo dos fogos. Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo, Martin Fontes.

LIZOT, J. 1991. "Palabras en la noche – El diálogo Ceremonial, una Expresión de las Relaciones Pacíficas entre los Yanomami". In: *La Iglesia en Amazonas*, Puerto Ayacucho, n. XII, v. 53: 54-72.

LIZOT, J. 1996. *Introducción a la lengua Yanomami – Morfologia*. Caracas, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LIZOT, J. 2004. *Diccionario enciclopédico de la lengua yãnomãmi*. Caracas, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LIZOT, J. 2007. "El mundo intelectual de lós yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte com uma teoria sobre em canibalismo". In: FREIRE, Germán; TILLET, Aimé. (Ed.). *Salud indígena em Venezuela*. Caracas, Ediciones de la Dirección de Salud Indígena, pp. 269-323.

RAMIREZ, H. 1999. *A prática do Yanomami*. Boa Vista, Comissão Pró-Yanomami.

Recebido em 23 de maio de 2021. Aceito em 8 de julho de 2021.

Plants, dreams and metaphors: reflections on Amerindian means of influence

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.201332

José Antonio Kelly Luciani

Universidade Federal de Santa Catarina / Florianópolis, SC, Brasil
kamiyekeya@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2770-7538

ABSTRACT

This paper is devoted to the means at amerindians' disposal to augment personal efficacy, that is, props used to increase influence on others. My argument, in a nutshell, is that dreams, magic plants (and other substances classed together with them), and metaphorical discourse are such means of aiding one's influence on others - or avoiding being the target of others' influence. The second point is that such props, aids, or intensifying devices must involve the interaction of what are normally translated as "souls", "vital images", or "doubles" - the immaterial aspects of the person - if they are to be effective.

KEYWORDS

Influence, magic plants, dreams, metaphor, indigenous amerindians

Plantas, sonhos e metáforas: reflexões sobre os meios de influência ameríndios

RESUMO Este artigo é dedicado aos meios à disposição dos povos ameríndios para aumentar a eficácia pessoal, ou seja, meios usados para aumentar a influência sobre os outros. Meu argumento, em poucas palavras, é que os sonhos, as plantas mágicas (e outras substâncias classificadas junto com elas) e o discurso metafórico são esses meios de auxiliar a influência sobre os outros - ou evitar ser alvo da influência dos outros. O segundo ponto é que tais meios, auxílios ou dispositivos intensificadores devem envolver a interação do que normalmente se traduz como "almas", "imagens vitais" ou "duplos" - os aspectos imateriais da pessoa - para que sejam eficazes.

PALAVRA-CHAVE
Influência, plantas mágicas, sonhos, metáfora, povos indígenas ameríndios

INTRODUCTION

This paper is the second of a pair dedicated to the examination of a series of recurrent features in the ethnographic literature of Lowland South America (LSA) addressing the topic of action and influence. The first paper (Kelly & Matos, 2019), closely following Strathern's *The Gender of the Gift* (1988), was devoted to showing the ethnographic pertinence of the separation of the causes and agents of action, be it in intra-human or inter-specific contexts of relation. An important part of that argument was that the separation of cause and agent structures action as a performance. If, as persons, cause and agent are separate, the effect of their interaction is their relationship (Strathern, 1988: 272). But this outcome is always uncertain. Persons may compel others into acting and from this perspective whether the other ends up acting in the desired way, that is, whether and how the agent takes account of the cause, is a measure of personal efficacy. From another perspective, an agent is one who acts with a specific other (cause) in mind. Actively or passively provoked by this other, his or her expectations may or may not be met, and there are always alternative courses of action to the exclusion of that other. Every act, therefore, involves a selection (Ibid: 277). Uncertain with regard to efficacy and selection, the relationship is actualised or transformed through the circulation of words, food and things.

Uncertainty about personal efficacy and the status of relationships, make the person inherently vulnerable. This paper is devoted to the means at amerindians' disposal to augment personal efficacy, that is, props used to increase influence on others. My argument, in a nutshell, is that dreams, magic plants (and other substances classed together with them), and metaphorical discourse are such means of aiding one's influence on others - or avoiding being the target of others' influence. The second point is that such props, aids, or intensifying devices must involve the interaction of what are normally translated as "souls", "vital images", or "doubles" - the immaterial aspects of the person - if they are to be effective.

This argument is the exploration of an insight. In 2017 in a seminar held in Lima, Bianca Hammerschmidt gave a paper about plant magic among the Shipibo, where she described the variety of human situations such aids were put to use. By that time, I had been working for several years on Yanomami ceremonial dialogues, where metaphoric language and dream experiences both play important roles. I was also supervising Hanna Limulja's work about the dreams of the Yanomami of Thoothootopi (Brazil) that ended in an inspiring thesis (2019). That Lima talk triggered the intuition that plant magic, dreams and metaphorical language could be alternative means of influence. Roy Wagner's (1967) Daribi ethnography somehow came to mind, specifically when he says: "The 'causality' perceived by the Daribi is a recognition of the fact that everything that happens to a person originates with one of these souls." (42), which is why my hunch linked the efficacy of these three means of amplifying influence to the

impingement of the immaterial aspects of the person. What follows is the pursuit of this idea, very much influenced by these three works.

A CANDOSHI THEORY OF ACTION

The last part of Alexandre Surrallés' ethnography on the Candoshi of the Peruvian Amazon is perhaps the best description we have of an indigenous understanding and model for affecting others, be they human or non-human. Surrallés tells us that the structure and objective of the *arutam* visionary quests, for which the Jívaroan peoples are renowned for, where they acquire a vision that confers on the participant the determination to engage in war against his enemies, is in fact practiced for whole range of activities constituting an "autochthonous theory of action". The ritual sequence that enables the arutam vision is called *magómaama* and is summarized by Surrallés as follows:

> "Todos estos magómaama poseen efectivamente una estructura secuencial análoga: aislamiento del practicante de su espacio social acompañado de su mentor, y suspensión de todas las actividades habituales, especialmente comer, beber y tener relaciones sexuales, con el fin de modelar el alma con la ayuda de cantos que, a través de conductores como el tabaco, actúan en el corazón del practicante; visión del practicante, en forma de intensidad luminosa, por medio de la cual percibe la incorporación de una fuerza intencional que se manifiesta sobre todo por um agrandamiento del corazón; y por último la reintegración del practicante a la vida social ordinaria respetando, eso sí, dietas alimenticias y otras precauciones que le permitan consolidar el poder adquirido." (294-5).

What the ritual sequence provides is the capacity for effective action in a range of fields of daily life. The capacities themselves lie in a range of animals - primarily the jaguar for war and the anaconda for shamanic cure and attack - that the ritual aims to infuse into the heart of the person. The heart is the locus of perception and physical manifestation of *vani*, a soul that subsumes predatory intentionality.[1] The heart, infused with this extra-human capacity, has then the ability to act upon the world with the heightened efficacy the animal is known for.

The *magómaama* ritual involves the use of tobacco, and in its shamanic version, other narcotics, but it is also accompanied by special chants or spells Surrallés calls "cantos de imploración":

> "Los cantos mágicos son un asunto serio, por no decir sagrado, abordado con la solemnidad y la prudencia que imponen estos fenómenos cuyas consecuencias no siempre son totalmente manejables. Para los candoshi, como para los demás grupos jíbaro, el buen desarrollo de las actividades de subsistencia, la victoria en la guerra, la buena confección de la cerámica

1 | *Vani* is only partially a spiritual principle, sum of psychic capacities or vital moral principle (2009: 84). It nonetheless has an imagetic aspect: the reflection of oneself on a surface, the shadow, and mental images are vani. (Ibid.: 85). *Vani* also provides beings with the ability to communicate, be it verbally, in dreams or visions (87). But we are also told *vani* is a predatory intentionality, and hence less a noun than an adjective. What and who "has *vani*" is not really decidable until an entity's (animals, spirits) intentionality has been perceived, determined, made meaningful for someone (85).

> o de las piraguas, el restablecimiento de los enfermos, la eficacia de la acción terapéutica, la reciprocidad en el amor, el apaciguamiento de las disputas conyugales o, en general, la mejora de las relaciones con los afines exigen la eficacia de los cantos mágicos." (307)

It is important to realize the ontological status of these chants:

> "Ni metáforas con un poder indirecto y persuasivo, ni medios para influir en un destino cuyo curso está ya trazado, los encantamientos son para los candoshi vectores que actúan pragmáticamente en una esfera concreta y con un efecto fuera de toda duda. Esta capacidad de actuar sobre la realidad procede del hecho de que el que canta detenta las competencias de una entidad que supuestamente posee cualidades extraordinarias para intervenir en tal o cual ámbito. El procedimiento es el mismo que el empleado en las prácticas de arutam: el corazón del practicante adquiere las capacidades perceptivas del corazón de la entidad que le permite actuar como si fuera ella; los encantamientos procedentes del corazón son el medio más directo para vehicular estas capacidades de percepción y de acción hacia el mundo. (309)

Finally, we are told that dreams are also understood as visions that take place in the heart, the perceptive center of the person. Moreover, they are not ontologically distinguishable from other kinds visions - like those of the *arutam* quest or shamanic ones - inasmuch as they imply the affectation of the person by elements beyond itself. As with the magical chants, most dreams involve some metaphorical interpretation to determine their meaning in terms of how the person must act to produce, avoid or adapt to, a given outcome - a good hunt, a relative's illness, or finding a marriage partner (327-333).

- o -

This summary account already exhibits many of the features we shall be discussing: a general procedure of incorporating a alien agency to enhance one's own influence; the correlation between visions, dreams, and chants credited with pragmatic efficacy; the need for a preparation of the body; the use of substances, like tobacco, as vehicles of the desired extra-human agency. We have yet to discuss plant magic. We shall get to that below and see how it enters into the same field of structural transformations (to speak in Lévi-Straussian terms) with the common end of augmenting personal influence.

YANOMAMI ETHNOGRAPHY: A WORLD OF VITAL IMAGES

Reading Davi Kopenawa's auto-ethnographic account (Kopenawa & Albert, 2010), it is abundantly clear that everything that exists has a vital image (*no uhutipi*)

and that all we can see in the world is an effect of the interaction of these images. For example, the fertility of the land is due to the presence of and interaction between specific spirits; climate patterns reflect the coming and going of other spirit presences; landscape features were made by mythical characters, the contemporary reality of which is attested by shamans as images seen in dreams. Besides this, all that a yanomami shaman does, he does with and to vital images: mystical aggression, curing of disease, visiting distant places or cosmic realms, all this is his vital image interacting with other such images. All the spirits (*shapori/hekura*) and demons (*yai t^{h}e*) of the yanomami cosmic pantheon are themselves images, and what remains of the dead either to roam in the forest (*pore*) or as inhabitants of the sky are also images. Needless to say, the makeup of humans includes a vital image, as does that of animals, plants and objects.

All in all, it would not be far off the mark to say that everything of relevance begins and ends in a vital image. I was tempted to see the world of images as a world of causes, only accessible to those who become themselves images, like shamans when they take hallucinogens or all yanomami when they dream. It is not that the material and normally visible world is false, it is rather a world of effects whose causes lie in the interaction of images, that are "vital" in that they are the principle that allows for affection and affectability. But as we shall see below, things are more complicated than this cause-effect approximation. Be that as it may, vitality is also vulnerability: a vital image makes one vulnerable to others' intentions and allows to impinge on others' vulnerability.

An instance of this causal nature of the world of images was apparent during a Yanomami meeting held in Brazil in 2012. A young Yanomami chose to translate several shamanic references to the spirit world to a White audience through the image of a root. In this way, Sun-spirit and Thunder-spirit – the conversation was about climate change – were translated as "the root of the sun" and "the root of thunder." Upon reflection, it is because everything has a vital image that it can be said that Amazonian knowledge practices are shamanic, in that they seek to convert objects into subjects, and where the ideal of knowledge is personification rather than objectification (Viveiros de Castro, 2004). Nothing can be "found out" to be a subject if it does not have a soul or vital image.

YANOMAMI DREAMS

It was while working on Yanomami ceremonial dialogues that I realized how important dreaming is for the Yanomami. Despite its relevance, the subject remained relatively under-studied until the descriptions offered by Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2010) and the more recent doctoral study by Hanna Limulja (2019). I will refer to this study first and then to what I learned through the study of ceremonial

dialogues. As for other indigenous people in Lowland South America (see Shiratori, 2013), the Yanomami envision dreaming as a kind of temporary or little death (Albert, 1985: 143). Dreaming involves the experiences of a person's vital image (*no uhutipi*), a part of the person that during sleep leaves the body and engages the world of images. Just as for the dead that live on the back of the sky, for whom daytime corresponds to the night of the living, the vital image's waking life is the sleeping one of the body. The night is the time of vital images (souls, the dead, *hekura* spirits), which is why shamanic sessions, when the shaman becomes a soul, is normally a daytime activity: it would be redundant during the night, where the shaman may dream, and his vital image/soul continues to work (Limulja, 2019:51-52; 123; 144).[2]

Upon awakening, the integral person may recall his/her dreams. This recall has two kinds of effects: it can affect the person's emotions and also call for engaging or avoiding certain activities - like hunting or leaving the communal house - depending on the dream, that can have a premonitory character. Most importantly, Limulja's (2019) ethnography describes how dreams with absent people are "born from a feeling that comes from the other person [seen in the dream], be it a dead person or a temporary absent relative. The object of the dream is the subject of the sentiment, and s/he who dreams wakes up in the same state as s/he who triggered the dream: they awake sad, longing." (Ibid.: 86). More generally, Yanomami in their dreams are prey to others' desires and must react accordingly, following or otherwise controlling their soul's state as they awake (Ibid. 75). This description not only illustrates a further instance of the cause of an action and its agent being different persons - the object of the dream and the dreamer - but also a recursive interference between the life of the soul and that of the person, for one's waking emotions are impinged upon by the experiences of one's vital image, and one's course of action too. Limulja evokes the möbius strip to describe this enchainment:

> "Nesse sentido, tanto as experiências que ocorrem durante o sonho quanto as que se passam durante a vigília se desenrolam à maneira de uma fita de moebius, de modo que o que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção. O que aparenta ter dois lados na verdade tem apenas um..." (54)

We shall return to this figuration in the conclusion.

Now let me turn to what came to light during my Yanomami interlocutors' discussions of ceremonial dialogues (*wayamou*) that refers to the acquisition of knowledge and skills. The main abilities that constitute the ideal of male yanomaminess, like hunting, defending and avenging one's relatives, and shamanism, but also oratory skills, all require "dreaming afar", that is, they all demand knowledge acquired in dreams (see also Kopenawa & Albert, 2010; Limulja, 2019). For example, experienced orators in ceremonial dialogues will mention a number of distant places, in what yanomami

2 | When needed for a curing session, shamans of course respond at any time of the day, but in my experience in Ocamo (Upper Orinoco), daily shamanic sessions that didn't involve curing a patient were held around midday or early afternoon. It is also true, as Limulja (2019) explains, that shamans' visionary experience with hallucinogens and their dream activity feed into one another and can be seen as equivalent oneiric experiences in that both are the experiences of vital images (123).

call "*urihi weyei*" "naming the forest". These places are not only those the orator knows by having visited them physically, they are also those known during oneiric journeys. In fact, the naming of distant places is an index, recognized by elders in the Yanomami audience of the dialogue, that the orator is a "dreamer", a knowledgeable person, "he is a shaman, a hunter or a warrior", my Yanomami interlocutors would say. It is also the case that those in the audience may themselves dream of the places they have heard of during the dialogue. This dreamt experience provides an additional realness to their knowledge of these places, and a kind of fixation of knowledge that enables them to "name the forest" in turn in future ceremonial dialogues. The verbal skills themselves to engage in *wayamou* are aided by one's dreaming with specific birds considered agile speakers. A dream with the specific mythical events where Yanomami first learned the verbal arts of *wayamou* is another prop.

Dreaming afar also distinguishes shamans and good hunters from ordinary people who may dream, but only about the trivialities of things nearby (Kopenawa & Albert, 2010). In the case of shamans, their dreaming experience may involve a complex space-time reconfiguration. This is particularly the case when they see mythical episodes in real time so-to-speak, and hence know first-hand what happened in the distant past of the ancestors (see also Blanco, 2016). In fact, one of Limulja's most interesting insights is that, at least for in the case of the Yanomami, myths are first and foremost dreamt (Ibid.: 126).

The anticipatory potential of dreams can also be put to particular use. Visitors approaching a community may literally send a dream to their hosts advising of their prompt arrival. I learned of this practice during a three-day walk with a group of Yanomami. We were walking to a group of communities in the Upper Orinoco to provide medical attention. The night before our arrival, one of our group sitting in his hammock under our tapiris, made a quick gesture with his hand accompanied by a "*kushu ha*!" - an expression intended to augment the potency of substances like poison or hallucinogens during their preparation, I later learned (Lizot, 2004: 185). Taken by surprise I asked what that was about, and he explained he had sent a dream to those we were visiting. It was just a mental recitation that had to have been metaphorically coded, for the scene to be dreamt involved a jaguar tearing the host's back with its claws![3]

3 | Enemies approaching can also be foreseen in dreams; a raid may be curtailed if someone in the party has a dream interpreted as a bad omen. Limulja (2019: 83) also reports, from hosts' perspective: "When visitors or house residents are about to arrive at the communal house, people either can't sleep or dream with them, which means they are close."

Years later, whilst transcribing a ceremonial dialogue that took place in Brazil, when several Yanomami of Venezuela were invited to a meeting of the indigenous organization Hutukara, I came across a sentence that translates to something like "those with whom you have had dreams, one after another". I was told this referred to the several telefone contacts that the Yanomami from Venezuela, who had traveled several days by bus to reach Brazil, had made to their hosts in Boa Vista, updating them on the journey's progress. The dreams were metaphorical references to the phone calls that were letting the folk in Boa Vista know when their visitors would arrive.

An affective quality can also be acquired in dreams. I was told by a yanomami friend that seeing the *mara hi* trees in dreams - the bark of which is used in a love magic substance - is enough to be influenced by *marayoma*, the spirit of this tree: you will awaken attractive to all people, all well disposed towards you.

The final aspect of Yanomami dreaming is the way shamans can control their vital images in dreams in ways that ordinary folk can't (Limulja, 2019). This not only serves the shaman as a source of knowledge, but also allows for a series of interventions. During my first fieldwork with the Yanomami I was told shamans could send their *hekura* to visit a patient in the city hospital and act upon him/her on behalf of their concerned relatives and report to them about his/her state of health. Years later working on the translation of a ceremonial dialogue, my interlocutor Alfredo Silva, author of the words we were working on, explained a specific reference he made in his speech to *koimãyãriwë*, the spirit of a falcon. This spirit can be sent (presumably by a shaman) to people you will encounter and with whom you anticipate danger or enmity. *Koimãyãriwë* can then blow magic substances on them and induce their amity, calm them down, and make them amenable to your arrival. His example referred to softening policemen in the city of Puerto Ayacucho, where many Yanomami nowadays go frequently (more on magic substances below).[4]

4 | Kopenawa makes a number of references to the spirit *koimari* in Kopenawa e Albert (2010), but here it is generally characterized as an evil and aggressive spirit.

- o -

I sometimes heard of Yanomami that shamans could do this kind of thing "with their thoughts", which I take as their way of saying shamans have an intentional command over the wanderings and engagements of their vital image. This resonates with the way "thinking" often appears in Lowland South American ethnographies in the context of mythical characters and shamans during curing or dreaming. In both cases "thinking" involves more than contemplation or reflection about the world, but an active doing, an intervention in the state of things in the world. An illustrative account comes from Tukano anthropologist João Rivelino Barreto, whose thesis on Tukano knowledge and dialogue practices is structured as a conversation with his father, a Tukano *kumu* (shaman).

> "Úró é uma palavra que o senhor [his father] sempre cita, aliás, está sempre presente nas histórias tukano. Quando comecei a ouvir falar de Uró no primeiro momento cheguei a pensar que se trataria de uma expressão, de um canto, mas pelo contrário, com o passar do tempo entendo que se trata do poder que se manifesta da razão de uma pessoa detentora de conhecimentos excepcionais ... e que tem a capacidade de controlar ou manipular a razão e o pensamento de outra pessoa. É, portanto, a força da linguagem do pensamento de kumu e yai. [two kinds of shamans]....Nesse tempo, isto é, no tempo do velho Wirsõa e Burtuyari Oakhë [mythical characters] praticamente todos tinham seu Uró, porque, eles

> eram de outros tempos, viviam cercados de forças ou que eles mesmos eram a força daquilo que os brancos chamam de natureza. Eles sim tinham um grande controle da natureza, das árvores, das águas, do tempo, das chuvas, das trovoadas, aliás, ... Isso mostra então que eram diferentes tipos de pessoas em diferentes tipos de tempos e espaços. Todos eles possuíam forças divinas, como é o caso de Uró, uma propriedade tipicamente das forças divinas, mas que nos dias de hoje passou a ser uma propriedade dos detentores de conhecimentos excepcionais..." (101-2)

I dwell on this notion of "thinking" because it seems to convey a shamanic power to manipulate images, which includes other people's thoughts. I cannot say what these thoughts are, but we could hazard that they are made of images or sound images.

PLANT MAGIC (YANOMAMI AND SHIPIBO)

Throughout Amazonia the use of plants or other substances in what we would recognise as magic is widespread. The Yanomami are no exception. They have a generic term, *hëri*, that covers the range of substances - mostly different parts of plants, insects, animal hair - combined and prepared in a variety of ways - many times dried in the fire and then reduced to power - used to affect others, for good or for bad, when they are blown in their direction, mixed in their food or drink, forcefully inhaled or rubbed against the body of their target. These magical substances are used for a wide range of purposes: the fast and healthy growth of boys and girls (different *hëri* according to gender); stimulation of courage or calming of aggression; success in hunting specific animals; causing sterility; retaining someone in the house; love magic; and, of course, causing different kinds of physical afflictions or death (see Lizot, 2004: 56; Albert, 1985: 236-283; Albert & Milliken, 2009). In fact, Albert (1985: 242) reports of the Yanomam in Brazil that there is no natural "etat amoureux" like there is no "natural disease", both being induced by magical substances. The knowledge of these substances does not require specialization though there are substances known more by men and those known by women, particularly if the other gender is the target (Albert, Ibid.).

Magical *hëri* substances are considered "*wayu*", a term that connotes substances that have strong effects over the body, like curare poison, tobacco and hallucinogens. It also refers to dangerous things or situations like enemy warriors. Albert also refers to *wayu* as "le principe pathogène" in relation to magical substances (1985:250). If people fall sick to sorcery (said to be "*hëripi*" literally "ensorcelled" or "taken by a *hëri* substance"), they require shamanic treatment. This is already an indication that, although the vehicle of the magic is a substance, its effects have reached the "center" or vital image of the person, if not, shamanism would not be necessary. In fact, it is the *hëri* substance's image that inflicts its influence on the vital image of the person, which is the root cause of a number of physical manifestations like body pains, fevers, weakness, vomiting, dysentery, bizarre animal-like behaviours, and also physical attraction

and sexual desire. The shamanic description of the cure often involves the "burning" of the *hëri* substance - which itself is often said to "dry the blood" with its heat - within the person. All these are, of course, operations done in the realm of images: the *hëri* that is burnt, for example, is an image, and the spiritual aides the shaman has to do so, like the firefly *hekura* or the h*ekura* of the yellow-rumped cacique (see Lizot, 2004: 11; 23) are images too. In short, it is the vital image of the magic substance that "does the job", whereas its material substrate is but a vehicle (see Albert, 1985: 251).

Both spirits (*hekura*) and the *yawari*, a subaquatic supernatural people that appear to lone Yanomami in the forest under the appearance of an opposite sex partner to seduce and lure the unfortunate person to their underwater abodes, use *hëri* substances. In these cases, the use of the *hëri* effects the overriding of the victim's awareness or clear mindedness, effectively being captured, radically seduced if you may, by another subjectivity. It is this overpowering that explains the inability to see the *yawari* for what s/he is. I recall a Yanomami friend's tale of his encounter with one of these forest beings: he described his state under the influence of *hëri* as being *shi wariprou*, a state of confusion associated with a metamorphosis or change in nature (Lizot, 2004: 398). The root of this term appears frequently in mythical episodes of metamorphosis into animals, but it also used to convey the sense of "being stuck" in place, position, because of some obstacle (Lizot, 2004: 397).

A final characteristic of some *hëri* substances. Both the bark of *mara hi* tree (*Myroxylon balsamum*, Lizot (2004: 204)) that we mentioned above, if seen in dreams, supplied the dreamer with a seductive presence, and the *hëri* substance *kumi* used in love magic[5] - sometimes together with the *mara* bark - are recognised as fragrant substances. As Albert and Milliken's (2009: 139-141) ethnobotanical work shows, a great deal of plants Yanomami use in *hëri* multi-purpose magic are aromatic (like *Cyperus articulatus* and *Justicia pectoralis*)[6], suggesting that fragrance is connected to the powers attributed to the magic substances.

5 | Fuentes (1980: 74) and Lizot (2004: 182) describe it as made from the interaction of a beetle with the *kumi thotho* liana. A certain dust/excrement of the insect results from its carving of the inside of this fragrant liana. This dust is later used as love magic.

6 | The third species mentioned among those most used is *Caladium bicolor*, but no mention is made of fragrance.

- o -

A particularly well documented case of use of plants (and a range of other animal and human substances) exists for the Shipibo of the Peruvian Amazon. Among them, the *noi rao* (literally "love remedies") are used for a number of situations that seek to harmonize intra and inter community relations (Leclerc, 2004). As their name suggests, love magic is used for intensifying sexual attraction (but also distancing), yet its attractive power serves many another purpose: "Generally, the *noi rao* are used improve good luck in areas as diverse as love relations, work, authority and productive activities such as hunting and fishing, etc. There are specific remedies used for each field, but certain *noi rao* are "multifunctional"..." (Leclerc, 2004: 153, my translation). Not unlike the effect of Yanomami dreaming with *marayoma* or the intervention of *koimayariwë*,

the power of *noi rao* turns on both its user becoming more likable to others and predisposing others to amenable relations. For example, when in trouble with justice, the *noi rao* soften the authorities: "To begin with, the justice representatives no longer see the person as a adversary or a hostile patry, but rather like an agreeable and irreproachable person; the problem appears to vanish by itself.". (Ibid.:154, my translation). In a commercial context, women can also wash their hands with magical substances or drip them on their embroidery to lure more White clients (Hammerschmidt, 2019: 105).

Putting these self-altering and other-affecting potencies to use requires, however, a number of bodily and social precautions that resonate with shamanic bodily conditioning among the Shipibo and throughout Amazonia. Whilst picking and preparing the plant substances, one must fast, refrain from sexual relations, isolate and keep one's intentions secret, lest the efficacy of the magic diminish (Leclerc, 2004: 155). These rules are followed as part of an implicit negotiation with the spirit owners (*ibo*) of plants and animals and the spirits of these plants and animals themselves (*yoshin*) - men having privileged relations with animal spirits and women with those of plants (Ibid.: 165-6) - for the magic effect is ultimately a matter of drawing out the affective power of these spiritual entities. Beyond these rules, subsumed under the notion of "dieting", once the substance is prepared, the user will dream with the spirit owner as part of a human-spirit dialogue (Hammerschmidt, 2019: 106).

> "O consumo das plantas assume uma espécie de modelo canibalístico: por meio do consumo (e não da partilha) o princípio da agência da planta é incorporado e a partir daí se estabelece uma relação, que deve ser controlada através das dietas. (106-7)...Para os Shipibo, as plantas ensinam às pessoas e as pessoas devem saber ouvi-las. E neste processo, os sonhos funcionam como um mecanismo de aprendizagem fundamental, já que é através deles que se têm acesso ao âmbito e aos conhecimentos dos *yoshin* (espíritos)." (Ibid.: 107).

Writing on the influence of plant-derived knowledge practices in the work of two indigenous artists, Belaunde (2016) also describes intricate relations between plants and people via spiritual affects, visions and dreams. In her account the *piri-piri*, - of the *cyparacea* species - are powerful due to their having spiritual owners (*ibo*); their agency being crucial for seeing in visions and/or dreams the intricate *kene* designs that Sipibo women will then paint on bodies and other surfaces. When on women's skirts, such designs, men say, are a "hypnotizing" trap (Ibid.: 619).

This teaching of knowledge from plants is reminiscent of the indigenous discourses about ayahuasca, as another collaborator of Belaunde says,: "Piri-piri is like ayahuasca, it makes you see all sorts of things. It gives you intelligence. Knowledge reaches your mind even without studying. Piri-piri is for many things." (Belaunde, 2015: 16 in Hammerschmidt, 2019:97, my translation).

As with the yanomami *hëri* magic discussed earlier, there is a specific connection between persons' bodies and their immaterial components. Here its based on a well developed notion of odor as the perceptible, yet immaterial vehicle of affective qualities:

> "As raízes de piri-piri, com seus odores agradáveis, são capazes de atrair tanto os bons espíritos quanto afugentar os maus. Isto porque, para os Shipibo, quando a pessoa passa a consumir o rao, ela perde o seu odor humano e adquire o odor de planta (COLPRON, 2005). Como vimos, para que ela possa aprender com a planta, é necessário investir em dietas e interdições alimentares e sexuais, que capacitam e transformam os seus corpos, os quais passam a exalar os odores benéficos. O cheiro do sangue humano se transforma com a penetração dos pensamentos das plantas, os quais se movimentam através do ar (niwé rao) (AKASHA, 2017, p.60). A pessoa começa a pensar com a planta e a exalar odores capazes de afectar os pensamentos alheios… (Hammerschmidt, 2019: 115).

The process of changing odors so as to change one's fortunes must be put in the context of a wider Shipibo conception of good and bad olfactory qualities. *Niwé* was put to Leclerc by one of her collaborators as "air", "wind", "odor" and "humor" (in a medical sense) (2003: 64). It is an olfactory and contaminating quality of most, if not all, things, that in the most general sense can be classed as either good or bad (Ibid.).

> "Ainsi, chez les Shipibo les odeurs sont bien plus qu'une simple fumée ou qu'une perception invisible. La « saladera » [a kind of bad luck] est comme une sorte de substance internée dans le corps de la personne victime et dégage alors une mauvaise odeur repérable. A l'inverse, la fragrance inin qui a une charge positive, développe son effet dans le corps de la personne. En ce sens, l'inin des noi rao est une odeur pénétrante qui vient se loger dans le corps du destinataire et surtout dans son shinan, sa pensée" (Leclerc, 2003: 281).

In the specific case of love magic, odors create an olfactory memory. "É o cheiro do corpo do outro, que invade os pensamentos da pessoa e faz com que ela perca o prumo. Acometida pela lembrança do amante, passa a sentir uma tristeza/saudade, que dependendo do grau de intensidade, pode até mesmo enlouquecer." (Hammerschmidt, 2019: 120).

- o -

A variation and complication of this captivating love - the capture of prey and of humans being frequently associated in Lowland South America - is found among the Toba of the Chaco. This procedure is of interest because it is a limit case, so-to-speak, for the amplification of influence. By placing a part of another's heart/spirit in one's own, a

person forcibly constitutes him/herself as a cause of another's action, now left with no selective agency. Tola (2010:1115) tells us that when a person is uncontrollably "in love", s/he is thought to be under the influence of a shaman.

> "Étant donné que le chamane pénètre la pensée d'une personne, réveille ses *nnatac* [spiritual helpers, non human companions] et capture son *lqui'i* [spirit, site of emotions and thoughts], il s'ensuit un triple mouvement entre le chamane, la victime de la passion et celui qui désire être aimé. D'abord, une "extension" du corps du chamane — celle de son compagnon non humain — est introduite dans celui de la personne que l'on souhaite conquérir. Conjointement, le chamane capture les émotions-pensées (*lqui'i*) de l'objet d'amour ; enfin, il les introduit dans le cœur de l'amoureux. Le cœur, qui est l'origine et la destination des composantes manipulées par les actions chamaniques, permet la continuité interpersonnelle entre le chamane, celui qui désire et celui qui est "obligé" d'aimer." (Tola, 2010: 15).

The shaman's helper spirits, flowers in Tola's example, have been inserted close to his/her heart during initiation, by a non-human forest maîtresse. Tola explains that in this kind of overpowering love, one is literally "hors de soi" because part of the person (the *lqui'i* spirit) is now in the body of s/he who wants to be loved (Ibid.:).

- o -

Thus far we have discussed dreaming and the use of magical substances as means of enhancing one's capacity to cause the action of others. In fact, both seem to operate as alternative or coupled means of incorporating external potencies, via images or odors, altering the immaterial aspect of one's or another's makeup - vital images, thoughts, odors - not without affecting the body and sometimes using specific materials as vehicles of agency. We now turn to language and metaphor to examine whether here too, similar procedures and effects are at stake.

METAPHORIC LANGUAGE: WAYAMOU, SPELLS, SHAMANISM

A final means of influence that completes a triad alongside plant magic and dreams, is the spoken word. Not any kind of speech, to be sure, but more specifically the metaphorical language we find in shamanic chanting, magical spells, and in certain cases, political discourse. Metaphorical language seems indispensable for achieving certain changes in human and non-human others' dispositions, and thus results in transforming relations - an objective that plant magic and dreams can be put to use.

The idea comes from the importance Yanomami place on the use of tropic language in ceremonial dialogues, *wayamou* (see Kelly, 2017). These dialogues, as is generally the case for ceremonial dialogues in the region (Urban, 1986), are primarily

conflict resolution devices between hostile or otherwise estranged communities. The *wayamou* ritual is - alongside shamanic chanting - the apex of Yanomami verbal arts, and as such is the most densely metaphorical form of speech. Yanomami interlocutors insist on the importance of tropic language, its adroit use being the main quality they point to when distinguishing expert from poor performers of *wayamou*. It is conventional in the *wayamou* - which begins at dusk and lasts until dawn - that visitors and hosts first exchange accusations and reprimands on the subjects that divide them. Once all have spoken their minds without restriction, there comes an appeasing phase where interlocutors strive for a viable alliance (see Alès, 2003: 212; Kopenawa & Albert, 2010: 397).

Two additional features compose the conventional structure of the *wayamou*. At dusk, the first visitor-host pairs are composed of youngsters who are the least experienced and, according to my interlocutors, speak too clearly, without metaphorization, which makes their words worthless. As the night progresses, more expert orators take the stage, ending at dusk with the elders who excel in the art of *wayamou*. The passage from young to elder performers is then one of increasing metaphorical complexity, understood also as one from "worthless" to "true" or "real" discourse. Finally, my Yanomami interlocutors comment that youngsters are given to screw things up: they may instigate violence or deny exchange and assistance. It is left for the elders, later during the night, to mend their words and push for peace.

From these descriptions I want to stress the link between metaphoric skill and pacifying competence. There is a connection in Yanomami understanding between the metaphorical complexity of *wayamou* and its effectiveness in turning potential enemies into allies. In a sense, political effectiveness relies on a poetic aesthetic that includes metaphorical language and a complex play of person deictics. On both these accounts, this form of political discourse shares an aesthetic with shamanic discourse. It also shares a socio-cosmological context if we consider that *wayamou* and shamanic discourse engage critical forms of alterity - human potential enemies, in the first case, and non-human spirits in the second.

On the *wayamou* Kopenawa says it is "le coeur de notre parler" (Kopenawa & Albert 2010: 398), and continues:

> "Lorsque nous disons les choses seulement avec la bouche, durant le jour, nous ne nous comprenons pas vraiment. Nous écoutons bien le son des paroles que l'on nous adresse, mais nous les oublions avec facilité. En revanche, durant la nuit, les paroles du *wayamu* et du *yãɨmou* s'accumulent et pénètrent profondément dans notre pensée. Elles se révèlent dans toute leur clarté et peuvent être véritablement entendues. (Ibid.)

It is telling that such a trope-full form of language is what Yanomami use to reveal the "clarity of words" which only then "accumulate and deeply penetrate our

thought". Noting how Kopenawa opposes normal dialogue to the nocturnal *wayamou*, it is hard not to recall the also penetrating power of dream experiences in affective and knowledge terms described above, even more so when we consider that in mythical time, the origin of the night gives place to the possibility of dreaming (Limulja, 2019: 43) and of the *wayamou* (Lizot, 1999: 66).[7] As Limulja reminds us, the night is the time of vital images.

7 | The myth of the origin of the night not only provides the conditions of possibility for *wayamou*. In the myth, night is incarnated by Currassow (*Titiri*), who perched in the forest, is surrounded by darkness. The Yanomami ancestors learn of its presence because it is calling out the names of forest features like rivers, water falls, mountains, etc. that is, Curassow is "naming the forest" which is an essential part of *wayamou*. Lizot (1999) highlights that the plumage, calls, and mating period of the curassow are features very apt to symbolize the characteristics of *wayamou*.

- o -

Let me now provide examples of three genres of metaphoric language. The first is a stretch of a Yanomami *wayamou*, the second a Candoshi incantation or spell, the third a brief discussion of Piaroa shamanic curing. I place them alongside each other in order to show how a common use of metaphor underlies their respective forms of efficacy: instilling amity between Yanomami communities; soothing strained relations between Candoshi affines; and undoing the hold of spiritual attack on a Piaroa patient. The idea is to illustrate the power of metaphor to affect others, allowing us to see these three pieces of discourse as variations of a single "genre of affection" despite the fact that we would normally see them as belonging to different types of action - a political speech, a magic spell, and a shamanic chant.

YANOMAMI *WAYAMOU*

The following is a *wayamou* segment by a Parima Highlands (Venezuela) Yanomami, Marcelo Borges. It was held in Toototopi in Brazilian Yanomami territory on the first night of the Hutukara indigenous organization's assembly in 2012. On the occasion, several Yanomami from Venezuela were invited and were interested in learning, from Hutukara's example, how to constitute an indigenous organization themselves. Pursuing their main interest, Marcelo metaphorises the request for explanations about Whites' financial assistance for creating and running an indigenous organization through the figure of a woman that Kopenawa, who is president of Hutukara and acted as main host of the assembly, has obtained in marriage from Whites of Caracas. In this context Marcelo impersonates what he wants to hear from his hosts:

1 ai prowëhëwë a pufi hatukëwëweinɨ
Some elder (lucid, knowledgeable person among the hosts)

2 "hai! kamiyënɨ ya nowã ta tʰa sho"
[Will say] "hai! I will explain [about Hutukara] at once"

3 "Awei, fei suwë a rë ɨpɨrefe"
"Yes, that [white Caracas] woman [Kopenawa] has taken/married"

4 "ai shomi shamat ari wamakɨnɨ"
"you (2nd person plural) shamat ari from another community/unknown to us"

5 "ëyëmɨ yãrimona wama hikɨ kãi fa kuaaɨmanɨ"
"you have come here with yãrimona hikɨ love magic substance"

6 "napë wama t^{h}ou fa yãĩ koropoimanɨ"
"you have approached us carrying White's love magic [perfume]"

7 "eha a fiõkasi niya ta yãriyohe"
"here they will cover the women's nose and mouth [with the love magic]"

8 "ya e niya kuu ma mrãõ tëhë ma kui"
"even though I was not thinking of saying this"

9 "ei wa e ɨtëtëtou waikia ha"
"given that you have already approached us [host community/Hutukara]"

10 "mori a ta wamoru, mori, mori, mori, mori, mori"
"make love to one, [only] one, one, one, one"

11 nowã niya t amou kë yaro, ei kë ya, ei, ei, ei
Because you will inform us [about Hutukara], here I am, here you have me [ready to listen]

The general idea of this sequence is that the Parima visitors have come with friendly intentions to learn about Hutukara in order to create an organization themselves.[8] The woman referred to in line 3, is a Caracas woman that stands for Whites' aid. Line 4 refers to the fact that the Parima visitors are strange to their hosts at the assembly. Lines 5 and 6 mention the visitors have come, first with *yãrimona hikɨ* love magic (5) and then perfume (6) which is assimilated to a kind of Whites' love magic for both substances seek to attract women. Line 7 refers to the way such love magic is applied to reluctant women. From 8-10 the imagined elder says he will indeed explain about Hutukara. Making love to the woman in line 10 is a metaphor for the explanation. Line 11 states this is what Marcelo wants to be informed about.

8 | All the interpretations of these lines were given by Marcelo and other Yanomami collaborators.

All this is "alliance talk" among people who consider each other *shomi* "different, other" and who would not normally visit each other. Indigenous politics has brought them together in the assembly. Marcelo thus evokes both their status as mutual

strangers and the visitors' desire to help each other out. Several subtleties in Marcelo's words convey this context. It is assumed that Hutukara has not gained the favor of Whites easily and hence the Caracas woman has been obtained by force *(ɨpɨ-)*. Whites normally don't care for Yanomami and their aid doesn't come about without a lot of convincing. In the same way, visitors' recourse to love magic to obtain a reluctant woman (the advice and mediation with Whites they expect from Hutukara) conveys the sense that, just as Whites' aid has not come easy to Kopenawa, neither will it be effortless for the visitors to obtain the favor of their hosts. The impersonated host that changes his mind and accepts to provide the sought explanation, reiterates the hope that friendship struck during the assembly will persuade the hosts into offering advice. Finally, this host's insistence on making love only to one woman indicates the visitors are not after Hutukara's money, just their advice.

After our discussion about the effects of magic substances it is interesting to see how Marcelo appeals to the powers of love magic to effect an enduring alliance. It is as if the metaphor of love magic had a redoubling effect, adding magical to metaphorical efficacy, making the words carry the magical capacity to influence the host's dispositions. The expected effect of his words is actually dramatized when Marcelo stages his imagined interlocutor's change of mind.

During the same *wayamou*, another of the Parima visitors, Homero Silva, like Marcelo would do after him, impersonates a host's words as a way to ask for advice on how to create an indigenous organization. He does so just as a new voice amidst the hosts becomes audible, indicating that a new partner is approaching to engage him in *wayamou*. This time, the redoubling of metaphor comes by appealing to dream knowledge.

> kamɨyënɨ yai
> Me - and not any other [will explain to you about Hutukara]
>
> kamiyë ya yai totɨhɨwënɨ
> Better me [than someone else]
>
> ya prahaai rë totihiowei yanɨ
> Me, one that travels far
>
> ya rë mio rë totihiowei yanɨ
> Me, one that sleeps a lot

The metaphor in these lines hinges on the analogy between "traveling far" and "sleeping", that is, dreaming. What Homero is impersonating is that the approaching voice from the hosts' camp is that of someone who, like a dreamer whose vital image acquires knowledge of distant places and peoples, has physically traveled far beyond

Yanomami lands, and hence knows all about Whites' ways and how to get aid from them. This knowledgeable person would be in a good position to provide the explanation Homero is seeking.

CANDOSHI INCANTATION

I now turn to a Candoshi incantation or spell, of the kind described above, taken from Surrallés' ethnography. It is sung by an old mother who is interceding for her daughter, whose husband's relation to her brother - his brother in law - has become strained. The target of the incantation is this brother-in-law, it is him who the spell aims to appease, and the metaphoric strategy to do so, is to substitute his name for that of his son: "This magical ruse works in such as a way so as when the target finds his brother in law he will experience the same feeling he would when encountering his favorite son." (2009: 322)

"1 Llama a Vachapa por el nombre de Shimbotka, el flaco

2 Que está casado con Vanika, que vive en casa de los padres de su esposa con la que se casó cuando ella era una jovencita

3 La que habla toma tabaco con la ayuda de un brote de plátano y la cólera desaparece,

4 el tucán canta koria, koria, mientras que el tucán kiro llama canta kiro, kiro. (cantado por Mikaia, mujer del lago Rimachi, septiembre de 1995)

Así, la letra de la primera estrofa se puede traducir: [1] llama a Vachapa por el nombre de Shimbotka, el flaco *vatitiasa*. El canto indica a continuación que el destinatario está casado con [2] Vanika, la hermana del cuñado; que vive en casa de los padres de su esposa *vatsapanish*; y que se casó *vayaksha* cuando su mujer era todavía una jovencita *vizanoritssha*. El canto sigue precisando que la que habla [3] *tsiyatkasha*, es decir, la que canta, está tomando tabaco *katsapanish* con la ayuda de un brote de plátano *opadamarish moza*, en forma de pipa, de manera que la cólera desaparezca progresivamente *vayakatsha*. El canto menciona a continuación los buenos sentimientos que deben reinar entre los cuñados, utilizando la metáfora de dos tucanes que se hablan, pues como sabemos este pájaro connota el afecto: el tucán [4] *siyagomaru* (*Ramphastos cuvieri*), sentado *tovazayaro*, canta "koria koria" mientras que el tucán (de menor tamaño) kiro llama (*Pteroglossus* sp.) canta "kiro kiro"". (Ibid.)

If we recall our opening discussion of the Candoshi material, these incantations are considered to have a concrete and definite effect over the target's heart, changing their disposition towards others, in this case, the chanter's son-in-law on behalf of her daughter who is caught between male affinal strife.

PIAROA SHAMANISM

I now turn to Piaroa ethnography where Overing (1990) describes shamans' curing as the explicit invention of metaphors between "before time" (myth) and "today time". When mythical time was coming to an end, animals, up to that moment in human form, lost their status and transformational capacities when Wahari, the cultural hero, stole culture from them. This theft de-humanised animals, giving them motive to take revenge on humans. Today's disease is precisely this animal revenge. So it is that every disease of today corresponds to a piece of lost culture or transformational capacity. "Each aspect of cultural knowledge, such as the capacity to cultivate and to hunt, and each cultural artefact had its disease counterpart. Every illness was in part caused by the violence of the 'before time' culture of the animals attacking the victim in 'today time'." (Overing, 1990: 613).

For example, a certain type of paralysis is called the "loincloths of the wild peccary wrapping itself around you" because in mythical time, animals in human form used loincloths.

> "A human peccary of 'before time' would send a paralysis to humans through a today time animal that had lost the ability to create and use loincloths. … The peccary would send his piece of 'lost culture', its disease, like a loincloth in the form it would appear if it were used in today time, distorted, and because of that crippling its Piaroa victim, forcing him/her to a present peccary form" (Ibid.: 614).

To effect the cure, the Piaroa shaman must have a profound knowledge of the unfolding of every myth and establish unsuspected connections between events of "before time" and "today time". His highly metaphorical words, his "before talk", is evidence of the connections:

> "a great ruwang [shaman] could often integrate much of the history of a being through one multilayered bit of before-talk, the unraveling of which would take one to several worlds and times of significant history. The 'unpeeling' of the complex words of the ruwang that encapsulated the history of beings was a process in which Piaroa audiences constantly engaged." (Ibid.: 613).

- o -

Though of course not confined to these genres, it seems clear that tropic language is linked to shamanic and magical discourse. The Yanomami *wayamou* is neither, and yet its expected political effect confirms the special status of tropic speech as containing "true" or "valuable" words, those most able to impinge on others' hearts, souls or

minds. Let us recall that *wayamou* is held during the night - the time of souls as Limulja stresses -; the "truthness" of elders' metaphoric utterances is reminiscent of the way vital images appear as being at the "root" of the visible world and its events. On both these accounts we can suggest an analogy, in terms of their affecting capacity, between tropic language and vital images.

This raises the question as to the status of language and, more particularly metaphor, among indigenous Amazonian peoples. I will come back to this in the Conclusion. For now I briefly turn to Guarani ethnography. Perhaps none more than the Guarani, among the peoples of the region, acknowledge in culturally elaborated forms, the power of words and metaphor. Their cosmogonic narrative, *Ayvu Rapyta* collected by Cadogan (1959), introduces the foundation of human language as part of the unfolding of divinities. This divine aspect of language is further linked to the soul, *nhe'e*, which Cadogan chose to translate as alma-palabra, soul-word, that constitutes the divine aspect of the person - this soul is sent by the divinities from their celestial abode and introduces itself in newborns on this terrestrial plane and is tied to the person's name. Others have chosen a less "Christian" understanding of the *nhe'e*, seeing it in a more material and agentive fashion as "language affection" (see Macedo in Stutzman, 2017: 333). Be that as it may, language, divinity and affection remain an object of elaborate reflection for Guarani and anthropologists alike. It is no surprise that the "beautiful words" of the divinities and the shamans that communicate with them are highly metaphorical. As Stuztman (Ibid.: 334) observes in a paper discussing classic and recent works on the Guarani:

> "Given its simultaneous corporeality and its emphasis on the spiritual realm, the Guarani "beautiful words" pronounced by the karai [shaman] have, as Josely Vianna Baptista puts it, a "quasi-ideogrammatic materiality" and are profuse with metaphors. And, as Pierre Clastres observes, arrow in such a language may be "bow's flower," and pipe may be "mist's skeleton." Continuing from such reflections on Guarani metaphorization, Daniel Calazans Pierri discusses the obsession with "the true name of things" in Guarani ritual language. On comparing the Guarani and Platonic oppositions between elements in the empirical world and incorruptible models in the divine (nhe'e kwery) world, Pierri concludes that, unlike Plato, for whom words are always deceptive, for the Guarani the metaphorical word is the "true name" of an object or a state of affairs, as well as a "privileged means of overcoming the discontinuity between the celestial world (with its imperishable elements) and the terrestrial world (with its corporeal images)."

- o -

I began this essay with an exposition of Surrallés' Candoshi ethnography that concentrated in a single case much of what would come in relation to dreams, spells

and metaphor. I bookend with a final example that also gathers much of what we have said in a single complex description. It is brought to us by Nadia Farage's (1997) inspired ethnography of the Wapishana. Let us recall first the creative power of thoughts we discussed as characteristic of mythical times and shamanic discourse. About the Wapishana original world, Farage says:

> "Era sobretudo plástico aquele mundo original, e a força de o moldar encontrava-se na palavra: "Antes falava e mudava a coisas. Tudo agora já está feito". Eficaz, criativa, a palavra provocava transformações contínuas, que deram ao mundo a feição que ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos" (1997:57).

Language was then shared by all beings but, similar to what we are told of the Piaroa regarding culture, the end of mythical time removed this capacity from all beings but humans. As a capability, language in post mythical times is the main diacritic of humanity. And yet these original words, with their creative capacity, are available to today's humans who can learn a repertoire of magical spells called *pori*.

Magical spells are tied to the use of magical plants, subsumed under the category *wapananinao* (literally "our plants" mainly *cyperaceae* and cactuses (Ibid.: 72-73)). These plants of influence are used to increase success in a range of activities like hunting, agriculture, love and "so many other human projects and interests" (Ibid.:74) for ordinary folk. It is understood that shamans have a wider repertoire and can use such plants to a higher potential (Ibid.:75).

The magic influence of these plants is associated with a range of qualities. They are particularly odorous and survive dry. Fragrance and dryness makes these plants immortal in opposition to all that decays and dies, like other vegetables, humans, and animals that need water to survive. Akin to what we saw about odors among the Shipibo, the *wapananinao's* fragrant incorruptibility stands in sharp contrast with the rotten stench of blood, mourning and decay "imortais , imputrescíveis, aromáticos, os *wapaninao* configuram o inverso das coisas deterioráveis e malcheirosas" (Ibid.: 77).

Wapananinao are plants that share with humans their having a soul, and unlike other garden plants that depend on humans to survive, *wapananinao*, having a volition of their own, remain with who ever treats them well and may leave their human carers and return to where they came from if they feel mistreated (76).[9]

9 | See Morim de Lima (2017) for a similar description of sweet potatos having soul and volition, and leaving the gardens of Krahô women if they don't take care of them well.

A final quality of the *wapananinao* is their capacity for speech, or rather, not unlike the connections established by the Guarani peoples, they have soul/speech:

"Por possuírem em comum com os humanos uma alma - *udorona* -, os *wapananinao* possuem ainda o atributo da fala que dela decorre: "os tajás [alternative gloss for magical plants] são gente, pode-se conversar com eles". Porém, o verbo possuir não é o que melhor descreve este atributo: para os Wapishana, os *wapananinao* são alma, que,

por sua vez, é a potência da fala em grau eminente, o canto. Em canto os *wapananinao* se manifestam, e mesmo no interior de um maracá vivem, falam e sobretudo cantam" (76)

As we could expect, *wapananinao* require special tending, first and foremost, the provision of tobacco, either mixed in an infusion or through blown smoke. Tobacco smoke also accompanies their use.[10] Moreover:

"Tal vínculo estreito ao sopro, à fala e à fumaça do tabaco é expressamente reiterado pelos Wapishana: "Tabaco é caxiri de panakaru [magical plant (Pl.)], sem tabaco eles não trabalham. Para trabalhar, tem que falar com eles, aí eles vêm nos sonhos, contam a doença e o remédio". A máxima distância do peso e da umidade, sua existência etérea tem por alimento o tabaco" (78).[11]

In a shamanic context, *wapananinao* exhibit the dual status of being the shaman's pets and their children, a kind of relationship that combines the harnessing of an alien potency and the requirement of care, characteristic of the master/pet relation (Fausto, 2008). But all who care for *wapananinao* must treat them like their own children, in fact, they appear in their owner's dreams as their own children, demanding care, which normally means asking for water and tobacco. (82). Dreams are also the time for mutual apprenticeship:

> "Crianças e plantas mágicas, ambas portadoras de alma, pressupõem a construção de uma relação ativa e recíproca, que envolve ensinamento como forma privilegiada do zelo. Assim, sob meu ponto de vista, se explica ainda o fato de que é preciso ensinar os *wapananinao* a cantar.
>
> Sim, porque é preciso ensiná-los a cantar. Como crianças, os *wapananinao* têm o potencial da fala, que deve ser desenvolvido: aquele que passa a cuidar de um *pananu* [magical plant (Sing.)], o ensina a cantar. Em contrapartida, após seu aprendizado, o *panakaru* [magical plant (Pl.)] passa a ter, por assim dizer, autonomia de canto: cantará e ensinará, em sonhos, novos cantos ao humano que dele cuida (83-4).

Magic spells, *pori*, like magical plants are used for a range of purposes all involving the impingement on others' wills.

> "Sobre a vontade de outrem se exerce *pori*, e nisto se incluem também os humanos, em particular, na atração amorosa e na vingança. Encantações, vê-se, aplicam-se a toda ação humana, à produção e à reprodução, ao amor, à doença, à vida e à morte. Falam à alma das coisas e das pessoas e assim, intervém na relação com os outros, sejam humanos ou não-humanos" (227)

10 | Things here are in fact more complicated. The power of these magical plants is related to their virtual animality which must be tamed. However, this potential can escape control if plants are fed hunted meat and blood, in which case they can eat humans and turn on their owners (Farage, 1997:86)

11 | Farage delves further into all the connected qualities that oppose magical plants to the rest of living beings: non deterioration, dryness (i.e. lack of blood or sap); being soul/song; lightness; immortality; association with tobacco. The resemblance with Guarani discourse about the human condition (associated with decay and imperfection) and its transcendence to divinity (light, incorruptible, immortal) is notable.

The recitation of poetic *pori* is a matter for elders, normally grandparents, those who can deal with the dangerous powers of spells; who don't fear getting old by doing so - young people fear premature aging -; who can understand the metaphors involved in *pori*; those who are more soul than body. (Ibid.: 126; 229-30).

The *pori* are powerful because they are the creative words of those who lived in the original times. They are formulaic and secret - lest the potency wither. Farage provides uses for different purposes and notes several common features. In general, the place of enunciator of the spell - the "I" of the sentences proffered - is an agent, often a magical plant, selected for their qualities and aimed at impinging on another (a spirit causing someone disease, for example) (250). Here lies the main metaphorical link of the spell which also has a connection to a mythical/historical narrative (255).[12]

12 | These narratives refer to events of the times of those now dead and of whom no individualized memory remains (Farage. 1997: 186; 193-4).

Another formulaic element is the evocation of creativity:

> ""Para criar": termo indispensável da fórmula, "*tominkiz*" sintetiza a força criadora da encantação, o que precisamente querem indicar os Wapishana quando o traduzem por "primeiro" ou "do começo", tempo em que a palavra era criação; indicam, de modo correlato, que o sujeito da encantação é a alma/palavra daqueles entes e coisas que a perderam no advento do tempo humano" (262)

As we have seen, magical spells and plants seem to have similar effects. Farage explains their relation more clearly:

> "Como antes anunciei, a enunciação da encantação, embora tal não se trate de norma, se faz acompanhar quase sempre pela defumação das resinas aromáticas *nat'aib* e *maruai*, como se a fumaça, perfumada e volátil, pudesse melhor atestar, *in pari materia*, que a encantação é o campo de manifestação de uma alma sem corpo. Propriedade da alma, o perfume parece desempenhar, com efeito, papel fundamental no fascínio encantatório... Mas, perfume e palavra nos reenviam as plantas *wapananinao*, cuja articulação às encantações os Wapishana explicitamente apontam: quem usa *pori*, dizem, não precisa de *pananu*. Homólogas, ambas feitas só de alma/palavra, são, como se vê, as encantações e as plantas *wapananinao*" (263)

CONCLUDING REMARKS

This paper began with the intuition that dreams, plant magic and metaphorical language were alternative means of impinging on others and that all involved the interaction between immaterial aspects of persons. Following this intuitive lead a revision of premises and summary of consequences is in order.

First; I now think Limulja's evocation of the möbius strip is more fitting than my translation of Wagner's Daribi analysis into an Amerindian idiom. Let us recall, when,speaking of Yanomami dreams, Limulja says:

> "...tanto as experiências que ocorrem durante o sonho quanto as que se passam durante a vigília se desenrolam à maneira de uma fita de moebius, de modo que o que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção. O que aparenta ter dois lados na verdade tem apenas um..." (2019: 54).

Dream and vigil are folded but continuous and their sequential mutual affectation evokes the famous image of Escher's ants walking along the strip. But we can draw more out of this figure. A particular two sided oneness that is a one sided twoness seems apt to describe the relation between the visible material world and that of vital images: their mutual implication yet relative independence - think of the body-soul dynamic of dreaming and their ultimate disaggregation upon death (a two-sided oneness) -; the extra-human benefits that can be derived from realizing a unity out of a divided reality - as when spiritual agencies are pulled into the interplay of human relations via dreams, spells or plant magic (a one-sided twoness). In the examples we have threshed out, people, both specialists and common folk, can not only walk the strip but momentarily punch holes and connect both apparent sides of the strip to augment their influence upon others. What is true of interpersonal relations is true of the relations that make up the person, particularly that between body and soul(s), the person being an effect of their relation, and their relations with like entities (see Ramo y Affonso (2019) for this description of Guarani personhood).

If the topological truth of the möbius strip is its one-sidedness, despite the two sided appearance, refigured in an amazonian context, the difference between truth and appearance must be discarded and put in terms of equally real perspectives: you can only experience one perspective (side) at a time, even though you must be aware of the other's. A part of the person the soul may be, as is the body, but the self's and other's experiential reality is always a whole person's. The insight comes from Lima's description of the Juruna's perspectival cosmology:

> "A visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma característica própria a ele mas de uma capacidade visual do observador. Se não vejo um espírito é por incapacidade de meus olhos. Se um espírito me vê, só vê aquilo que de mim eu própria não posso ver: minha alma, a qual representa todo o meu corpo para ele, toda a minha pessoa...
>
> A alma é, pois, uma parte do corpo ou um componente da pessoa. Dentre essas partes, porém, e juntamente com a pele, a alma destaca-se como tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital. Pois é também um duplo da pessoa. Não convém apreender isso como se de um lado estivesse a pessoa e de outro, o seu duplo: este está contido nela, ainda que por sua própria condição dali possa desgarrar-se provisoriamente ou mesmo ser capturado por outras almas, de cujo ponto de vista o duplo, como frisei antes, é a totalidade da pessoa." (Lima, 2002: 12)

Second; in the introduction I also summarized the argument that the separation of cause and agent structures action as a performance, the outcome of which is always uncertain because it involves the contingent efficacy of the cause and the selection of the agent. I now want to draw attention to how the human relations with vital images are also performances in this very sense. Dream experiences, controlled (as those of shamans) or when the soul is vulnerable to the impingement of alien images; the Candoshi magic spells Surrallés calls "cantos de imploración"; metaphorical words in *wayamou* uttered in hope of transforming potential enemies into allies; the Shipibo use of magic plants to seduce/prey on others, temper their violence, or make them buy more of your products. These are all performances: people striving to constitute themselves as causes of the agency of vital image persons (spirit entities of all kinds) in the interest of being effective causes of other - intra-human or inter-specific - relations. The additional influence expected is always uncertain, never guaranteed: hence all the secrecy, the skill that comes with age, the body preparations and precautions. The performance can go wrong in so many ways. Even the qualities of forest places, domains of human and spiritual owners, are the effect of the human-spiritual relations so often invoked in the dangers of opening a forest garden plot (Cabral de Oliveira, 2016); respect for specific forest sites; the successful growth of food plants (Morim de Lima, 2017); and Whites' blindness of the more-than-human damage of deforestation and mining (Kopenawa & Albert, 2010).

The place of seduction merits an additional reflection for it appears as the main object of magical amplification. Seduction, often slipping into deceit, is present in mythical episodes of perspectival confusion, hunting and fishing techniques, interpersonal relations, be it for sex, marriage, friendship, luring Whites, or even the rearing of children (Maizza, 2014; Ramo y Affonso, 2019: 80). As a form of enhanced attraction, it is a prime means of constituting oneself as the cause of another's act, which, as we have developed elsewhere, appears to be privileged among Amerindians, as opposed to them occupying the position of agents of history (Kelly & Matos, 2019; Gow, 2001). The complement of seduction is the tempering of anger/rage. Acknowledged as an obstacle of conviviality, the avoidance of rage is often stressed as moral convention (Overing & Passes, 2000: 2), which would explain its widespread presence in the use of plant magic. But considering the structuring of action, for the person overcome by rage, any questions regarding the efficacy of the cause have been settled, all that is left is the determination to act. It is this determination that, in the context of conjugal or affinal strive, the use of plant magic hopes to placate. In short, whereas seduction is action stylised to increase the cause's efficacy, the tempering of anger is action directed at diminishing the agent's.

Third; our review suggests an "vital analogy" so-to-speak, between images, words (specially metaphorical) and odors when considered as vehicles of affective agency and principles of affectation. We could say words and odors are variations of the

immaterial presence of vital images, which suggests a reason for their being attributed the power of influence of vital images. Almost as interchangeable means, differently combined or developed among different peoples this vital analogy is vividly present in Farage's ethnography where magical spells (metaphorical words) and plants (odors) are homologous; in the facility Yanomami may display in metaphorizing the knowledge of Whites as dreaming and persuasive efficacy as the use of plant magic; we have also seen that what Yanomami may do through dreaming the Shipibo may do with plants; the Candoshi link arutam visionary quests with poetic "cantos de imploración", Shipibo and Wapishana harness the influence of plants with the aid of dreams, and so on. Furthermore, we could suggest that the ethereal quality of these vital analogues allow for the mediation, interference, bridging, and hence effectuation, of the recursive process that implicates bodies and souls.

Finally; the implication of metaphor with "truth" among the Guarani, rings with the quality of elders' speech in wayamou that "really penetrates our thoughts"; the "causal" or "root" status of Yanomami vital images; the creative power of the words of the original Wapishana world now encapsulated in humans' magical pori spells Farage (1997) sees as poetry; the Piaroa shamans' curing chants about which Overing says: "a ruwang gifted in the work of curing was called *k'adak'a menye* or 'one who can cure everything (through chanting)'. *K'adak'a* was the word for the taproot of a tree, it was used metaphorically in chant language to signify the 'first idea of' or 'the first time created'." (1990: 612).

Even if metaphoric language is a frequent tool of persuasion the world over, we cannot assume that persuasive or perlocutionary effects are indigenously understood to operate by equivalent means to ours. The vital analogy between metaphoric language, plant magic and dreams already hints at this distinction.

It has been said about animism that personification would be its associated knowledge practice, and objectification would correspond to a scientific epistemology (Viveiros de Castro, 2004). In the latter, Wagner (2014: 10) says metaphors are "heuristic" and "artificial". So what would be their status in a personifying one? One could equally ask: if perlocutionary and persuasive effects describe the power of words in an objectivist epistemology, what is their status in a personifying one?

The short answer we can take from Wagner (1972) and Strathern (1988) is that metaphor is a form of power. Throughout this paper we have seen how the equation between magic plants, dreams and metaphorical language involves the incorporation of alien capacities to alter the self's and others' dispositions. Involving analogy and contrast (a two sided oneness), and a pulling together of two conventionally distinct contexts (a unity from a divided reality, the world vital images and that of humans), this is how Wagner characterizes metaphor. Metaphor thus considered Wagner writes:

> "In the context of Daribi culture, the distinction between magical power and expressive power is illusory; the facility acquired by the incantation of a spell, the potential realized through a skilful dream-interpretation, and the plaintive effect of bamboo flutes are all additions to the ordinary stock of human capabilities, created through the felicitous use of metaphor. The skill of doing and the facility of saying have metaphor as a common vehicle." (Wagner, 1972: 79).

Strathern (1988: 174) in her analysis of Melanesian sociality is led to see a "Melanesian theory of social action" where the anthropologist would conventionally think of a "theory of symbolic construction". In reference to this kind of theoretical shift she continues:

> "Indeed, Wagner's is the most elegant formulation of this theoretical position, for it encapsulates both Western and Melanesian proclivities, the idea of a symbol both as a conventional, artificial expression of something already (invented) existing in itself, and as the inventive desire to draw out of relations and persons the innate (conventionalized) capacities that lie within them. Where the one rests on a linking notion of arbitrariness (culture), the other rests on a notion of uncertainty (and thus of power), of a state not being a state in any fixed sense". (Ibid.: 174; emphasis added).

This notion of power is not that associated with coercion and control of others as objects, but rather a microphysics of influence involving interdependent subjects as compelling causes and selective agents (Kelly & Matos, 2019). This notion of metaphor is not an extension of a linguistic procedure but rather one that allows us to see all forms of augmented influence as vital analogues, to think of words as fragrances, for example.

REVERSE EPIGRAPH (FROM PEDRO PITARCH, *LA PALABRA FRAGANTE*, 2013)

Tzeltal shamanic chants, executed to cure different ailments, are deposited in dreams by spirits in the form of a "thick book" in a potential future shaman's heart when s/he is still a child. The shaman's chanting is thus understood as the reading of a text, of words that come from the pre-solar original world of flux and transformation, but that pervades current human affairs as the other-side - the side of dreams, night and death - always leaking into the solar, shadow-bearing side, challenging its stability. Given their origin, chants cannot be learned, only dreamt, in fact, "No son los humanos que hablan este lenguaje, sino que son éstos que son "hablados" por él" (19). Furthermore, "los cantos no son sólo un medio de comunicación con los espíritus, sino ellos mismos son espíritu. El lenguaje del otro lado, es el otro lado del lenguaje" (Ibid.) There is a genre of disease caused by pathogenic words, written texts lodged

into a specific part of the patient's body. The shaman's chants, his/her own other-side text, is uttered to extirpate the intrusive pathogenic text. Curing is thus a textual battle. Another class of disease requires the shaman's words to persuade body-encompassing ailment-words, that treated as an interlocutor, are compelled to leave the patient's body. Several rhetorical or poetic techniques are used, less for embellishment, and more to pragmatically increase the persuasive force of the curing words. And yet Tzeltal recognise beauty in the chants and are moved by them, but their beauty, we are told, is not visual or sonorous. "...sino olfativa y gustativa. Los cantos, se dice, son bujts'an: fragantes, como lo son las flores, el incienso del copal, el tabaco o el licor que se ofrenda a los espíritus en las ceremonias... la belleza fragante de los cantos forman parte de su eficacia terapéutica" (24-25). A third category of disease is soul theft, one of the chants presented by Pitarch was aimed to recover one such soul caught by spirits and locked in a snake's rattle; the thieves are not interested in the soul but its ransom payment: "Los espíritus se alimentan de la fragancia de las flores, del vapor del aguardiente, del humo del tabaco, del olor de la sangre de un pollo sacrificado...Pero sin duda, la parte más importante de la ofrenda son las palabras fragantes de los cantos que pronuncia el chamán" (100-1).

José Antônio Kelly Luciani earned his degree in Social Anthropology at the University of Cambridge in 2004 and is currently Lecturer of Anthropology at the Federal University of Santa Catarina (UFSC).

AUTHOR CONTRIBUTION: Does not apply.

FUNDING: Does not apply.

REFERENCES

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Paris, Tese de doutorado, Université de Paris X.

ALBERT, Bruce & Milliken, William. 2009. *Urihi a: a terra-floresta Yanomami*. São Paulo, ISA/IRD.

ALÈS, Catherine. 2003. "Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami", In. ALÈS, Catherine & CHIAPPINO, Jean, (eds.), *Caminos cruzados: ensayos en antropologia social, etnoecología y etnoeducación*. Merida, IRD Editions/ULA-GRIAL, pp. 197-240.

BARRETO, João Rivelino. 2019. Úkusse: forma de conhecimento tukano via arte

do diálogo kumuãnica. Florianópolis, Tese de doutorado, UFSC.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2016. "Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia Peruana." *Mana*, 22(3): 611-640. DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p611

BLANCO, German (ed.). 2016. *Niyayopë ni patapɨt ë ã*. Lima: Horonami/ Wataniba.

CADOGAN, Leon. Ayvu Rapyta. 1959. *Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo, FFLCH-USP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. "Mundos de roças e florestas" *Bol. Mus.* Para. Emilio Goeldi. Cienc. Hum, 11(1): 151-31. https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007

FARAGE, Nádia. 1997. *As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapixana*. São Paulo, Tese de Doutorado, USP.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.

FUENTES, Emilio. 1980. "Los Yanomami y las plantas silvestres", *Antropológica*, 54: 3-138.

GOW, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

HAMMERSCHMIDT, Bianca. 2019. *Tramando afetos: manipulação de corpos através da magia amorosa entre os Shipibo-Konibo*. Curitiba, Dissertação de Mestrado, UFPR.

KELLY, José Antonio. 2017. "On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency" Journal de la Société des américanistes, 103(1): 179-214. https://doi.org/10.4000/jsa.14892

KELLY, José Antonio & MATOS, Marcos. 2019. "Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul." *Mana*, 25(2): 391-426. DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2010. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris, Plon.

LECRERC, Frédérique Rama. 2003. *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. Une étude Shipibo des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale.* Paris, Tese de doutorado, Université de Paris X-Nanterre.

LECRERC, Frédérique Rama. "Los Noi Rao". 2004. In: CALAVIA SAEZ, Oscar, LENAERTS, Marc, SPADAFORA, Ana María (eds.) *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidade*. Quito, Abya-Yala.

LIMA, Tânia Stolze. "O que é um corpo?" *Religião e Sociedade*, 22(1): 9-20.

LIMULJA, Hanna. 2019. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya ú, Toototopi)*. Florianópolis, Tese de doutorado, UFSC.

LIZOT, Jaques. 1999. "Palabras en la noche. El diálogo ceremonial, una expresión de la relaciones pacíficas entre los Yanomami", *La Iglesia en Amazonas*, 53: 54-82.

LIZOT, Jaques. 2004. *Dicionario enciclopédico de la lengua yãnomãmɨ*. Puerto Ayacucho, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

MAIZZA, Fabiana. 2014. "Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara" *Mana*, 20(3): 491-518.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. "A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô." *Mana*, 23(2): 455-490. DOI http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n2p455

OVERING, Joanna & Passes, Alan. 2000. *The anthropology of love and anger: the*

aesthetics of conviviality in native Amazonia. London: Routledge.

PITARCH, Pedro. 2013. *La palabra fragante: cantos chamánicos tzeltales*. México, Artes de México/Conaculta.

RAMO Y AFFONSO, Ana María. 2019. *La transhumanidad tekoaxy y las dádivas en movimiento: reflexiones sobre la filosofía Guaraní-Mbya*. . Madrid, Tese de doctorado, Universidad Complutense de Madrid.

SHIRATORI, Karen. 2013. *O Acontecimento onírico Ameríndio: o tempo desarticulado e as verdades dos possíveis*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, UFRJ/MN.

SURRALLÉS, Alexandre. 2009 [2003]. *En el corazón del sentido: percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima, Institut Français des Études Andines.

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

SZTUTMAN, Renato. 2017. "When metaphysical words blossom" Common Knowledge, 23(2): 325-344. https://doi.org/10.1215/0961754X-3815846

TOLA, Florencia. 2010. "Maîtres, chamanes et amants: quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité." *Ateliers du LESC [En ligne]* 34. URL : http://ateliers.revues.org/8538.

WAGNER, Roy. 1967. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago, University of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 1972. *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago, The University of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 2014. *How many stripes until you count the tiger: the hyperobjectivity of shamanism*. Unpublished manuscript.

URBAN, Greg. 1986. "Ceremonial dialogues in South America", *American Anthropologist*, 88 (2): 371-386.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies." *Common Knowledge*, 10(3): 463-484.

Received December 14, 2021. Accepted July 14, 2022.

Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928

Karen Shiratori[1]

1. Universidade de São Paulo / São Paulo, SP, Brasil
karen.shiratori@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0297-0962

RESUMO

Este artigo consiste na revisão bibliográfica da literatura etnológica sobre sonhos dedicada aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. O fio condutor da exposição é a análise do acontecimento onírico, resultado das perambulações da alma, e sua influência na vida desperta. Sustento que, como eventos reais — não restritos à psicologia individual —, as distintas relações que a alma estabelece com seus interlocutores oníricos influem diretamente na interpretação dos sonhos e nos efeitos que se fazem notar na vigília. Ao considerar a inadequação de um repertório conceitual pautado no método psicanalítico e nas noções de presságio, destino e fatalidade, busco uma concepção de onirocrítica que inclua a ideia de um tempo aberto e reversível. A reflexão que proponho organiza-se em dois momentos: (I) o sonho como diagnóstico de eventos em curso e (II) a manipulação das possibilidades engendradas como virtualidade.

PALAVRAS CHAVE

Sonho, tempo, evento, etnologia indígena, perspectivismo

Time and event in Amerindian onirocritic: a bibliographic review

ABSTRACT This article consists of a bibliographical review of the ethnological literature on dreams dedicated to the indigenous peoples of the South American Lowlands. The main thread of the exposition is the analysis of the dream event, the result of the soul's wanderings, and its influence on waking life. I claim that, as real events - not restricted to individual psychology - the distinct relations that the soul establishes with its dream interlocutors directly influence the interpretation of dreams and the effects they have on waking life. By considering the inadequacy of a conceptual repertoire based on the psychoanalytic method and on the notions of omen, fate and fatality, I seek a conception of onirocritic that includes the idea of an open and reversible time. The reflection that I propose is organized in two moments: (I) the dream as a diagnosis of ongoing events and (II) the manipulation of the possibilities engendered as virtuality.

KEYWORDS
Yanomami, dreams, image, nostalgia, death

Tiempo y acontecimiento en la onirocrítica amerindia: un balance bibliográfico

RESUMEN Este trabajo consiste en una revisión bibliográfica de la literatura etnológica sobre los sueños dedicada a los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Sudamérica. El hilo conductor de la exposición es el análisis del acontecimiento onírico, resultado de las deambulaciones del alma, y su influencia en la vida de vigilia. Planteo que, como hechos reales - no restringidos a la psicología individual -, las distintas relaciones que el alma establece con sus interlocutores oníricos influyen directamente en la interpretación de los sueños y en los efectos que se observan en la vida de vigilia. Al considerar la insuficiencia de un repertorio conceptual basado en el método psicoanalítico y en las nociones de presagio, destino y fatalidad, busco una concepción de la onirocrítica que incluya la idea de un tiempo abierto y reversible. La reflexión que propongo se organiza en dos momentos: (I) el sueño como diagnóstico de los acontecimientos en curso y (II) la manipulación de las posibilidades engendradas como virtualidad.

PALABRAS-CLAVES
Sueño, tiempo, acontecimiento, etnología indígena, perspectivismo

Time is out of joint!

Hamlet (W. Shakespeare)

INTRODUÇÃO

A importância dos sonhos para os povos ameríndios é observada desde longa data. Segundo os relatos de Hans Staden, antes de partir para a guerra, os Tupinambá consultavam os seus pajés. Estes conselhavam atentar aos sonhos, pois caso fosse visto, durante o sono, a carne dos inimigos assando, isso indicava vitória. Se ao invés da carne dos inimigos fossem as deles mesmos, então, nada de bom adviria, e o melhor seria permanecer na aldeia. André Thevet faz considerações semelhantes: "os índios preocupam-se muito com os sonhos e creem que os mesmos se tornam realidade. De sorte que, se sonham que vencerão o inimigo, ou, ao contrário, que sucumbirão em combate, não há como tirar-lhes a fantasia da cabeça" (1978: 154).

Os trechos acima destacam a interferência dos sonhos no curso dos acontecimentos diurnos e, em virtude disso, a necessidade de uma postura diligente frente a eles. Os sonhos não se restringem ao domínio da noite, donde a relevância de sua interpretação para compreender o desenrolar dos eventos. Tomadas como anúncios do porvir, as imagens oníricas são consideradas com gravidade; esse valor "premonitório" faz dos sonhos um modo de vislumbrar de relance ou entrever algo do futuro.

Sendo assim, o sonho é um guia que não deve ser desdenhado, na medida em que *realmente* interfere na vigília. Isso significa que não se restringem à esfera individual tampouco aos limites do sono e da noite, pois o despertar não interrompe o que foi sonhado. A respeito da interpretação, no entanto, não é suficiente dizer que descortina um destino ao qual se está fadado, ao contrário, quem sonha não está preso aos seus sonhos, que se revelam, antes, como orientações e conselhos. A atividade onírica não é um modo de antever desígnios transcendentes aos quais quem sonha está irremediavelmente atado.

A partir de detalhada revisão da bibliografia sobre o tema dos sonhos dedicada aos povos ameríndios, minha intenção neste artigo é analisar a atividade onírica como acontecimento, ou seja, a experiência da pessoa durante o sono, na tentativa de abordar a complexa dinâmica do entrelaçamento entre vida noturna e vigília. Minha hipótese é que as perambulações oníricas da alma, ou duplo, sendo eventos reais, não restritos à psicologia individual, e as distintas relações que estabelece com os interlocutores oníricos influem, de maneira decisiva, na interpretação dos sonhos, bem como na orientação das ações da vida desperta[1]. Outrossim, rejeito por sua inadequação e insuficiência as noções de presságio, destino e fatalidade, tendo em vista uma noção de onirocrítica que inclua a ideia de um tempo aberto e reversível. A reflexão que proponho trata o processo onirocrítico em dois momentos distintos,

1 | "*Almost the opposite situation obtains in the case of Western interpretive patterns, including psychoanalysis. Here, dreams are considered irrelevant to the public; they do not provide access to a realm of common interest, for which, on the contrary, everyday waking experience – and especially visually confirmable experience – is Paramount. This is why we want to hear a leader's waking thoughts about the world, but we never discuss his or her dreams. For psychoanalysis, dreams are important for what they reveal about individuals, but not for what they reveal about reality. Like fiction, they do not reflect a different facet of a complex reality, but rather fantasy or imagination or unreality*" (Urban,1996: 8-9).

quais sejam: (I) Exegese: o diagnóstico de eventos em curso à luz da defasagem reflexiva da alma, efeito da fragmentação da pessoa; (II) Pragmática: a manipulação das possibilidades engendradas pela alma, visando a efetivá-las ou desfazê-las segundo o contexto.

ONTOLOGIA ONÍRICA: A FRAGMENTAÇÃO DA PESSOA

"Que os teus sonhos sejam bons", "nos veremos amanhã se você tiver bons sonhos" (Perrin, 1992: 49), dizem os Goajiro como boa noite; a primeira expressão se assemelha a uma fórmula comumente empregada, ao passo que a segunda revela um perigo inusitado, pois o reencontro, ou a possibilidade de prosseguir a vida cotidiana, parece depender da ocorrência de bons sonhos. De maneira semelhante, os Kaxinawa se saúdam pela manhã: "como foram os teus sonhos?", "o que você sonhou?" (McCallum, 1996: 31), ou "você sonhou com que esta noite?", *min hawa namaxumen*? (Lagrou, 2007: 377). Já os Zápara perguntam: "como você nasceu?", *imashina pagarirankichu*?, referindo-se ao despertar; ao que respondem, caso a noite tenha transcorrido sem sobressaltos, "nasci bem", *ali pagarini*, posto que cada amanhecer é um renascimento (Bilhaut, 2011: 119). Fórmula similar é empregada pelos seus vizinhos Quichua de Ávila, "reviver", *causarina* (do verbo *causana*, "viver"), tem o sentido de "despertar-se" e "voltar à vida" (Kohn, 2002: 187).

As expressões de boa noite e bom dia explicitam a importância dos sonhos para a vida desperta. Compreender as imagens da noite tem sentido capital para as escolhas do dia que se segue. Nessas expressões, são enfatizados os riscos de uma interrupção no curso da vida, pois as ameaças são reavivadas a cada adormecimento. E mais, as saudações traduzem uma conexão entre o sonho e a morte: não há sonho sem a fragmentação da pessoa.

O corpo adormecido, por ser desprovido de vida e de alma, é como um cadáver, segundo os Quichua; não à toa, o despertar é um renascimento, e dormir se equipara à morte (Kohn, 2002: 187, ver também 2006). Essa associação entre o sonho e a morte é reiterada alhures: "dormir é como morrer", dizem os Ette, do norte da Colômbia (Vargas, 2007: 306); entre os Juruna, povo tupi do rio Xingu, "o sono é uma modalidade tênue de morte, uma pequena morte, ou uma espécie de morte classificatória, *nana*" (Lima, 2005: 259); para os Yanomami, "o sono é sem dúvida a experiência mais intensa de morte (como uma interrupção radical do pensamento reflexivo) apreensível em vida" (Albert, 1985: 143); nas palavras dos Goajiro, "o Sonho é irmão da morte", e estar desperto, *Kata'ouwaa*, significa "estar vivo" (Perrin, 1992: 34); de acordo com os Trio, dormir é como morrer, pois a alma do olho, *amore*, entra no mundo onírico e pode não retornar mais (Magaña, 1990: 124). Os Cubeo chamam os espectros dos mortos de *dekókü* (homens sonhos), o mesmo termo empregado para a alma que deixa o corpo durante o sonho (Goldman, 1968: 328). Entre os Marubo, nos sonhos,

bem como nas doenças, os duplos estão distantes, vivendo em outro lugar, enquanto a pessoa é deixada quase morta, uma carcaça abandonada, situação que complexifica "o campo semântico de morrer, *vopia*, e despertar, *vesoa*" (Cesarino, 2008: 102).

No sonho, à semelhança das doenças e outras situações liminares, está em curso um processo de fragmentação da pessoa, cujo limite pode ser sua morte definitiva. A fragmentação, enquanto condição do sonho, de fato é uma "pequena morte" (ver artigo de Roberto Romero neste dossiê) que transforma a pessoa, de modo que despertar não basta para recuperar integralmente uma condição ontológica prévia. Essa experiência de morte em vida compõe um cenário de gradações de vitalidade, reconfigurado a cada amanhecer num processo de inelutável transformação.

Não sendo uma mera comparação, a relação entre sonhar e morrer se fundamenta numa concepção de mortalidade humana que é um gradiente no qual se admitem distintos estados, cujas diferenças não são de ordem qualitativa, por isso não constituem estados ontológicos discretos, mas encarnam transições. No *continuum* entre vida e morte, marcado pela tendência inexorável de aumento da entropia, a morte é um modo de relação processual que comporta diferentes "estados de mortalidade" (Taylor, 1993: 432), caracterizados por variações de grau ou duração, e não de tipo. Tais estados são processos vinculados por metamorfoses, sem delimitação precisa, numa cadeia aberta que tem como fronteira essa morte infindável: "Ser uma pessoa é então uma sequência de configurações relacionais, um conjunto de ligações em uma cadeia de metamorfoses simultaneamente aberta e conectada. A cadeia é aberta porque a própria morte é um processo infindável..." (Taylor, 1996: 210). Os estados de mortalidade expressam a perda de componentes da pessoa ou de seu princípio anímico em diferentes durações: o sonho, como a perambulação da alma durante a noite; a doença, como sua ausência prolongada; e a morte, como sua partida definitiva.

Assim, o sonho é uma expressão da mortalidade humana na qual quem sonha está suscetível a mudanças gradativas em sua configuração relacional, também devido a uma disposição particular à alteridade onírica. Excetuando-se os xamãs — com frequência, reconhecidos por sua capacidade excepcional de sonhar —, o sonhador não iniciado não tem garantia de ter preservada sua integridade. A alma que perambula durante o sono pode não retornar ao amanhecer; pode ser que ela retorne em breve, dentro de poucas noites, caso esteja somente perdida, ou ainda pode ser que não retorne jamais. A captura implica numa a perda abrupta. Mas ela também pode ocorrer homeopaticamente: a cada noite essa fração da pessoa vai se integrando às novas relações que estabelece na outra vida, e, acostumando-se a elas, acaba por abandonar definitivamente sua forma diurna de existir. Recupero a seguir, com mais vagar, alguns casos etnográficos a fim de aprofundar e detalhar a construção do argumento. Com isso, interessa-me ressaltar a ideia de fragmentação da pessoa como uma forma de morte e condição da vida onírica; bem como, a

suscetibilidade reflexiva da alma com os riscos que acarreta.

Os Wari', grupo de língua txapakura de Rondônia, dizem que não sonham, situação indesejada na qual a alma (*jam*) é suscetível de ser capturada por feiticeiros, animais ou espíritos dos mortos (Vilaça, 2005: 461). No contexto onírico, *jam* é o duplo da pessoa que se contrapõe ao corpo (*kwere-*), "porque é tudo o que ele não é, e representa mesmo a sua ausência, estando, entretanto, intrinsecamente relacionado a ele" (Vilaça, 1992: 55). Se, em algumas ocasiões, os Wari' dizem que seu duplo saiu do corpo (*mao na jamikon*, "o *jam* dele partiu"), ao retornar, ele desaparece (*om pin na jamikon*, "acabou o *jam* dele"), pois o *jam* só existe enquanto se manifesta: o corpo Wari' e seu duplo não podem ter existência simultânea (*idem*: 56). A alma existe somente nas situações em que o corpo está inerte — sua presença revela a ausência do corpo: no sonho, nas enfermidades sérias e na morte.

Por isso, os Wari' afirmam que ver uma pessoa viva em sonho é um prenúncio de sua morte; é sinal de que seu duplo está atuando e, por conseguinte, de que sua integridade física está ameaçada. A própria condição da atividade onírica é problemática, por tal razão, raramente dizem que sonham com pessoas vivas. Não há atividade onírica saudável, afinal, a fragmentação é condição para o sonho e as ações da alma anulam o corpo e adoecem-no.

Ver a imagem de alguém no sonho, então, indica que a alma está de fato alhures, ou seja, que já está separada do corpo e que começou a abandoná-lo, logo, não há dúvidas de que a morte se aproxima. Isso porque a alma não dá ao corpo os sentimentos, o pensamento ou a consciência, mas a instabilidade ou a capacidade de metamorfose, central para a humanidade (Vilaça, 2005: 452). Essa capacidade intrínseca de transformação deve ser controlada, idealmente eclipsada, fato que explica os diversos procedimentos profiláticos ou de cura em vista de impedir o deslocamento da alma e fixá-la no corpo.

Também entre os Mamaindê, grupo Nambiquara do noroeste do Mato Grosso, o sonho implica a fragmentação da pessoa: seus enfeites, que fazem a pessoa sonhar, lhe abandonam à noite e podem não retornar ao amanhecer. Denominados genericamente *wasain'du* (coisas), os enfeites estão vinculados ao corpo e são descritos como componentes da pessoa, das relações que o constituem. A linha de algodão que possuem, vista pelo xamã como um colar de contas pretas, é, para os Mamaindê, o seu rumo, a sua memória e aquilo que os faz sonhar. Quando acontece de a perderem, acabam doentes, desorientados, não reconhecem seus parentes. Nesse contexto, as "coisas" perdidas são equacionadas e traduzidas por "espírito" (*yauptidu*), donde a perda da linha/colar equivale à perda do próprio espírito (Miller, 2007: 146). Assim, dizem: "'a linha/colar é o nosso rumo, a nossa vida, sem ela não podemos viver'" (*idem*: 161). Sem o "espírito", os Mamaindê não sonham, posto ser o sonho o seu *locus* de ação.

Além dos enfeites visíveis, há os enfeites invisíveis, localizados dentro do corpo, que só o xamã é capaz de enxergar e revelar nas sessões de cura. Tal como

a linha/colar, os enfeites internos são chamados de *nusa wasain'du* (nossas coisas) ou *nusa yauptidu* (nosso espírito). O xamã os vê como versões reduzidas de animais: uma oncinha, localizada dentro do dente, é a responsável pela vontade de comer carne; um beija-flor, localizado próximo ao coração, é o responsável pela vontade de beber chicha; e uma cigarrinha, localizada dentro do coração, tem sua ação relacionada à respiração/batida deste órgão. Os animais em miniatura também são responsáveis pela capacidade de sonhar, ter memória e "ter rumo". Quando doentes, desprovidos de suas coisas, isto é, seus animaizinhos ou enfeites invisíveis, os Mamaindê dizem que semelhantes a uma casa vazia.

Durante o sonho, a oncinha e o beija-flor saem do corpo — a cigarrinha jamais o deixa —, levando consigo a linha/colar de algodão, que para eles é um caminho, uma estrada, como um fio de Ariadne sem o qual eles se perdem (Miller 2007: 176). Se a linha/colar é rompida ou roubada, eles não conseguirão voltar e vagarão sem destino. Essa ausência priva a pessoa de todas as suas volições: ela deixa de comer e de beber, não anda mais, acaba por não reconhecer seus parentes, não sonha; em suma, sem seus enfeites (ou espírito), a pessoa enfraquece e adoece. Caberá ao xamã intervir para trazer os animaizinhos de volta. Como narrou a Miller uma jovem Mamaindê (*idem*: 178-179).

> [D]urante o sonho, [a jovem] viu a sua oncinha sentada perto dela. A oncinha era pequena como um gato. Ela mandou a sua oncinha sair para pegar um gambá que estava comendo as galinhas que ela criava perto de casa, mas o gambá correu para o mato. A sua oncinha foi atrás e se perdeu. Depois disso, ela acordou muito fraca, mal conseguia andar. Na noite seguinte, ela sonhou novamente. No sonho, viu a sua oncinha muito magra deitada no mato e pediu a dois rapazes que a trouxessem de volta. Eles ficaram com medo, mas ela disse à oncinha que os seguisse. Deste modo, a jovem recuperou sua oncinha. Naquela mesma noite, o xamã cantou para curá-la. Ele trouxe novos colares, aos quais ela se referiu como *wasain'du*, para colocar dentro do seu corpo e confirmou o que ela já sabia: ela estava doente porque tinha perdido sua oncinha. No dia seguinte, ela acordou se sentindo melhor, voltou a comer e ficou curada.

A postura Wari' frente aos sonhos é oposta àquela dos Mamaindê: enquanto a visualização noturna da alma é, para aqueles, mau sinal, signo de instabilidade, manifestação própria de uma pessoa não saudável; para estes, o sonho é a manifestação da presença do espírito em sua capacidade para sonhar, sem o qual ficam doentes, desorientados, não reconhecem os parentes e perdem as próprias vontades.

Já entre os Juruna, o sono é descrito como um processo de perda progressiva da alma-princípio vital, de transformação do estado de vivente para o de *ĩ'anay* (a coletividade dos espíritos mortos), donde o perigo inerente aos passeios noturnos: "transição entre vida e morte, graus de vida e graus de alma, graus de realidade e

graus de falsidade, o sono é passagem ou distanciamento que variam em grau" (Lima, 2005: 260). Ao dormir, a alma pode tomar o caminho dos mortos e encontrar os parentes falecidos, de modo que a condição daquele que dorme se aproxima da condição das pessoas mortas. No sonho, a vulnerabilidade reflexiva da alma resulta no seu assemelhamento com o objeto visto: "se estive com quem morreu, então estive morta também" (*idem*: 259). Ao narrar um sonho, os Juruna usam a expressão *'ĩ'anay (ha) de* (na condição de 'ĩ'anay) para cada unidade do discurso, a fim de distinguir o domínio sobre o qual falam e seu grau de realidade, bem como a pessoa do discurso, um "eu" onírico e um "eu" do narrador. Sobre o emprego dessa expressão nas narrativas oníricas, é esclarecedor o relato que Lima apresenta (2005: 258):

> Nós nos tornamos *'ĩ'anay*. Já te falei outro dia que dormimos com nossa morte *nana*, e morremos um pouco ao dormir. (...) Por isso, ao acordarmos dizemos: "eu estava *'ĩ'anay*, "sonhando, eu, *'ĩ'anay de...*". Quando estamos dormindo nossa alma lá longe se torna *'ĩ'anay* — o sono parece a partida de nossa alma para longe ao morrermos, nossa alma acha-se lá longe e vê os *'ĩ'anay*. É por isso que para falar de sonho usamos "'*ĩ'anay*", nós nos tornamos *'ĩ'anay*, vemos os *'ĩ'anay* ao dormir. (...) Por vezes sonhamos com *se'uraha* (nossos mais velhos) que já morreram há muito tempo, nós nos tornamos *'ĩ'anay* ao dormir e os vemos, vemos os *'ĩ'anay*.

Nos casos etnográficos mobilizados, a atividade onírica decorre da fragmentação da pessoa, a saída de sua alma ou duplo durante o sono. Os exemplos salientam os riscos específicos das andanças noturnas, possibilidades sempre vigentes para quem sonha: a captura dos componentes da pessoa ou de seu princípio anímico, a perda do caminho de volta e a sujeição paulatina ao ponto de vista dos interlocutores oníricos. Em comum, as relações estabelecidas nos sonhos são eminentemente predatórias e há uma desvantagem para o sonhador que, de partida, é vulnerável, dada certa assimetria reflexiva entre a perspectiva da alma e aquela da pessoa desperta.

VERDADE E REALIDADE ONÍRICA

A fragilidade da integração entre corpo e alma, tema largamente desenvolvido na etnologia indígena, é evidente nas restrições da couvade, no adoecimento e no ato de matar, bem como nos sonhos, em que a alma se desprende e vive uma outra existência, ainda que suas ações repercutam na vida desperta. Contudo, o sonho não é uma "vida independente da alma". Em primeiro lugar, não há um dualismo platônico da alma em oposição ao corpo, como a essência se opõe à aparência, o invisível ao visível, ou o imaterial ao material. A relação entre o corpo e a alma é, antes, similar àquelas ilusões entre figura e fundo, não sendo possível vê-los simultaneamente. Em termos perspectivistas, a alma é o corpo atualizado em outro

conjunto de relações, e essa reversibilidade cria interessantes inversões, não livres de deformações e assimetrias. A alma é, igualmente, caracterizada como uma parte do corpo ou um componente da pessoa. Todavia, essa relação não se limita àquela entre a parte e o todo, como um membro pertence a um corpo, pois, sendo um aspecto destacável, é um outro do corpo, entendido como um duplo da pessoa, embora não coincida completamente com ela[2].

A alma é um lado da pessoa, porém é um "outro lado", não transcendente, o lado do Outro, "inequivocamente inscrita no polo outro-afim do diagrama amazônico. (...) [É] a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica" (Viveiros de Castro, 2002: 443). Sendo assim, a alma não é uma interioridade protegida no âmago de cada indivíduo; ao invés disso, seria uma estabilidade mínima, compondo uma paisagem interna que é fruto de refração, ou seja, delimitada a partir da compreensão que se tem do modo como outrem o percebe.

Conforme sugeri, os riscos de captura, a perda do caminho de volta e a vulnerabilidade se devem a uma *reversibilidade não simétrica* do ponto de vista da alma em relação à perspectiva da pessoa na vigília. No entanto, esse movimento de reversibilidade não implica que essas passagens sejam equivalentes em seus efeitos. A própria condição do sonho é um fracionamento que provoca um *deficit* reflexivo ou uma suscetibilidade ao ponto de vista da alteridade onírica, que se expressa em transformações na alma, logo, inescapavelmente no corpo. Com a expressão "reversibilidade não simétrica" quero dizer que o corpo e a alma são, por um lado, como as figuras da gestalt, para as quais figura e fundo são intercambiáveis, mas, por outro, a passagem do ponto de vista do corpo para aquele da alma não equivale ao movimento inverso.

A alma, no sonho, está à mercê de transformações, uma vez que sua defasagem reflexiva não a permite levantar suspeitas a respeito das entidades oníricas com as quais interage, situação semelhante aos encontros solitários na floresta[3], marcados pelo risco da hesitação de quem detém o ponto de vista humano da relação: "a forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor (Viveiros de Castro, 2012: 36). Essa suscetibilidade à alteridade dos sonhos revela-se a própria condição da atividade onírica, afinal, a comunicação somente é viável numa zona de comensurabilidade ontológica[4].

Tal vulnerabilidade às perspectivas outras pode traduzir-se em confusão semiótica, pois a verdade humana é virada do avesso em virtude de uma "mais-valia da realidade" dos seres oníricos, afinal, nos sonhos "eu sou o que o olhar de outrem me constitui" (Lima, 2005). Novamente, no exemplo juruna, as inversões que marcam a morte são também aquelas dos sonhos: "o dia se transforma em noite, e esta em dia; o sol em lua, esta em sol; a voz sonora em sussurrada, e vice-versa" (Lima, 2005: 336). Sonhar que se está dançando ou enfeitando é ruim, as risadas e a música para quem dorme são a choradeira para aquele que está desperto. Assim

2 | "Longe, muito distante minha alma vaga", dizem os Mehinaku povo de língua arawak do Alto Xingu, ao iniciar um relato onírico (Gregor, 1981). Esse discurso é marcado pela separação do narrador da experiência narrada: para tal adotam termos que denotam distância espacial e utilizam a terceira pessoa. Mesmo quando os sonhos são contados na primeira pessoa, o narrador pode fazer uma pausa para identificar o ator principal do drama: "Não era eu — foi minha alma no meu sonho que fez essas coisas". Sobre os sonhos que não são lembrados, o sonhador se vale igualmente da terceira pessoa para se afastar deles. Em vez do pessoal, "eu não me lembro o que sonhei", os Mehinaku falam de seus sonhos como se deles estivessem apartados, como se fosse uma coisa externa: "isso se escondeu de mim". Os Mehinaku se separam dos seus sonhos, atribuindo-os às ações de outrem: "parecem se aproximar da posição passiva do espectador, semelhante a quem assiste à televisão ou a uma performance teatral" (Gregor, 1981: 712).

3 | Mas há uma diferença fundamental entre as duas situações. Os encontros solitários na floresta não são determinados de antemão, pois a presa potencial ainda pode recorrer ao benefício da dúvida, posto que não foi privada da consciência de que as aparências enganam. Suspeitar permanece uma opção; não responder às interpelações é uma possibilidade. O caçador, por exemplo, pode manter sua intenção predatória se dirigir o seu olhar primeiro, se vir antes de ser visto, de maneira a não se deixar determinar pelo olhar da alteridade que pode transformá-lo em presa. O sonhador, por outro lado, é, por definição, desavisado, ele não duvida das aparências, responde prontamente ao chamado dos seus interlocutores e acaba induzido a distorções perceptivas e a equívocos semióticos.

4 | "É verdade! Se os xapiri não tivessem o olhar fixado em nós, não poderíamos sonhar tão longe. Apenas dormiríamos como lâminas de machado no chão da casa" (Kopenawa; Albert, 2015: 463).

sendo, sonhar com cauim fermentado, embriaguez e dança não é bom sinal: "'A alma da festa é a nossa morte', resumia Mareaji (exprimindo-se em português). Ele me dizia que era para se morrer que se dançava em sonho (...)" (Lima, 2005: 255).

Conforme dito, os Juruna utilizam a expressão *'i'anay de* a fim de marcar a condição, semelhante a dos espíritos, na qual se desenvolve a experiência onírica, ainda no discurso adicionam aos verbos o sufixo *-pãp*ã, como em sonho-*pãp*ã, andar-*pãp*ã, ver-*pãp*ã com o fim de reforçar a disjunção entre sonho e vigília. Isso não significa que o sonhador considere os sonhos irreais, tampouco o equipara à realidade desperta: talvez porque o sonho se localize em alguma região não contida entre a realidade e a irrealidade — nem pré-real, nem aquém da realidade, sua dimensão virtual o põe além do real, num plano que concentra em potência uma miríade de possibilidades.

POSSIBILIDADES VIRTUAIS: SONHO COMO QUASE-ACONTECIMENTO

Se os sonhos não são representações ou visões sem densidade existencial, mas acontecimentos que performam ou encerram transformações latentes — nos termos de Bárbara Tedlock: "*the dreaming experience itself is 'performative', in the sense that it is already part of the doing of something, and not merely a description of the doing of something*" (1992: 7) —, então, não é suficiente dizer que sejam verdadeiros ou falsos, tampouco é adequada a oposição entre realidade e irrealidade, pois os sonhos transbordam os distintos planos do real em que estão implicados os componentes da pessoa. A noção de verdade que nos interessa é pragmática, porque a veracidade do sonho depende do seu processo de efetivação ou anulação.

As transformações postas em curso através dos sonhos enredam o sujeito da vigília numa cadeia causal que borra as fronteiras entre esses dois domínios temporais e evidencia a contiguidade entre corpo e alma. Como não há uma oposição entre o corpo e a alma e sim uma composição, as doenças têm uma dimensão somática e, portanto, ambas as dimensões da pessoa se implicam reciprocamente, mesmo que não de modo simétrico e com uma notável decalagem temporal.

A análise de Ellen Basso (1987) para os sonhos Kalapalo do alto Xingu aponta um caminho produtivo na formulação do argumento. De acordo com a autora, os Kalapalo concebem seus sonhos em termos performativos e progressivos: a atividade onírica fabrica eventos que produzem efeitos pelo simples fato de terem ocorrido; sendo uma situação vivida pela alma *akua*, um fenômeno interativo não uma essência imaterial (*idem*: 95), ela performatiza ações na vigília. As sentenças usadas nos relatos dos sonhos estabelecem a conexão condicional, hipotética e futura entre um conjunto particular de imagens oníricas e seu efeito recorrente na vida desperta. Tais construções expressam a ideia de que certos acontecimentos são efeitos de ações desencadeadas em sonho. A autora oferece alguns exemplos: "quando sonhamos

que estamos queimando, logo seremos mordidos por uma aranha ou uma formiga"; "quando sonhamos que estamos cortando pequi com uma faca, embreve, cortaremos o pé em um graveto quando estivermos viajando"; "se vemos uma pedra ou o nascer do sol, então teremos vida longa" (Basso, 1987: 103-104)[5]. Neste sentido, os sonhos dizem menos sobre a psicologia individual que sobre as possibilidades desencadeadas por transformações não controladas, sofridas pela pessoa enquanto *akua*. Essa *potência performativa* dos sonhos expressa uma *transformação* a que foi submetida a alma. Cabe salientar que sonhar não é uma modalidade de epifania ou de acesso ao transcendente, por isso presságios e outras categorias que fazem referência a um destino traçado alhures não são adequados ao contexto onírico ameríndio, muito embora aparentemente a estrutura das sentenças dos relatos pareçam recorrer a chaves simbólicas fixas de interpretação, voltarei a esse ponto adiante. O sonho não é uma predição à qual se está fadado, justamente por não ser o vislumbre de mecanismos causais *ex machina* irrevogáveis.

Com frequência, quem sonha não está alerta ao que se passa durante o seu sono, pois, não raro, só restam lampejos ao despertar, os quais, muitas vezes, são insuficientes para impedir que as transformações desencadeadas em sonhos se efetivem. Contudo, a efemeridade dos afloramentos oníricos não se explica por um caráter esotérico: a falta de nitidez e o acesso obnubilado decorrem da variação ou, mais precisamente, da oscilação perspectiva e sua assimetria. Como as lembranças dos sonhos são reminiscências vagas, pouco exatas e raramente nítidas, há vácuos na memória, espaços para incertezas que dão margem a reconstruções dos nexos causais. O que parece valer como explicação onírica de um evento na vigília é menos a exatidão das causas eficientes que a determinação de razões suficientes, o sonho é uma instância explicativa sempre possível de ser acionada *a posteriori*. Ademais, conforme dito, o que foi iniciado/desencadeado nos sonhos se realiza com certo atraso temporal na vida desperta. Esse descompasso perspectivo entre a vida noturna e vigília traduz a assimetria reflexiva da relação instável entre corpo e alma, cujo valor é mais performativo que preditivo.

Isso porque a passividade do sonhador transfere a ação para a vigília; dito de outro modo, é no despertar que se age a fim de desfazer os sonhos ou mesmo garantir o curso de sua efetivação. Sendo assim, a interpretação está atrelada à ação: recuperado o modo corrente da comunicação humana ao despertar, o exame dos sonhos consiste em desfazer as distorções semióticas, desmascarando, com cautela, uma intencionalidade predatória outra, não reconhecida no curso do sonho[6].

É, portanto, a reversão das volições do sonhador, invertidas pela verdade da alteridade, a ação que contrafactua os eventos oníricos como se não tivessem ocorrido. As experiências oníricas são revertidas através do trabalho de interpretação a não-eventos que já aconteceram nas noites pregressas, com isso é desfeito um horizonte de possibilidades engendradas em sonhos. O amanhecer não é suficiente para

5 | Em muitas pesquisas é patente a centralidade do arcabouço conceitual psicanalítico na adoção da distinção entre "conteúdo latente" e "conteúdo manifesto" (Basso, 1987; Gregor, 1981; Krauck, 1987, 1988, 1989, 1992, dentre outros autores). Haveria uma mensagem expressa em linguagem obscura a ser desvendada, posto que o sonho recordado é somente um substituto deformado de outra coisa, de um conteúdo inconsciente, ao qual se pretende chegar através da interpretação. O sonho se inscreve, assim, em dois registros: um que corresponde ao sonho lembrado e contado pela pessoa — o conteúdo manifesto —, e um oculto, inconsciente, que se atinge pela interpretação — os pensamentos oníricos latentes. Encontrar o sentido de um sonho seria, portanto, percorrer, através da interpretação, o caminho que leva do conteúdo manifesto aos pensamentos latentes. Além disso, esses estudos misturam elementos do "método de decifração" quando se valem de uma concepção unívoca do conteúdo simbólico, resultando em correlações precisas entre um signo e um efeito particular.

6 | Nos termos de Gregory Urban (1996: 222): "*The implicit theory of dreams may be rendered as follows: in the course of dreaming, one's own spirit wanders about. It encounters other spirits, both human and nonhuman. The nonhuman spirits present themselves in a variety of guises, both animal and human. Not all dreams envolve encounters with nonhuman spirits and ghosts, but some of them – indeed, almost all that socially circulate – do. The art of interpretation consists in identifying a dream figure as a disguised spirit*".

dissipar esses eventos virtuais, porque despertar não expira os sonhos, relegando-os ao passado. Além disso, se não forem desfeitos, eles continuam acontecendo, ou quase-acontecendo, justamente porque implicam um futuro enquanto virtualidade: "na medida em que o presente é sempre implicado ou semeado com o futuro, esse 'virtual-past' implica um estranho tipo de 'present-future'" (Rodgers, 2004).

Os sonhos também oferecem balizas para a ação, não restritas a desmanchar o que foi tecido durante o sono. Em vez de neutralizados, os sonhos podem ser manipulados e efetivados, de acordo com as possibilidades que prefiguram. Não somente as pessoas se configuram em perspectivas incompossíveis, também a tessitura dos acontecimentos é múltipla, se os eventos acontecem *para* alguém, ou nos termos certeiros de Tânia Stolze Lima em sua análise da caçada dos Juruna aos porcos: "Todo ser ou fenômeno é dois" (1996: 39). O evento da caçada constitui-se em acontecimentos que correm paralelos um ao outro em referências que podem divergir ou convergir sem a simultaneidade no tempo e no espaço. As anomalias metafísicas do "tempo bilinear múltiplo"(*idem*) formuladas pela autora no contexto citado aplicam-se de forma generalizada aos fenômenos e eventos nas paisagens multinaturais, uma intuição etnográfica que mereceria ser levada adiante. No exemplo da caçada, o paralelismo entre o acontecimento da vigília e seu duplo onírico pode transcorrer no movimento inverso e o sonho continua uma ação iniciada na experiência sensível do caçador. Ou ainda, a caçada pode ser se iniciada em terra alheia por ação da alma e "está para se realizar, *para ele* [caçador], nos próximos dias. O duplo da caça pode assim ser ou o prolongamento de um passado ou o desencadeamento de um futuro" (Lima, 1996: 39, grifo nosso). Os sonhos dizem o que "já aconteceu amanhã" (*idem*: 41).

Em vista disso, a interpretação onírica tem uma faceta de análise "pré- cognitiva" — para evocarmos Philip K. Dick (2012) —, no sentido que permitem contemplar vários futuros, não limitados a um horizonte temporal fechado. Isso faz com que os sonhos assumam uma "textura conceitual de precognição ou agouro" (Rodgers, 2004). Caso houvesse apenas uma via temporal, a informação precognitiva dos sonhos não teria valor. Se assim fosse, ao ter acesso à informação, não haveria possibilidade de alterar o que foi sonhado; o que não ocorre, uma vez que a narração e a interpretação podem indicar a profilaxia das prefigurações virtuais e a via temporal entrevista em sonho pode ser rejeitada.

É nesse sentido que afirmo a dimensão de quase-acontecimento (Viveiros de Castro, 2012) desses eventos, pois eles transbordam para a vigília, quando terminam de acontecer ou quase terminam, se a linha espaço-temporal da sobrenatureza inflete afirmando-se na realidade. Os sonhos importam porque são eventos que sempre quase-ocorrem, seja porque foram desfeitos com antecipação, seja porque estão na iminência de ocorrer: com frequência, o sonho é concebido como um modo de quase-morrer todas as noites, o que justifica o uso de técnicas profiláticas. Cabe reformular para os sonhos esta questão posta por Viveiros de Castro (*idem*)[7]: "O que

7 | *"Clearly, all of us almost always escape. Almost always nothing happens: or more exactly, something always almost-happens. This is precisely how the subjectivities that wander the forest are typically experienced by the Indians – they are usually only almost-seen, communication is almost-established. And the result is always an almost-death. The almost-event is the supernatural's defaut mode of existence. We need to have almost-died to be able to tell"* (Viveiros de Castro, 2012: 38).

acontece quando algo quase acontece?". Assim, o que acontece quando os sonhos quase acontecem? Nas palavras do autor, "alguém que quase morreu já não é mais o mesmo. Quase acontecer algo é um modo de acontecer outra coisa que aquele algo, é um modo de acontecer" (*idem*: 38). Sendo experiências de confronto com mundos quase-reais, na iminência de se precipitarem para a vida desperta, os sonhos, à guisa de outros quase eventos, remetem a configurações temporais imprevisíveis.

Recupero, de forma sumária, uma passagem da etnografia de Elizabeth Pissolato (2007) realizada com os Guarani Mbya, na qual a autora mostra que a ideia segundo a qual os sonhos "premonitórios" antecipam o que ocorrerá com alguém não se aplica inteiramente. As imagens oníricas não têm o estatuto do destino, pois são essencialmente não-fixas, quer dizer, "o *nhe*'ë, o nome-alma, carrega tendências do agir futuro da pessoa e seus desdobramentos" (Pissolato, 2007: 307), no entanto, os acontecimentos são expressos em termos de possibilidades, não determinadas, de algo acontecer e só se confirmam plenamente a *posteriori*, de acordo com decisões pautadas nos futuros possíveis. O verbo usado no contexto onírico é "ver", *-exa*, e sonhar é *–exa ra'u*, que é mais um modo de ver na forma de um pressentimento que uma determinação do que vai efetivamente acontecer:

> Assim, vê-se o que possivelmente acontecerá ou o que poderia acontecer, mas que pode efetivamente não ocorrer no caso de uma medida preventiva ser adotada por parte das pessoas que podem ser afetadas. O que o sonho conta não está apenas no sonho nem em um tempo determinado nele contido; há uma negociação entre o sonhador e aquilo que sonhou, em que a atitude/propensão do primeiro é fundamental à definição dos resultados produzidos desta experiência. A começar, o sonhador poderá ele mesmo optar por contar ou não seu sonho a outrem, no primeiro caso dispondo-se já a certa negociação de sua experiência subjetiva para a interpretação da mensagem, digamos, do sonho (Pissolato, 2007: 322).

Segundo a análise proposta por Cédric Yvinec (2005; ver também Descola 1989)[8], baseada na distinção entre sonhos metafóricos e literais, estes últimos prescindiriam de toda interpretação por serem acontecimentos completos, acabados, i.e., fatos que correspondem precisamente ao seu conteúdo explícito, cujo sentido não difere daquele da vigília, sem qualquer aspecto que requeira ser desvendado. Ao passo que os primeiros não seriam atos, mas signos, interpretados a partir de variados processos lógicos, remetendo a um sentido diferente do manifesto por seu conteúdo e expressando ações incompletas ou embrionárias. Efetivamente, alguns sonhos pedem interpretações enquanto outros parecem de pronto inteligíveis, praticamente dispensando o esforço da exegese. A relevância dessa distinção não é qualificar uma tipologia onírica, mas elucidar as relações que fundamentam essa diferença interpretativa. As reminiscências podem ser mais ou menos nítidas, mais ou

8 | O método estrutural aplicado aos sonhos se baseia na ideia de que a atividade onírica opera como uma forma de bricolagem similar àquela do pensamento mítico. A analogia entre mito e sonho se deve ao uso comum que fazem de certos tipos de processos mentais, não por uma questão de identidade de conteúdo simbólico (Descola, 1989: 439). A análise estrutural dos sonhos consiste em extrair das imagens oníricas relações elementares, dissociá-las em unidades lógicas mínimas, às quais são aplicadas regras de homologia, inversão e permutação que fazem aflorar seu sentido. Assim, centra-se menos na interpretação metafórica dependente de um léxico icônico, ou de um conjunto de "chaves dos sonhos" estereotipadas, que em uma gramática que combina as regras estruturais e os vários códigos, num procedimento homólogo àquele da análise estrutural dos mitos. Isto significa que o simbolismo onírico não se reduz à mera comparação ou correlação estável entre um signo e seu sentido, ou seja, a linguagem metafórica não opera pela transferência de sentido entre dois termos. A relação passa a ser entre códigos: de uma categoria ou classe de termos para outra classe ou categoria. A afinidade do método é reveladora de uma afinidade entre os objetos, segundo Descola: mito e sonho se movem de maneira similar do sensível para o inteligível, do concreto para o abstrato (1989: 448). Os sonhos, também como os mitos, acionam uma pluralidade de códigos simbólicos dos quais nenhum deles é mais relevante que os demais, a ponto de ser tomado isoladamente. Por isso, vale para o sonho o que é dito para o mito: "nenhum código é mais verdadeiro do que outro: a essência ou, se quiserem, a mensagem do mito se apoia na propriedade comum a todos os códigos, enquanto códigos, de ser mutuamente conversíveis" (Lévi-Strauss, 1985: 231).

menos completas, fatores estes que determinam a extensão dos comentários sobre as experiências da noite.

Conforme dito, esses aspectos decorrem da assimetria reflexiva da alma, em virtude disso são necessárias interpretações para restituir a intencionalidade do sonhador. Outrossim, alguns sonhos podem contar com a intervenção de outros personagens de modo que os sonhos tomam a forma de mensagens, alertas e advertências cujo sentido costuma ser imediato, o que não significa que as ações estejam finalizadas. Nem todos os sonhos requerem extensas elucidações; entretanto, insisto que todos suscitam algum modo de ação, ora para cancelá-los, ora para realizá-los. A distinção entre ações acabadas e inacabadas não configura um critério, porque toda interpretação e toda narração solicitam ações pelo fato dos sonhos não serem acontecimentos completos.

A distinção algo taxonômica entre sonhos metafóricos e sonhos literais, de resultado não imediato e imediato, revela-se problemática na medida em que se funda num critério pouco preciso. Como medir o tempo de realização de um acontecimento? Qual o limite do virtual? Em alguns casos a tarefa é simples: uma caçada é sonhada e em poucos dias se realiza. Em outros, o sonho pode ser esquecido, mas permanece acontecendo alhures até que, um dia, inesperadamente, se atualiza na vigília. E mesmo aqueles sonhos aparentemente precisos, como os sonhos conceptivos, cuja interpretação é evidente, exigem a ação do sonhador para serem concluídos. É um equívoco considerar a onirocrítica como um beco sem saída, uma avaliação dos sonhos como rascunhos de eventos ou fatos consumados, pois ela é justamente o inverso: sendo uma pragmática, um saber não somente especulativo, mas igualmente voltado para fins cotidianos, ela abre a possibilidade de manipulação por não respeitar as limitações da linearidade espaço-temporal. Os sonhos contêm em si uma infinidade de mundos que coexistem em potência[9].

Antes de prosseguir, faço breves observações a respeito da importância dos sonhos no xamanismo ameríndio. Certamente, a questão mereceria ser debatida com mais vagar tendo em vista a pluralidade das práticas e conhecimentos, bem como a complexidade dos distintos contextos etnográficos, contudo, ultrapassa o escopo deste artigo empreender esta discussão que será oportunamente desenvolvida. A mudança do estatuto predatório dos sonhos se justifica pela intervenção de um terceiro ponto de vista que equaliza a desigualdade das relações estabelecidas nessa referência. Divindades, xamãs falecidos, antepassados, espíritos com os quais se estabelecem relações de aliança podem intervir em prol do sonhador, orientando suas ações, que não mais repercutirão na vigília de maneira desviada e descontrolada. As intervenções benéficas garantem certa lucidez para entrever o que já está em curso. Na vigília, os sonhos são traduzidos como alertas e mensagens sobre acontecimentos a serem evitados ou concluídos. A preservação do discernimento também permite a aquisição de cantos e outros saberes que constituem fonte fundamental

9 | A categoria dos sonhos póstumos e dos ex-sonhos Parakanã complexificam a ideia de tempo envolvida no fenômeno onírico. A morte de um sonhador, em particular aquele que um dia foi chamado de "grande senhor da chuva" (*amynjarohoa*), provoca tempestades torrenciais com raios e vento. Essa chuva resulta de sua atividade onírica passada, seus sonhos têm continuidade mesmo após sua morte, pois os resquícios desses acontecimentos persistem como virtualidade. Os ex-sonhos, *-poahipawerropi*, deixam engendradas possibilidades que podem precipitar na vida desperta. As chuvas também podem ser provocadas por sonhos póstumos, porquanto a capacidade xamânica do morto permanece. Então, sonhos póstumos e os ex-sonhos podem se atualizar como eventos meteorológicos (Fausto, 2001: 406-407).

de capacidades existenciais. Quando essas relações são estabelecidas e conservadas, os sonhos se transformam em um dos principais veículos de ação xamânica. Tal vocação se manifesta, muitas vezes, desde a juventude, pela prolífica atividade onírica, e seu aprendizado ocorre, em grande medida, nesse outro domínio. Ao alargar as fronteiras perceptivas e comunicativas, o xamã faz de seus sonhos um meio controlado de agir na prefiguração da vida desperta.

O xamã pode induzir e controlar suas viagens oníricas, deslocar-se segundo suas escolhas e ir mais longe que os não iniciados em suas perambulações noturnas. Esse outro modo de agir do xamanismo faz dos sonhos um meio o controlado de produzir a realidade: o xamã não se limita a vislumbrar o que está em curso, ele sobredetermina a ordem dos eventos. Sua habilidade para o onirismo é aperfeiçoada ao longo de um árduo processo iniciatório, resultando em sonhos que podem ser induzidos e controlados voluntariamente[10]. Permanecendo alerta, ele mantém uma desconfiança constante das aparências e intenções de seus interlocutores, de modo que, ao retornar de suas andanças, ao amanhecer, é capaz de relatá-las com precisão e interpretá-las sem recorrer ao auxílio de outrem.

Entre os Parintintin, povo tupi kagwahiva do rio Madeira, as ações mais importantes do xamã, *ipají*, se fazem por meio dos sonhos (Kracke, 1987, 1988, 1989, 1992). O sonho não é somente uma via de aquisição de conhecimentos e de comunicação com mundo extrassensível; ele é igualmente o veículo através do qual o xamã exerce seu poder para transformar ou influenciar as condições ou eventos no mundo. A partir dos seus sonhos, o xamã pode tornar disponível caça para um caçador — o verbo usado para descrever esta ação é o verbo *-hãmongó*, "trazer boa caça através dos sonhos" (Kracke, 1992:138; ver também Magaña, 1990) —, vingar-se dos inimigos, enviar doenças e curá-las ou, ainda, fazer uma mulher conceber uma criança (Kracke, 1992; ver também Saladin d'Anglure e Morin, 1998; Colpron, 2004). Os sonhos dos xamãs se distinguem por seu poder causativo; em vez de prefigurar ou vislumbrar um futuro possível, o xamã é aquele que sobredetermina a realidade, produzindo-a ativamente. Tal mudança de estatuto alarga as fronteiras diplomáticas e perceptivas do xamã e, embora o controle que exerça no domínio onírico não sublime todos os riscos, os sonhos podem servir de modelo para pensar exercício do poder xamânico.

Se "todo mundo que sonha tem um pouco de pajé", como assinala Kracke (1987) para os Parintintin, colocação que repercute alhures (Fausto, 2001: 341; Gonçalves, 2001: 268; Lagrou, 2007: 377; Langdon, 1999: 39; e outros), então, o que distingue o xamã do não iniciado é menos uma questão do que se "é" que algo que se "tem". Trata-se antes de uma qualidade ou capacidade adjetiva e relacional que de um atributo substantivo (Viveiros de Castro, 2002: 322). Certa vocação xamânica pode, por exemplo, expressar-se através de intensa atividade onírica; e o processo iniciatório para tornar-se xamã requer um longo e penoso aprendizado, no qual os sonhos também desempenham uma função crucial na transformação da condição do

10 | "Entre os Barasana (Hugh-Jones, 1979: 10), através do sonho entra-se em contato com o mundo dos ancestrais (*he*) de forma involuntária, embora o xamã estabeleça contato com esse mundo de forma voluntária. Observa-se o mesmo tipo de associação entre os yaminawa: o sonho como forma incontrolável de entrar em contato com o mundo dos espíritos, e o uso de alucinógeno, pelo xamã, para ter acesso controlado àquele mundo (Townsley, 1988: 127). A mesma distinção entre sonhador (processo involuntário) e xamã (processo voluntário) pode ser reconhecida entreos pirahã" (Gonçalves, 2001: 269).

noviço (Cesarino, 2008: 129, 133-ss; Chaumeil, 1983; Crocker, 1987: 201-202; Kopenawa; Albert, 2015; Perrin, 1992; Reid, 1978: 9; Vilaça, 1992: 77-85).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O TEMPO DESARMÔNICO

Conforme apresentei, a função da interpretação não é produzir a inteligibilidade de um sentido oculto, uma forma disfarçada de realização de desejos e que, por isso, sobre ele incide uma censura cujo efeito é a deformação onírica. Enfatizo que a interpretação não consiste em decodificar uma mensagem expressa em linguagem cifrada, antes, a causa das dificuldades decorrem do trabalho de corrigir as deformações perceptivas dos acontecimentos, a fim de desmascarar as intenções outras. A restituição tardia da reflexividade do sonhador restringe, ao despertar, a reversão da desordem semiótica: é nesse momento que emergem as dúvidas quanto à identidade dos seres oníricos. No entanto, nem todo sonho provoca inquietação: alguns podem passar despercebidos, sem serem submetidos à interpretação ou mobilizarem qualquer ação profilática. O mais comum é que os sonhos que deixam indícios corporais, como cansaço, dores, gosto ruim na boca, falta de apetite, ou alguma enfermidade, dispendam maiores esforços. Por isso, considerar a condição física após o despertar é essencial para compreender os eventos da noite e seus efeitos.

Novamente, não são todos os sonhos que requisitam extensas interpretações, o que não quer dizer que constituam ações finalizadas; ao contrário, como todo sonho, estes também implicam a continuação na vigília para que sejam feitos eficazes. Em outras situações, interpretar os sonhos serve para desfazê-los, ou seja, para desmanchar os acontecimentos que foram postos em curso. E há casos em que a tênue memória do sonho, que se esmaece com facilidade, é a razão do seu esquecimento ocasional, ainda que técnicas mnemônicas sejam usadas. Os espaços criados pelos caprichos da memória acabam sendo preenchidos com reformulações posteriores, uma vez que o esquecimento não invalida os efeitos que persistem paralelamente à vida. Esta é uma característica notável dos sonhos, acordar não é suficiente para interrompê-los, pois os eventos oníricos ultrapassam quem os sonhou: após o despertar, o sonhador deixa de ser uma de suas causas — ainda que não muito eficiente — e tais eventos ganham certa "autonomia".

O esforço interpretativo se assemelha à diagnose: o intérprete procede à análise das evidências, a acuidade do seu discernimento lhe sugerirá que evento está em curso. Se for bem sucedido, poderá contemplar suas possibilidades, inscritas no presente, e dirigi-las em vista de efetivar as alternativas que lhe sejam mais proveitosas. Assim, os sonhos pedem mais que sua interpretação, pois não é suficiente decifrá-los, mostrando que a vida tem muito mais de sonho do que a memória permite alcançar. Isso não significa que abro mão da importância da exegese, apenas pretendo pôr em relevo a dimensão pragmática do segundo momento da onirocrítica. Essa paisagem

onírica está distante dos desígnios impenetráveis da providência ou das determinações implacáveis das leis naturais. Por esse aspecto, esclareço, não me valho do termo "oniromância"[11], usada para a arte da previsão do futuro, com base na interpretação das imagens da noite.

A contemplação de vários futuros possíveis, não limitados a um tempo único e linear, e a neutralização de eventos ocorridos, contradizendo a noção de passado fechado e futuro aberto, levantam questões acerca da natureza peculiar do tempo subjacente ao fenômenos. A possibilidade de contrafactuar os acontecimentos oníricos e reduzi-los a "não-eventos", revertendo o fluxo corriqueiro do tempo. O futuro não é um destino ao qual se está predestinado por uma necessidade absoluta. Ao contrário, o sonho se opõe à coerção: ao permitir entrever os futuros possíveis, vai contra a fatalidade dos presságios. O presente dos acontecimentos em curso, então, não é um parâmetro contundente para orientar a ordem dos acontecimentos, quer dizer, o movimento do anterior para o posterior, a flechado tempo única e linear, já não tem prioridade diante dos desvios que podem ser feitos. O sonho relativiza a preponderância do presente, do atual. A dinâmica do tempo, vista através dos sonhos, não altera somente a direção da flecha do tempo, pois esse efeito seria irrisório; aqui, o princípio de uma "mão única" do tempo é que está abolido. Sem uma sucessão obrigatória, os desvios tornam compossíveis diferentes incompossíveis, fazendo existir passados não realizados, por exemplo. Os quase-eventos de uma linha temporal desfeita também integram a dinâmica do tempo múltiplo. Isso porque o trânsito diário entre as perspectivas do corpo e da alma não fixa de antemão, em nenhuma delas, uma orientação inevitável para os eventos, na medida em que os sonhos afirmam várias direções concomitantes, paralelas, num sistema aberto.

Enquanto saber prático, o sonho se conjuga antes no pretérito imperfeito que no perfeito. Esse é um aspecto singular dos acontecimentos oníricos: eles não se concluem durante o sono; em outros termos, seus efeitos estão reservados para a vigília. Portanto, a natureza do evento, na vida desperta, difere daquela das causas geradas em sonhos. Isto porque essa heterogeneidade faz pensar numa duplicidade da causalidade, ou seja, um evento se submete, por um lado, a causas materiais, "reais" (entenda-se, aquelas dos sonhos), e, por outro, a causas incorporais, quase-causas que beiram a ficção (leia-se, aquelas causas produzidas em sonho depois que transpõem o despertar). Nos sonhos, porém, as causas são ineficazes, estéreis e impenetráveis; é só passando à vigília que seu estatuto se altera; agora, como quase-causas, rompida a relação causal que regem os sonhos, seus efeitos assumem uma certa independência. Assim, se fazem sentir na vigília à maneira das ondas concêntricas sobre a água estanque: não se viu efetivamente a pedra cair, todavia, ainda são visíveis as ondulações que a queda produziu.

As técnicas profiláticas neutralizam as ações postas em curso evitando sua efetivação. A medida mais comum é o resguardo nos dias subsequentes ao sonho que se

11 | De acordo com o funcionamento das "chaves dos sonhos", as imagens oníricas, reduzidas a fórmulas esquemáticas, correspondem a interpretações precisas, que são presságios. Quanto aos processos mentais de decifração, estes seriam universais, mas cada sociedade combinaria suas regras lógicas à sua maneira, privilegiando algumas delas. Nessas análises, fala-se de "oniromância" (Perrin, 1992), na medida em que as chaves revelam os medos, as ansiedades e as obsessões, e constituem um modo de lidar com o infortúnio: "*les clés de songes sont un témoignage pathétique de ce désir qu'a l'homme de comprendre ce qui frappe et d'avoir prise sur son destin*" (*ibidem*: 50). Vários trabalhos (Basso, 1987; Gregor, 1981; Guss, 1980; Magaña, 1990; Reid, 1978) buscam constituir um léxico onírico fechado, fundamentado em equivalências que correlacionam as imagens sempre idênticas, termo por termo, num registro finito comum, a situações particulares.

quer dissipar; recomenda-se, principalmente, evitar locais distantes ou isolados da aldeia. Mas o que foi sonhado pode ser desfeito de modos variados: os Parintintin, logo ao acordar, podem realizar o rito de "quebrar remédio", *opohãmondók*, que consiste em desmanchar uma folha de palha, pedaço por pedaço, dizendo o efeito pretendido, por exemplo, "sonhei à toa... ele não vai pegar molestia" (Kracke, 1989: 14). O mesmo resultado é obtido pelos Parintintin quando os sonhos são contados rapidamente junto ao fogo; semelhantemente, para garantir que o sonho se efetive, ele deve ser narrado longe das chamas (*idem*, 1987: 33). Já os Zápara, da Amazônia peruana, depois de um sonho ruim, podem se lavar pela manhã, pois a água leva os sonhos e livra a pessoa que os experimentou de suas consequências nefastas. Ela pode também optar por não se levantar, ou pelo menos permanecer em casa, se estiver na aldeia ou mesmo na cidade. Em geral, quando constatam que o sonho foi ruim, não há alternativa de sonhar outra coisa ou modificar o curso do sonho. Destarte, do mesmo jeito que afastam a chuva em direção a outro rio ou a outra aldeia com um sopro e um gesto da mão, afugentam o sonho ruim em direção a outras pessoas: "*cuando sueñas mal, te lavas la cabeza, y dices soplando*: '*Paytas muskuchingui iritsata! Suuuuuuuu*'"(lit. Faça-o sonhar mal!) (Bilhaut, 2011: 234). Entre os Goajiro, quando um sonho anuncia uma desgraça, a estrategia é "fazer passar" o que foi sonhado, modificando os planos feitos para o dia e realizando atos rituais apropriados — o comum é o sacrifício de algum animal(Perrin, 1992: 54).

Entre os Paumari, povo arawá da região do médio Purus, contar os sonhos ao amanhecer é a ação profilática central, sobretudo caso o sonho seja ruim. Sobre esse "princípio", esclareceu-me uma senhora Paumari com um relato pessoal de um sonho que seu marido havia esquecido de lhe contar há alguns anos. Certa vez, seu marido foi pescar e acabou picado por uma cobra. Sua vida foi salva pelos missionários, que o levaram de avião para a cidade. Ele se lembrou, logo em seguida, que não havia contado um sonho que tivera na noite anterior. Quando voltou machucado da pescaria, falou à sua esposa: "Você se lembra do sonho que eu disse que tinha que te contar?". Essa foi a causa do acidente, segundo ela, pois se ele tivesse contado o sonho, talvez a picada tivesse sido evitada. Ele também não deveria ter saído de casa, pelo menos não nos próximos dias, e deveria ter permanecido alerta. Só assim é possível evitar que o sonho se realize. Se um sonho ruim é contado, então, nas palavras dela: "ele passa" (Shiratori, 2013: 125).

Essa mesma precaução foi assinalada por Fátima Paumari da aldeia Crispim. Relatando sonhos comuns e seus efeitos frequentes, na maioria das vezes ruins, ela enfatiza: "mas, se a gente conta o sonho, ele não vai acontecer. Tem que contar sempre porque, então, não acontece. É um tipo de proteção. A gente tem que se cuidar se sonhou". Outra técnica utilizada consiste em cutucar o nariz com o talinho [pecíolo] de uma folha até espirrar:

> "para [o sonho] não acontecer, você pega uma folha bem novinha de uma árvore. Então, tira todas as partes até deixar o talinho. Mete isso no nariz e fica cutucando, até espirrar. Assim, depois de espirrar, aquele sonho não vai acontecer. Você espirra o sonho. Aquilo não vai acontecer" (Shiratori, 2013: 126).

Contudo, frequentemente, os sonhos são esquecidos. Mas esquecê-los não os dissipa, posto que esses sonhos perdidos seguem existindo e acabam ocorrendo, à revelia de quem os sonhou. Essas situações parecem inverter a ordem corriqueira dos acontecimentos: desprecavido sobre o que lhe aguarda, o sonhador irá viver as causas da qual o sonho é o efeito, numa espécie de "retrocausalidade". Ele atualizará esses eventos e só se dará conta após "concretizá-los" em sua vida desperta. Cito, novamente, um trecho de uma conversa com Fátima Paumari:

> *Se eu dormir, aí eu sonho. Eu não estou pensando que vai acontecer aquilo, mas "vadami" [sonho] traz uma coisa que vai ser difícil para mim. A gente vai passando: "masiko" [mês] 1, "masiko" 2, "masiko" 3, até um ano ou dois. Quando parece que a gente esquece aquele sonho, quando não está nem mais lembrando, ele acontece. A família da gente pode adoecer e vai até a morte. Isso é o "vadami". E a gente fala: "por isso que eu sonhei aquele sonho, agora ele realizou com a morte".*

Tudo se passa como se houvesse um desnível temporal entre esses dois mundos. O mundo-outro antecipando este mundo. Basso (1987: 97) também relata situação semelhante entre os Kalapalo: "quando Agifuti cortou seu pé com um machado, seu pai, Kakaku, imediatamente perguntou se ele teve um sonho ruim na noite passada, e, recebendo uma resposta negativa, insistiu a seu filho que ele talvez tenha se esquecido que recentemente teve um sonho no qual se feria". Muitos dos sonhos analisados parecem assumir a aparência de previsões ou anúncios do porvir, não obstante, como visto, eles não dizem respeito exatamente ao futuro. Tampouco os sonhos são feitos com base no passado, não são revisões de lugares comuns vividos.

A onirocrítica ameríndia não se fundamenta em interpretações progressivas ou regressivas, seu foco incide na passagem do onírico à vigília. Em outras palavras, todo sonho demanda uma ação específica, uma pragmática fundada na virtualidade da dimensão onírica. Não é pretérito, posto que permanece em curso, mesmo após o despertar, porém, sem constranger o sonhador se impondo a ele como um destino. O trabalho interpretativo é um meio de alterar a ordem dos acontecimentos levando em consideração certas prefigurações tecidas nos sonhos. Consiste em identificar as possibilidades emergentes[12], eventos que estão sendo gestados em terra estrangeira. Parafraseando Spadafora (2010: 96), em sua análise dos sonhos pilagá, a onirocrítica ameríndia é uma estrutura prática destinada a questionar, reverter e modificar o curso da vida das pessoas. A possibilidade de manipulação dos eventos oníricos aponta para um aspecto crucial, mas até o momento mal considerado: a

12 | Emprego a expressão "possibilidade emergente" no sentido proposto por Michael Brown em sua análise dos sonhos Aguaruna (1987), do Alto Rio Mayo, Peru, para os quais os sonhos alteram a noção de causalidade. Segundo sua teoria, os sonhos são experiências que revelam "possibilidades emergentes" ou prováveis, eventos que estão se desenvolvendo, mas que ainda não são fatos completos, pois ainda não ocorreram na vigília. Quando, por exemplo, uma mulher encontra uma pedra que suspeita ter o poder de ajudar no crescimento da mandioca, ela procura em seus sonhos por sinais que confirmem suas hipóteses. Confirmado o poder da pedra pelo sonho, ela completará os procedimentos que a transformam em um amuleto (*nantag*) que promove o crescimento da planta. De maneira similar, um homem que sonha que está beijando uma mulher atraente sabe que seu sonho assinala uma caçada bem sucedida. Portanto, logo que acordar de tal sonho (chamado de *kuntúknagbau*), ele sairá, na primeira luz da manhã, em busca de caça. A lógica reversa se aplica aos sonhos de infortúnio: se um homem sonha com picada de cobra, ele permanecerá os próximos dias em casa para se prevenir que essa possibilidade, no momento somente emergente, se torne *realmente* um evento trágico.

temporalidade múltipla — não a sucessão, mas a coexistência de tempos distintos. Os símbolos oníricos são quase sempre interpretados como predições do futuro, o formato padrão para explicar o sonho é: "se eu sonho isso, então aquilo ocorrerá". Entretanto, menos que prever um evento futuro, o sonho traz à luz eventos virtuais que não foram notados pela pessoa na vigília; é uma mirada mais profunda nas condições não atualizadas do presente.

O sonho como acontecimento contraria frontalmente figuras que fundamentam a representação habitual do tempo: a linha, a flecha (mesmo invertida), o círculo, a espiral ou a fonte jorrando. Em termos conceituais, o tempo homogêneo e progressivo, o tempo cíclico, o tempo originário. Portanto, no emaranhado temporal que entrelaça sonho e vigília, composto de diversas escolhas possíveis, a onirocrítica indígena não é se submeter a um resultado previsto, mas moldar o próprio real.

Karen Shiratori é Pós-doutoranda do Departamento de Antropologia da USP Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP) e da Unidade Mista de Pesquisa « Patrimoines locaux, environnement & globalisation » (PALOC-IRD).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Fapesp 2018/23468-1

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, systeme rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie br.silienne).* Paris, Tese de doutorado, Université Paris X.

BASSO, Ellen. 1987. "The implications of a progressive theory of dreaming". In: TEDLOCK, Bárbara (ed.) *Dreaming: anthropological and psychological interpretations.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 86-104.

BILHAUT, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los Záparas: patrimonio onírico de un Pueblo de laAlta Amazonía*. Quito, FLACSO, Sede Equador, Edições Abya-Yala.

BROWN, Michael. 1987. "Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna dreams". In:TEDLOCK, Bárbara (ed.). *Dreaming: Anthropological and psychological Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154-170.

CESARINO, Pedro Niemeyer. 2008. *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental.* Rio de Janeiro, Tese de doutorado, UFRJ/Museu Nacional.

CHAUMEIL, J e a n - Pierre. 1983. " L'autre sauvage. Chamanisme et altérité". In: DESCAMPS, Christian. (dir.). *Amériques*

latines: une altérité. Paris: Éditions du Centre Pompidou, pp. 69-89.

COLPRON, Anne-Marie. 2004. "Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo". Montreal,Tese de doutorado, Universidade de Montréal.

CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital souls.* Tucson, Arizona, The University of ArizonaPress.

DESCOLA, Philippe. 1989. "Head-Shrinkers versus shrinks: jivaroan dream analysis". *Man*, v. 24, n. 3: 439-450. DOI **https://doi.org/10.2307/2802700**

DESCOLA, Philippe. 2006 [1993]. *As lanças do crepúsculo: relações Jívaro na Alta Amazônia*. São Paulo, Cosac & Naify.

DICK, Philip K. 2012. *Realidades Adaptadas.* São Paulo, Aleph.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. SãoPaulo, Edusp.

GOLDMAN, Irving. 1968. "Los Cubeo. Indios del noroeste del Amazonas". México, *Instituto Indigenista Interamericano*, n. 49.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologiaamazônica*. Rio de Janeiro, UFRJ.

GREGOR, Thomas. 1981. "Far, far away my shadow wandered...: the dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil". *American Ethnologist*, v. 8, n. 4: 709-720. DOI https://doi.org/10.1525/ae.1981.8.4.02a00030

GUSS, David. 1980. "Steering for dreams: dream concepts of the Makiritare". *Journal of the latin American Lore*, v. 6, n. 2: 297-312.

HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

KOHN, Eduardo. 2002. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian*. Madison, Tese de doutorado, Universidade de Wisconsin-Madison.

KOHN, Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies". *American Ethnologist*, v. 34, n. 1: 3-24. DOI https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3

KRACKE, 1987. "Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process". In: TEDLOCK, Bárbara (ed.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations.* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-54.

KRACKE, Waud. 1988. "J'ai souvent été trompé lorsque je dormais: a gramática onírica Kagwahiv". Trabalho oferecido ao 46º Congresso dos americanistas, Amsterdam, Julho de 1988.

KRACKE, Waud. 1989. "O poder do sonho no xamanismo Tupi (Parintintin)". *Série Antropológica*, n. 79. Brasília: UnB.

KRACKE, Waud. 1992. "He Who dreams. The nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism". In: LANGDON, Esther & BAER, Gerhard. *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press, pp.127-148.

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).* Rio de Janeiro, Topbooks.

LANGDON, Esther. 1999. "Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona". *Ilha*, v. 1, n. 1, 2: 35-56.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1985. *A oleira ciumenta*. São Paulo, Editora Brasiliense.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo emuma cosmologia tupi". *Mana*, v. 2, n. 2: 21-47. DOI: 10.1590/S0104-93131996000200002

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp.

MACCALLUM, Cecilia. 1996. "The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of Lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n. 3: 347-372. DOI 10.1525/maq.1996.10.3.02a00030

MAGAÑA, Edmundo. 2000 (1990). "Zarigueya, Señor de los sueños. Uma teoria tareno". In: PERRIN, Michel (ed.). *Antropología y experinecias del sueño*. Quito: Abya-Yala, pp.117-144.

MILLER, Joana. 2007. "As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)". Rio de Janeiro, Tese de doutorado, UFRJ/Museu Nacional.

PERRIN, Michel. (org.) 1990. *Antropología y experiencias del sueño.* Roma/Quito, Coedicíon MLAL/Ediciones Abya-Yala.

PERRIN, Michel. 1992. *Les praticiens du rêve: un exemple de chamanisme*. Paris, PUF.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo, Unesp.

REID, Howard. 1978. "Dreams and their interpretation among the Hupda maku indians of Brazil". *Cambridge Anthropology*, v. 4, n. 3: 1-28.

RODGERS, David. 2004. "Foil: indifference, incompossibility and the complexion of Ikpeng shamanism". MS, inédito.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard. & MORIN, Françoise. 1998. "Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien". *Anthropologie et Sociétés*, v. 22, n. 2: 49-74. DOI: https://doi.org/10.7202/015537ar

SPADAFORA, Ana Maria. 2010. "Cumplí tu sueño: pedagogía de la oniromandia y conocimiento práctico entre las mujeres Pilagá del Gran Chaco (Formosa, Argentina)". *Mundo Amazónico*, v. 1: 89-109.

STADEN, Hans. 1999 [1557]. "Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seushabitantes". São Paulo, Terceiro Nome.

TAYLOR, Anne-Christine. 1993a. "Des fantômes stupédiants. Langage et croyance dans la pensée achuar". *L'Homme*, v. 33: (126-128): 429-447. DOI https://doi.org/10.3406/hom.1993.369648

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. "The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 2: 201-215. DOI **https://doi.org/10.2307/3034092**

TEDLOCK, Bárbara. (org.). 1992. *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe, N. M., School of American Research Press; Seattle, Wash, University of Washington Press.

THEVET, André. 1978 [1557]. *As singularidades da França antártica*. São Paulo, EDUSP.

TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Cambridge, Tese de doutorado, University of Cambridge.

URBAN, Gregory. 1996. *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect.* Austin, University of Texas Press.

VARGAS, Niño. 2007. "Sueño, realidad y conocimiento: nocíon del sueño y

fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia". *Antípoda*, v. 5: 293-315.

VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente.* Rio de Janeiro: ANPOCS & Editora da UFRJ.

VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronically unstable bodies: reflections on amazoniancorporalities". *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 11: 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. "Immanence and fear: stranger-events and subjects in Amazonia". *HAU - Journal of ethnographic theory*, v. 2, n. 1: 27-43. DOI https://doi.org/10.14318/hau2.1.003

YVINEC, Cédric. 2005. "Que dissent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91, n. 1: 41-70. DOI https://doi.org/10.4000/jsa.2811

Recebido em 19 de maio de 2021. Aceito em 10 de setembro de 2021.

“É preciso força pra saber sonhar”: reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do estado de São Paulo[1]

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195929

1 | Este artigo originou-se da pesquisa de doutorado (2012-2016) que resultou na tese intitulada “Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e *sonho* entre famílias tupi guarani” defendida no ano de 2016 no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP, e que contou com a orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, e com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Lígia Rodrigues de Almeida

Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Educação (LEPTE) – IFMA | Campus São João dos Patos, Maranhão, Brasil
ligiarodri@yahoo.com.br
https://orcid.org/0000-0001-5538-6500

RESUMO

Pretende-se neste trabalho discutir a respeito da maneira como as famílias tupi guarani, que vivem em aldeias localizadas no sudoeste do estado de São Paulo, dissertam sobre seus *sonhos* e como eles estão relacionados à constituição da pessoa. Para tanto abordarei suas formulações acerca da noção de *mbaraeté*, que consiste no *fortalecimento* de seus corpos-espíritos, condição que possibilita que os *sonhos* sejam experienciados de maneiras distintas pelas pessoas. O que pretendo discutir a partir do contraponto trazido por meus interlocutores de pesquisa entre os *sonhos* experienciados pelas crianças, as quais ainda não estão *fortalecidas*, e aqueles que são vivenciados por pessoas que estão *mbaraeté* (*fortes*). Convém destacar que os *sonhos*, para essas famílias não se concluem ao acordar, de modo que seus desdobramentos na vida das pessoas dependem das ações do sonhador e de seus ouvintes, tanto ao despertar quanto nos dias subsequentes.

PALAVRAS CHAVE

Tupi Guarani, sonhos, modos de saber, fortalecimento

“É PRECISO FORÇA PRA SABER SONHAR”: ON DREAMS AMONG TUPI GUARANI FAMILIES IN SOUTH-WEST SÃO PAULO

ABSTRACT The article intends to discuss how Tupi Guarani families living in villages located in the southwest of the São Paulo state, talk about their *dreams* and how they are related to the constitution of the personhood. For that, the article approaches their formulations about the notion of *mbaraeté*, which consists in the strengthening of the body-spirit, a condition that allows *dreams* to be experienced in different ways by people. A counterpoint is brought by my research partners when considered the *dreams* experienced by the children, which are not yet strengthened, and the dreams experienced by people already *mbaraeté (strong)*. It is important to highlight that, for these families, the dreams are not completed when they wake up. Its consequences in people´s lives depend on the actions of the dreamer and his listeners, both on awakening and in subsequent days.

KEYWORDS
Yanomami, dreams, image, nostalgia, death

CONTEXTUALIZANDO: PROBLEMAS E PERCURSOS DA PESQUISA

Este trabalho é resultado da pesquisa de campo que realizei entre os anos de 2013 e 2015 junto às famílias tupi guarani que compõem a aldeia Ywy Pyhaú, localizada no município de Barão de Antonina, no sudoeste do estado de São Paulo. Nesse período, cursando o doutorado em antropologia social, me debrucei sobre vários temas e problemas de pesquisa, dentre eles: as práticas de territorialidade e mobilidade tupi guarani, as relações tecidas entre parentes, e seus modos de saber, com especial atenção aos *sonhos*, cerne das discussões que apresento neste texto e sobre os quais tratarei adiante.

No ano de 2005, essas famílias tupi guarani, guiadas pelos *sonhos* de D. Juraci, anciã da aldeia, partiram da Terra Indígena Araribá (Avaí-SP) e retomaram o território tradicional tupi guarani, localizado na confluência dos rios Verde e Itararé, no município de Barão de Antonina. Seus parentes *antigos*[2] viveram nesse local até meados de 1912, ano em que foram transferidos para a TI Araribá pelo então funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Curt Nimuendaju. Atualmente, esse território encontra-se em processo de regularização fundiária e de acordo com primeiro Relatório de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Guarani de Barão de Antonina e Itaporanga, concluído no ano de 2010, possui a extensão de 4.526 hectares.

No município de Barão de Antonina vivem cerca de vinte famílias que se autodenominam Tupi Guarani, as quais estão distribuídas entre as aldeias Karugwá e Ywy Pyhaú, e juntas, em junho de 2015, somavam um total de 120 pessoas. Importante sublinhar que essas famílias eram reconhecidas e denominadas Guarani-Nhandeva. Entretanto, no ano de 2010 e somando forças ao movimento que, de acordo com Ladeira (1984), já era observado desde a década de 1980 no litoral paulista, passaram a reivindicar a autodenominação Tupi Guarani[3]. Segundo explicam meus interlocutores, *nhandeva* é um termo inclusivo que utilizam para se referir a todos os indígenas e por isso, o traduzem como "todos nós índios", utilizando-o, sobretudo, para marcar diferenças com os não indígenas. Já a autodenominação Tupi Guarani faz referências à *mistura* que ocorrera em decorrência dos casamentos realizados entre os Tupi que vivem na costa brasileira e os Guarani que vieram do Paraguai, em razão disso, afirmam que são "índios misturados". Tal *mistura*, no entanto, não é oposta à noção de *pureza* acionada pelas famílias tupi guarani para se referir às pessoas que "vivem mesmo como índios", ou seja, compartilham seu cotidiano com os parentes, trabalham no fábrico do artesanato, se dedicam à prática de seus cantos-reza (*mborei*), dentre outras coisas. Como afirma D. Juraci: "somos puros misturados!" (Almeida, 2016a).[4]

Na aldeia Ywy Pyhaú todos falam o português, são poucos os falantes do que denominam de tupi antigo, que segundo suas formulações, é a língua que seus antepassados falavam no *tempo dos antigos*, período anterior ao contato com os

2 | Quando fazem referências aos *parentes antigos*, ou simplesmente *antigos*, abarcam uma multiplicidade de pessoas, desde avós, bisavós com quem convivem ou já conviveram, até pessoas que, falecidas, não chegaram a conhecer, mas das quais conhecem as histórias. E por isso, há casos de *jari* ou *xeramoi* (avós e avôs), pessoas mais velhas ainda vivas e que, em suas formulações, detém *muita sabedoria*, que também são considerados *antigos*, ainda que o uso do termo seja mais frequente ao se referirem aqueles que já faleceram. Certa vez D. Juraci, anciã da aldeia, contou-me que era comum em Laranjinha (PR), ouvir a noite, na beira do rio, *o som dos antigos*, os quais ela denominava na língua tupi de *nhanderey'i*, e que traduziu como *nossos parentes* denominados também, em alguns contextos, de *nossos antepassados*.

3 | Destaco que ao me referir ao tronco linguístico Tupi-Guarani farei uso do hífen, tal qual fazem meus interlocutores, com intuito de diferenciá-lo de sua autodenominação Tupi Guarani.

4 | Sobre o termo *nhandeva* é possível consultar os trabalhos de Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1954), Mello (2006), Ladeira (2007), Macedo (2009), Almeida (2011), Danaga (2012), dentre outros. Para mais informações a respeito da noção de *mistura* entre os Tupi Guarani, conferir os trabalhos de Mainardi (2010; 2015); Almeida (2011; 2016) e Danaga (2012).

não indígenas. De acordo com meus interlocutores, a língua falada atualmente na maioria das aldeias guarani, consiste em uma *mistura* do tupi antigo com a língua guarani dos povos que vieram do Paraguai, trata-se, portanto, de uma língua diferente daquela que usavam antigamente. Além de D. Juraci, anciã da aldeia, e de outros anciões das aldeias vizinhas, apenas alguns de seus filhos mais velhos conhecem e utilizam o tupi antigo, o que ocorre, sobretudo, na presença de pessoas desconhecidas. Em razão disso, todas as conversas realizadas durante a pesquisa de campo ocorreram em língua portuguesa, por esse motivo, e com o intuito de diferenciar os conceitos utilizados pelas famílias tupi guarani, os grafei em itálico ao longo deste texto, diferente de suas falas e expressões que foram apenas aspeadas. Faço isso pelo fato de que apesar de, em muitos momentos, eu e meus interlocutores utilizarmos os mesmos termos em língua portuguesa, eventualmente nós estávamos falando de coisas distintas, caso, por exemplo, do *sonho* que, veremos mais adiante, utilizam para se referir à *xeke rupi*, aos caminhos que percorrem durante o sono.

Durante todo o trabalho de campo e apesar de ter acesso às narrativas de *sonhos* de quase todos os moradores da aldeia, desde aquelas que ocorriam no interior dos quartos em que dormia, até as que eram contadas nos quintais das casas, não tive permissão para gravá-las. Conforme me advertiu D. Juraci logo no início da pesquisa, "coisas da cultura", que são enviadas ou *reveladas* por *Nhanderu* e que não podem ser aprendidas, mas apenas *sentidas*, como a língua, os *mborei* (cantos-reza) e os próprios *sonhos*, não devem ser retidas em gravações. Da mesma forma, não devem ser colocadas em circulação por quem não é capaz, de fato, de compreender e se relacionar de forma cuidadosa com aquilo que podem atrair, como é o caso dos *anhã* (*espíritos ruins*). Durante a reza é comum que *espíritos ruins* circulem no entorno das pessoas com o intuito de desconcentrá-las e por esse motivo, são capazes de fazer adoecer aqueles que se põem a realizar uma reza sem, no entanto, deter as aptidões necessárias de um(a) rezador(a), ou seja, a capacidade de afastá-los sem se deixar afetar.

Ao longo da pesquisa também fui advertida sobre o perigo de colocar tanto as rezas quanto determinadas narrativas de *sonhos* para circular via gravadores. Conforme as famílias tupi guarani explicam, os *sonhos* não se concluem ao acordar e seus desdobramentos na vida das pessoas depende, na maioria dos casos, das ações do sonhador e de seus ouvintes, tanto ao despertar quanto nos dias subsequentes. Desse modo não contar os sonhos ou, em suas palavras, "não passá-los adiante", é uma das ações a serem tomadas a fim de desfazer um *sonho* considerado ruim, o que os gravadores e as escutas repetidas poderiam colocar a perder. Por essa razão, fiz uso apenas de cadernos de campo, onde anotava o que me era dito nesses contextos e em outros, nos quais se empenhavam a me ajudar a entender as vivências e ensinamentos que partilhavam comigo. Dessa forma, o que apresento neste texto são descrições e comentários a respeito dos *sonhos* narrados pelas famílias tupi guarani e suas reflexões sobre eles, não contando com narrativas transcritas ou explicitadas

na íntegra. De modo que a metodologia de pesquisa adotada aqui, está intimamente relacionada aos modos de relação e de saber Tupi Guarani, os quais requerem cuidados específicos, como veremos mais adiante.

Convém destacar que há várias dimensões da vida tupi guarani que estão relacionadas aos *sonhos*: as práticas de mobilidade, as relações entre parentes, os processos de adoecimento e cura, a vivência entre os *irmãos de fé*[5] e a palavra que Deus lhes "revela em *sonho*". Entretanto, dada a extensão do tema e dos problemas que o perpassam, o intuito neste artigo é discutir a respeito da importância dos *sonhos* no cotidiano dessas famílias, com especial atenção para a maneira como experiências vivenciadas durante o sono estão relacionadas à constituição da pessoa. Isso porque, conforme apresento mais adiante, a depender da *força* (*mbaraeté*) de cada um, tais experiências são vivenciadas de maneiras distintas. Para tanto organizei esse texto em três partes: na primeira delas apresento um panorama geral a respeito dos *sonhos* entre as famílias tupi guarani e da noção de *mbaraeté* (*força/fortalecimento*), acionada por elas ao tratar dessas experiências e de outros aspectos de suas vidas. Na segunda parte apresento as formulações tupi guarani acerca dos *sonhos* de quem tem o *espiritual fortalecido*, para na terceira discutir a respeito dos *sonhos* das crianças, as quais ainda não tem o *espírito forte* e, segundo meus interlocutores, necessitam de ajuda na compreensão e desenrolar de seus *sonhos*.

5 | As famílias tupi guarani utilizam a expressão *irmãos de fé* para se referirem aos indígenas e não indígenas frequentadores da Congregação Cristã no Brasil (CCB). Havendo uma igreja da CCB localizada na aldeia Karugwá.

ABRINDO CAMINHOS: ALGUMAS FORMULAÇÕES A RESPEITO DOS *SONHOS* ENTRE AS FAMÍLIAS TUPI GUARANI E A NOÇÃO DE *FORTALECIMENTO*

O que acontece durante o sono é assunto constante no cotidiano das famílias tupi guarani. Experiências que no português denominam de *sonhos* e que, segundo suas formulações, é uma maneira simplificada de traduzir aquilo que os *antigos*, falantes do Tupi, denominavam *xeke rupi*, expressão que me traduziram como: "em meu sono...", "enquanto eu dormia...". Porém, esse termo também pode assumir a forma literal onde *rupi* denota a ideia de caminho (*Xeke*/ meu sono + *rupi*/ caminho = caminho durante o sono), uma das formas pelas quais podem receber seus cantos-reza (*mborei*) e as *revelações de Nhanderu* (habitantes do patamar celeste/divindades). O que faz com que os *sonhos* se configurem como um modo de saber, visto que entre as famílias tupi guarani conhecer é caminhar, seja por este mundo, seja por mundos outros, como ocorre durante os *sonhos*. Ressalto assim, que quando faço alusão aos *sonhos* estou me referindo aos caminhos que as pessoas, ou uma parcela delas, percorrem durante o sono, dado que os *sonhos*, conforme explicam meus interlocutores, são "viagens da alma enquanto o corpo dorme".[6]

6 | Sobre as viagens da alma, é corrente na literatura americanista os sonhos serem tratados como uma espécie de "vagar da alma/ espírito", havendo vários trabalhos entre povos ameríndios distintos que discutem a esse respeito como, por exemplo, Gallois (1988) junto aos Waijãpi, Descola (1989) entre os Achuar, Fausto (2001), sobre os Parakanã e Santos-Granero (2006), entre os Yanesha. Todavia, não pretendo retomá-los aqui, nem haveria espaço para tanto, razão pela qual optei por me ater às formulações de meus interlocutores tupi guarani a respeito de seus *sonhos*.

Apesar de ser um modo de saber compartilhado por todos, homens, mulheres e crianças, os *sonhos* não estão isentos de perigos. Durante o sono, da mesma forma que em alguns contextos na vida desperta, como quando se anda sozinho pela

mata, também há caminhos e encontros que devem ser evitados a fim de prevenir que seus corpos-espíritos sejam seduzidos e capturados por outros tipos de gente. Esses encontros, com figuras potentes da alteridade, fazem com que os *sonhos* não se constituam apenas como um modo de saber, se apresentando também como uma forma de se relacionar com os outros. Segundo contam as famílias tupi guarani, essas relações durante os *sonhos*, envolvendo vários tipos de gente, se tornam possíveis pelo fato de que os *espíritos* das pessoas, quando "livres de seus *corpos*" e das restrições comunicativas impostas por eles, são capazes de se reconhecer, assumir outras formas e se comunicar com os Outros (*anhã*, mortos, *parentes antigos* etc.). É justamente pela possibilidade de se encontrar e se relacionar com vários tipos de gente durante os *sonhos*, que essas famílias reforçam com frequência em suas falas a importância de *saber sonhar*, o que explicam, está associado ao *fortalecimento* da pessoa. *Saber sonhar* diz respeito à capacidade que as pessoas *fortes* (*mbaraeté*) possuem de escolher os caminhos que percorrem, de distinguir e compreender o que veem e ouvem nesses contextos, bem como de escolher com quem ou o que desejam ou não se colocar em relação. Em suma, e como destaquei anteriormente, é a *força* de cada um que irá determinar a forma como experienciam os *sonhos* e o modo de agir sobre eles, é ela também que vai permitir que tenham aquilo que consideram ser um *bom sonho*.

Quando as famílias tupi guarani dissertam a respeito do processo de tornar-se *mbaraeté* (*fortes*) estão, em síntese, se referindo a capacidade de manter conectados os elementos que compõem a pessoa, seus corpos-espíritos, o que na língua tupi-guarani designam de *nhanderete* (*nosso corpo*) e *nhanderekuaá* (*nosso espírito*), e que somados a outros tantos elementos e relações constituem as pessoas.[7] Entretanto, ainda que a conexão entre esses elementos seja importante para a manutenção da vida tupi guarani, em alguns contextos, como os adoecimentos e os *sonhos*, eles podem se distanciar e circular por territórios distintos. De maneira similar ao que apresenta Ramo y Affonso (2014) para seus interlocutores Mbya, quando afirma que apesar da pessoa ser composta por múltiplos elementos, eles não têm, obrigatoriamente, que estar juntos ao mesmo tempo. Conforme descreve a autora, os diversos componentes da pessoa, se referindo a seus interlocutores guarani, "[...] não só se diferenciam em seus gostos, vontades, desejos e costumes, mas nos espaços que habitam e nos modos de percorrer esses espaços", eles "[...] ocupam simultaneamente territórios diferenciados" (Ramo y Affonso 2014: 255). E assim, retomando as formulações tupi guarani, compreende-se que como as pessoas circulam por entre aldeias e cidades, seja em busca de cônjuges ou de melhores condições de vida, *nhanderekuaá* (*nosso espírito*), quando encontra-se "livre", caminha, por exemplo, entre os patamares celeste e terrestre, colocando em circulação os saberes que lhes *revelam* as divindades, e também pelo "mundo dos sonhos", onde se encontram e se relacionam com outras tantas "almas-livres" (Pissolato, 2007). Lembrando que onde circulam os *espíritos* das pessoas (*nhanderekuaá*) não circulam, necessariamente, seus *corpos* (*nhanderete*),

7 | As discussões referentes à composição da pessoa Guarani são extensas e não tenho aqui a pretensão de retomá-las, para uma discussão mais ampla a esse respeito consultar os trabalhos de Mello (2006), Pissolato (2007), Macedo (2009), Pierri (2013), Ramo y Affonso (2014), Testa (2014), dentre outros. Sobre as famílias tupi guarani, acerca das quais discorro neste trabalho, consultar: Almeida, 2016a.

ainda que na condição de "corpos-afetos"[8] (Macedo, 2012; 2013) as relações que estes travam em outros lugares possam se interferir mutuamente.

Meus interlocutores explicam que se por algum motivo a pessoa opta por viver em um lugar onde "não alegra seu espírito", esse há de adoecer. E se os *espíritos* das pessoas, enquanto circulam livres, se colocam em relação com *espíritos ruins*, os *anhã*, é em seu *corpo* que esse encontro irá se refletir, por ser o *corpo*, tal qual formula Testa (2012), "[...] uma espécie de lugar-passagem que concentra e por onde fluem substâncias e saberes" (Testa, 2012: 168). Recordo também, que a pessoa se constitui por múltiplas relações, dessa forma, aquelas que são tecidas por seus *espíritos* com outros tipos de gente nos contextos em que caminha livre, ainda que não sejam visíveis em todos os momentos, as constituem e modulam tanto quanto aquelas que se têm na vida desperta. Como afirma Macedo (2012), "[...] a pessoa se constitui como uma rede de afetos e afecções, experimentando posições de sujeito e de sujeitado a desejos e efeitos de outros corpos, dentro e fora de seu próprio corpo" (Macedo, 2012: 186). Por isso, pela possibilidade de ser por outro sujeitado, que assim como evitam circular pela mata durante a noite, sob o perigo de encontrar um *angue* (*espíritos dos mortos*) ou *anhã*, evitam durante o *sonho* de circular, por exemplo, nos locais onde caminham os mortos, sob o risco de viver para sempre com e como eles. Ressalto, no entanto, que as pessoas de *espiritual fortalecido,* como pretendo apresentar adiante, são exceções nesses casos, pois são capazes de visitar "outras Terras"[9] e, também, os mortos, sem deixar que eles as afetem.

Ainda sobre a noção de *fortalecimento* das pessoas, cabe mencionar que se trata de uma condição que está intimamente relacionada à vivência entre os parentes, os quais possibilitam que os *saberes* e *poderes* enviados pelas divindades, isto é, as *belas palavras* de *Nhanderu*, os cantos-rezas, os remédios do mato, dentre outras coisas, sejam passados adiante, "fazendo crescer os que estão ao redor". Conforme explicam meus interlocutores, é vivendo juntos aos parentes em uma "terra boa" (com mata, bichos e rios), observando e ouvindo os *aconselhamentos*[10] dos mais velhos, que os mais jovens vão apreendendo os modos de ser "Tupi Guarani verdadeiro". O que está associado à maneira como se relacionam com aqueles que vivem juntos e que envolvem práticas cotidianas como: fazer o artesanato, andar no mato, conversar nos pátios das casas, o ato de alimentar e ser alimentado e, ainda, a atenção ao que se come, como e com quem. São esses e outros tantos cuidados recíprocos que possibilitam que as pessoas se desenvolvam e se tornem cada vez mais *mbaraeté* (*fortes*). Trata-se, no entanto, de um processo contínuo, dado que a pessoa nunca se encontra completa, e pode, ora ou outra, como nos momentos em que adoece, tornar-se *fraca*. Por essa razão é preciso que permaneçam sempre atentos, com o intuito de evitar que tal *fraqueza*, que pode acometer as pessoas em determinados momentos, perdure por um longo tempo.

Aprender a manter-se *forte* é algo extremamente importante entre as famílias tupi guarani, por isso se empenham tanto em cuidar uns dos outros. Esses cuidados,

8 | Macedo (2012: 188), ao discutir a respeito do *nhe'e* entre alguns Guarani em São Paulo e partindo das discussões de Espinosa, define afeto como uma força de existir, uma potência de agir, "[...] dada pela configuração relacional que singulariza cada corpo". Enquanto afecção remete ao efeito de um corpo sobre outro, que pode maximizar ou destruir essa potência de agir. E por isso, na medida em que investe cada Guarani de uma potência de agir, que autora afirma que o *nhe'e* se constitui como um "corpo-afeto, um afeto alegria que é também uma capacidade singular de falar, de agir e de conhecer" (Macedo, 2012: 188). Segundo Macedo, tudo que tem vida tem *nhe'e*, e esse, como "corpo-afeto", é parte de "[...] uma cartografia relacional que envolve outros corpos-afetos, numa rede de afecções dentro e fora dos corpos de cada Guarani" (Macedo, 2012: 190). Onde o próprio *nhe'e* possui uma corporeidade imanente, "são corpos invisíveis [...] aos olhos humanos, habitando e transitando, dentro e fora dos corpos dos Guarani" (Macedo, 2012: 188).

9 | Conforme me explicou Marcílio, filho de D. Juraci, há várias Terras ou vários céus, os quais são ocupados e se dividem entre os Tupi Guarani, outros indígenas e não indígenas. Dentre as mais mencionadas tem-se: *Ywy Marangatu* (*Terra Sagrada*) de onde vêm as almas das pessoas, *Ywy Marãeý*, (*Terra sem Males/ Terra Iluminada*) para onde os *antigos* eram capazes de subir de *corpo* e *alma*, e as várias *Terras dos mortos*, para onde as pessoas que morrem vão até que optem por retornar a esse patamar terrestre. Entretanto, são mais frequentes as referências a elas de maneira genérica como "outras Terras".

10 | São comuns nas conversas entre as famílias Tupi Guarani as referências à sabedoria dos mais velhos e seu poder de *aconselhar* (*-mongeta*) os mais novos. Dessa forma, os *aconselhamentos* costumam percorrer alguns caminhos pré-definidos, ou seja, partem habitualmente dos mais velhos e se dirigem, sobretudo, aos jovens (crianças e adolescente), ainda que os adultos também sejam *aconselhados*. O que varia ao logo desses caminhos são as pessoas envolvidas, visto que é a proximidade entre as pessoas que vai determinar quem emite as falas *aconselhadoras* e os sujeitos que as recebem. Importante destacar, da

ainda que sejam estendidos a todos na aldeia, são mais centrados nas crianças, o que se explica pelo fato de os elementos responsáveis por sua constituição ainda não estarem totalmente conectados e *acostumados* a esta Terra. Ademais, tais cuidados, é que vão contribuir, com o passar do tempo, com seu *fortalecimento,* fazendo com que a *alma* enviada por *Nhanderu* se *assente* e se *acostume* ao *corpo* que a recebe nesta Terra. Alguns relatos apontam, inclusive, que as crianças são as pessoas que se encontram mais próximas de *Nhanderu*, pois acabaram de "descer para este mundo" e por essa razão, não se encontram "nem lá e nem cá". Aliás, é essa instabilidade que faz com que as crianças sejam facilmente seduzidas pelos *anhã* (*espíritos ruins*), que com inveja de sua proximidade com os habitantes do patamar celeste, também costumam rondá-las com maior frequência. Além de ser responsável por ampliar a vulnerabilidade das crianças, tal instabilidade também impossibilita que vivenciem de maneira clara e saibam agir em determinadas circunstâncias, como por exemplo, durante os *sonhos* em que se encontram com os mortos ou *espíritos ruins*. Em situações como essas, conforme discuto mais adiante, vão depender da ajuda de alguém *mais forte*, que tome as medidas necessárias com o intuito de desfazer ou minimizar os efeitos desses encontros na vida do pequeno sonhador.

Segundo explicam meus interlocutores, são diversas as maneiras de agir durante e depois de vividas essas experiências e para que possam decidir sobre a melhor atitude a se tomar, as pessoas costumam prestar muita atenção em seus *sonhos* e nas narrativas dos *sonhos* daqueles que vivem juntos. Aliás, contar um *sonho*, escolher o momento de compartilhá-los, isso se houver o desejo de fazê-lo, bem como selecionar os ouvintes das narrativas do que fora vivenciado durante o sono, já são atitudes que podem ser consideradas precauções tomadas pelo sonhador para o desdobramento ou não de seu *sonho*[11]. Decisões que as crianças nem sempre estão aptas a tomarem sozinhas. Ademais, as crianças são as que mais devem tomar cuidado com os *sonhos enganadores,* aqueles em que seres como os *anhã*, por exemplo, se passam por um parente enviando ao sonhador mensagens falsas a fim de enganá-lo e levá-lo por caminhos outros, os quais podem ser perigosos. O que vem reforçar, mais uma vez, a necessidade constante de *fortalecerem* seus corpos-espíritos, o que influencia, como dito anteriormente, na capacidade das pessoas em se "guiar pelos *sonhos*", de *saber sonhar,* evitando enganar-se durante essas experiências. Com intuito de adensar essas reflexões, passo agora às discussões a respeito dos *sonhos* de quem tem o *espírito forte.*

RECEBENDO *SABERES* E *PODERES*: OS *SONHOS* DE QUEM TEM *ESPÍRITO FORTE*

Comumente se ouve entre os Tupi Guarani que quando estão "*concentrados* em *Nhanderu*", isto é, à escuta do que lhes *revelam* e *fortalecidos* pelas danças, das rezas, da

mesma forma que aponta Testa (2014) que os *aconselhamentos* se constituem enquanto a comunicação de "[...] modos específicos de agir e viver que consideram *porã* (bons, tanto em termos éticos, como estéticos)" e por isso os velhos utilizam para *passá-los adiante* as "*ayvu porã* (belas/boas palavras)" (Testa, 2014: 181).

11 | Tal descrição vem reforçar aquilo que Shiratori (2013) já havia afirmado, de que os *sonhos* não se limitam às suas interpretações, revelando-se "[...] imprescindível um segundo momento centrado na ação, seja para efetivar os sonhos, seja para desfazê-los" (Shiratori, 2013: 14). Ainda de acordo com Shiratori (2013: 103) a "[...] interpretação dos sonhos não consiste em produzir a inteligibilidade de um sentido oculto", mas corrigir deformações perceptivas dos acontecimentos a fim de desmascarar as intenções de seus interlocutores oníricos, e "uma forma de manipular a ordem dos eventos" (Shiratori, 2013: 69).

alimentação e da convivência entre os parentes, é possível que tenham *bons sonhos*, ou seja, *sonhos* em que recebem seus *mborei* (cantos-rezas), "remédios do mato", o nome de batismo das crianças, dentre outras coisas. Por esse motivo, esses *sonhos* ocorrem principalmente entre os mais velhos e pessoas que têm o que denominam de *espiritual desenvolvido*, os únicos capazes de viajar para "outras Terras", encontrar-se com os *Nhanderu* e receber deles mensagens e saberes.

Certa vez, quando conversava com D. Juraci e seu filho Marcílio acerca dos ensinamentos enviados por *Nhanderu*, explicaram-me que eles chegam sem avisar, o que normalmente ocorre por meio de um *sonho*. É por meio dos *sonhos* que recebem aquilo que denominam de "sabedoria individual", pois, em suas palavras, "cada um sente de um jeito". Foi nesse contexto e com o intuito de exemplificar o que acabara de me explicar, que Marcílio narrou um dos *sonhos* que teve. No *sonho* ele estava em meio a uma guerra onde fora atingido por uma flecha, e levantando sua camisa mostrou uma marca em suas costas dizendo: "A flecha passou bem aqui! Eu acordei sentindo dor e já estava com essa marca". Essa flecha, D. Juraci esclareceu, era um sinal de que ele havia recebido algo de *Nhanderu*, um *poder,* que segundo Marcílio, poderia usar para ser um *espiritual* (rezador/xamã/pajé), mas que não usava, pois não tinha "*o corpo* e o *espírito forte* de rezar", isso porque não há casas de rezas na aldeia. Mais tarde, discutindo novamente a respeito da marca de flechada, explicaram que para além da possibilidade de ser *um espiritual*, ela indicava, ainda, que Marcílio poderia ser a *reencarnação* de um capitão de nome Emídio, que foi morto por uma flechada quando guerreou durante a Revolução Constitucionalista de 1932. A marca seria uma forma de mostrar que se tratava de uma pessoa *reencarnada* e que ele, da mesma forma que o referido capitão, deveria guerrear por *seu povo*, sendo essa, também, uma capacidade que lhe fora enviada por *Nhanderu*.

Sobre a *reencarnação* é importante pontuar que para as famílias tupi guarani ela consiste em um "fazer corpo", dado que, segundo suas formulações, pessoas que já faleceram e que vivem atualmente em "outras Terras" podem desejar retornar a este mundo, "fazendo corpo novamente". No entanto, ainda que seja o mesmo *espírito* não se volta a mesma pessoa, visto que os caminhos que percorrem em seu retorno para esta Terra e ao longo de sua vida, são diferentes, assim como as pessoas com quem se relacionam. Sobre as marcas em seus *corpos* indicando uma *reencarnação*, destaco que algumas pessoas já nascem com elas, seja um corte na cabeça, uma pinta em determinado lugar, ou mesmo o som da voz e as expressões faciais, que são idênticas as de algum *parente antigo*. Outras são adquiridas ao longo da vida, em eventos ocorridos na vida desperta, quando, por exemplo, se machucam e ficam com uma cicatriz de mesma aparência e em um mesmo local, tal qual algum ente falecido. Essas marcas podem também aparecer durante o sono, quando em *sonhos* vivenciam a mesma experiência que, no passado, vivenciara aquele de quem hoje é a *reencarnação,* como é o caso de Marcílio que apresentei acima. Entretanto, apesar

de serem mais frequentes os relatos relacionados às marcas nos *corpos* quando se recebe algum *poder* de *Nhanderu* ou quando se quer comunicar uma *reencarnação*, sua aparição é muito comum depois de um *sonho*. Isso porque os *corpos* das pessoas também são efeitos das relações tecidas por seus *espíritos* nos momentos em que caminham livres. Como afirmei anteriormente, os elementos que compõe a pessoa se afetam mutuamente, e tudo que acomete *nhanderekuaá* (*nosso espírito*) enquanto circula livre se faz visível nos *corpos* (*nhanderete*) e vice-versa.[12]

Os ensinamentos sempre *se mostram* da mesma maneira, sendo comum, além das marcas em seus *corpos*, tomarem a forma de algum objeto ou material utilizado em sua confecção. Por isso, em certos momentos eles aparecem nos *sonhos* como flechas que os atingem, outros como machadinhas que utilizam nas atividades realizadas nesses contextos, aparecem também em forma de *mbaraká* (chocalho), tocados durante o sono, ou de pintura de *mbaraká*, que ao acordar os rezadores costumam estampar em seus chocalhos. "Cada um recebe de um jeito", me diziam, afirmando que os cantos, por exemplo, pertencem só a seus donos e que não podem ser passados de pai para filho como fazem com as músicas na escola. Essas músicas, cantadas na escola e em apresentações, são elaboradas de acordo com o momento que estão vivenciando, cantam a história dessas famílias e os caminhos que as pessoas percorrem nesta Terra em direção da *Terra Iluminada*, circulando de uma localidade a outra, ou em busca de novos lugares para a constituição de aldeias. De maneira oposta ao que ocorre com os cantos-reza (*mborei*), os quais recebem em *sonhos* e não devem ser reproduzidos em qualquer contexto, sobretudo, na presença de não indígenas, dado que a reprodução desses *mborei* por e para pessoas de *espírito fraco* pode fazê-la ainda mais *fraca*, ao atrair olhares de *espíritos ruins*, cujo mal que podem lhes causar não são capazes de suportar.

Sobre as músicas cantadas nas escolas e em apresentações, e aquelas que são concebidas como cantos-rezas (*mborei*), Marcílio explica que o que as diferencia é a existência ou não de uma letra, uma canção em tupi-guarani que pode ser compreendida por todos os indígenas que compartilham desta língua. Os cantos-rezas (*mborei*) que são recebidos de *Nhanderu*, ao contrário das músicas cantadas em apresentações, soam como uma espécie de ladainha, um som repetitivo e contínuo acompanhado pelo chacoalhar sutil do *mbaraká* (chocalho) do rezador ou rezadora. Segundo Marcílio, trata-se também de uma língua, mas é a "língua de *Nhanderu*", que só os rezadores e rezadoras "sabem conversar". Esses *mborei*, assim como os cantos que não são enviados diretamente por *Nhanderu*, mas escritos pelas pessoas, narram os caminhos que percorrem na busca por sabedoria, e quando os rezadores cantam, estão percorrendo novamente esses caminhos, mas levam junto de si toda a audiência. Eles são formas de *fortalecer* quem os recebem e, também, aqueles que os ouvem, ajudando-os a percorrer os caminhos aqui nesta Terra, por exemplo, na luta por seu território. Assim, se os *mborei* narram os caminhos abertos por *Nhanderu*

12 | Ainda sobre as marcas e os saberes que incidem nos *corpos,* lembro, por exemplo, das discussões de Barcelos Neto (2008) ao tratar dos sonhos Waujá, entre os quais afirma "[...] não existe uma oposição entre corpo e alma e sim uma "composição" ou, melhor dito, uma multiplicação fractal dos pontos de vista e da consciência; há, com frequência, a possibilidade de o corpo recuperar os conhecimentos apreendidos pelas fracções-alma". E assim, os *sonhos* se fazem visíveis nos *corpos,* e o corpo "é a matriz visual absoluta da alma" (Barcelos Neto, 2008: 82; 107). Como discute Ramo y Affonso (2014) entre alguns Guarani, em que "[...] tanto o *nhe'e* como o *ã*, replicam os seus atos nos corpos das pessoas, sendo que os corpos das pessoas são efeitos da socialidade de seus duplos, dos atos pelos quais se relacionam alhures, principalmente durante o sonho (mais uma vez, o que eles comeram, com quem andaram, com quem tiveram relações sexuais, como veremos). Em certo sentido, os corpos são também a replicação com variação, a atualização e a contra-efetuação do que os duplos fazem, daqueles atos que constituem as suas relações: o corpo como imagem de seus duplos, como 'substantivization of theintersubjectivity' à maneira do *wakan* dos Jivaro (Taylor, 1996: 206) - só que neste caso é a intersubjetividade dos duplos que substantiviza (Ramo y Affonso, 2014: 177)." Ou então, como apresenta Oakdale (2005: 170), que afirma que apesar de os xamãs Kayabi deixarem seus corpos em suas viagens realizadas para as aldeias dos espíritos durante o sonho, carregam as marcas dessas aventuras em seus corpos físicos.

e que são percorridos pelos rezadores, as músicas escritas e cantadas na escola narram os caminhos que são percorridos aqui nesta Terra em busca da "terra boa", como desdobramentos um do outro. [13]

Segundo explicam meus interlocutores, o rezador percorre enquanto dorme um caminho ao encontro de *Nhanderu*, momento em que aprende seus *mborei*, e ao cantá-los novamente, já em sua vida desperta, leva aqueles com quem convive a percorrê-lo também, fazendo com que se *fortaleçam* e assim, possam transitar por outros caminhos, os quais são narrados nas músicas que cantam e ensinam às crianças na escola.[14] De maneira similar ao que apresenta Testa (2012) a respeito de seus interlocutores guarani ao afirmar que "[...] se você adquire algo em sonho, precisa produzir ou achá-lo também aqui; se você faz algo em sonho, precisa fazê-lo aqui" (Testa, 2012: 174 -175). Ainda de acordo com a autora: "[...] não prosseguir na tradução/transformação dos sonhos em ações específicas pode provocar a interrupção deste caminho de comunicação e práticas e, no limite, levar o sonhador a sofrer enfraquecimento e outras consequências negativas" (Testa, 2012: 174-175). No caso das famílias tupi guarani não são apenas os sonhadores que podem *enfraquecer*, mas todos aqueles com quem convivem, pelo fato de não ter passado adiante o que lhes foi ensinado, *fortalecendo* aqueles que vivem juntos. Isso porque os saberes só possuem *força* quando em circulação, retê-los pode fazer com que *enfraqueçam*. Aliás, nada mais oposto do que se espera de um parente que o ato de acumular, tanto os saberes quanto os materiais para artesanato, alimentos, dinheiro, dentre outras coisas.

Tais afirmações indicam que há uma continuidade entre "o mundo dos sonhos" e o "mundo da vigília", assim aquilo que se aprende durante o sono tem ação contínua na vida desperta, e os cantos-rezas são exemplo disso. Apreendidos em *sonhos*, eles abrem os caminhos que serão percorridos aqui nesta Terra. Eles servem como guias nos processos, por exemplo, de retomadas de territórios tradicionais, como ocorrera com D. Juraci, que passou anos sonhando com o território de Barão de Antonina, momento em que apreendeu com Sr. Firmino, seu falecido avô, sobre os caminhos que percorreu no passado até chegar àquela região. Foi seu avô que lhe mostrou os caminhos pelos quais ela guiou seus parentes quando se deslocou junto deles de Araribá para a região onde vivem atualmente.

D. Juraci tem cerca de onze *mborei* que recebeu das divindades. Ela não tem o hábito de falar sobre eles, mas seus filhos e netos comentam das viagens que ela costuma realizar em *sonhos* para a "outra Terra" e sobre os *mborei* que aprende enquanto caminha por *lá*. Sobre a possibilidade de viajar para outros lugares durante os *sonhos*, Marcílio explica que isso ocorre porque quando sonham "a alma sai do corpo e vai de encontro ao outro ser sonhado". É comum que ao sonharem com *os antigos*, por exemplo, atravessem para a "outra Terra" (*Ywy Marangatu/ Terra Sagrada*, ou *Ywy Marãe'y/ Terra sem Males*), mas também pode ocorrer o inverso e esses atravessarem para esse mundo e vir ao nosso encontro. Quando questionado sobre os perigos

13 | Ainda que trate de temáticas distintas lembro aqui do trabalho de Danilo Paiva Ramos (2018) sobre as interações verbais de viajantes Hupd'äh sobre os sonhos e as situações do percurso e o modo como estão emaranhadas àquelas vividas oniricamente.

14 | Sobre a possibilidade de refazer os caminhos percorridos pelo xamã ao escutar os *mborei*, e as explicações das famílias tupi guarani sobre o ato de conhecer como um caminhar, lembro-me das discussões de Lolli (2012) a respeito das narrativas míticas e sua audiência, e de suas afirmativas de que: "[...] O conhecimento que essas narrativas míticas transmitem não pode ser apenas mentalmente registrado: as pessoas devem seguir literalmente os caminhos de seus ancestrais. A memória dessas trajetórias se reaviva na medida em que as pessoas seguem os mesmos caminhos percorridos pelas narrativas. A pessoa aprende ao passo que percorre os caminhos de seus antecessores. O conhecimento encontra-se distribuído entre a narrativa mítica e o ambiente. Essa relação sugere que embora a linguagem seja condição necessária para que um conhecimento seja transmitido, não é suficiente. É viajando que as pessoas adquirem conhecimento, seja para outros planos através do pensamento, seja no plano terrestre" (Lolli, 2012: 245).

dessas experiências e se haveria o desejo do *espírito* de permanecer nos lugares para os quais viajam, respondeu-me que esses *sonhos*, de início, não se configuram como *sonhos perigosos*. Primeiro, porque quem vai para essas "outras Terras" normalmente são pessoas que, como disse anteriormente, possuem maior capacidade de agir, ou seja, pessoas mais velhas e que são mais *fortalecidas espiritualmente*. Segundo, porque sabem que ao viajar para esses lugares não poderão permanecer, têm consciência de que seu papel é apenas ouvir e contar o que lhes foi ensinado. Não se apegam com tristeza ao lugar, pois sabem que devem voltar para *fortalecer* os outros que permaneceram nesta Terra, e que sua *força* depende da manutenção das conexões entre seus corpos-espíritos. O que demonstra um controle ativo dos *sonhos* por essas pessoas, da habilidade do xamã, neste caso, alguém *espiritualmente forte,* de induzir seus *sonhos* e "controlar ativamente seu potencial predatório", transformando-os em um meio para adquirir saberes (Shiratori, 2013).

Certa vez, Marcílio contou-me que havia sonhado com um amigo, já falecido. Nesse *sonho* ele foi até a Terra onde seu amigo vivia. Tudo lá era branco, as roupas, os móveis, o chão. A mesa estava repleta de frutas, entretanto não foi convidado a comer. Seu amigo, pelo contrário, lhe disse que não deveria sair do lugar onde estava, um quadrado bem demarcado no chão. Caso saísse dali poderia permanecer naquela Terra para sempre, o mesmo ocorreria se comesse algumas das frutas que estavam sobre a mesa. Por *ser forte,* ele compreendeu que deveria permanecer em seu lugar, não se deixou levar pelo cheiro e a beleza das frutas, ouviu o que seu amigo tinha para lhe dizer e voltou para contar a seus parentes, para *fortalecê-los* com aquelas palavras. Mais tarde, segundo conta, sua filha também *sonhou* com esse amigo, entretanto foi ele quem veio visitá-la. Ela não foi para a "outra Terra", o que, em suas palavras, "foi algo muito bom", pois por ser ainda criança talvez não resistisse ao ver a mesa farta e a beleza do lugar. Se ela circulasse por ele e se alimentasse daquela comida, "seu espírito ia querer ficar por lá". O que a levaria a adoecer podendo, até mesmo, falecer nesta Terra, dado que "seu *espírito* estaria longe de seu *corpo*".

Dizem que é "a pessoa que vai mesmo para outro lugar" e nos caminhos que percorre encontra-se com diversos tipos de gente que não tem a intenção apenas de ajudá-la, mas também de "fazê-la desviar". Explicam que nesses contextos a pessoa deve se manter sempre *firme* e não se deixar enganar. Inclusive, caso se encontre com *espíritos ruins*, ela poderá reagir transformando-se em outra coisa com o intuito de enganar esses *espíritos*, antes que eles possam lhes fazer mal. Como certa vez me disse um velho tupi guarani, "quando alguém finge ser parente, você finge que é bicho do mato e põe ele para correr". Entretanto, se a pessoa consegue passar por todas as *provações* sem que para isso tenha que mudar quem é, "seja física ou espiritualmente", comentam que mais *forte* ela fica.

Importante sublinhar que a noção de *provações* entre as famílias tupi guarani remete muito ao contexto da Congregação Cristã no Brasil (CCB), frequentada por

alguns moradores de Ywy Pyhaú, e se refere às dificuldades enfrentadas pelos fiéis até que finalmente alcancem a graça de Deus destinada a eles. Passar pelas *provações* sem que mudem suas formas de pensar e viver, segundo explicam, exige das pessoas muita *força e fé*. Entretanto, ainda que as noções de *provação* e *fé* estejam diretamente associadas ao cristianismo, o conceito de *força* não se restringe a ele. Como dito anteriormente, *força* se refere à capacidade de manter conectados os elementos corpóreos e espirituais que os constituem, o que, em certa medida, depende dos encontros que têm ao longo de suas vidas e da alegria que produzem. Nesse sentido as relações que estabelecem com os *irmãos de fé*, do ponto de vista tupi guarani, também se apresentam como fonte de alegrias e, consequentemente, de *fortalecimento*, somando-se a outras práticas tupi guarani, como: viver e comer juntos, ter *bons sonhos*, executar seus *mborei* (cantos-rezas), entre outras atividades cotidianas. O que justifica o uso desse conceito ao se referirem também às atividades da CCB que os alegram e, em decorrência disso, os *fortalecem*.

Por fim, destaco que para as famílias tupi guarani *sonhos* como esses são experiências comparáveis com aquelas que ocorrem durante os rituais na casa de rezas, onde escutam "como que em pensamento" o que as divindades ou *antigos* vêm lhes contar. Por isso, afirmam com frequência que para que possam experienciá-los é necessário que sejam *mbaraeté* (*fortes*), o que lhes permite permanecer em *concentração*, isto é, atentos aos caminhos que percorrem e a escuta do que lhes conta *Nhanderu*. Algo que ainda não ocorre entre as crianças, dado que por não terem o *espíirito forte* "não aprenderam a sonhar", ou seja, não são capazes de se guiar sozinhos durante seus *sonhos* e por meio deles em suas vidas despertas, como veremos na sequência.

SÓ SONHOS: FORMAS DE NEUTRALIZAR OS *SONHOS* DAQUELES QUE AINDA "NÃO APRENDERAM A SONHAR"

As crianças são as que mais questionam as pessoas sobre os *sonhos* da noite anterior. Na casa em que fiquei hospedada havia duas crianças, uma menina de onze anos e um menino de seis, e logo pela manhã costumavam me perguntar com o que eu havia sonhado. Depois que eu contava meus *sonhos*, isso quando não os esquecia, eles costumavam contar os seus, os quais, em sua maioria, envolviam algum acidente com parente próximo, encontro com "bichos estranhos" e morte. Havia outros em que apareciam brincando com as demais crianças da aldeia e alguns em que surgiam "fantasiados de bichinhos" e aqui cito: borboletas, cigarras, formigas, dentre outros.

Nos momentos em que crianças narravam seus *sonhos*, era comum que os adultos permanecessem em silêncio, prestando muita atenção. Todavia, quando se tratava de relatos de *sonhos* considerados ruins o silêncio era quebrado pelas falas dos mais velhos, que se dirigiam às crianças afirmando a elas que não precisavam se preocupar, pois o que tinham vivenciado era *só sonho*. Essa recorrência me intrigou,

pois se para os adultos os *sonhos* são um modo de saber, porque os *sonhos* das crianças não haveriam de ser? Meus interlocutores explicaram, então, que as crianças têm *espírito fraco,* ainda não aprenderam sobre a "vida Tupi Guarani e não conhecem muito bem o mundo". Dessa forma, devem evitar assustá-las fazendo comentários sobre seus *sonhos* ruins, fazendo com que "fiquem distantes com seu pensamento", o que pode fazê-las adoecer. Como afirmei anteriormente, o tornar-se *mbaraeté* ou alcançar o que denominam de *fortalecimento espiritual*, está associado à manutenção da conexão entre os vários elementos corpóreos e espirituais que constituem as pessoas, e no caso das crianças essa conexão ainda é frágil, visto que seus *espíritos* não estão completamente *acostumado*s a esta Terra.

Segundo as famílias tupi guarani explicam, os *espíritos* das crianças ainda não conhecem muito bem este mundo e os locais por onde podem circular. Eles ainda estão ligados à vida que tinham no "mundo de *lá*"[15], locais de onde vêm as *almas* e por isso, devem tomar todos os cuidados para que não se percam pelos caminhos que percorrem. Afirmação válida tanto para o "mundo dos sonhos" quanto para o "mundo da vigília", dado que há inúmeros encontros possíveis quando as pessoas circulam pelos lugares e que a possibilidade de serem seduzidos e enganados por gente outra está sempre presente. Disso resulta a necessidade de tomar algumas precauções para evitarem que sejam outros, que não os parentes, a seduzir os *espíritos* das crianças, os quais, como discuti anteriormente, deixariam de desejar permanecer nesta Terra. Dessa perspectiva, dizer que os *sonhos* das crianças são *só sonho* não é apenas uma forma de tranquilizá-las, mas de neutralizar seus efeitos na vida desperta do pequeno sonhador. Tal expressão é utilizada tanto para prevenir que tais eventos se concretizem quanto como forma de evitar que as crianças adoeçam por pensarem demais nos acontecimentos da noite anterior, fazendo com que seu "pensamento fique distante", o que faz com que sua *alma* não queira demorar-se neste mundo.

Além da expressão *só sonho* que nesses contextos os adultos costumam direcionar às crianças, era comum ouvir comentários positivos sobre suas experiências durante o sono. Em uma ocasião, uma das crianças contou às suas tias que havia sonhado que uma grande sucuri a perseguia, no entanto não havia terra por onde pudesse correr, apenas água. A criança, assustada, questionou uma de suas tias, perguntando-lhe se de fato encontrar-se com cobras em *sonho* era mesmo sinal de traição. Sua tia confirmou que sim, cobras indicam uma traição, porém, por ela ser criança não haveria quem desejasse prejudicá-la e, por isso, não deveria se preocupar. Em outro momento, uma menina contou que havia sonhado com a morte de sua avó, recebendo muitos comentários que assinalavam que quando as crianças têm *sonhos* como esses, eles significam o contrário, ou seja, se você *sonha* que alguém vai morrer é possível que essa pessoa viva por um longo tempo.

Esses procedimentos reforçam as afirmações de meus interlocutores de que as crianças ainda não aprenderam a agir durante essas experiências, cabendo aos

15 | De maneira similar Refatti (2015) afirma que os sonhos das crianças entre os Ava-Guarani são mais fortes que os sonhos dos adultos devido a sua conexão mais próxima as divindades. Declarações próximas ao que apresenta Mello (2006: 249) quando afirma que "[...] os sonhos das crianças despertam interesse especial. As crianças *(kuringue*) têm faculdades ou canais de comunicação com outros planos mais eficientes que os dos adultos. Seus *nhe´e* acabaram de chegar a essa terra" (Mello, 2006: 249). O que parece ocorrer entre meus interlocutores, que temem pelos *sonhos* das crianças e afirmam se tratar de eventos sem importância, *só sonhos*, justamente pelas possibilidades e perigos que eles apresentam ao sonhador que ainda, como discuti anteriormente, não tem seus *espíritos* acostumados completamente a este mundo.

adultos ajudá-las a compreendê-las e, quando necessário, anulá-las por meio do que lhes é dito e também silenciado. Silenciar nesses contextos é igualmente um modo de ação, uma forma de operar relações, lembrando ainda, da importância e o poder da palavra nesses e em outros momentos. Entre os Guarani, de uma maneira geral, a palavra é o lugar da potência, como aponta também Ramo y Affonso (2014), ela "faz fazer", tem poder e consequências. Dessa forma, a circulação e troca de palavras, que envolve não só as pessoas, mas todos aqueles com quem se relacionam *(Nhanderu*, *anhã*, *angue etc.*) "[...] pode alterar e controlar em alguma medida os efeitos de dada situação relacional" (Ramo y Affonso, 2014: 145). As palavras modulam e modelam relações entre os vários tipos de gente que habitam os mundos tupi guarani.

Nesse tocante é comum, por exemplo, que antes de dormir se deseje às pessoas além de "boa noite" que tenham *bons sonhos*. Também é comum, no momento que anoitece, que as pessoas se reúnam para contar histórias do *tempo dos antigos*, as quais acabam por influenciar nos caminhos tomados por elas durante o sono, da mesma forma que os locais onde as pessoas dormem. Aliás, escolher os lugares onde dormem, quem os acompanha nos quartos, se há barulho ou silêncio, o tipo de histórias (aterrorizantes, engraçadas, tristes etc.) que contam antes de irem se deitar e a quem são direcionadas (crianças, homens ou mulheres), podem ser consideradas "técnicas" que influenciam nos modos de agir durante tais experiências, e que podem contribuir para que tenham *bons sonhos*. Não se trata como propõe Kracke (1999: 261) em seus diálogos com a psicanálise freudiana e ao discorrer a respeito dos sonhos entre os Parintimtin, de composições mentais a partir dos resquícios do dia a dia, mas de um contínuo entre esses dois mundos. Entretanto, mesmo que não exista uma fronteira delimitada entre vida desperta e os *sonhos*, é importante frisar a necessidade de haver certo controle entre esses domínios, o qual, para as famílias tupi guarani, advém da *força espiritual* de cada um. Isso porque, como afirmei anteriormente, os *sonhos* podem ser perigosos e enganadores.

Destaco que o fato de as crianças não saberem agir nesses contextos, não significa que seus *sonhos* sejam menos potentes ou significativos. Os *sonhos* das crianças, como afirma Refatti (2015) tem muita força e, suponho, é justamente por isso que na ausência de controle por parte do sonhador, necessitam de alguém que os direcionem, que os ajude a desfazê-los ou dar-lhes continuidades. Lembrando também, conforme aponta Shiratori (2013: 14), que os "acontecimentos oníricos transbordam para vigília", possibilitando, assim, sua manipulação. A própria interpretação dos *sonhos*, como diagnósticos de possibilidades, pode ser manipulada em benefício do sonhador, que tanto pode desfazer um *sonho*, como dar continuidade a ele. Reafirmo assim, que dizer às crianças que aquilo que fora experienciado é *só sonho,* ou positivar através de belas palavras uma experiência ruim vivenciada por elas, seja uma forma de mobilizar relações, de manipular os acontecimentos em seu benefício, sendo capaz, por isso, de neutralizar, quando necessário, os efeitos dos *sonhos* das crianças.

Com relação aos *sonhos* das crianças, também chama atenção o fato de assumirem *corpos* diversos durante essas experiências. Algumas de suas narrativas indicam que quando estão sonhando costumam sair voando, ora como pássaros, ora como borboletas, ou então, circulam pelos lugares como formigas, cigarras e lagartinhos. Diferente, por exemplo, do que ocorre com pessoas de *espiritual fortalecido*, entre as quais é comum haver o controle dos *sonhos*, inclusive, da maneira como se apresentam a seus interlocutores nessas situações, sendo capazes de manter a aparência que possuem na vida desperta. Conforme explicou Marcílio, quando as crianças estiverem *mais fortes*, isto é, quando seus *espíritos* estiverem mais *acostumados* a esta Terra e assentados em seus *corpos*, quando apreenderem os modos de saber tupi guarani, elas também se tornarão capazes, assim como acontece com ele próprio, de "ser ver corretamente nos *sonhos*" e conseguir se comunicar com aqueles com quem se relacionam durante essas experiências. Dessa forma, compreende-se que a *força*, além de estar associada à manutenção da conexão entre seus corpos-espíritos, também está relacionada à capacidade de controlar o modo como se dão a ver e, consequentemente, à maneira como tecem relações nesses contextos. Aquele que possui o *espiritual fortalecido* detém maior capacidade de dominar as perspectivas em jogo, de impor sua própria perspectiva ou, como dizem meus interlocutores, de *impor respeito*[16], o que nesse caso consiste em "impor um *corpo*". Lembrando, tal qual postula Viveiros de Castro (2002), que o corpo é o que possibilita a existência de diferentes pontos de vista e nesses contextos, aquele que é capaz de "impor um *corpo*" é, para usar uma expressão do autor, quem "detém o ponto de vista da relação" e estabelece os paramentos pelos quais essa irá se pautar. Dessa forma, *saber sonhar*, além de estar relacionado ao f*ortalecimento* da pessoa, está conectado à capacidade das pessoas *fortes* de *impor respeito*, tanto enquanto dormem quanto em sua vida desperta, direcionando os caminhos que percorrem, como e com quem se relacionam, dado que diferentes tipos de corpos implicam em distintos modos de se relacionar.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES: *FORTALECER PRA SABER SONHAR*

Como pretendi demonstrar ao longo deste texto, os *sonhos* são experiências vivenciadas por todos na aldeia Ywy Pyhaú. Entretanto, apesar de se constituírem como um modo de saber e de se relacionar compartilhado por todos, é somente as pessoas de corpos-espíritos *fortes* que conseguem experienciar o que consideram *bons sonhos*, ocasiões em que, por saberem como agir, são capazes de receber *saberes* e *poderes* de *Nhanderu*, que consistem, principalmente, em seus *mborei* (cantos-rezas).

Tornar-se *forte* (*mbaraeté*), ou seja, manter a conexão entre os elementos corpóreos e espirituais que constituem as pessoas, é uma condição que se alcança quando se vive como ensinavam os *antigos*, isto é, prestando atenção à alimentação, ao que se come, como e com quem se come, e estando sempre disponível para as atividades

16 | Ainda que meus interlocutores não estejam se referindo às histórias de *-jepota* ao utilizarem tal expressão, a noção de *impor respeito* me remete aqui ao trabalho de Macedo (2009, 2012) e Heurich (2011) que a abordam como uma forma de impor uma perspectiva, um outro corpo. Segundo Macedo (2012: 199) quando alguém *ojepota*, explicam que um dono animal *impôs respeito.* Nas palavras de Heurich (2011) "[...] impor a perspectiva é, para os *Mbya*, uma maneira de impor respeito" (Heurich, 2011: 28) E mais adiante, ao tratar de uma sessão xamânica para trazer de volta alguém que estava *jepota* o autor continua "[...] Impor respeito, impor um corpo: formas de ser e agir, assim como modificação no que transparece enquanto visível dessa forma corporal" (Heurich, 2011: 50). E assim, nesse caso que fora apresentado entre essas famílias tupi guarani, suponho que *impor respeito* signifique conseguir manter-se, tal qual se apresenta na vida desperta, em sua perspectiva-corpo; não havendo de se transformar em outra coisa. Lembrando aqui, do que fora apresentado anteriormente, a respeito da possibilidade de uma pessoa de *espiritual fortalecido* ser capaz de se apresentar como se apresenta em sua vida desperta, e o fato de conseguir *passar por provações* dessa maneira, *impondo respeito*, faz dela ainda mais *forte*.

coletivas na aldeia. Ademais, conforme explicam meus interlocutores, é justamente no convívio com os parentes e pelos saberes que são passados dos mais velhos para os mais novos, que as crianças aprendem "os modos de ser *Tupi Guarani verdadeiro*", o que, com o passar do tempo, vai possibilitar que *saibam sonhar*, ou seja, que saibam agir nesses contextos, permitindo que também tenham *bons sonhos*.

Dessa maneira, os s*onhos* em que recebem saberes e aqueles a respeito dos quais as pessoas dizem *só sonhos*, além de evidenciarem as diferenças entre as múltiplas experiências possíveis de serem vivenciadas pelas pessoas durante o sono e que são, igualmente, designadas no português pelo termo *sonho*, colocam em evidência a importância para as famílias tupi guarani do tornar-se *mbareté* (*forte*), bem como das relações entre parentes. Posto que são os parentes os responsáveis por *fortalecer* as pessoas, pela transmissão de saberes e dos cuidados que dedicam uns aos outros.

Por fim, convém mencionar, que mesmo que designem como *bons sonhos* apenas aqueles em que, por *saberem sonhar*, recebem *saberes* e *poderes* de *Nhanderu*, há inúmeros outros que, embora não sejam assim denominados, são considerados pelas famílias tupi guarani como *sonhos bons*, por serem resultados dos bons encontros que se tem nesses momentos. Esses encontros costumam envolver *parentes antigos* ou distantes, os quais lhes indicam caminhos a serem percorridos em busca de locais onde poderão fundar novas aldeias; trazem-lhes *revelações de Nhanderu* de que algo benévolo que poderá acontecer; anunciam-lhes gestações em curso, dentre outras coisas. Ainda que tais experiências não resultem em *saberes* e *poderes*, é importante mencionar que pela alegria que produzem também são capazes de fazer com que as pessoas se *fortaleçam*. Quanto mais alegrias, mais *fortes* ficam e quanto mais *fortes*, mais capazes se tornam de se fazer durar nesta Terra.

Lígia Rodrigues de Almeida é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Graduada em Ciências Sociais (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP/ Campus Araraquara).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIMANTO: CAPES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2016. "Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): a busca pela 'terra boa' e os processos de regularização fundiária". In: DANAGA, Amanda Cristina; PEGGION, Edmundo Antônio. (Orgs). *Povos Indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: Edufscar, pp.155-171

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

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.

BILHAUT, Anne-Gaël. 2003. "...Sonãr, recordar y vivir con eso". *Estudos Atacamenõs*, vol. 26: 61-70. DOI 10.4067/S0718-10432003002600007

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

DESCOLA, Philippe. 2006. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac & Naify.

DESCOLA, Philippe. 1989. Head Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis. *Man*, vol. 24, n.3: 439-450. DOI 10.2307/2802700

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1996 [1988]. *O Movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

GOLÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

HEURICH, Guilherme. 2011. *Outras Alegrias: parentesco e festas mbya*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

KRACKE. Waud. 1999. "A language of dreaming: dreams of an Amazonian insomniac". *International Journal of Psycho-analysis*, (pt 2): 257-271. DOI: 10.1516/0020757991598701

LADEIRA, Maria Inês.2007. "*O caminhar sob a Luz*": *O território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp.

LANGDON, Jean.1999. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha Revista de Antropologia*, vol. 1, n. 1: 35- 56.

LAGROU, Elsje. 1998. *Caminhos, Duplos e Corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*, São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

LIMA, Tânia Stolze. 2000. Que é um corpo? In: *Seminário "Sociedade Civil: O que há de novo?"* - ISER-30 anos, 1-11. Disponível em https://www.academia.edu/31501521/Lima_O_que_e_um_corpo acesso em 23 de agosto de 2021.

LOLLI, Pedro. 2012. "Cada um de nós é vários, é uma prolixidade de si mesmos". In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz; GALLOIS, Dominique. (Coord.) *Projeto Temático - Redes Ameríndias* (Relatório Científico, n. 05), pp. 228- 246. (mimeo)

MACEDO, Valéria. 2013. De encontro nos corpos Guarani. *Ilha Revista de Antropologia*. Vol. 15, n.2: 181-210. DOI 10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p180

MACEDO, Valéria. 2012. "Jepota entre os Guarani. Tramas de quereres e corpos". In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz; GALLOIS, Dominique. (Coord.) *Projeto Temático - Redes Ameríndias* (Relatório Científico, n.05), pp.186- 202. (mimeo)

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

MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos. Etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçagüera/SP***,** São Carlos, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

MELLO, Flavia Cristina**.** 2006**.** *Aetchá Nhanderukuery Karai retarã. Entre Deuses e Animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*, Florianópolis, Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MONTARDO, Deise. 2009. *Através do mbaraka. Música, dança e xamanismo guarani***.** São Paulo: Edusp.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas de criação de destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec – Edusp.

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

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. 2004. "Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá". *Tellus*, vol. 4, n.7: 59-72. DOI 10.20435/tellus.v0i7.86

PIERRI, Daniel. 2013. *O percível e o imperecível lógica do sensível e corporalidade Guarani-Mbyá*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP.

RAMO Y AFFONSO Ana. 2014. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese, Niterói, Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

RAMOS, Danilo Paiva. 2018. "A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh". *Revista de Antropologia*, vol. 61, n. 1: 329-359. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2018.145528

REFATTI, Denise. 2015. *Os sonhos e os caminhos do nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-Guarani de Ocoy.* Florianópolis, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

SANTOS, Júlia, Otero dos. 2010. *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar.* Brasília, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2006. Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. *Revista de Antropologia*, vol. 49, n.1: 93-131. DOI 10.1590/S0034-77012006000100004

SCHADEN, Egon. 1954. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. *Boletim 188*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras - Antropologia n.º 4. São Paulo: Universidade de São Paulo.

SHIRATORI, Karen, G**.** 2013**.** *O acontecimento Onírico Ameríndio. O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis.* Rio de Janeiro, Dissertação

de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TESTA, Adriana. 2014**.** *Caminhos de saberes Guarani-Mbya: modos de criar, crescer e comunicar.* São Paulo, Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

TESTA, Adriana. 2012. "Caminhos de Criação e Circulação de Saberes". In: PERRONE-MOISÉS, Beatriz; GALLOIS, Dominique. (Coord.) *Projeto Temático - Redes Ameríndias* (Relatório Científico, n.05), pp. 167-185. (mimeo)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem***.** São Paulo: Cosac & Naify, pp.345-399.

Recebido em 21 de janeiro de 2021. Aceito em 17 de junho de 2021.

A troca do fio e os descaminhos do duplo: sonho e vigília entre os Ye'kwana do rio Auaris

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202291

Majoí Favero Gongora

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
majoi.gongora@alumni.usp.br
https://orcid.org/0000-0003-0842-2083

RESUMO

O artigo versa sobre reflexões dos Ye'kwana do rio Auaris acerca das experiências oníricas e os seus efeitos na vigília. O sonho é um afastamento temporário do duplo em relação à pessoa (corpo) e, nesse sentido, é expressão dos caminhos e descaminhos do duplo em outros mundos. Meus interlocutores contam que as pessoas comuns não sonham bem, pois ao dormirem seus duplos andam por lugares onde o encontro com entes perigosos é corriqueiro. Diferentemente dos pajés, as pessoas comuns não controlam os percursos de seus duplos durante o sonho. Além de trazer à baila as histórias verdadeiras (wätunnä) sobre a origem da morte, da descontinuidade entre o sonho e a vigília e do sono, o estudo aborda conceitos centrais para o entendimento da configuração da pessoa ye'kwana - duplo (äkaato) e fio do duplo (wadeeku ekaato) - e analisa a onirocrítica nativa, uma reflexão especulativa e prática implicada em futuros possíveis prefigurados nos sonhos.

PALAVRAS-CHAVE

Etnologia ameríndia, Ye'kwana, sonho, noção de pessoa, cosmopráxis ameríndia

The switch of the thread and the misplacement of the double: dream and wakefulness among the Ye'kwana of the Auaris River

ABSTRACT The article deals with reflections of the Ye'kwana (Auaris River) on dream experiences and their effects in wakefulness. The dream is a temporary departure from the double in relation to the person (body), it is an expression of the paths and misplacements of the double in other worlds. The Ye'kwana say that ordinary people do not dream well, because when sleeping their doubles walk through places where the encounter with dangerous beings is common. Unlike the shamans, ordinary people do not control the paths of their doubles during the dream. In addition to bringing up histories wätunnä about the origin of the death, the discontinuity between dream and wakefulness and the sleep, the article analyzes central concepts for the understanding of the ye'kwana personhood – double and thread of the double - and addresses the native onirocritic, a speculative reflection and praxis involved with the possible futures prefigured in dreams.

KEYWORDS
Amerindian ethnology, Ye'kwana, dream, personhood, Amerindian cosmopraxis

INTRODUÇÃO

Este artigo baseia-se em estudos etnográficos realizados com os Ye'kwana do rio Auaris (Roraima, Brasil) desde 2013 – parte dessas reflexões deram origem a uma tese de doutorado (Gongora, 2017). Falantes de uma língua da família karib, os Ye'kwana são originários da região de cabeceira dos rios Cunucunuma, Padamo, Cuntinamo, Metacuni, Ventuari e Auaris e seus territórios estão localizados na Venezuela, nos estados Amazonas e Bolívar, e no Brasil, no noroeste de Roraima, na Terra Indígena Yanomami. Na Venezuela, são mais de 7,9 mil pessoas que habitam em mais de sessenta comunidades e, no Brasil, são mais de 760 indivíduos (Siasi/Sesai, 2019) que vivem em três aldeias principais.[1]

1 | Segundo o censo realizado, em 2011, pelo Instituto Nacional de Estadística/INE da Venezuela havia 7.997 pessoas pertencentes ao povo Ye'kwana. Com relação aos dados das aldeias ye'kwana, o mapa Território e Comunidades Yanomami Brasil-Venezuela (ISA, 2014) registra 66 comunidades na Venezuela. No Brasil, as principais aldeias são: Fuduuwaadunnha e Kudatannha (rio Auaris) e Waichannha (rio Uraricoera).

Abordar os sonhos da perspectiva ye'kwana implica em um olhar atento à sua concepção de pessoa e aos efeitos das experiências oníricas na vida em vigília. O mesmo poderia ser dito sobre outras ontologias amazônicas nas quais a pessoa também é compreendida como uma "singularidade *dividual* de corpo e alma" (Viveiros de Castro, 2002a: 444). A pessoa ye'kwana é uma configuração múltipla, pois constituída por aspectos distintos e independentes entre si (duplos) que estão ligados ao corpo, mas podem se desanexar dele por motivos diversos. Como observou Viveiros de Castro, a "alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica", "dada, pode ser tomada" (ibidem: 443). Essa condição instável da alma é um elemento central no plano ontológico da pessoa ameríndia, pois gera um estado de vulnerabilidade que torna a vida terrena uma experiência perigosa (Taylor, 1996; Vilaça, 2005). De acordo com Civrieux, a principal causa de morte entre os Ye'kwana é o roubo do duplo, pois, ao se desprender do corpo, pode ser capturado por Odo'sha (1997: 192).

O entendimento de que o afastamento do duplo ou da alma em relação ao corpo traz instabilidade à vida humana é amplamente compartilhado entre os ameríndios, assim como a compreensão de que o sonho é uma excorporação temporária da alma ou duplo (Vianna, 2016: 274). Entre os Yanomami, o sonho é "um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir longe" (Kopenawa e Albert, 2015: 616, nota 3). Algo semelhante foi descrito sobre os Krahó: *karõ*, o duplo habita o corpo da pessoa, ausenta-se durante o sonho e, ao permanecer afastado por um período maior, pode provocar adoecimento (Carneiro da Cunha, 1978).

Shiratori (2013) observa que os sonhos ameríndios são, via de regra, experiências relacionadas à fragmentação da pessoa, como a doença e a morte. A autora destaca que as experiências oníricas são eminentemente perigosas, pois o sonhador comum não tem controle sobre as relações que podem se dar entre o duplo desgarrado e seus interlocutores oníricos. Há sempre o risco do duplo ser capturado ou perder-se no caminho de volta e, nesse sentido, a pessoa comum não sabe antecipadamente se sua integridade estará preservada ao final do sonho.

Ao despertar, a pessoa poderá ter acesso às reminiscências da experiência onírica e lançar um olhar atento às implicações do sonho nos dias subsequentes. Esse é um ponto importante aqui. O "vislumbre das ações noturnas da alma anuncia possibilidades desenhadas como *virtualidade* em uma cadeia causal na qual toda pessoa está implicada", entretanto, prossegue a autora, "estas possibilidades não operam como um destino inexorável, de modo que a interpretação pode ser entendida como uma forma de manipular a ordem dos eventos" (Shiratori, 2013: 69). Nesse sentido, para muitos ameríndios, os acontecimentos vividos pelo duplo durante o sonho podem afetar significativamente a experiência da pessoa a depender das ações tomadas ao despertar. À luz da ontologia ye'kwana, analiso a seguir o entrelaçamento entre sonho e vigília.

A PESSOA E SEUS DUPLOS

A pessoa humana (*soto*) é constituída por uma multiplicidade de duplos (sg. *äkaato*), aspectos autônomos, destacáveis e diferentes entre si, que estão ligados ao corpo (*äjö*). Na literatura etnológica (Civrieux, 1997; Barandiarán, 1962; Guss, 1990), a noção *äkaato* foi traduzida de diferentes formas: princípio vital; duplo; alma; espírito; sombra; reflexo; eu imaterial etc. Os Ye'kwana de Auaris costumam traduzir este conceito por "espírito" ou "alma".

Como opção tradutória, prefiro o termo "duplo". Tomada de empréstimo de Vernant (1999), como notou Cesarino (2011: 44), essa noção tem sido usada na etnologia para descrever a relação de exterioridade do duplo em relação à pessoa: possui vida própria e subsiste à morte (Carneiro da Cunha, 1978; Viveiros de Castro, 1986; Lima, 1996; 2005; Coelho de Souza, 2002; Cesarino, 2011). Minha escolha relaciona-se ao fato de que, com frequência, o vocábulo *äkaato* é empregado em contextos nos quais a ênfase discursiva está justamente no momento em que o duplo, excorporado, torna-se uma extensão da pessoa alhures (Gongora, 2017: 410).

De acordo com meus interlocutores, a pessoa humana possui inúmeros duplos.[2] Dois deles alojam-se no interior do corpo: nos olhos (*änu*) e no coração (*äwaanö*). Para se referir a esses duplos, os Ye'kwana usam termos flexionados, como *ayenudu ekaato* (duplo do teu olho).[3] Em Auaris, o duplo do coração de uma pessoa é comumente designado de *yo'tadö* (seu cerne).[4] Esse vocábulo também é utilizado como designação genérica do duplo de uma pessoa, servindo de sinônimo para *chääkato* (seu duplo – ch –índice da 3° pessoa singular e *äkaato*, duplo), que é o termo mais empregado.

Ao longo da pesquisa de campo encontrei poucas descrições sobre o duplo do coração. Assim como o duplo do olho, é de origem celeste e foi enviado por Wanaadi, o demiurgo, para dar vida aos corpos na terra.[5] Após a morte da pessoa, os duplos que se alojavam nos olhos e no coração retornam a seus lugares de origem: o céu de Wanaadi. A ausência de informações sobre o duplo do coração contrasta com a relevância que o duplo do olho assume nas falas de meus interlocutores. É no olho que está a verdadeira

2 | Em sua etnografia, Guss registrou seis duplos (1990: 49).

3 | Guss (1990: 50) encontrou as seguintes denominações – transcritas com a grafia que adotei em minha pesquisa (Gongora, 2017): *ayenudu akano äkaato* (duplo dentro do teu olho) e *adheenö akano äkaato* (duplo dentro do teu coração).

4 | Ao segmentar o termo, temos: y- (marca de posse pessoal para 3° pessoa) + *do'ta* ('meio') + *-dö* (sufixo de posse). *Do'ta* também designa o tronco do corpo humano e iye yo'tadö, a parte interna ou o âmago de uma árvore (Gongora, 2017: 86).

5 | Ao segmentar o termo, temos: y- (marca de posse pessoal para 3° pessoa) + *do'ta* ('meio') + *-dö* (sufixo de posse). *Do'ta* também designa o tronco do corpo humano e iye yo'tadö, a parte interna ou o âmago de uma árvore (Gongora, 2017: 86).

sabedoria.

Esse duplo também é compreendido como o próprio pensamento (*tö'tajätödö*) e a sabedoria (*sejje*) da pessoa. Não por acaso o termo *äsejjedö* (tua sabedoria) é uma de suas denominações. Tal conceito é análogo às noções *ewrï ekatï* dos Waiwai (Mentore, 1993); *beru yuxin* dos Kaxinawa (McCallum, 1996); *verõ yochi* dos Marubo (Cesarino, 2011); "olho-alma" dos Trio (Rivière, 1997), entre outros. Os olhos abertos revelam a presença do duplo no interior do corpo – um importante índice de vitalidade. Esse duplo costuma se desanexar do corpo durante o sonho e tais afastamentos (temporários, no melhor dos casos) podem provocar o enfraquecimento da pessoa. Voltarei a este ponto.

Além dos duplos de origem celeste, os Ye'kwana mencionam outros aspectos da pessoa cujos nomes também são äkaato. Ao mesmo tempo que estão ligados ao corpo, estão "fora" dele, pois são suas "projeções" (Coelho de Souza, 2002) ou "extensões" (Gongora, 2017). Esses duplos são "sombras", "reflexos" ou "imagens" da pessoa visíveis em diversas superfícies: shii äkaato (duplo do sol); *koijhai äkaato* (duplo da noite); *na'kwa'ka äkaato* (duplo da água); *fekuudeaka äkaato* (duplo do espelho) etc. As fotografias de uma pessoa, por sua vez, são denominadas de *chääkato* (seu duplo) e as imagens em vídeo são chamadas de *chäkaato ajäiyajä* (seu duplo agarrado).

Os destinos pós-morte desses duplos são diversos. O duplo do sol retornará ao sol, morada de Wanaadi, e a sombra que se projeta sobre o chão à noite será devorada por Nuunä (lua), um ser canibal. A imagem refletida nos cursos d'água ficará com Wiyu, designação genérica dos donos dos mundos aquáticos e subaquáticos, entes não-humanos agressivos. O duplo refletido nos espelhos viverá junto com Odo'sha, gêmeo de Wanaadi e seu maior rival. Já os duplos agarrados pelas máquinas de fotografar e filmar, ficam aprisionados nesses suportes, o que traz sérias implicações aos Ye'kwana, especialmente, quando são capturadas imagens de pessoas sábias.[6]

OS DESCAMINHOS DO DUPLO

Da perspectiva ye'kwana, a experiência humana é um arranjo instável, um horizonte aberto a múltiplas configurações. A excessiva fragmentação da pessoa em outros domínios cósmicos, pelas viagens empreendidas pelos duplos, a torna fraca (*fäduje'da*), doente (*kädäijhato*) e, em último caso, pode levá-la à morte (*wäämanä*). Taylor (1996) observou entre os Achuar que a doença e a morte são momentos de um mesmo processo e a diferença entre eles é apenas uma questão de grau, já que não dizem respeito a estados ontologicamente distintos. Tal consideração pode ser estendida ao caso em análise.

O sonho (*wäneetönä*) é o efeito da saída do duplo, como já observaram Barandiarán (1979) e Guss (1980). Ambos registraram o uso do termo *adekato* para se referir à experiência onírica, que é a viagem do duplo. A palavra assemelha-se a adheekato ou ayeekaato cuja tradução seria "teu duplo" (*adh/ya- (ä)kaato*; 2ª p.

6 | No doutorado, explorei a problemática do registro audiovisual entre os Ye'kwana, especialmente, as implicações cosmopráticas de gravar os cantos rituais. As parafernálias de gravação capturam os duplos da pessoa e, assim, podem roubar seus conhecimentos. Tais registros são como dispositivos de dispersão da vitalidade e da sabedoria da pessoa, produzindo enfraquecimento e esquecimento (Gongora, 2017 Capítulo 14).

sg.- duplo). O termo *äkaato* emerge nos discursos em sua forma no genitivo e, por isso, creio que a designação encontrada por esses autores seja uma destas construções. Guss afirma que o sonho é "um flerte noturno com a morte e não é exagero dizer que entre os Makiritare [Ye'kwana] sonhar é uma questão de vida e morte. Uma vez fora de seu corpo, o *akato* corre inúmeros riscos de captura e destruição" (1980: 304).[7] Estar atento aos sonhos é, portanto, precaver-se com os descaminhos do duplo.

Toda doença (*kädäi*) é efeito de uma predação que geralmente ocorre sob a forma da captura do(s) duplo(s) da pessoa pelos *odo'shankomo*[8], agentividades não humanas agressivas comandadas por Odo'sha –– gêmeo terrestre de Wanaadi que, desde tempos primevos, busca subverter, controlar ou estragar as ações do demiurgo celeste. À medida que a captura abrange todos os duplos da pessoa, sua força vital se vê ameaçada. A recuperação do doente dependerá invariavelmente do retorno dos duplos dispersos alhures, os quais deverão ser trazidos de volta por meio de cantos de cura (*kädäijhato ewankä'näjöödö*). As ações desencadeadas pelos cantos do pajé (*föwai*) ou do dono de canto (*acchudi edhaajä*) dizem respeito, entre outras coisas, à construção de caminhos para que os duplos perdidos ou aprisionados do doente consigam voltar revitalizados ao corpo da pessoa (Gongora, 2017: 141).

O estudo de Lima (2005) sobre os Yudjá (Rio Xingu) traz paralelos interessantes para pensarmos o caso ye'kwana. Ao narrar uma experiência onírica, os Yudjá se referem a ela usando o termo *'ï'anay* de ("na condição de *'ï'anay*"). A autora observa que *'ï'anay* designa a coletividade de espíritos dos mortos, conforme demonstra o seguinte comentário de um Yudjá:

> "Nós nos tornamos *'ï'anay*; dormindo, vamos andar-*pãpã*[9] no caminho dos *'ï'anay*, nossa alma vai andar no caminho dos *'ï'anay*. (...) Quando estamos dormindo nossa alma lá longe se torna 'ï'anay – o sono parece a partida de nossa alma para longe ao morrermos, nossa alma acha-se lá longe e vê os *'ï'anay*" (Lima, 2005: 258).

O sonho yudjá é uma "modalidade tênue de morte" à medida que conduz a alma da pessoa ao caminho dos mortos, propiciando encontros com gente já falecida. A passagem do estado de vivente para o estado de sono (*'ï'anay de*) é vista como um gradiente no qual, de um lado, está a "preservação da integridade pessoal" e, de outro, um horizonte aberto ao "fracionamento da pessoa", cujo extremo é a morte. Com o distanciamento paulatino da alma, "uma quantidade de alma-princípio vital" se perde e "pode seguir [se] perdendo progressivamente até que a alma-duplo[10] se integre às suas novas relações, acostumando-se à sua nova vida, e a pessoa, nesta vida, morra para os seus" (ibidem: 259).

Meus interlocutores, ao descreverem o sonho, também estabeleceram analogias com a morte.[11] Kadeedi, interlocutor e parceiro de tradução, disse que, no sonho, "a pessoa fica sem pensamento, como morto". O entendimento de que o sonhar é estar

7 | As traduções de citações em língua inglesa ou espanhola são minhas.

8 | Odo'sha é a origem dos diversos seres agressivos existentes na terra que são designados genericamente de *odo'shankomo* (*-komo*, marca do plural nominal).

9 | Lima observa que os Yudjá descrevem o sonho de uma pessoa comum como "irreal" e qualquer ação nesse contexto é marcada com o morfema *–pãpã* ("andar–pãpã", "ver–pãpã" etc.). No entanto, a noção yudjá de irrealidade é outra: "o irreal não é pré- nem aquém- mas pós- ou além-real" (2005: 260).

10 | Lima (2005) emprega o termo "duplo" para enfatizar a relação de exterioridade da alma, o grau máximo de fragmentação da pessoa.

11 | Para outros exemplos ameríndios da conexão entre sonho e morte, ver Shiratori (2013) e Vianna (2016).

"sem pensamento próprio" (*töwasejjeka*) remete à imbricação entre o duplo do olho, a personitude, a vitalidade e a sabedoria da pessoa. Também encontrei comentários inversos: "a pessoa morta é como se estivesse dormindo". Seja morto ou dormindo, notamos um "movimento cromático" (Vianna, 2016) relativo ao "fracionamento da pessoa" (Lima, 2005). A morte é o grau máximo, é a saída definitiva dos duplos. Com relação ao sonho, há uma variabilidade no que diz respeito aos graus de afastamento do duplo.

Barandiarán analisou os sonhos ye'kwana nos seguintes termos: "são experiências reais, vividas durante a viagem, enquanto o corpo estava como morto" (1979: 94). Observou ainda que um parente, ao ver alguém adormecido dando demonstrações de que algo não vai bem alhures, deverá acordá-lo imediatamente para afastar o perigo iminente e, em seguida, aplicar em seus olhos uma infusão preparada com uma planta capaz de afugentar seres invisíveis malfazejos que estão sempre à espreita. O fogo aceso próximo às redes é outra medida protetiva durante a noite, período particularmente perigoso aos humanos – como se verá.

As paisagens cósmicas são povoadas pelos *odo'shankomo*, entes não-humanos de natureza deletéria que "possuem determinações humanas fundamentais, seja no plano de sua forma corporal básica, seja no de suas capacidades intencionais e agentivas" (Viveiros de Castro, 2006: 325). A sua presença torna a experiência humana instável e arriscada: essa miríade de seres invisíveis faz da vida um jogo de deciframento dos indícios que uma pessoa comum é capaz de ver ou alguém dotado de uma visão excepcional, como o pajé.

Os *odo'shankomo*, normalmente, não são vistos pelos humanos, mas quando o são, assumem formas humanas (*sotooje*, "como humano") ou animais (por exemplo: *madoje*, "como onça"). O vocábulo *sotooje* aparece em descrições de sonhos ou encontros insólitos, geralmente, em locais distantes da aldeia, quando se vê um desconhecido com aspecto humanoide que não sabe ao certo se é humano. Dizer que um ser é "como humano" (*sotooje*) não é o mesmo que dizer que é humano (*soto*). O sábio Luís Manoel Contrera esclarece esse ponto: "Você sonhou que encontrou alguém igual a uma pessoa, que é como um humano; esse é Odo'sha, como um humano outro (*sotooje mädä aneja*)" (Gongora, 2017: 255, nota 207). É semelhante aos humanos, mas é outro (*aneja*). No pensamento ye'kwana, a alteridade máxima remete a Odo'sha, o gêmeo malévolo. Ele é a origem dos diferentes seres não-humanos que são agressivos aos humanos.

Viveiros de Castro (2011) nota que o medo entre os povos amazônicos está associado à condição de incerteza gerada pelo encontro solitário na mata com uma alteridade radical que poderá assumir o ponto de vista dominante da relação, resvalando na metamorfose do sujeito humano. Ao ser capturado pela perspectiva de outrem, é desumanizado e vira outro, um não-humano, um morto para os seus. Para os Ye'kwana, como para muitos povos, os sonhos são experiências semelhantes a essa, pois o duplo ou a alma "está à mercê do olhar objetivante de Outrem" (Lima, 2005: 337), abrindo

frestas para o "fundo de virtualidade pré-cosmológica", condição em que "o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar" (Viveiros de Castro, 2006: 326). O sonho traz instabilidade à vida de uma pessoa à medida que é exposta a situações em que pode perder o controle da perspectiva do sujeito, ou seja, da sua condição humana.

Nas ontologias perspectivistas, como a dos Ye'kwana e dos Yudjá, não há um mundo unívoco cindido em domínios estanques (humanos/não-humanos; visível/invisível; aparência/essência; realidade/ilusão). Ao contrário, há uma multiplicidade de mundos em que relações divergentes entre o eu e outrem estão postas, seja como atualização do virtual seja como contraefetuação na forma de um devir-outro (Viveiros de Castro, 2002b; 2007). Como bem pontuou Lima, tudo o que existe no mundo, existe para alguém e, portanto, "a realidade é o que o ponto de vista afirma" (1999: 48).

WANAADI SONHAVA BEM

Contam os sábios ye'kwana que Wanaadi, o demiurgo celeste, era um grande xamã (*föwai*), como as primeiras pessoas que ele fez surgir. A ontologia destes seres demiúrgicos é um paradigma para os pajés (föwai) e donos de canto (*acchudi edhaajä*), cujo modo de ação é expressão dessa potência originária. As pessoas demiúrgicas eram capazes de engendrar seres e coisas através de sua própria sabedoria (*sejje*). Sentadas em seu banco (*mude*), pensavam ou cantavam, com seu maracá (*madaka*), e sopravam a fumaça do tabaco (*kawai*) sobre algo, geralmente, um cristal (Gongora, 2017; Civrieux, 1997). A agentividade do sopro dos xamãs primordiais é, frequentemente, associada à fumaça do tabaco que, como notou Cesarino (2014), atua como um "transformador cósmico" no mundo ameríndio.[12]

No tempo originário, sonhar era uma forma de pensar e de provocar intencionalmente transformações no mundo, originando pessoas, paisagens, plantas, instrumentos, alimentos, objetos. Sonhar também era um modo de conhecer outros mundos e se comunicar com os habitantes dessas paragens. Nos trabalhos de campo, ouvi constantemente a frase: "Wanaadi sonhava bem".

No princípio, todo pensamento sonhado de Wanaadi acontecia de forma idêntica no dia seguinte, durante a vigília. Entretanto, não tardou para que essa configuração fosse alterada por Odo'sha, também conhecido como Kaajuushawa, o gêmeo antagonista das histórias verdadeiras (*wätunnä*) do povo Ye'kwana. Odo'sha procurava imitar as ações de Wanaadi para estragá-las. Nessas narrativas, é comum encontrarmos descrições de embates entre os gêmeos sob a forma de duelos de pensamentos ou de sonhos. Civrieux registrou a seguinte história entre os Ye'kwana do rio Cunucunuma (Venezuela):

> Wanadi sentou-se silencioso e calmo, sem comer ou fazer qualquer outra coisa. Apoiou seus cotovelos sobre os joelhos e sua cabeça sobre as mãos. Ele estava apenas pensando,

12 | O tabaco é uma planta diretamente associada à força criativa de Wanaadi e dos xamãs ye'kwana. Ela ocupa um lugar privilegiado nas práticas xamânicas ameríndias devido à sua capacidade de transpor barreiras entre mundos e afetar significativamente as redes de relações que os constituem. Entre os Ye'kwana, o sopro de sua fumaça conduz a força agentiva do xamã e é a principal forma de agir sobre os seres e as coisas - seja criando vida ou resgatando vitalidade, seja provocando envenenamento e morte, como se verá. Ver em Russell e Rahman (2015) contribuições recentes sobre a centralidade do tabaco nas práticas dos povos das terras baixas da América do Sul.

> sonhando. Sonhando. Foi dessa forma que Wanadi fez tudo. "É isso que sonho", ele diria. "Estou sonhando que há fartura de alimento". Nenhuma comida surgiu. Odosha estava bem na sua frente. Ele não desejava nada daquilo. Começou a sonhar mal. Respondeu a Wanadi com o mal. "Eu sonhei: temos mandioca", disse Wanadi, sonhando. "'Este é o meu sonho'", contestou Odosha. "Muita fome". Ele retrucava com más intenções. (Civrieux, 1997: 30).

Na passagem, Wanaadi e Odo'sha disputam o controle sobre a natureza dos sonhos e os seus efeitos na vida desperta - se serão benéficos (*aashicha*) ou deletérios (*konemjönö*). Quem vence esse duelo é Odo'sha: no lugar da fartura, surge a fome. Durante a pesquisa, encontrei uma história semelhante a essa registrada por Civrieux. A seguir, apresento excertos de um diálogo entre dois conhecedores ye'kwana sobre a interferência de Odo'sha no sonho de Wanaadi e as implicações disso para a futura humanidade.[13]

13 | O registro do diálogo foi feito em Fuduuwaadunnha, em 2014, com tradução minha e Kadeedi

Luís Manoel Contrera	
Mä'dä Kaajuushawa könkonemai mädä wäneetönä. Awa'deene könä'jaakä ke daane wädöaanä aashicha wäneetönä könä'jaakä tönnedö wädödö. Chäänönge yänetödö könä'jaakä. Tadawaaju wädödö. Mä'dä köneikumei.	Kaajuushawa [Odo'sha] estragou o sonho de Wanaadi. Primeiro sonhava bem, com a chegada do filho. Ele sonhava direito, sonhava que fazia o seu trabalho. Foi Kaajuushawa que desviou o caminho
Yääje awa'de inhataaje najaanä, aashicha najaanä awa'deene. Mädääje yeichö mädä janhone yää wadeekui, töweiye mmaja, yää ai maane mötääjätöi mädä töwänetööe madö yaawä.	Então, no começo, era bom, era certo. Era através daquele fio de Wanaadi que você andava enquanto sonhava.
Anennhaja äwäänetöa'dö tänäämö tänä, kone'da äwäänetöa'dö, akiyano ke kene'tädökomo yääjönka?	Agora você sonha que vai para lá, um lugar distante e desconhecido, e come carne de caça. Assim você está sonhando ruim. A gente chama *akiyano*[14], né?
Mädä ai käämanäato mä'dä eetä sammane mä'dä Odo'sha chäjui yeiyajä. Maadä samma kötaato eduuwa aminche'da käämanäato ooje ännene. Unwa'da, aminche'da. Määtä samma töwö na. Akuuwena innha'da töwö na.	Através do fio, a gente anda no céu de Odo'sha. Anda por aqui mesmo. Hoje em dia, a gente caminha por lugares que não são distantes. Não vai mais para lá [céu de Wanaadi], fica aqui perto. Odo'sha está aqui perto, não está lá no Akuuwena [lago celeste].
Raimundo Manoel Rodrigues	
Oshono aashicha wäneetönä töweiye nadea, yääjönka? Konemjönö töweiye mmaja? Aakene iyä aashicha wäneetönä töweiye nai yaawä?	Qual sonho é bom? Também tem sonho ruim, não é? Como é um sonho bom?

14 | *Akiyano* pertence ao léxico específico dos cantos ye'kwana e refere-se a algo ruim, à morte de alguém. A tradução dada por Reinaldo Wadeyuna foi "lugar de morte". Seu equivalente na língua cotidiana seria *konemjönö* (ruim, feio, deletério). O verbo *akiyanoomadö*, derivado dessa raiz, significa "matar".

Luís Manoel Contrera	
Naadöjedea yeichame töwö Kaajuushawa ninhaakudäädö aashichane wäneetönä könä'jadöje, iyanhe wäneetönä äse taminhäka, kanaawa taka, ättä tamä.	Kaajuushawa estragou. Antes sonhava bem mesmo, sonhava com caçada, construção de canoa, casa redonda.
Raimundo Manoel Rodrigues	
Äne'käämö wänetötädö mädä kanaawa taka?	O que é sonhar com a construção de uma canoa?
Luís Manoel Contrera	
Akaadö könä'jaakä fenaadä Wanaadiwä, akaadö ke, töwadefä'e köna'jato akaadö nöngato awä täiyedö Wanaatu akä.	Antigamente, Wanaadi sonhava que cavava madeira. Contava a seu cunhado Wanaatu que, no sonho, cavava uma canoa
Aakene äwäänetöi, wainhäjö?	— O que você sonhou, meu cunhado?
Yääje kanaawa taka wäänetöi.	— Sonhei que fazia uma canoa.
Yääje akaadö äwääne'kai ke tönekwä'jä'e könä'jaakä.	— Então, sonhou que cavava [disse Wanaadi].
Yääje chäänönge na.	— Isso mesmo [disse Wanaatu].
Chäänönge mmaja wa'shadi taminhaka wäänetöi, mma amäädö wäänetöi.	— Também sonhei que caçava uma anta e construía uma casa.
Kaajuushawa janhone yaawä sejjeke könädöi yaawä tönekwä'jä'e könädöi yaawä määyä naadö käwaakä.	Kaajuushawa já havia crescido, tinha inteligência para entender a fala deles e responder. Igual a esse daqui [Luís indicou uma criança que nos acompanhava].
Raimundo Manoel Rodrigues	
Mä'dä nöngato könajäntäi yaawä?	Assim como ele? Assim que começou a responder?
Luís Manoel Contrera	
Könajäntäi yaawä, äjinhamo yäämadö äwääne'kai, aanö yäämadö äwääne'kai, ayadudu äwääne'kai, awäämadö äwääne'kai.	Foi assim que começou. "— Você sonhou com a morte da tua mulher. Sonhou com a morte da tua mãe. Sonhou que cobria a cova dela. Sonhou com tua morte — [disse Odo'sha].
Äse taminhaka.	— Caçada de um animal — [disse Wanaadi].
Äjinhamo wäämadö äwääne'kai, ännedö wäämadö äwääne'kai.	— Você sonhou com a morte da tua mulher. Sonhou com a morte do teu filho — [disse Odo'sha].
Yainhe fenaadä köna'jaakä yääje wäänetöi che.	Antigamente, acontecia igual ao que era sonhado.

Mais uma vez, a disputa entre o demiurgo e seu irmão gêmeo gira em torno do

"ponto de vista dominante" da relação entre sonho e vigília (Viveiros de Castro, 2011). Ao interferir no diálogo entre Wanaadi e seu cunhado, Odo'sha "estragou o sonho de Wanaadi" que era, até então, bom (*aashicha*): modificou o percurso do sonho ("desviou o caminho") e interrompeu o acesso do sonhador a lugares celestes, como o lago Akuuwena, um reservatório de todas as forças vitais e morada de pajés e donos de canto primordiais.

A configuração do mundo terrestre é expressão da vantagem de Odo'sha sobre os desígnios de Wanaadi, que retornou à morada celeste depois de várias tentativas de se livrar do irmão. O gêmeo antagonista continua atrapalhando a vida de todos os nascidos nesta terra. Estes, ao dormirem, têm os seus caminhos oníricos controlados por Odo'sha que, através de um fio (*wadeeku*), os conduz às suas emboscadas.

Os sonhadores comuns não caminham nos domínios celestes do demiurgo, ao contrário, "caminham perto", nas cercanias da plataforma terrestre (no "céu de Odo'sha"), e por isso os sonhos se tornaram ruins (*konemjönö*). Como veremos adiante, mesmo as experiências oníricas consideradas "boas" não são comparáveis aos sonhos dos pajés e donos de canto. Segundo o tuxaua de Fuduuwaadunnha: "só *föwai* sonha bem, gente normal, não".

O lugar privilegiado que Wanaadi e Odo'sha "ocupam na mitologia coincide com o dinamismo que o par dá ao pensamento ye'kwana em um nível mais geral" (Gongora, 2017: 56). Toda diferença é concebida nos termos das relações de oposição e rivalidade existentes entre eles e, nesse sentido, a ontologia ye'kwana está fundada nesse regime de diferenciação. Odo'sha subverteu os sonhos do demiurgo e a experiência onírica tornou-se o avesso do que sucede com a pessoa desperta. E o avesso é sempre oposto aos intentos benévolos do demiurgo: é expressão de sofrimento, adoecimento e morte.

Odo'sha protagonizou outras inversões no processo cosmológico. O surgimento da noite e da morte são eventos diretamente relacionados à sua agência deletéria e remontam ao início dos tempos, quando matou a mãe de Wanaadi. Antes, a luz existia de forma perene e não havia morte. A partir dessa primeira morte, a terra começou a girar, voltando-se durante o período noturno à morada de Odo'sha e gerando escuridão (Gongora, 2017: 55; Ibidem: 60). À noite, todo cuidado é pouco. Civrieux registrou outra versão dessa história (*wätunnä*). A noite era guardada secretamente na *chakara* de Wanaadi, um recipiente onde guardava seus instrumentos e substâncias xamânicas. Um dia, essa caixa foi aberta por seu sobrinho que, induzido por Odo'sha, deixou a escuridão escapar (1997: 25-26).

O surgimento do sono (*wetu*) também resulta de um desmando de Odo'sha. Ele é responsável por provocar o estado de sonolência por meio de um envenenamento diário. Segundo as exegeses ye'kwana registradas em campo, o desejo incontrolável de dormir - sensação de cansaço e sono - é efeito da aspiração da fumaça de um cigarro ou de um rapé que, todas as noites, os *odo'shankomo* preparam e introduzem nas narinas dos humanos.

A primeira pessoa a dormir nesta terra foi Känewa, um auxiliar de Odo'sha. Ele começou a dormir no momento em que a escuridão invadiu este mundo. Contam meus interlocutores que Känewa tinha um tabaco (*kawai*) próprio cujo nome no léxico específico dos cantos é *yamasaku kawaichö*. Ao acender o cigarro, a fumaça se espalhou por todos os lados, contaminando os seres com a letargia do sono. Com o sopro envenenado de Känewa, os humanos passaram a dormir.

Após esse evento inaugural, surgiram outras pessoas que, como Känewa, ajudam Odo'sha a envenenar os humanos através do uso de tabaco, provocando o sono. Segundo Luís Manoel Contrera, esse tabaco é "temperado" com o miolo do osso de outro auxiliar de Odo'sha, chamado Wadena, tornando-se uma composição altamente tóxica por conter fragmentos de um defunto [15]

Kadeedi descreveu da seguinte maneira a sensação de sonolência resultante desse envenenamento: "Aí fica gostoso deitar, aí dormiu bem dormido, tipo morto, bem gostoso. Não tá acordando, por isso *wetu* [sono] é muito gostoso". Luís Manoel contou que, além do cigarro feito com o tutano de um não-humano, há um rapé feito com a planta *akudaja* (não identificada) que provoca sono nas pessoas. *Akudaja* é uma planta utilizada pelos pajés, no entanto a planta usada pelos *odo'shankomo*, também considerados poderosos xamãs, é de outro tipo: é *akudaja konemjönö -* – uma planta semelhante, mas de natureza ruim, danosa.

Com o surgimento de Odo'sha, inaugurou-se um modo de agir simétrico e inverso à agência do demiurgo: é idêntico, mas deletério. Diferentemente da potência benéfica contida no sopro xamânico de Wanaadi, responsável, por exemplo, pelo engendramento das primeiras pessoas, vemos em Odo'sha o oposto. O sopro daqueles que agem sob o seu comando transformou a natureza das coisas por meio do envenenamento, gerando vulnerabilidade e risco de morte. Por ação de Odo'sha e suas gentes, os humanos, toda noite, sentem sono e dormem. Desarmados, os seus duplos se lançam em mundos eminentemente perigosos.

Hoje, dizem meus interlocutores, "a gente sonha ruim". As pessoas comuns, quando dormem, não são capazes de controlar os seus duplos (äkaato), que costumam andar pelas paisagens terrestres, onde o encontro com os *odo'shankomo* é corriqueiro. Apenas os duplos dos pajés e donos de canto – denominados *dhamodedö*[16] ("sua transformação") – são controlados à distância, - são suas extensões alhures, seus ajudantes durante as ações rituais.

O regime ontológico dos "duplos-transformação" dos xamãs ye'kwana espelha-se na relação de Wanaadi com seus duplos auxiliares, também denominados dhamodedö e igualmente compreendidos como desdobramentos do demiurgo (Gongora, 2017). Para Civrieux, *dhamodedö* refere-se a "um espírito mensageiro ou duplo que é concebido como um akato e pode ser controlado e dirigido, um poder que somente o huhai [*föwai*] e o próprio Wanadi possuem" (1997: 194). Guss observou que os seres demiúrgicos não tinham duplos *äkaato*, mas *dhamodedö* – como os pajés ye'kwana:

15 | O cadáver de uma pessoa é tóxico e perigoso (*amoijhe*), por isso os Ye'kwana evitam tocar o corpo de um morto. O contato com o defunto contamina a pessoa, torna-se suja ou intoxicada (*tänwadooto*). Para ser desintoxicada, precisará atravessar um longo período de isolamento, resguardos e rituais (Gongora, 2017: 262)

16 | *Dhamodedö* é formado por: *dh-* (*y-*) marca de 3a pessoa para nomes + *amoode* raiz nominal (transformação) + *–dö* sufixo de posse nominal. A tradução literal é "sua transformação" (Gongora, 2017: 45).

> Em contraste com o passivo e incontrolável akato [sic] da pessoa comum, o damodede [sic] é uma alma independente que pode ser dirigida à vontade. Sempre que seu dono desejar, pode ser removido do corpo e enviado ao sobrenatural. (Guss, 1990: 52).

O pajé (*föwai*) e o dono de canto (*acchudi edhaajä*) são os únicos capazes realmente de sonhar bem e por isso são considerados sábios. Seja no sonho ou durante as ações xamanísticas, só eles se comunicam com seres celestes e transportam os duplos *dhamodedö* aos céus de Wanaadi, lugares de vitalidade e sabedoria. Além disso, controlam os trajetos de seus duplos excorporados em outros mundos e são pouco suscetíveis aos ataques promovidos por Odo'sha tendo em vista suas tecnologias para se proteger nesses deslocamentos.

O FIO DO DUPLO E A INVERSÃO DO SONHAR

> *Wanaadi estava sonhando bem legal. Sonhava assim, que matava algum bicho, anta e veado, e quando amanhecia, ia caçar e matava a caça dele. Aí Kaajuushawa [Odo'sha] atrapalhou o sonho dele, trocou. Kaajuushawa falava para Wanaadi: "Sua mãe vai morrer amanhã, sua mulher vai morrer...". Aí Wanaadi não gostava da palavra dele. Aí não quis mais ficar aqui [na terra] e por isso foi embora [para o céu].*
>
> *(...) Foi aí que ele trocou. Você tem aquele wadeeku [fio/caminho], mas ele troca o seu wadeeku, por isso que a gente sonha ruim. Ele transforma o wadeeku das pessoas, por isso que a gente sonha ruim. É... Kaajuushawa troca mesmo.*
>
> *Antigamente não era assim, tinha pajé para afastar os odo'shankomo. Hoje, quando você sonha que está matando algum bicho, isso faz mal para gente. Aí não pode sair de casa, fica dois dias dentro, e depois, no terceiro dia, você sai. Aí Odo'sha, que estava esperando no caminho, já foi embora. (...) Hoje em dia, como não tem mais pajé, se você for sair no mato, é muito perigoso, tem cobra, onça.* (Luís Manoel Contrera, Fuduuwaadunnha, 2014).

A fala do sábio, traduzida por Kadeedi, contém pontos centrais para compreendermos as implicações do sonho na vigília da perspectiva ye'kwana. No tempo das origens, o demiurgo sonhava com uma ação (caçada de um animal, por exemplo) e, no dia seguinte, ela se replicava no estado de vigília (caçada de um animal). Havia, então, uma continuidade entre a experiência onírica e a desperta. A interferência de Odo'sha alterou essa relação, dando origem à descontinuidade entre o sonho e a vigília. Sonhar com a caçada de um animal ao invés de anunciar um bom dia para caçar, passou a ser o prenúncio da morte de um parente. Uma caçada com flecha durante o sonho inverte-se na vigília e a pessoa torna-se alvo da flecha de outrem: correrá o risco de ser picada por uma cobra. Da perspectiva do dono das cobras (invisível aos

humanos), a picada é o efeito de sua flechada.

Outro aspecto central na exegese de Luís Manoel é a forma como Odo'sha produziu e ainda produz tal transformação: "troca o seu *wadeeku*, por isso que a gente sonha ruim". A pessoa humana não acessa os mundos celestes de Wanaadi, pois o caminho (*wadeeku*) da experiência onírica foi alterado pelo rival do demiurgo. Para entendermos por que as pessoas comuns "sonham ruim" será preciso nos atermos a um conceito implícito nessa exegese: *wadeeku ekaato*, fio ou caminho do duplo.

Wadeeku é uma palavra que, a depender do contexto enunciativo, pode significar algodão, fio ou caminho. Toda pessoa tem um fio invisível que conecta o duplo do olho a seu corpo. Ao dormir, o duplo do olho se desconecta da pessoa e é nesse momento de vulnerabilidade que Odo'sha manipula o fio, alterando o caminho do duplo de forma a conduzi-lo às suas armadilhas em lugares distantes dos domínios celestes de Wanaadi. *Wadeeku ekaato*, o caminho que liga o duplo à pessoa, pode ser perdido a depender dos eventos ocorridos nesses deslocamentos oníricos.

Uma vez Kadeedi explicou-me a noção de *wadeeku ekaato* de uma forma que me fez pensar sobre o que seria, da perspectiva ye'kwana, uma teoria da intuição. Contou que, mesmo na vigília, quando uma pessoa caminha, o seu duplo (*äkaato*) anda sempre na frente. Podem ocorrer situações em que o fio do duplo ou o duplo da pessoa encontra-se com um ser ameaçador, como uma onça ou o duplo/fio do duplo desse animal (não-humanos também têm duplos e seus respectivos fios). Nesses encontros perigosos, a pessoa humana (que ainda não chegou ao local por onde o duplo e o fio passaram) tem uma súbita sensação ruim e pensa consigo mesma (mas quem pensa é o seu duplo alhures) que é melhor alterar o percurso, pois algo não lhe parece bem. "Intuitivamente", afasta-se do perigo.

Nesta teoria da intuição, a experiência do duplo do olho antecipa situações que podem ameaçar a integridade da pessoa, como a captura de seus duplos por entes mal-intencionados e abundantes nas paisagens cósmicas. O fio do duplo parece ser o elemento constitutivo da pessoa que permite o acesso às reminiscências da experiência do duplo em outros tempos-espaços as quais emergem enquanto virtualidade durante a vigília.

Wadeeku ekaato é tanto a extensão da pessoa quanto o caminho que ela percorrerá em seguida. Acompanhando o trajeto do fio invisível, a pessoa refaz os passos já traçados pelo duplo.

A seguir, um relato de Luís Manoel, traduzido por Kadeedi, que explica essa noção tomando como exemplo meus deslocamentos entre as cidades e as comunidades ye'kwana.

> *Todo mundo tem wadeeku [fio/caminho]. Você pensa antes de ir embora, de ir para outro país: "Vou para Auaris". Você não conhece aqui, mas já ouviu falar. Você pensa: "Vou para lá também, vou conhecer o povo Ye'kwana". Aí seu wadeeku já foi para Auaris e é por isso que você chegou aqui. (...)*

> *Quando vai a outra comunidade, o seu wadeeku já chegou na outra comunidade, mas você não o vê. É o seu espírito mesmo que leva o seu wadeeku. Primeiro, o espírito começa a caminhar, vai indo. Depois de dois dias, você chega. Quando você sair daqui da comunidade, você vai estar na pista de pouso e o avião chegando, mas o seu fio já vai estar em São Paulo. Seu espírito está esperando você lá na sua casa. Você amanheceu aqui e seu pensamento é: "Vou viajar agora para Boa Vista". Aí seu espírito já foi à Boa Vista.* (Luís Manoel Contrera, Fuduuwaadunnha, 2014).

Wadeeku ekaato é a ligação entre a pessoa e o duplo do olho, é a conexão que garante a vitalidade do corpo e o pensamento próprio. O fio do duplo também é o elo de conexão dos humanos com Wanaadi. Segundo as exegeses que registrei, o demiurgo sabe quando um humano está à beira da morte, pois nota a chegada do fio do duplo e do duplo do olho em sua morada celeste. Logo, o corpo na terra perde os sinais vitais e os demais duplos partem para os seus respectivos destinos pós-morte. Wanaadi é a origem (*adaichö*) da humanidade assim como é o seu dono ou mestre (*ädhaajä*).

É importante destacar que na ontologia ye'kwana todos os viventes, humanos e não-humanos, estão ligados às suas origens e mestres por meio de fios invisíveis igualmente designados de *wadeeku*. Esses fios manifestam as ligações existentes entre um dono (*ädhaajä*) e sua criação (*äkönö*). Observo que outros povos expressam de modo análogo a conexão entre os donos e seus xerimbabos, como entre os Wajãpi, para quem há um caminho (*tupãsã*) que conecta o demiurgo Janejar e os humanos (Gallois, 1988).

Vimos que a intervenção perniciosa de Odo'sha (a troca do fio que conecta os humanos à Wanaadi), inverteu a configuração desejada pelo demiurgo. As experiências oníricas das pessoas comuns são predominantemente ruins, pois ao dormirem o fio do duplo é controlado por Odo'sha e, ao invés de se lançar nos céus de Wanaadi, é conduzido em percursos nos mundos governados pelo gêmeo antagonista.

ONIROCRÍTICA YE'KWANA

Relatar os sonhos aos parentes mais próximos, geralmente aos mais velhos, ou a uma pessoa sábia é uma prática importante para os Ye'kwana. Pela manhã, logo que desperta e encontra-se com um parente, a pessoa costuma ser indagada com a expressão: *Aakene äwäänetöi*? Como você sonhou? Então, conta a seu interlocutor se teve um sonho bom (*aashicha wäneetönä*) ou se o seu sonho é um alerta de morte (*a'yano*[17]) e faz um breve relato da experiência onírica. Essa conversa matinal pode se converter em uma orientação ao sonhador relacionada às implicações do sonho para a vida em vigília com recomendações práticas para os dias seguintes. Entre os Ye'kwana e outros ameríndios, o sonho - enquanto experiência do duplo - pode afetar de forma significativa a "experiência sensível da pessoa humana" na vigília (Lima, 1996).

Encontrei pouquíssima informação sobre os sonhos bons das pessoas comuns. Entre eles, meus interlocutores mencionaram: reunir-se com parentes próximos vivos;

17 | Segundo Reinaldo Wadeyuna, se diz *Ta'yanookwe wäänetöi, kone'da* ("Sonhei com prenúncio de morte, é ruim") para referir-se a um sonho ruim.

receber uma espingarda de cor avermelhada (caçada de veado na vigília); estar em uma multidão de pessoas de outros povos (caçada de porcão do mato na vigília).[18] Em conversa recente, Reinaldo Wadeyuna foi categórico ao dizer que os sonhos mais comuns são os ruins – esses, são inumeráveis.

Geralmente, o sonho é um *a'yano*, - noção que remete a um alerta de morte ou a algo ruim que pode acontecer com a pessoa ou alguém da família. A expressão também é usada para situações na vigília que são especialmente estranhas e por isso perigosas: encontrar no mato animais que raramente são vistos; escutar o canto de pássaros que raramente são ouvidos; ver um arco-íris a oeste; encontrar nos caminhos da comunidade uma cobra cega (*nono aköödö*). Wadeyuna conta que, quando coisas desse tipo acontecem, é sinal de que "Odo'sha apareceu" – pessoas vão morrer ou algo ruim pode surgir nos próximos dias. Para afugentar essa virtualidade deletéria, ações imediatas de proteção são tomadas, como o consumo de *kasakidi* (molho de tucupi com pimenta).

O sonho *a'yano* é um prenúncio de morte que pede atenção e precaução por parte do sonhador para que não repita os passos dados por seu duplo em outro tempo-espaço. Do contrário, a pessoa irá ao encontro dos *odo'shankomo*, o que poderá lhe trazer infortúnios, como adoecimento e morte. Para evitá-los, é essencial ater-se às reminiscências dos sonhos e conversar com os mais velhos para conhecer os riscos a que pode estar sujeita na vigília.

As considerações de Shiratori sobre a onirocrítica ameríndia vão ao encontro deste estudo sobre os sonhos ye'kwana. Essa noção remete a duas atitudes fundamentais: trata-se, de um lado, de uma reflexão especulativa sobre os futuros possíveis prefigurados nos sonhos e, de outro, de uma pragmática que se realiza na vigília e permite a manipulação dos eventos sonhados no sentido de efetivá-los ou negá-los (2013: 14; Ibidem: 69-70).

Para a autora, a onirocrítica ameríndia pressupõe a coexistência de tempos distintos, abertos e reversíveis e esse é um ponto central:

> [T]odo sonho demanda uma ação específica, uma pragmática fundada na virtualidade da dimensão onírica. Não é pretérito, posto que permanece em curso, mesmo após o despertar, porém, sem constranger o sonhador se impondo a ele como um destino. (...) [N]o emaranhado temporal que entrelaça sonho e vigília, composto de diversas escolhas possíveis, a interpretação não é se submeter a um resultado previsto, mas moldar o próprio real (Shiratori, 2013: 130-131).

A onirocrítica ye'kwana funda-se nesse mesmo entendimento de que o sonho fornece conhecimentos parciais sobre a vida do duplo em outros mundos, que não é menos real que a vida desperta da pessoa, e transborda no tempo vivido em vigília como virtualidade. Especular sobre os sonhos é, entre os Ye'kwana, uma arte da precaução.

18 | Observo que nesses dois exemplos de "sonho bom" a lógica invertida permanece: a vigília não é idêntica à experiência onírica. A diferença em relação aos sonhos ruins é que a virtualidade na vigília é de ordem benéfica e não deletéria.

Diria que, para esse povo, os sonhos são menos divinatórios do que "antecipatórios": na vigília, a pessoa pode vir a percorrer um caminho já trilhado por seu duplo. Se, como vimos, o sonho é a experiência do duplo, a sua lembrança é uma espécie de vestígio daquilo que sucedeu alhures e pode se repetir no plano da "experiência sensível da pessoa humana" (Lima, 1996). Relembro que o fio do duplo (*wadeeku ekaato*) é justamente aquilo que liga a pessoa ao duplo do olho, elo que permite essa percepção parcial das situações vividas pelo duplo enquanto a pessoa dorme.

O encontro onírico com um parente falecido sinaliza uma proximidade excessiva entre o sonhador e o espectro terrestre do morto (*äkaatomjödö*, "ex-duplo"). O perigo dessa situação se deve ao fato de que o espectro, como relatam meus interlocutores, "é Odo'sha, não é mais gente". Por meio dos sonhos, o espectro terrestre procura alimentar os vínculos afetivos com seus (ex)parentes e (ex-)amigos que, por sua vez, se esforçam para afugentá-lo dos espaços de convivência familiar para evitar que a sua presença incite novas mortes na (ex-)família. Os Ye'kwana realizam logo após a morte de um parente uma série de ações rituais para afugentar *äkaatomjödö* e proteger a casa e seus habitantes (Gongora, 2017: 99).

Um sonho ruim (*konemjönö*), nesse contexto, é aquele no qual o sonhador consome a cuia de chibé (*wokö*) ofertada pelo espectro do morto. O risco de morte relaciona-se ao compartilhamento do alimento com o falecido, marcando o início de sua transformação em um não-humano, em morto, um *odo'shankomo*[19] (da perspectiva dos humanos).

Frequentemente, sonhar é lançar-se em mundos povoados por *odo'shankomo* e, nesse caso, remete a uma situação de morte iminente (*a'yano*) que deverá ser evitada na experiência desperta. Para tanto, o sonhador, seus parentes próximos ou toda a comunidade – - a depender do sonho – precisará seguir um conjunto de recomendações, resguardos e cuidados. Após um sonho ruim, evita-se sair da aldeia e andar só. Geralmente, as medidas tomadas envolvem a execução de cantos, banhos e infusões de plantas medicinais, resguardos e uso de modificadores corporais com finalidades profiláticas, como as pinturas corporais, e o uso do *etöödötoojo*, objeto feito com cabaças pequenas (com plantas protetivas em seu interior) que ao serem manipuladas afastam os perigos no caminho.

A seguir, apresento uma sistematização preliminar de dados etnográficos sobre os sonhos que são especialmente perigosos para os humanos, as ameaças a serem evitadas na vigília e as precauções a serem tomadas nos dias subsequentes.

19 | Entre os Baniwa, uma pessoa pode adoecer se sonhar sucessivamente com os espíritos *yóopinai* e, ao ser gradativamente consanguinizada por eles, perece e morre. Segundo Vianna, "a morte é, nestes casos, concebida como a troca de parentes humanos por *yóopinai*" (2016: 280).

Quadro 1. Relações entre experiências oníricas e vigília na onirocrítica ye'kwana.

Experiência onírica do duplo	**Ameaça a ser evitada pela pessoa na vigília**	**Precauções a serem tomadas no(s) dia(s) seguinte(s)**
Caçar um animal	Risco de ser morta por um *odo'shankomo*	Não deve ir sozinha ao mato
Caçar passarinho com zarabatana	Risco de ser picada por cobra	Não deve sair da aldeia
Avistar uma serra	Sentimento de solidão e tristeza; prenúncio de sua própria morte	-
Olhar-se no espelho, pintando-se	Encontro com onça se andar só na mata	Não deve sair da aldeia
Derrubada de árvore	Algum conhecido vai morrer	-
Matança de anta ou veado, usando pau ou lança	Risco de morte da pessoa ou de um parente	Não se deve sair da aldeia
Caçar veado e levá-lo para casa para moquear	Prenúncio da morte de um familiar	-
Relação sexual com seres *sotooje* (que aparecem humanos), animais ou pessoas conhecidas	Risco de morte, risco de ser picada por cobra ou de sofrer um corte na perna	Não deve sair da aldeia ou banhar-se no rio
Roçar com facão	Risco de ser picada por cobra ou de sofrer um corte	Não deve sair da aldeia
Pescaria com anzol	Risco de ser picada por cobra	Não deve sair da aldeia
Caçada com arco e flecha	Risco de ser picada por cobra (a picada é a flecha do dono das cobras)	Não deve sair da aldeia
Comer batata, milho, cará e abóbora ou peixe pequeno (piaba)	Risco de ser picada por cobra que estará à espreita no meio do caminho com uma armadilha)	Não deve sair da aldeia
Estar em cima de uma pedra ou um lajedo; andar pela serra; descansar ao lado de uma cachoeira	Risco de ser picada por cobra	Não deve sair da aldeia
Cortar cana de açúcar	Risco de quebrar a perna	A pessoa pode sair de casa e ir trabalhar mesmo assim, mas deve redobrar a atenção

Chupar cana de açúcar	Prenúncio do choro pela morte de um conhecido (analogia entre o barulho de chupar a cana e o choro)	-
Bater timbó	Risco de morrer devido à queda de uma árvore	-
Escurecimento ou lanterna que se apaga	Risco de desmaio ou morte	Não sair para trabalhar na derrubada de árvore
Pintar o corpo com urucum	Risco de se cortar com facão ou ter um sangramento excessivo e ficar todo coberto por sangue	Evitar contato com objetos cortantes
Atingir uma queixada com zarabatana	Prenúncio da morte de uma pessoa conhecida	-
Adornar-se com colares, pulseiras ou tornozeleiras de miçangas	Risco de morte; ter o seu corpo devorado por *nono aköödö* (cobra cega) assim que o corpo for enterrado	-
Encontrar alguém pintado com tinta preta[20]	Risco de ser morta devido ao ataque de *kanaimä*[21]	-
Terminar de trançar um balaio (o qual ainda não foi finalizado pela pessoa)	Risco de ser picada por uma jararaca	Não deve ir à mata por pelo menos um dia
Esfregar as mãos em um ralador de mandioca	Risco de ser picada por uma cobra coral	Não deve sair da aldeia
Perseguir caititu ou queixada	Risco de ser morta: ataque de *kanaimä*	-

20 | As últimas quatro linhas trazem dados de Guss (1980).

21 | *Kanaimä* é um ser não humano dos mais temidos entre os Ye'kwana. Movido pela vingança, esse espírito matador é certeiro e feroz. Os ataques violentos de *Kanaimé* também são registrados entre povos da região circum-Roraima, ver Whitehead (2002).

No quadro, estão alguns exemplos ye'kwana do "transbordamento do sonho na vigília" (Shiratori, 2013), evidenciando a ênfase cotidiana nos cuidados a serem tomados pelo sonhador durante os dias seguintes ao evento onírico. A autora nota que a "atividade onírica, em relação à vigília, não está no domínio dos fatos acabados, mas das possibilidades virtuais" e diz respeito a um diagnóstico de "ações engendradas que podem ou não se completar na realidade desperta, dependendo, pois, das escolhas e ações do sonhador" (ibidem: 69). A principal precaução a ser tomada na maioria dos sonhos a'yano listados é o resguardo no interior da comunidade para evitar um encontro solitário na mata ou no caminho da roça com seres não-humanos que, em circunstâncias críticas, se tornam anormalmente visíveis e assumem uma forma humanoide (*sotooje*).

A boa experiência do sonhador comum depende de práticas de proteção e afugentamento para controlar a "alteração onírica" (Vianna, 2016). As ações rituais realizadas cotidianamente na comunidade (execução dos cantos yacchuumadö) e as medidas profiláticas (resguardos, banhos e infusões com plantas, consumo de alimentos que trazem vitalidade e uso de *etöödötoojo*, tabaco, pimenta e tintas feitas com resinas perfumadas e plantas) permitem aos Ye'kwana viverem – e sonharem – - bem a despeito dos desmandos de Odo'sha.

É notável a existência de inúmeras técnicas rituais voltadas à neutralização da influência danosa de Odo'sha e dos odo'shankomo que permeiam tanto a experiência cotidiana quanto as ocasiões que reúnem toda a comunidade, como os longos rituais (ädeemi). À título de exemplo, destaco o canto Wetuuje'da weichojo ("Para ficar sem sono") que costumava ser realizado pelos participantes do ritual ädeemi para não caírem na letargia do sono, evitando o estado de vulnerabilidade característico dessa experiência. A seguir, alguns versos deste canto ensinado pelo sábio Luís Manoel.

Känewa wetui etanamadöje'da kätädemijhaato
Wetuma wetui etanamadöje'da kätädemijhaato
Awadha wetui etanamadöje'da kätädemijhaato
Yamasaku kawaichö etanamadöje'da kätädemijhaato

Sono de Känewa, sem importunação, cantamos
Sono de Wetuma, sem importunação, cantamos
Sono de Awadha, sem importunação, cantamos
Tabaco yamasaku, sem importunação, cantamos

Versos como estes também são cantados em momentos de aprendizado dos cantos rituais para afugentar os odo'shankomo, como Kanewa, Wetuma e Awadha, que insistem em importunar as pessoas com seus tabacos e rapés envenenados, trazer sonolência e atrapalhar o andamento das atividades humanas. Após a execução de outros versos desse canto, as pessoas adquirem capacidades de seres, como os urutaus, bacuraus e gaviões, que lhes permitirão passar longas noites em claro. Essa arte verbal é uma tecnologia absolutamente eficaz à medida que transforma o corpo da pessoa, dando-lhe novas afecções.[22]

22 | Sobre os processos de incorporação de outras afecções, ver Gongora (2017 – Parte 3).

EPÍLOGO

Nos primeiros meses do trabalho de campo, certas configurações se repetiam no cotidiano da aldeia e algumas deixavam-me especialmente intrigada. Os encontros noturnos dos homens na *annaka*, espaço comunal, são um exemplo. Toda noite, adultos de Fuduuwaadunnha costumavam se reunir no local e, ao redor de uma mesa grande

de madeira, passavam horas conversando sobre temas variados, fumando tabaco e tomando café – substância também usada para afastar o sono.

A cena recorrente era nuvens de fumaça de tabaco ocupando a *annaka* e um clima de sonolência que era entrecortado por conversas em tom baixo e risadas esporádicas. Achava curioso o fato de que os homens, nitidamente cansados, insistiam em permanecer ali, muitas vezes, cochilando em cima da mesa ou recostados nos bancos, ao invés de irem para suas casas dormir. Ficava com a sensação de que se tratava de uma espécie de luta contra o sono. Eu mesma, muitas vezes, embarcava nessa batalha e quando já não conseguia mais manter os olhos abertos, despedia-me do pessoal: *kejata'täiye*, "vou dormir".

Mesmo nas reuniões em que decisões precisavam ser tomadas naquela noite, não havia pressa para definir os temas em debate e à medida que o tempo passava, a sonolência ganhava espaço e o peso das pálpebras aumentava. Assim que um homem despertava de um cochilo incontrolável, enrolava mais um cigarro para afugentar o sono e os *odo'shankomo*, pois a fumaça do tabaco cultivado nas roças ye'kwana tem finalidades curativas e protetivas. Entretanto, a luta contra o sono, uma hora ou outra, estaria perdida. Geralmente, por volta da meia-noite, o tuxaua encerrava a conversa e todos os presentes iam dormir.

Ao tomar conhecimento da história sobre o surgimento do sono (*wetu*), percebi que a ideia da "batalha contra o sono" (fruto da minha imaginação) poderia encontrar sentido no pensamento ye'kwana. Até então, não imaginava que a experiência humana, do ponto de vista de meus interlocutores, estivesse exposta a tantas interferências nocivas de Odo'sha e suas gentes. Trata-se, para as pessoas comuns, de uma batalha inglória contra as suas ações e por isso a centralidade do pajé e do dono de canto no manejo diário da vida.

As investidas deste gêmeo deram origem à noite, à morte e suas formas liminares, à descontinuidade entre sonho e vigília, ao sono e a um vasto conjunto de entes agressivos dispostos a capturar os duplos dos humanos. Se é perigoso viver nesta terra envenenada por Odo'sha desde tempos primordiais, sonhar é ainda mais arriscado.

Majoí Favero Gongora é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pesquisadora associada ao Centro de Estudos Ameríndios-USP. Desde 2013, realiza estudos etnográficos sobre cosmologia e artes verbais do povo Ye'kwana e atua em projetos em parceria com a Associação Wanasseduume Ye'kwana (Seduume) e lideranças ye'kwana.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: A pesquisa contou com financiamento do CNPq entre abril de 2012 e fevereiro de 2013 (Processo 141506/2012-1) e entre março de 2013 e março de 2016 foi financiada com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP 2012/23866-0).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARANDIARÁN, Daniel de. 1962. "Shamanismo Yekuana o Marikitare". In: *Antropológica*, Caracas, n. 11: 61-90.

BARANDIARÁN, Daniel de. 1979. *Introducción a la Cosmovisión de los Indios Ye'kuana-Makiritare*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.

CÁCERES, Natalia. 2011. *Grammaire Fonctionnelle-Typologique du Ye'kwana*. Lyon, Tese de Doutorado, Université Lumière Lyon 2.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska*: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo, Perspectiva/; FAPESP.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2014. "A voz falível – ensaio sobre as formações ameríndias de mundos". In: Literatura e Sociedade, Departamento de Teoria Literária-USP, vol. 19, n. 19: 75-99. DOI 10.11606/issn.2237-1184.v0i19p76-99.

CIVRIEUX, Marc de. [1970] 1997. *Watunna – An Orinoco creation cycle*. Austin. University of Texas Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo, Editora Hucitec.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi*: Criação, Expansão e Transformação do Mundo. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo (doutorado).

GONGORA, Majoí Favero. 2017. Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

GUSS, David M. 1980. "Steering for Dream: Dream Concepts of the Makiritare Indians of Venezuela". *Journal of Latin American Folklore*. vol. 6, n. 2: 297-312.

GUSS, David M. 1986. "Keeping it Oral: A Yekuana Ethnology". *American Ethnologist*, vol. 13: 413-429.

GUSS, David M. 1990. *To Weave and Sing – Art, Symbol and Narrative in the South American Rainforest*. Berkeley, University of California Press.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. 2014. *Território e Comunidades Yanomami Brasil-Venezuela* (Mapa).

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

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma

cosmologia tupi. In: *Mana – Estudos De Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 21-47. DOI 10.1590/S0104-93131996000200002

LIMA, Tânia Stolze. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40: 43-52. DOI 10.1590/S0102-69091999000200004

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim*: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo, Editora Unesp e ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

MCCALLUM, Cecilia. 1996. The body that knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly. New Series*, vol. 10, n. 3: 347-372.

MENTORE, George. 1993. "Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai." In: Journal of Archaeology and Anthropology, n. 9: 22-34.

RIVIÈRE, Peter. 1997. Carib Soul Matter – Since Fock. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 28, n. 2:139-148.

RUSSEL, A.; RAHMAN, E. 2015. *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London, New York: Bloomsbury.

SHIRATORI, Karen Gomes. 2013. *O acontecimento onírico ameríndio*: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 2: 201-215.

VERNANT, Jean-Pierre. [1974] 1999. "Razões do mito". In: *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro, José Olympio, pp. 171-197.

VIANNA, João Jackson Bezerra. 2016. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas. *Revista de Antropologia*, vol. 59, n. 3: 265-294. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2016.124820

VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n. 3: 445-464. DOI 10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. "O nativo relativo". In: *Mana – Estudos de Antropologia Socia*l, vol.8, n. 1: 113-148. DOI 10.1590/S0104-93132002000100005

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, n. 14/15: 319-338. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estudos – CEBRAP*, n. 77: 91-126. DOI 10.1590/S0101-33002007000100006

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. O "Medo dos outros". In: *Revista de Antropologia*, vol. 54, n. 2: 885-917. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2011.39650

WHITEHEAD, Neil. 2002. *Dark Shamans-Kanaima and the Poetics of Violent Death*. Duke University Press: Durham & London, Duke University Press.

Recebido em 3 de maio de 2021. Aceito em 25 de maio de 2022.

Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os *Tikmũ'ũn* (Maxakali)[1]

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195930

1 | Uma primeira versão deste artigo foi apresentada na Universidade de Barcelona, em 2015, no evento *El sueño em las culturas indígenas de la Tierras bajas de América del Sur* e, em 2017, no encontro do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi) no Museu Nacional. Agradeço a Gemma Orobitg, Pedro Pitarch, Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima, Luisa Elvira Belaunde e Karen Shiratori pelas preciosas contribuições.

Roberto Romero Ribeiro Júnior

Universidade Federal do Rio de Janeiro I Rio de Janeiro, RJ, Brasil
roberomerojr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7684-4128

RESUMO

A ideia de que o sonho seja qualquer coisa como uma "viagem da alma" é de uma recorrência etnográfica impressionante. O que se entende por "viagem" e "alma" nos mais variados contextos está longe, contudo, de ser algo evidente. Os *Tikmũ'ũn*, mais conhecidos como Maxakali (MG), costumam igualmente descrever sua experiência onírica como um deslocamento da "alma" (*koxuk*) por caminhos tortuosos e perigosos que costumam desembocar nas terras estranhas onde vivem seus parentes mortos e de onde o retorno nem sempre é fácil, se é mesmo possível. Porém, mais do que isso, é curioso notar como a experiência da viagem e do deslocamento, entre eles, possui paralelos com a sua experiência onírica. Desse modo, não somente o sonho é algo como uma "viagem" como suas viagens parecem remeter – bem como a estimular – a experiência onírica. Neste artigo, pretendo explorar estes paralelos entre "sonho" e "viagem", bem como aqueles entre "sonho", "corpo", "doença" e "morte".

PALAVRAS-CHAVE

Sonhos, perspectivismo, xamanismo, parentesco, Maxakali

In a strange land: dream, difference and alteration among the *Tikmũ'ũn* (Maxakali)

ABSTRACT The dream theory of the wandering soul is of an impressive ethnographic recurrence. What one understands by "wandering" or "soul" in each of these contexts, however, is far from being obvious. The *Tikmũ'ũn* people, also known as Maxakali (Minas Gerais, Brazil) also describe their oneiric experiences as wanderings of their "souls" (*koxuk*) through tortuous and dangerous paths that usually leads to the far away villages where the dead live and from where returning is not always easy, if even possible. But, besides that, it is also curious the way in which their travels' reports trace some parallels with their dream ones. In a way, not only their dreams are like "wanderings of the soul" but also their wanderings are somehow like "dreams". In this article, I explore theses parallels between "dreams" and "wanderings", but also those between "dreams", "body", "illness" and "death".

KEYWORDS
Dreams, perspectivism, shamanism, kinship, Maxakali

Quando dorme, morre?
Quando morre, morre?
Carlos Drummond de Andrade.
(Especulações em torno da palavra homem)

INTRODUÇÃO

Quem percorre a literatura antropológica acerca dos sonhos inevitavelmente esbarra numa definição da experiência onírica cuja recorrência etnográfica soa, de fato, impressionante: do norte ao sul das Américas e entre vários povos nativos da África, Austrália, Melanésia ou Polinésia, encontra-se a ideia de que o sonho seja qualquer coisa como uma "viagem da alma". A observação não escapou ao recorte universalista de um Edward Tylor, por exemplo. No famoso capítulo dedicado à noção de "animismo" do seu *Primitive Culture* (1920) o autor compilava algumas destas recorrências etnográficas entre diferentes povos:

> Alguns groenlandeses (...) consideram que a alma sai do corpo durante a noite e vai caçar, dançar e visitar os seus sonhos, que são frequentes e vívidos, tendo-os levado a esta opinião. Entre os índios da América do Norte, ouvimos falar da alma do sonhador deixando seu corpo e vagando em busca de coisas atraentes para ele. (...) Os neozelandeses consideravam que a alma sonhadora deixava o corpo e voltava, chegando mesmo a viajar à região dos mortos para conversar com seus amigos. Os Tagals, de Luzon, receiam acordar alguém adormecido, devido à ausência de sua alma. Os Karens, cuja teoria da alma errante acaba de ser notada, explica que os sonhos são o que este ali vê e experimenta em suas viagens quando deixa o corpo adormecido. (Tylor, 1920: 441-2; tradução minha)

Na mesma trilha, Lucien Lévy-Bruhl, em *La Mentalité Primitif* (1920), sintetizava a "representação ordinária do sonho entre os primitivos" do seguinte modo:

> A alma deixa momentaneamente seu corpo. Às vezes ela vai muito longe, conversando com espíritos ou com os mortos. Ao acordar, vem retomar seu lugar no corpo. Se então alguma maldição ou algum acidente a impedir de entrar, a doença e logo a morte devem ser temidas. (Lévy-Bruhl, 1920: 96; tradução minha).

Uma década e meia depois, Jackson Steward Lincoln definia a experiência onírica "primitiva" no livro *Dream in Native American and Other Primitive Cultures* (1935) de modo muito semelhante: "The (...) general theory of dreams among primitives is that the soul wanders while the body sleeps and undergoes experiences in a supposedly real world." (Lincoln, 1935: 47). O problema, contudo, para autores como estes não era tanto entender o que estas perambulações da alma seriam ou fariam com as

pessoas, mas antes indagar se "os primitivos" confundiam ou não sonho e realidade, suas "representações mentais" e "o mundo como ele é". Além disso, aquilo o que então se esboçava como uma "teoria primitiva dos sonhos" contribuía para desequilibrar alguns dos pressupostos fundamentais do impactante livro *A Interpretação dos Sonhos*, de Sigmund Freud (1889), lançando sobre a teoria psicanalítica questionamentos e ponderações importantes. Em meio a preocupações desta ordem, a ideia mesma do sonho como "viagem" ou "perambulação da alma" não era exatamente "o" problema e tendia a ser apresentada de modo quase autoevidente nestas primeiras grandes sínteses etnológicas. E, no entanto, sua abrangência e recorrência não cessam de aparecer nas etnografias mais recentes.

Nas Terras Baixas da América do Sul, a definição dificilmente escapará a uma etnóloga ou etnólogo que conviver por algum tempo com um povo nativo do continente. Para os Mehinaku, do Alto Xingu, a experiência onírica é entendida como o momento, durante o sono, em que a *ãkuã* da pessoa se levanta (*tikaidyu*) e caminha por aí até que algo – normalmente um encontro com os espíritos *itseke* – aconteça (Basso, 1992 [1987]). Para os Kalapalo, seus vizinhos, a ideia de que o sonho seja uma excursão de um componente da pessoa, o seu *iyeweku* ou "alma do olho", é também central (Gregor, 1981), ainda que eles distingam claramente a experiência do sujeito daquelas vividas por sua alma errante, narrando os sonhos como eventos testemunhados por uma terceira pessoa: "Não fui eu, mas minha alma, em meu sonho que fez essas coisas" (Gregor, 1981: 711; tradução minha). Também no Alto Xingu, os Yudjá dizem que, durante o sono, sua alma deixa momentaneamente o corpo e trilha o caminho dos mortos, *i'anay* (Lima, 2005: 258). Entre os Yanomami, a atividade onírica é descrita como a separação momentânea do *utupë* do seu corpo e sua viagem (*mari huu*) solitária (no caso dos sonhadores comuns) ou guiadas pelos espíritos *xapiripë* (caso dos xamãs) por caminhos variados. Nas palavras de Davi Kopenawa: "O corpo fica deitado na rede, mas os xapiri levantam voo com a imagem e fazem ver coisas desconhecidas. Levam a memória da pessoa consigo, em todas as direções da floresta, do céu e debaixo da terra." (Kopenawa & Albert, 2015: 137). Entre os Hupdä, do Alto Rio Negro, que concebem a pessoa composta por basicamente três elementos – corpo (*sap*), sopro vital (*hawag*) e sombra (*b'atib'*) – os sonhos são deslocamentos da porção-sopro do sonhador através do cosmos (Ramos, 2017). Por fim, entre os Pumé da Venezuela, sonhar – experiência semelhante a dormir, adoecer, cantar ou às visões alucinógenas – é entendido como um deslocamento da "essência vital" da pessoa, seu *pumethó*, até o mundo dos espíritos *oté* (Orobitg, 2002).

Quem conversa com os homens e mulheres *Tikmũ'ũn* – cerca de 2.400 pessoas falantes da língua Maxakali (tronco Macro-Jê) vivendo atualmente em quatro territórios indígenas no Vale do Mucuri, em Minas Gerais – ouvirá uma descrição muito parecida acerca de sua experiência onírica. Durante o sono, dizem, o *koxuk* da pessoa sai (*xupep*) momentaneamente do seu corpo-carne (*ũyĩn*) e perambula por aí,

seguindo caminhos (*potahat*) muitas vezes perigosos, de onde nem sempre é possível retornar. *Koxuk* é o termo que empregam para glosar as sombras, os rastros deixados por algo ou alguém no solo, uma fotografia ou imagem de vídeo, aquilo o que todos os viventes têm e que as pessoas, ao morrerem, devêm e que os *Tikmũ'ũn* também traduzem como "imagem", "espírito" ou "alma". O bem-estar dos viventes depende da manutenção desta relação estreita, ainda que um tanto frágil, entre corpo e *koxuk*. Qualquer evento que ameace desestabilizá-la coloca em risco a vida da pessoa: ela adoece. Será o maior ou menor sucesso dos esforços coletivos dos pajés que poderá ou restituir o *koxuk* perdido ao seu corpo (isto é, "curar" o doente) ou perdê-lo de vez para o lado dos mortos. A morte, portanto, consuma uma separação que o processo da doença, através do sonho, instaurou. O sonho é uma experiência de "quase-morte".

Neste artigo, pretendo apresentar alguns aspectos do onirismo *tikmũ'ũn* aproximando noções como doença, corpo, morte, proximidade e distância. A semelhança entre as descrições da atividade onírica oferecidas por povos tão distintos quanto distantes não deveria chamar mais atenção do que suas diferenças. Sob uma definição genérica como "viagem da alma" desdobra-se toda uma variedade de conceitos indígenas relacionados à constituição da pessoa (ou desconstituição dela) e que podem facilmente ser obliterados em favor de alguma "teoria geral". Ao mesmo tempo, noções como estas que se traduzem como "alma", "sombra", "duplo", "imagem", "princípio vital" e etc. parecem ter merecido maior escrutínio do que a tradução (linguística, mas não só) daquilo o que se entende ou se experimenta, nestes contextos, como *viagem*. Aqui, estou especialmente interessado nas implicações inversas desta definição genérica: se os sonhos são como viagens, no que as viagens se assemelham aos sonhos?

VIAGEM AO PRADINHO

Eu estava no início do meu segundo mês em campo, quando acompanhei dois jovens pajés de Aldeia Verde – onde vivi cerca de 22 meses entre 2014 e 2019 – em uma viagem até as terras do Pradinho, situadas na fronteira entre os estados de Minas Gerais e Bahia, onde seria realizado o primeiro Encontro de Pajés *tikmũ'ũn*. Logo que entramos os três no carro da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e partimos, impressionou-me a mudança repentina de comportamento dos meus companheiros de viagem. Normalmente desinibidos e conversadores em sua aldeia, os dois como que subitamente emudeceram logo no início do trajeto – o semblante alegre habitual substituído por expressões graves e desconfiadas. Mesmo entre eles, não trocavam mais do que algumas palavras e limitavam-se a comentar o estranho *rock'n roll* que animava o nosso condutor. Quando chegamos no Pradinho, a atitude dos dois pouco iria se alterar: ao mesmo tempo tímidos e agitados, eles não escondiam o desconforto que nos próximos dias só faria aumentar entre eles. Pela manhã, me

diziam terem "sonhado muito" durante a noite e que já estavam preocupados com as esposas e os filhos que haviam deixado para trás. "Ele está pensando", "está com saudades" – diziam um do outro. Na primeira oportunidade, fomos à cidade vizinha para tentarmos entrar em contato com os parentes. As notícias, de fato, não eram nada boas: a esposa de um, durante uma excursão de pesca, havia desmaiado e dois filhos do outro andavam muito febris desde a partida do pai. Não passaram, assim, nem cinco dias até que os dois aproveitassem a primeira carona que encontraram e voltassem para sua aldeia de origem.

Mas foi ali, igualmente, durante aqueles mesmos dias, que presenciei um evento que iria conduzir boa parte da minha pesquisa de campo: um dos meus amigos, após uma série de espirros, murmurou algo na língua e fez um gesto soprando e agitando as mãos para o alto que logo me intrigou. Após repetir algumas vezes para mim, consegui, finalmente, transcrever o que ele me dizia: *ũg yõnkup yãy hã xokxop ha mõg!* Com exceção de *xokxop*, que é como os *Tikmũ'ũn* glosam os "bichos" em geral, eu não fazia ideia do que a frase queria dizer. No entanto, bastou que eu a repetisse algumas vezes, imitando o espirro e os gestos do meu amigo, para que eu causasse uma verdadeira sensação na aldeia. De repente, todos passaram a me abordar e, espirrando, pediam, *xehet*! *xehet*!, "repete! repete!" – e caíam na gargalhada sempre que eu repetia. Foi somente no dia seguinte, pela manhã, que um dos pajés me chamou e explicou, em português: "é assim, quando a gente sonha à noite com coisas ruins e acorda, de manhã, tem que espirrar antes de tomar café e dizer: *ũg yõnkup yãy hã xokxop ha mõg! hu mõg ã nõm nã mõg, pamãg ha!*, "Vai, meu sonho, vira bicho! Vai e cai na armadilha!".

Os *Tikmũ'ũn* traduzem *yõnkup* como "sonhar" ou "sonho". A raiz *yõn* significa "lançar, jogar" e aparece também no verbo *mõ'yõn*, "dormir", aparentemente uma junção de *mõ*, "ir" e *yõn*. Durante as animadas partidas de futebol nas aldeias, escuta-se o tempo todo: *Nũy ã yõn!* "Joga pra mim!". Neste sentido, o verbo *yõn* parece associado a um traço de projeção para o exterior. Sou mesmo tentado a imaginar que dormir (*mõ'yõn*) seja qualquer coisa como "se lançar". Durante o sono, o *koxuk* da pessoa deixa o corpo através da boca e envereda por caminhos perigosos que frequentemente desembocam nas terras outras (*hãmnõy*) onde vivem os mortos (*Tikmũ'ũn xakix xop*). A via é de mão dupla: tanto o *koxuk* errante da pessoa adormecida pode alcançar as aldeias dos mortos, como os mortos (também chamados *hãmkoxuk xop*) podem aproveitar o sono de um parente para visitá-lo e atrair o seu *koxuk* consigo. Os mortos, como costumam dizer, "não dão sossego". Na primeira oportunidade que têm, tentam levar seus parentes para suas aldeias distantes. Assim, quando acontece do *koxuk*, em suas perambulações noturnas, atingir essas aldeias, este será recebido como convém receber um visitante: com fartas ofertas de comida. E é aí que mora o perigo, pois se a pessoa aceita comer com os mortos, as chances do seu *koxuk* voltar diminuem. Se ela decide ficar, ela morre. Se ela decide voltar, muito provavelmente despertará doente (*pakut*).

Sonhar é, portanto, *perigoso*. É verdade que nem todos os sonhos são igualmente temidos ou comentados pelos *Tikmũ'ũn* no seu dia-a-dia. Eventualmente, um sonho poderá inclusive ser interpretado como um bom sinal para partirem numa expedição de caça, por exemplo. Mas, apesar de distinguirem entre sonhos "bons" ou "belos" (*yõnkup mai*) e "ruins" ou "feios" (*yõnkup kumuk*), é o próprio fato do sono e do sonho desencadearem esta dissociação momentânea entre o corpo-carne (*ũyin*) e o *koxuk* que, por si só, é perigoso. Tanto é assim que um modo de responder à pergunta matinal *ok ã mõ'yõn mai?*, "você dormiu bem?", é dizendo *hũ'ũ, ap ũg yõn kup ah!*, "sim, eu não sonhei". Por esse motivo, igualmente, o sono ideal entre os *Tikmũ'ũn* é o sono leve e entrecortado.[2] Afinal, é preciso estar atento aos mínimos ruídos durante a noite: os latidos dos cachorros, um suspeito caminhar noturno (um feiticeiro? o *koxuk* de um morto? o temível monstro canibal *ĩnmõxa?*) ou mesmo o discreto silvo do macuco (*paxot*) que anuncia a chegada dos espíritos *yãmĩyxop*[3] nas aldeias durante as madrugadas são motivos para interromper o sono. O sono ininterrupto, profundo ou pesado (*mõ'yõn ka'ok*), como é o sono dos brancos, não é bom. Que o diga o antropólogo que, aproveitando alguma brecha entre um ritual e outro para dormir algumas horas a mais era frequentemente interrompido pelos seus amigos, com preocupação: *Homet, ã pakut?* "Roberto, você está doente?". E, mesmo diante da negativa, com frequência ouvia: *ã yok, ã yok! ã pakut ax!* "Levanta, levanta! Você vai adoecer!". Dormir demais é expor-se demasiado aos sonhos e ao risco de perder o seu *koxuk* por aí...

Por envolver esta ameaça permanente, é tão importante vigiar o sono quanto recordar os sonhos, especialmente os "sonhos ruins". E tanto ou mais importante quanto lembrar o que (ou quem) se *viu* durante o sonho é lembrar o que se *ouviu*. São os cantos dos *yãmĩyxop* que a pessoa escuta em suas viagens oníricas que indicam para os pajés mais experientes qual *yãmĩy* pode estar provocando aquela doença e quais cantos eles deverão cantar para recuperá-la. Sonhar com parentes mortos ou com os espíritos *yãmĩyxop* e seus cantos deixa as pessoas em estado de alerta. Ao despertar, é preciso não somente lembrar o sonho em detalhes como compartilhá-lo o mais breve possível com algum parente próximo. Além de ser um outro modo de lembrar, o ato de compartilhar essas memórias oníricas é frequentemente acompanhado de orientações sobre como agir. O sonho muito comum com os *yãmĩyxop* e seus cantos, por exemplo, é provavelmente uma lembrança destes espíritos de que a pessoa está em dívida com eles, de que eles sentem saudades e querem vir visitá-la em suas aldeias e que a mesma deverá preparar-se para patrocinar um ritual[4]. Em outros casos, o sonho poderá ser inclusive interpretado como o sinal de que algo ruim aconteceu, o que não demora se confirma. Seja como for, esquecer (*xaxok*) um sonho é tornar-se extremamente vulnerável às agressões externas a que todos estão sujeitos, uns através dos outros, inclusive. Pois o sonho de um adulto poderá, eventualmente, provocar a doença numa criança (em geral filhos e netos de quem sonhou).-

2 | A observação não passou despercebida entre alguns dos cronistas que conviveram com os povos da região: "o sono dessa gente não é como, em geral, nos civilizados, seguido e demorado: (...) ele dorme mal e suas precauções são acertadas e constantes, quer de dia, quer de noite, por toda a área ocupada. Uma folha seca que tomba, um galho que se desprende das árvores, logo que seja ouvido por ele o cuido é com atenção observado, examinado; parando o que está fazendo, fica a escutar, enquanto dura o incidente". (Aguirre *apud* Palazzollo, 1952: 118)

3 | Os *yãmĩyxop* são uma miríade de povos-espíritos com os quais os *Tikmũ'ũn* travaram alianças ao longo da história e que, de tempos em tempos, vêm passar temporadas com eles em suas aldeias, onde saem para cantar, comer e dançar com seus pais e mães, os homens e as mulheres.

4 | Este idioma da dívida e do pagamento é utilizado pelos próprios *Tikmũ'ũn* para descreverem sua relação com os espíritos, bem como suas responsabilidades na realização dos rituais. Assim, alguém que é curado pelos pajés automaticamente "está devendo" (*tanemẽn*) para os *yãmĩyxop* e deverá "pagar" realizando um novo ritual. Os pajés atuam como "cobradores", negociando com estas pessoas as datas e as condições do "pagamento".

Muitas vezes, entretanto, os efeitos patogênicos da atividade onírica se fazem sentir logo ao despertar. Se o *koxuk*, em suas perambulações noturnas, tiver cometido o erro de aceitar a comida oferecida pelos parentes mortos, as consequências não tardam a chegar. A pessoa acorda fraca, cansada, preguiçosa: *tuk nõg*. Neste estado, terá dificuldades para sair da cama e realizar suas atividades. Terá vontade de dormir, o que é pior, pois voltar a sonhar só agravará o seu estado. Mas não é o caso ainda de apelar para a intervenção dos pajés. Nessas horas, justamente, deve-se proceder como fez meu amigo durante a nossa estadia no Pradinho. Em jejum, a pessoa procura alguma folha ou linha de embaúba e, enfiando-a no nariz, provoca espirros em si. Enquanto espirra, agitando as mãos e soprando, deverá repetir algumas vezes: *ũg yõn kup yãy hã xokxop ha mõg! hu mõg a nõm ha mõg pãmãg ha!*, "Vai, meu sonho, vira bicho! Vai e cai na armadilha!". O procedimento é conhecido como *mõkopnup*, palavra que evoca o verbo *mõ'kouk* (soprar) e que os *Tikmũ'ũn* também traduzem como "rezar". Com isso, espera-se, o sonho ruim tornar-se-á inofensivo, a pessoa recobrará a sua força e os pensamentos ruins, a tristeza e as saudades dos parentes mortos se dissiparão. Ao persistirem os sintomas, os pajés deverão ser procurados. Um deles, geralmente um reconhecido curador, deverá fazer uma primeira visita à pessoa doente e a primeira pergunta que fará a ela será: ã *yõn kup te xĩy?* "Com o que você sonhou?"

ALGUNS SONHOS

Existem tantos sonhos quanto os *Tikmũ'ũn* são capazes de sonhar e estou longe de querer dividí-los em tipologias ou reduzir toda sua experiência onírica a apenas alguns de seus aspectos. Entretanto, a partir dos relatos de sonhos que alguns amigos compartilharam comigo, gostaria de conduzir a leitora por alguns traços que a meu ver sobressaem em algumas dessas narrativas e que com muita frequência se repetem nos relatos. Comecemos por um sonho que Isael Maxakali gosta sempre de lembrar em suas falas públicas:

> Eu sonhei e fui para outra terra, onde moram os parentes que já morreram. No caminho eu passei por um tronco de árvore, em cima do rio, e ele começou a girar. Depois passei debaixo de um pé de mamão, e ele estava bravo, os mamões começaram a voar em cima de mim. Até que eu cheguei na aldeia. A aldeia era nova, toda limpinha, e tinha um riacho muito bonito... Eu vi. Vi todos os velhos que já morreram e os *yãmĩy* cantando ao entardecer *haai yok o miai haai yok o miai*... Aí eles trouxeram mandioca cozida enrolada na folha de bananeira e peixe e deram para mim. Mas eu não quis comer né... Eu falei: "Não, eu não vou comer não...". Tinha duas mulheres que me olhavam com vergonha pelo buraco da casa, mas elas não chegavam perto, só ficavam assim, me olhando e se escondiam. Aí eu fiquei com muita saudade da aldeia daqui. Cheguei lá e logo fiquei querendo voltar. Mas o *yãyã* (tio) não quis deixar eu voltar. Aí a vó de Sueli [esposa de Isael] falou assim pra mim: "Oh Isael...Você veio por aqui

> que é mais longe, mas se você quiser ir embora eu vou levar você até no alto, você corta por aqui que é pertinho! Aí você chega rápido na sua aldeia!". Daí eu falei: "Então vamos!". Nós fomos pro mato, subimos um morro alto e quando chegamos lá em cima eu olhei e já vi a aldeia daqui e fiquei muito alegre! "Olha, é pertinho, né? Depois eu volto aí de novo!". Eu fui andando, mas escorreguei e caí. Daí o meu tio falou "Oh! Levanta aí!", e eu levantei e segui. Mais pra frente eu vi um rio. Quando pisei na água para atravessar o rio eu acordei e já não via mais a aldeia, só o escuro da noite. (Isael Maxakali, março de 2014)

O sonho de Isael começa por uma viagem por caminhos que conduzem às aldeias dos mortos. No caminho, o *koxuk* errante enfrenta alguns obstáculos, como o tronco giratório e o mamoeiro raivoso. Tudo se passa como se ele não devesse chegar ao destino com facilidade. Chegando lá, porém, ele se depara com uma aldeia tão bela quanto as de antigamente. Comentando este sonho comigo, Isael reforçava que a aldeia dos mortos parece com as aldeias dos antigos, isto é, não possuem qualquer índice da presença dos brancos (*ãyũhuk xop*) como as construções de alvenaria, carros, antenas, escolas ou posto de saúde. Pelo relato, percebemos também que é intensa a atividade ritual na aldeia dos mortos. Como nas aldeias dos vivos, lá também os pajés se reúnem na *kuxex* (casa dos cantos) para receberem os *yãmĩyxop* e com eles dançarem e cantarem no pátio. A breve interação com as meninas que o observam pelas frestas da casa "com vergonha" – uma atitude típicia da relação entre afins – sugere até mesmo que os mortos mantenham relações sexuais entre si. Por fim, o momento mais delicado: a oferta de comida. De maneira prudente, Isael se lembrou de recusar, o que nem sempre acontece. Mas não demora ele sente saudades dos parentes que deixou para trás e decide voltar. O tio, que é seu parente mais próximo, deseja que ele permaneça ali. Mas a falecida avó da esposa intervém e o ajuda a voltar, indicando um atalho até a aldeia dos vivos. Guardemos, por enquanto, estas imagens e passemos ao relato de outro sonho, narrado por Pinheiro Maxakali:

> Agora vou contar sobre quando dormi pesado e sonhei. Eu estava doente, dormi e sonhei. Sonhei e falei com minha esposa Marli: "Nós vamos para outra aldeia para ver o movimento lá.". Arrumamos nossas coisas e fomos. Mas a gente foi por dentro da mata, morro acima. Seguimos mata adentro até que a gente saiu no topo do morro e a mata estava toda queimada. A terra estava muito escorregadia. Chovia. A gente foi descendo devagar, escorregando, um segurando o outro. Se a gente escorregasse ia cair lá embaixo do morro e se quebrar todo. A gente foi descendo devagarzinho, tinha muito buraco. Por fim, chegamos na terra plana. Nós seguimos e dobramos num caminho onde vimos uma casa feita de palha. Quando entramos na casa, encontramos minha mãe, que ainda é viva. Ela perguntou: "Meu filho, vocês comeram em algum lugar?". Eu respondi: "Mãe, não tinha nenhum lugar para a gente comer não!". Lá fora estava o velho Otávio varrendo o pátio. Ele veio, entrou e falou: "Vocês vieram?". Eu disse: "Sim, a gente veio meu pai!". "Comam banana madura", ele disse, "vocês não comeram ainda". Tinha muita banana pendurada na casa. Ele

> pegou e deixou em cima do jirau e falou: "Come! Pode comer! Eu vou ali limpar o pátio da *kuxex* (casa dos cantos)". E aí eu comi. Comi as bananas e fui atrás dele. Mas eu não conhecia os *tihik* (parentes). Eu via, mas não sabia o nome deles. Eu fui e meu pai falou: "Limpa aqui o pátio, vamos fincar o *mĩmãnãm* (mastro) aqui. Hoje o *yãmĩy* vai cantar até amanhecer". Limpei o pátio e queimei a sujeira. Ele tinha roça perto da casa, com muita mandioca e fiz o pátio perto da roça. Mandioca, bananeira, pé de mamão... Aí queimei a sujeira e descansei dentro da *kuxex*. Tinha muito *tihik* dentro da *kuxex*. Mais tarde, vieram os espíritos-jabuti assobiando. Eles chegaram, eu vi, e aí acordei. Não terminou o sonho. Acordei, mas não estava bem, estava doente. Não vi o movimento que teve por lá, eu já tinha acordado. Eu não melhorei rápido não, eu fui conversando com os meus parentes e os pajés daqui da aldeia e fiz ritual, fiz reza junto com os *yãmĩy*, mas não fiquei bem mesmo assim e fiz de novo uma outra reza com *yãmĩy*, mais forte do que a outra. Aqueles espíritos listrados (*tatakox*) vieram para me olhar tirando coisa ruim e agora melhorei. Mas vou fazer de novo ritual para *yãmĩy* durante o dia. (Pinheiro Maxakali, abril de 2016)

Mais uma vez, o sonho inicia com um deslocamento, uma viagem por caminhos que conduzem até a aldeia dos mortos. Embora muito frequentemente os *Tikmũ'ũn* apontem estas aldeias no céu, nos relatos dos sonhos é muito comum que elas estejam separadas das aldeias dos vivos apenas por montanhas ou trilhas na mata, mais do que situadas em algum patamar superior do cosmos. A palavra *hãmnõy*, "terra outra", utilizada para fazer referência a estes lugares também pode ser empregada em relação a alguma outra aldeia onde vivem os *Tikmũ'ũn* ou ainda às cidades onde vivem os brancos. Mais uma vez, a figura dos obstáculos no caminho até a aldeia dos mortos aparece neste sonho de Pinheiro. Novamente, os caminhos que conduzem às aldeias dos mortos parecem feitos para impedir, ou pelo menos dificultar o acesso dos vivos. Contudo, apesar dos empecilhos, ele e a esposa alcançam a terra firme e seguem até avistarem a casa onde encontram sua mãe e o seu pai, já falecido. Aqui também se repete a sugestão de uma intensa vida ritual no mundo dos mortos, por meio dos preparativos para a realização de uma festa no pátio. À diferença do sonho de Isael, porém, Pinheiro acaba aceitando as ofertas de comida do pai. As consequências se fazem notar logo ao despertar: ele, que já estava adoentado, acorda pior depois do sonho e precisa realizar vários rituais até se recuperar. Mas vejamos agora como estes temas se atualizam neste outro sonho, narrado por Voninho Maxakali:

> Eu sonhei. Fui até a outra terra, lá em cima. Havia muitos *Tikmũ'ũn*, mas não eram *Tikmũ'ũn*. Eu tentava encostar neles, mas não conseguia tocar. Mas eles ficavam assim, de pé. "Eu vim num lugar muito errado", pensei. Segui o meu caminho e fui embora. Daí eu fui e vi muitos porcos no caminho, mas eles falavam como gente. Porcos, cavalos, bois... Aí eu me perguntei: "Por que que esses porcos e cavalos estão falando como gente?". Então um porco me chamou: "Vem cá!" e o cavalo falou "Vem cá" e o boi "Vem cá". Eu fiquei com medo e me perguntava "Como assim o porco tá falando, e o cavalo e o boi também?". Pensei que eram os bois que

> têm por aqui, mas não eram daqui, são de uma terra outra. Eu fiquei com muito medo e corri e estava querendo pular e cair do outro lado, mas aí eu estava deitado quase caindo da cama. Eu pulei, caí da cama e o pessoal riu de mim. Acordei e falei "Por que vocês não me acordaram?". Eu acordei, entrei no meu corpo e levantei. Acabou. (Voninho Maxakali, agosto de 2018)

O sonho de Voninho é bastante curioso, pois, ao contrário dos demais, aqui ele não se depara com uma aldeia propriamente *tikmũ'ũn*. Ou melhor, era, mas não era! Aparentemente, ele vê corpos humanos, mas não consegue tocá-los, pois são como espectros. Tudo se passa como se ele oscilasse, no sonho, entre uma perspectiva e outra, num verdadeiro curto-circuito entre os pontos de vista dos vivos e dos mortos, de modo que vê animais, mas animais que falam como gente. Toda esta cena evoca um ponto crucial em jogo nestas "viagens da alma": aquilo o que, em sonho, se vê como gente, na verdade são espíritos ou bichos. Mas "a verdade", aqui, não é uma verdade última das coisas e sim um certo ponto de vista que está sempre inscrito num corpo e que corresponde, por sua vez, a um certo mundo.

O que acontece é que, ao dissociar-se provisoriamente do corpo, o *koxuk* torna-se imediatamente suscetível a assumir outros corpos, outras perspectivas, e, portanto, torna-se capaz de experimentar outras verdades, a "verdade dos outros" (Maniglier, 2009). A experiência onírica é, desse modo, um potente veículo de comunicação entre mundos ou entre perspectivas que, de resto, devem se manter distintas na experiência da vigília. Como observou Tânia Stolze Lima, a partir dos Yudjá:

> O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (...). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos durável (...). (Lima, 1996: 28)

E é justamente por permitir esta comutação de perspectivas e essa comunicação, ainda que provisória, entre diferentes espécies, que o sonho está associado por toda a Amazônia ao xamanismo. Afinal, xamã é precisamente esta capacidade ou qualidade que alguém possui de assumir outros pontos de vista, de transitar entre mundos distintos, de falar com e como os outros (bichos, plantas, minerais, espíritos...). Xamã é aquele que foi e voltou, que adoeceu, "quase morreu", mas sobreviveu, adquirindo, deste modo, uma capacidade de controlar suas viagens cósmicas, evitando que sua alma se perca ou seja capturada com facilidade. O xamã é, portanto, aquele que morreu apenas o estritamente necessário para continuar morrendo, isto é, vivendo. Isso porque:

> Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O

> encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o 'multiculturalismo' ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica" (Viveiros de Castro, 2002: 358).

Estou longe de sugerir que os relatos de sonho apresentados até aqui esgotem a experiência onírica *tikmũ'ũn*. As imagens acionadas por cada um deles, entretanto, possuem semelhanças notáveis, sobretudo no modo como encadeiam as ações do *koxuk* errante: os caminhos perigosos, o encontro com os parentes mortos, as ofertas de comida... Pelo que os relatos também dão a ver, os mortos vivem juntos, em aldeias muito semelhantes às que vivem os *Tikmũ'ũn* e, assim como eles, recebem na *kuxex* (casa dos cantos) os *yãmĩyxop* para cantar e dançar. E se eles vivem juntos, comem juntos, fazem festas juntos e até mesmo mantêm relações sexuais entre si, então é porque aparentemente o processo do parentesco não se rompe totalmente com a morte. Afinal, como é amplamente conhecido entre os povos indígenas sul-americanos (Gow, 1991; Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2000; Coelho de Sousa, 2001), o parentesco é menos um dado biológico e mais uma *construção corporal*. Parente, em suma, é quem vive, come, canta, dança e casa junto. Como resumiu Aparecida Vilaça:

> essa consubstancialidade produzida pelas relações físicas e pela comensalidade (...) é tão efetiva quanto aquela dada pelo nascimento, de modo que aqueles que vivem juntos, comem juntos ou partilham a mesma dieta alimentar vão se tornando consubstanciais, especialmente se passarem a se casar entre si. (Vilaça, 2000: 60).

Podemos, então, compreender todo o perigo envolvido no convite dos mortos para que o *koxuk* do parente vivo compartilhe, com eles, de suas comidas e rituais. Ao aceitar um tal convite, aceita-se, justamente, engajar-se com os mortos numa perigosa relação de consubstancialidade. Aceita-se, em suma, tornar-se um deles! Assim, o *koxuk* que, durante o sonho, come com os mortos, acabará tentado a viver de vez entre eles. Durante algum tempo, é possível que ele fique meio lá, meio cá. É isso, precisamente, o que a noção de "doença" implica: um processo de transição, uma metamorfose indesejada, um devir-morto e/ou animal. Neste período, os vivos tentarão de todas as formas recuperar o *koxuk* do doente. Nas noites de cantoria promovidas pelos pajés ao redor do seu leito, insistirão para que os parentes mortos o deixassem em paz. Em alguns casos, porém, o *koxuk* já poderá ter se "acostumado" ao novo convívio e decidir por não mais voltar. Ou então, terá se dado conta da decisão tarde demais. Uma vez morto, só lhe restará seduzir os parentes vivos e atrair o *koxuk* deles para junto dos seus. A relação (ou oposição) entre vivos e mortos exprime, portanto, uma tensão constante. Tudo se passa como se ambos vivessem em guerra mesmo, pois como já notaram Helène Clastres (1968) e Manuela Carneiro da Cunha (1978), a ruptura entre o estatuto ontológico dos vivos e dos mortos é tal nas sociedades

ameríndias que estes últimos adquirem quase imediatamente após a morte o estatuto de "inimigos" ou "afins": "A morte interrompe de tal forma as trocas que o grupo não pode senão compreender sob a forma da mais radical hostilidade aquele que assim lhe escapa." (Clastres, 1968: 143). Em outras palavras, "os mortos são Outros" (Carneiro da Cunha, 1978: 142).

NUMA TERRA ESTRANHA

Mas os caminhos dos sonhos mencionados acima evocam igualmente outros caminhos percorridos por personagens muito antigos. Contam os *Tikmũ'ũn* que, antigamente, um homem saiu para o mato para fazer armadilha e, no caminho, encontrou uma larva de taquara (*kutekut*) que guardou para mastigar e "tirar cantos" (*kutex xut*) como era costume fazer. Porém, ao mastigá-la, o homem também engoliu um pedaço da cabeça da larva e começou a passar mal e a desmaiar:

> O homem, que estava deitado, se virou de barriga pra baixo e agitava os braços e cabeça, como larva, até que o seu queixo ficou ferido. Ele estava deitado, mas seu *koxuk* saiu de verdade e partiu. Entrou na taquara e foi andando e furando os seus nós. Foi furando que chegou na casa dos seus cunhados urubus-reis. Tinham muitos deles! Ficou lá entre eles conversando e comendo, quando uma mosca chegou e sentou no nariz de cada um. "Olhem a fumaça!", eles falaram. Uma coluna de fumaça subia direto em direção ao céu. Havia uma fileira de penas assim perto deles. "Vamos, cunhadinho, vamos pro banquete!", um deles chamou. "Vamos!", ele respondeu. Os cunhados pegaram as penas e colocaram nele. "Tente voar!", chamou o cunhado e ele voou. "Muito bem!", falou, "agora você pode comer primeiro". Eles pousaram ao redor da anta e comeram até ficarem cheios e voltaram pro alto da árvore. "Fica aqui vigiando pra nenhum parente seu vir e nos matar. Se alguém vier, você fala assim *pou*!", pediu o cunhado. Ele pousou. Eles comeram da comida grande, os urubus-reis. Os parentes do ancestral então viram e falaram: "eu vou lá matar urubu-rei pra fazer flecha com as penas deles". Eles foram e tinha um urubu sentado no galho e, quando os homens se aproximaram, ele gritou *pou!* Os urubus-reis voaram todos e aquele que avisou foi o primeiro a chegar lá em cima. Eles estavam todos voando, no alto, girando até chegarem de novo em suas casas. Cada um levou um pedaço de anta: um levou a pata, outro a coxa, outro a costela, outro a cabeça... Eles olharam e viram que ele não tinha trazido nada. Ele ficou com os cunhados mais um tempo, mas ficou triste, com saudades da sua esposa e dos seus filhos. O seu cunhado, que o conhecia muito bem, perguntou: "cunhadinho, o que você tem que não quer comer e conversar?". "Estou com saudades dos meus filhos e da mãe deles", ele falou. "Você passa por aqui que é mais rápido", indicou o urubu-rei "por aqui é muito longe até você chegar". Ele então voltou. Os pajés rezavam para ele, ao redor do seu corpo. Ele chegou no meio do caminho, e seguiu na trilha que já conhecia. Ele veio, entrou no seu corpo, levantou e fez: *baaaaa*. (Mamed Maxakali, agosto de 2016)

Não é necessário muito esforço para perceber que o sonho narrado por Isael é qualquer coisa como uma "transformação estrutural" desta história. A ingestão da larva de morotó provocou aqui o que o sonho provocara lá: a dissociação temporária entre o corpo e o *koxuk*, condição necessária para o seu deslocamento. Ao chegar do outro lado, o *koxuk* encontra seus cunhados urubus-rei, num caso, e os seus parentes mortos, no outro. Em ambos, são recebidos com convites para comer (a carne podre da anta, no mito, e o peixe assado com mandioca, no sonho). Porém, ao contrário de Isael, o antigo *mõnayxop* aceita o convite, à princípio, e começa a se transformar em urubu-rei: ganha penas, aprende a voar e come com (e como) eles. Nos dois casos, porém, a lembrança dos parentes que deixaram para trás e as saudades que sentem despertam a tristeza e o desejo de voltar. As recomendações que recebem são surpreendentemente idênticas: há um caminho mais próximo, um *atalho* para retornar. De volta ao corpo, de volta aos parentes, eles retornam à própria vida.

Os caminhos perigosos descritos nos sonhos de Isael, Pinheiro e Voninho também remetem à história de uma antiga mulher, *Mãtãnãg*, que, inconformada com a morte do marido, decide seguir o seu duplo (*koxuk*) até as terras outras onde vivem os mortos. Como não podia vê-lo, ela espalha cinzas pelo chão e segue os rastros do marido. Ao longo do caminho, os rastros vão se transformando: inicialmente pegadas de rato se transformam em patas de gato do mato, que se transformam em rastros de raposa até que, finalmente, se transformam nos pés de um homem adulto. Quando o marido percebe que a esposa o acompanha, ele aparece e diz para ela voltar, mas ela insiste em acompanhá-lo pelos caminhos cheios de perigos:

> Havia um rio, e tinha um pauzinho para atravessar. O marido tinha só espírito, mas ela tinha corpo. Aí ele virou passarinho, saracura, pisou em cima daquele pau e atravessou. Ela cortou mais madeira, calçou o fundo do rio e também atravessou. Chegou lá do outro lado e tinha *xupxak*, mamão. Muito mamão. Caía tudo em cima dela. Aí ela falou: "o que é isso?" Cortou a árvore e passou. Mais adiante, muitos morcegos queriam mordê-la, mas ela os espantou. Lá na frente tinha uma fogueira. A fogueira começou a pipocar nela, se lançar contra ela, e ela ficava nervosa com tudo. Quis apagar a fogueira, mas o marido ensinou-lhe que não a apagasse, pois os *yãmĩyxop* usavam este fogo. Passou. Aí chegou perto de uma aldeia bonita, havia pau de religião, *mĩmãnãm*. A aldeia pertencia àqueles povos que já morreram... Quando atravessou o rio, já estava em outro lugar... aonde o pessoal vai quando morre. (Tugny et al., 2009: 420)."

Os perigos atravessados por *Mãtãnãg* são, com efeito, muito semelhantes àqueles que Isael e Pinheiro descreveram em seus sonhos nos caminhos de ida ou de volta das aldeias dos mortos. Se estas terras não são, portanto, inatingíveis, os caminhos que levam até elas são cheios de ameaças, como verdadeiras armadilhas. Note-se também que o *koxuk* dos mortos possui uma admirável capacidade de metamorfose.

Rato, gato do mato, raposa, saracura são apenas algumas das transformações do *koxuk* do marido morto ao longo do caminho. Mas não menos curioso é o desfecho da história: ao chegar de "corpo e alma" na aldeia dos mortos, *Mãtãnãg* é instruída pelo marido sobre como se comportar para que eles não a matassem: "Chega lá e senta. Vai vir muita coisa: leão, gato, *ĩnmõxa*, onça... Você fica quietinha para eles não descobrirem que você veio viva." (Tugny et al, 2009: 420). A aldeia dos mortos, do ponto de vista de uma pessoa viva, é habitada por bichos! Não é muito diferente na história narrada por Mamed, afinal, onde os cunhados mortos são grandes aves celestes, os urubus-reis, ou do sonho de Voninho, no qual ele vê bichos falando como gente. Ao que tudo indica, portanto, os mortos são bichos (*xokxop*). Ou, como afirmam os *Tikmũ'ũn*: "viram bichos", *yãy hã xokxop*. A própria palavra que traduzimos como "bichos", *xokxop*, carrega a raiz *xok*, "morrer", seguida do coletivizador *xop*.

Tal associação entre mortos e bichos é, como se sabe, extremamente difundida na Amazônia e está intimamente associada à teoria do "perspectivismo ameríndio", tal como formulada por Tânia Stolze Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2002). Isto porque, se os humanos mortos se transformam em animais é porque os animais são, também eles, potencialmente humanos. Nas palavras de Viveiros de Castro (2006):

> (...) ambos são humanos passados, e, portanto, ambos são imagens atuais de humanos. Não é de surpreender assim que, enquanto imagens definidas por sua disjunção relativamente a um corpo humano, os mortos sejam atraídos pelos corpos animais; é por isso que morrer é transformar-se em animal, como acontece tão frequentemente na Amazônia. Com efeito, se as almas dos animais são concebidas como tendo uma forma corporal humana, é bastante lógico que as almas dos humanos sejam concebidas como tendo um corpo animal póstumo, ou como entrando em um corpo animal, de modo a poder ser eventualmente morta e comida pelos viventes. (Viveiros de Castro, 2006)

Como as histórias do homem que comeu *kutekut* e de *Mãtãnãg* também evidenciam, os animais veem a si mesmos como humanos e aos viventes como presas (caso de *Mãtãgnãg*) ou predadores (os urubus que fogem do ataque dos seus inimigos caçadores), num esquema tipicamente perspectivista. A oposição entre vivos e mortos engloba, desse modo, aquela entre humanos e animais. Comentávamos acima que a relação entre vivos e mortos é marcada por uma tensão propriamente guerreira: os mortos tentam constantemente capturar os seus parentes vivos. Pois, a situação inversa e simétrica a essa é justamente aquela experimentada na caça. É na caça que os vivos atualizam e devolvem, por assim dizer, a perseguição que sofrem por parte dos mortos-animais. É neste sentido, igualmente, que a caça, nestes mundos, pode ser compreendida como um modo ou uma continuação da guerra.

Uirá Garcia (2012) desenvolveu o tema de maneira particularmente exemplar a partir dos Awá-Guajá, com quem conviveu. A caça, entre eles, é uma atividade

perigosa sobretudo porque pode suscitar a vingança das presas. Como Uirahó, seu interlocutor, lhe explicou: "Quando vamos matar os guaribas, eles ficam muito aflitos, pois pensam que nós somos 'madeireiros' (ou inimigos). Após comermos sua carne, um deles vem durante a noite enquanto estou dormindo, e me diz: *você me matou, né, seu madeireiro? Agora vou jogar minha raiva (ha'aera) em você.*" (Garcia, 2012: 38). Ao lançarem sua raiva contra os caçadores, estes podem adoecer ou amargar uma onda de azar em suas próximas caçadas, a conhecida "panema" (*panemuhum*, na língua awá). O caçador poderá mesmo morrer em decorrência deste ataque, o que será celebrado pelos animais como uma verdadeira vitória contra o inimigo. Tânia Stolze Lima descreve algo parecido entre os Yudjá: "Se o caçador emite um grito, sua alma pode ir viver com os porcos. O mesmo destino pode ter aquele que se atemorizar diante dos porcos medonhos: assustada, sua alma foge e é capturada pelos porcos." (Lima, 1996: 22).

Como se vê, não estamos assim tão distantes do que as experiências oníricas costumam envolver entre os *Tikmũ'ũn*. É verdade que, em sonho, os mortos não se apresentam aos vivos sob a forma animal. Entretanto, o que os vivos veem, durante a vigília, enquanto "animais" pode muito bem se tratar de gente morta. Como uma mulher Wapixana explicou à antropóloga Nadia Farage: "sonhando, vemos gente, mas é bicho". Ou ainda, como afirma Aristóteles Barcelos Neto (2008) a partir dos Wauja: "(...) na condição de cativo/sonhador, o doente vê os seres que os raptaram como "gente" (*iyau*), ou seja, despidos das "roupas" animais ou monstruosas que normalmente os ocultam." (Barcelos Neto, 2008: 105). Impossível, pois, diante deste evidente trânsito entre as posições de "morto" e "animal" não retornar àquela frase a princípio tão enigmática: "Vai, meu sonho, vira bicho! Vai e cai na armadilha!". A partir do aspecto perigoso, ardiloso e potencialmente fatal que ronda a experiência onírica *tikmũ'ũn*, sou mesmo levado a imaginar que os sonhos sejam qualquer coisa como armadilhas dos mortos (dos bichos!) para os vivos. Saudosos dos seus parentes, estes se aproximam justamente para atrair-seduzir, através do caminho aberto pelos sonhos, o *koxuk* dos viventes para junto de si. Oferecem-lhes comida como quem oferece uma "isca". O recado da pessoa que desperta de um "sonho ruim" como esses parece, assim, muito claro. Como que para afirmar sua perspectiva humana e numa espécie de contra-armadilha, os vivos parecem dizer aos mortos: "Vai, vira bicho, e caia *você* na minha armadilha!".

OS BRANCOS E OS OUTROS

Comecei este artigo sublinhando a onipresença do tema da "viagem da alma" associado à experiência onírica entre povos indígenas os mais diversos. Para concluir, portanto, retomo a questão (ou melhor, a inversão) que sugeria na introdução deste texto: se os sonhos são algo como uma "viagem da alma", em que as viagens "de corpo

e alma", isto é, os deslocamentos mais variados nos quais se engajam os *Tikmũ'ũn* – entre uma aldeia e outra, entre as aldeias e as cidades, entre estas terras e as terras dos mortos, por exemplo – se parecem com os "sonhos"? Recapitulemos a cena que eu descrevia acima, da viagem que realizei com dois amigos às terras do Pradinho e seus desdobramentos. Desde a chegada à aldeia daqueles seus "parentes distantes" (*xape hãmtox hã*), os dois jovens pajés não escondiam o seu incômodo. Com o passar dos dias e das noites, a lembrança e as saudades dos seus "parentes verdadeiros" (*xape xe'e*) tornavam-se mesmo insuportáveis. Não tardou até que a vontade de voltar prevalecesse.

Quando estão prestes a viajar longas distâncias, os *Tikmũ'ũn* recomendam chamar o seu *koxuk* para que este não fique para trás: *mã koxuk, ug mõg!*, "venha, *koxuk*, estou indo!". As viagens e o consequente distanciamento dos parentes, sejam no sonho ou na vigília, colocam igualmente em risco a conexão vital entre o corpo-carne (*ũyĩn*) e o *koxuk*. Nestas condições, as pessoas tornam-se especialmente suscetíveis: longe de suas aldeias, a atividade onírica tende a se intensificar. A tristeza e as saudades que os invadem contribuem para agravar essa condição. Isso porque, tanto quanto o sono ou os deslocamentos, estes afetos são potencialmente disruptivos. Alguém que está triste ou "pensando" (*hãm pe ã pa xex*) *está longe*, como costumamos dizer. "Você está pensando? Está com saudades?", meus amigos perguntavam sempre que me flagravam em algum momento de distração. Como no sonho de Isael ou nas histórias de *Mãtãnãg* e do antigo que viajou até o céu, o mesmo sentimento de saudade-tristeza (*xup yãĩy*) que pode atrair a pessoa até o mundo dos mortos pode, igualmente, conduzi-las de volta ao convívio dos vivos. A este respeito, a antropóloga Marina Guimarães Vieira (2009) relata um episódio bastante curioso. Quando certa vez ela convidou sua anfitriã Daldina Maxakali para passar alguns dias com ela na cidade, ela registrou a seguinte situação:

> (...) os parentes de Daldina ficaram preocupados com o fato de ela viajar sozinha comigo, quando a levei para conhecer meus parentes em Belo Horizonte e minha casa no Rio de Janeiro. Queriam que ela levasse um de seus netos, mas eu disse que só poderia pagar a passagem para uma pessoa. Daldina não queria demonstrar receio, então dizia que a criança sentiria muita saudade dela. Da mesma forma, quando quis voltar para casa, Daldina não quis me desagradar e disse: "eu já estou acostumando aqui, eu não estou com saudade, minha mãe é que está com saudade de mim". Assim como a saudade de um parente morto, também a saudade de um parente que se encontra distante pode atrair uma pessoa. Foi a saudade da mãe de Daldina que a atraiu de volta para casa. (Vieira, 2009: 320)

Não sabemos se a experiência de Daldina na cidade foi igualmente acompanhada por uma intensificação de sua atividade onírica. A sua preocupação com os parentes na aldeia, entretanto, deixa claro que, se ela já estava "se acostumando",

como disse, quem ficou para trás, não. De todo modo, o que me chama atenção no episódio é a semelhança que ele reforça entre o relato de uma viagem ao Rio, de uma visita a outra aldeia ou de um percurso até as aldeias dos mortos. O que tal semelhança sugere, a meu ver, é que "sonhar" e "viajar" sejam experiências análogas entre os *Tikmũ'ũn*, assim como são análogos os perigos envolvidos. O risco de sonhar e "acostumar-se" de vez com a vida dos mortos não parece menor do que o risco de viajar até uma grande cidade e "acostumar-se", igualmente, com o modo de vida dos brancos. Num caso, arrisca-se "virar morto" – ou, como vimos, "bicho". No outro, arrisca-se "virar branco" (Kelly, 2005). Entre os dois extremos, o risco de uma viagem aos parentes distantes é aquele de acabar ficando por lá, distanciando-se dos "parentes verdadeiros", próximos a quem é sempre preferível viver ou casar. Mas fiquemos com os extremos.

Enquanto realizava seu trabalho de campo entre os Piro, na Amazônia peruana, Peter Gow ouviu a história de "um homem que viajou para dentro da terra". Na história, um homem cansado de viver entre os seus decide partir para a floresta até que encontra um buraco de onde saíam os porcos do mato. O homem entra no buraco e vai parar "do outro lado", onde quase é morto num ataque dos porcos. Mas a dona dos porcos lhe devolve a vida e pergunta se ele gostaria de viver por lá, ao que ele diz sim. Ela então veste o homem com couro e pêlos típicos dos habitantes daquele mundo. Após um tempo, porém, o homem sente saudades dos seus parentes "do lado de lá" e pede para voltar e chamá-los para junto de si. No retorno, porém, ele já não reconhece aquele mundo como antes. Tudo é vermelho e por pouco ele não encontra o caminho da antiga casa. Chegando lá, tampouco sua esposa o aceita e apenas um dos seus filhos decide acompanhá-lo. Ao voltar ao mundo subterrâneo, o homem se casa novamente "com uma pequena porca do mato, talvez" – especula o narrador – e, quando é a vez do filho sentir saudades e querer voltar já é tarde demais: o buraco havia se fechado (Gow, 2001). Analisando este mito e o seu contexto, o antropólogo observa que, em muitos aspectos, a história daquele homem confundia-se com a sua: um escocês que decide abandonar seus parentes para viver entre os Piro do outro lado do Atlântico. Porém, como o etnólogo demonstra, o mito dizia também sobre como os Piro concebem a própria ideia de morte, as relações entre "vivos" e "mortos" e os modos particulares de relação com a alteridade e, em especial, com os *gringos* na história da região. Como concluía Artemio Gordón, seu cumpadre, pouco depois de contar a história ao antropólogo: "Eu jamais poderia ir viver longe daqui. Seria como a morte. O que é a morte senão que você nunca mais volta a ver os seus parentes, o seu pai e a sua mãe?" (Gow, 2001: 44, tradução minha).

Se levarmos a sério a afirmação de Artemio ou aquilo o que os relatos de sonhos e viagens parecem afirmar, a morte não é (ou, pelo menos, não apenas) uma questão de "vida ou morte", mas um problema de gradiente de transformação ou de ponto de vista. Se, como definiu Tânia Stolze Lima, "o ponto de vista implica uma

certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém" (Lima, 1996: 31), então talvez não seja exagerado afirmar que, nestes mundos, também só exista morte *para* alguém; para os vivos, notadamente. Pois, como escreveu o poeta Carlos Drummond de Andrade: "a morte não existe para os mortos". A consequência disso é que estar vivo (e não morto) parece muito mais uma questão de *com quem* e *como quem* alguém decide viver ou *se aparentar* – nos sentidos tanto de "parecer-se com" quanto de "tornar-se parente de". Afinal, como tão bem notou Marcela Coelho de Sousa: "Estar vivo (e não morto), ter um corpo humano (e não de onça, anta, veado), e ser aparentado – relacionado de uma maneira determinada – a outros humanos são três coisas equivalentes." (Coelho de Sousa, 2001: 89). Disso decorre que o inverso deve também ser verdadeiro, isto é, "mortos", "bichos" e "não-parentes" devem *também* ser coisas mais ou menos equivalentes.

Com efeito, nos regimes "dinâmicos e concêntricos" (Viveiros de Castro, 2002: 136) que caracterizam os sistemas de parentesco amazônicos, a posição de "não-parente" ou "inimigo" é hoje muito frequentemente englobada por essa gente que boa parte dos indígenas chamam de "brancos" em português. Os brancos costumam ser mesmo a antítese do parentesco para muitos destes povos, especialmente aqueles, como os *Tikmũ'ũn*, que reprovam veementemente o casamento com esse tipo de gente. E porque ocupam uma posição extrema (quando não externa) aos coeficientes que distinguem os que são "mais" ou "menos" parentes, os brancos tendem justamente a ser aproximados de criaturas como os mortos e os bichos. Isso talvez ajude a entender porque, em muitos sonhos ameríndios – estes momentos em que as fronteiras entre humanos e outros-que-humanos se borram, as perspectivas se cruzam e as alteridades se comunicam – as almas errantes se deparam com tanta frequência com paisagens em quase tudo semelhantes às grandes cidades onde vivem os brancos. Pedro Pitarch (2012) reuniu alguns exemplos fascinantes desta "modernidade dos mundos virtuais indígenas" em algumas etnografias mesoamericanas:

> Os nahuas de Tlacotepec de Díaz descrevem o interior de algumas colinas como cidades, e os mortos nelas se comunicam por telefone celular (Romero 2006: 75). Os espíritos da água e das nascentes –os ahuaques– da Sierra de Texcoco habitam um universo aquático com vilas e cidades, casas e automóveis, torres elétricas e dinheiro (Lorente 2010: 47). Os nahuas de Santa María Tepetzintla imaginam os espíritos da serra vivendo em mansões que descrevem exatamente iguais às das novelas mexicanas: os mesmos portões, a grande escada, o serviço doméstico de uniforme. (Pitarch, 2012: 67-8; tradução minha).

Os Pumé, na Venezuela, também descrevem o mundo dos espíritos *oté*, que acessam por meio dos sonhos, das doenças, da alucinação ou das noites de cantos (Orobitg-Canal, 2002) em termos muitos semelhantes. Num depoimento ao documentário *La Noche Pumé* (1992), um deles relata o que viu durante a viagem do seu

princípio vital *pumethó*: "Hay ciudades, casas grandes como donde viven los criollos, y muchos automóviles que aparecen solos. Se mueven sin conductor, funcionan muy bien. (...) Todo está lleno de grandes letreros luminosos. Esto es lo que vi con mi espíritu cuando cantaba." (*apud* Pitarch, 2012: 76). Acompanhando alguns Hupdä, no Alto Rio Negro, em uma viagem à Serra Grande, um lugar sagrado para eles, o antropólogo Danilo Ramos (2018) também ouviu a seguinte descrição: "a Serra Grande é uma Cidade Grande, há muita gente, brancos, seus parentes, por lá". (Ramos, 2018: 331).

E a recíproca parece ser verdadeira, pois não é raro que em suas viagens despertas, alguns indígenas comparem as cidades dos brancos, por sua vez, com as terras onde vivem os espíritos e os mortos. Eduardo Viveiros de Castro (com. pessoal) conta que, numa visita do chefe kisêdje Kuiusi ao Rio de Janeiro, ele e Anthony Seeger margeavam o Rio Maracanã, a caminho de uma partida de futebol no estádio homônimo. Ao ver as águas do rio, um verdadeiro esgoto à céu aberto, Kuiusi teria comentado: "Esse rio está cheio de cadáveres. Vocês vivem no meio de mortos". Segundo Tânia Stolze Lima (com. pessoal), ao retornar ao Xingu, Kuyusi disse ainda ter vistos vários parentes mortos entre os torcedores no Maracanã. Outra anedota, narrada por Peter Gow, relembra a vez que um grupo Tukano viajou a Portugal. Na volta, disseram terem viajado à terra dos mortos: tudo era muito frio, escuro, cheio de gente pálida como cadáveres... Antes que o leitor recaia, contudo, na tentação de se perguntar se os indígenas "realmente" confundem os brancos e os mortos, saliento que o mais importante aqui é indagar-se o que uma tal aproximação sugere acerca do que seja "brancos" ou "mortos". A conclusão, imagino, não será muito diferente daquela tantas vezes já apontada pela etnologia amazônica: brancos, mortos, bichos e espíritos são Outros. E como imagens prototípicas da alteridade, são inimigos.

Nas terras exíguas onde vivem confinados os *Tikmũ'ũn* atualmente não há mata e quase nenhum bicho, ainda que mesmo os mais novos dentre eles cultivem um conhecimento excepcional da vegetação e da fauna da Mata Atlântica que originalmente cobria o seu território. Apesar da imensa disposição que possuem para caçar e pescar, aquilo o que conseguem coletar ou capturar nos seu dia-a-dia não é nem de perto suficiente para o sustento das famílias e dos espíritos, duas tarefas vitais para eles. Sua sobrevivência, portanto, depende hoje dos diversos programas de assistência governamentais, como Bolsa Família, aposentadorias rurais, além das doações de alimentos e projetos diversos realizados pelos brancos em suas aldeias. Qual não foi, portanto, a minha surpresa, ao ouvir numa noite de cura em Aldeia Verde uma transformação daquela fórmula usual proferida por aqueles que despertam de um sonho ruim. Ao invés do habitual "meu sonho vira bicho e cai na armadilha", eu ouvi: *ũg yõnkup ãyuhuk pa kohĩy nãm pu xexta bax pat ne, xi ponoyet mĩy Tikmũ'ũn pu!*, "Que o meu sonho entorpeça os brancos para que eles tragam cestas básicas e projetos para nós". Como se vê, as armadilhas continuam em ação. Mudaram-se, entretanto, as presas.

Roberto Romero Ribeiro Júnior é doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e pesquisador do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: CNPq, FAPERJ

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BASSO, Ellen B. 1992. "The implications of a progressive theory of dreaming". In: TEDLOCK, Barbara (org.) *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe, School of American Research Press, pp. 86-104.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.

CLASTRES, Helène. 1968. "Rites funéraires Guayaki". *Jounal de la Societé des Americanistes*, LVII: 63-72. DOI 10.3406/jsa.1968.2035

DRUMMOND, Carlos. 2002. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.

FARAGE, Nádia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

FREUD, Sigmund. 2006. *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro, Imago Editora.

GARCIA, Uirá. 2012. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, vol. 37, n. 2: 33-55. DOI 10.4000/aa.127

GREGOR, Thomas. 1981. Far, Far Away My Shadow Wandered...The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil. *American Ethnologist*, vol. 8, n.4: 709-720. DOI 10.1525/ae.1981.8.4.02a00030

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.

GOW, Peter. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford, Oxford University Press.

KELLY, Jose Antonio. 2005. Notas para uma teoria do virar branco. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 11, n.1: 201-234. DOI 10.1590/S0104-93132005000100007

LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 21-47. DOI 10.1590/S0104-93131996000200002

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *O peixe olhou para mim*: o povo yudjá e a perspectiva. São Paulo, Unesp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *Le Regard Eloigné*. Paris, Plon.

LÉVY-BRUHL, Lucien.1960. *La Mentalité Primitif*. Paris, Puf.

LINCOLN, Jackson. 1970. *The Dream in Primitive Cultures*. New York, London, Johnson Reprint Corporation.

MANIGLIER, Patrice. 2009. *The other's truth:* logic of comparative knowledge. Departmental Seminar of the Department of Philosophy of the University of Essex. Manuscrito inédito.

OROBITG, Gemma. 2002. "Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los Pumé (Venezuela)". In: PIQUÉ, Raquel; VENTURA, Montserrat (orgs.) *América Latina. Historia y Sociedad*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, pp. 397-410.

PALAZZOLO, Jacinto. 1973. *Nas Selvas do Mucuri e do Rio Doce:* como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Serafim de Gorízia, missionário capuchinho. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

PITARCH, Pedro. 2012. "La ciudad de los espíritus europeos. Notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas". In: PITARCH, Pedro & OROBITG, Gemma (orgs.) *Modernidades Indígenas*. Madrid/Frankfurt. Iberoamericana Vertvuert, pp. 61-88.

RAMOS, Danilo Paiva. 2018. A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh. *Revista de Antropologia*. Vol. 61, n. 1: 329-359. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2018.145528.

SHIRATORI, Karen. 2013. *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas do possível*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SOUSA, Marcela Coelho de. 2001. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46: 69-96. DOI 10.1590/S0102-69092001000200004.

TUGNY, Rosângela de; MAXAKALI, Toninho; MAXAKALI, Manuel Damásio; MAXAKALI, Zé Antoninho; MAXAKALI, Marquinhos; MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Zelito; MAXAKALI, Gilberto. 2009. *Mõgmõka yõg kutex* / Cantos do gavião-espírito. Rio de Janeiro, Azougue.

TYLOR, Edward B. 1920. *Primitive Culture:* researches in the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Vol. 1. Londres, John Murray, Alberdale Street W.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2009. Virando inmõxa: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco maxakali a partir dos processos de transformação corporal. Amazônica – Revista de Antropologia, vol. 2, n. 1: 308-329. DOI 10.18542/amazonica.v1i2.300.

VILAÇA, Aparecida. 2004. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, vol. 15, n. 44: 56-72. DOI 10.1590/S0102-69092000000300003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, n. 2: 115-144. DOI 10.1590/S0104-93131996000200005

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipití*, v.2, n.2: 3-22. Disponível em https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1 acesso em 23 de agosto de 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, n. 14/15: 319-338. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338

Recebido em 15 de maio de 2021. Aceito em 16 de junho de 2021.

“Nós que sabemos sonhar”: Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202953

Karen Shiratori

Centro de Estudos Sociais | Coimbra, Portugal
karen.shiratori@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0297-0962

Majoí Favero Gongora

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
majoi.gongora@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0842-2083

Gemma Orobitg

Universitat de Barcelona | Barcelona, España
gorobitgcanal@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8747-5820

Marcelo Hotimsky

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
marcelohotimsky@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8519-606X

Roberto Romero Ribeiro Júnior

Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil
roberomerojr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7684-4128

Essa entrevista foi realizada de forma remota no final de março de 2021, momento de dramático recrudescimento da covid-19 no Brasil. A incerteza e o medo eram sentimentos permanentes durante o isolamento social imposto pela pandemia, mantida em descontrole pelo atual governo negacionista. A calamidade política e sanitária aprofundava-se com a postura ecocida do presidente que desde o início do seu mandato segue autorizando e incentivando o desmatamento, os incêndios criminosos, o garimpo, a invasão de terras indígenas, conforme demonstram dados de monitoramento. Contudo, em meio ao luto, a potência da vida onírica descortinava outros horizontes de luta e resistência. O encontro com os modos indígenas de sonhar produziu reflexões profícuas sobre o tempo que vivemos e, tendo isso em mente, os organizadores deste dossiê acreditaram que seria imprescindível que as vozes indígenas também o compusessem. Assim, Karen Shiratori, Gemma Orobitg, Roberto Romero, Majoi Gongora e Marcelo Hotimsky reuniram-se para conduzir a entrevista com Sandra Benites[1], do povo Guarani Ñandeva curadora, pesquisadora e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro; Alberto Álvares[2], cineasta Guarani Mbya e mestre em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal Fluminense; e a liderança Sérgio Yanomami[3], que estava acompanhado por Daniel Jabra, a quem agradecemos a revisão de alguns trechos da entrevista.

1 | 2015, 2018, 2019, 2020a, 2020b, 2020c.

2 | 2018.

3 | 2022.

Comissão: Como vocês têm sonhado ultimamente? Quais são os tipos de sonho? Vocês têm o hábito de contar os sonhos a seus parentes? Qual é a importância desses relatos no cotidiano?

Sandra Benites: *Nhandeka'aruju*, boa tarde, sou Sandra Benites, Guarani Ñandeva do Mato Grosso do Sul, da aldeia Porto Lindo. Estou aqui para conversar e trazer os pensamentos que construo para dialogar – acho isso muito importante. Sou mulher guarani, mulher indígena, e mãe de quatro filhos e tenho três netas já. Sou pesquisadora acadêmica indígena e venho traçando questões de pesquisa na área da antropologia, na qual atuo como acadêmica. Sou doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional, e agora também sou curadora do MASP.

Vou começar a falar a partir da minha própria experiência, porque cada um fala a partir da sua própria experiência. Desde 2015 tenho me relacionado diretamente com a cidade e ido à aldeia poucas vezes. Vivi no Espírito Santo por um bom tempo e depois fiquei mais no Rio de Janeiro. A partir do momento em que saí da aldeia, comecei a fazer essa ponte entre aldeia e cidade e passei a entender que estou *entre* aldeia e cidade. Quer dizer, não estou *nem* na aldeia, *nem* na cidade. Foi aí que comecei a entender que não estar nem na aldeia, nem na cidade, me trazia um meio mais conflituoso. *Estar entre* esses lugares abriu uma outra possibilidade de sonho.

Às vezes sonho com coisas ligadas à realidade mesmo: às vezes me vejo na aldeia, outras vezes estou no meio das pessoas *jurua* (não-indígenas), no meio da cidade. É engraçado que comecei a sonhar com duas línguas, não só com a minha língua guarani. Isso me dá um pouco de conflito; parece que tem duas coisas ali que têm o seu espaço, mas não tem tanto espaço assim. Eu sonhava em guarani, com guarani, no [espaço] guarani. Hoje não sonho mais isoladamente. É uma mistura e isso é muito conflituoso.

Muitas vezes, tenho dificuldades de falar sobre os sonhos como fazia na aldeia. Hoje, bem recentemente, comecei a sonhar com várias coisas da atualidade: as angústias e a minha casa no meio dos *jurua*. É difícil levar o sonho a outra pessoa: acordar, tomar chimarrão e conversar. Até porque moro sozinha em um apartamento no Rio de Janeiro, em um bloco onde vivem parentes de diferentes etnias – eles não são Guarani. Isso, às vezes, me entristece. Deixa uma angústia muito grande, porque não consigo contar os meus sonhos. A gente tem que saber para quem está contando, precisa ter confiança nessa pessoa, que deve fazer a conversa evoluir de uma maneira sábia e também sagrada. O sonho pra gente não é só sonhar; é sentir aquele sonho, é viver naquele sonho. Muitas vezes, é uma experiência muito do *nhe'ẽ*, do seu espírito. Já sei que não vou poder contar da maneira que gostaria por não estar perto da minha família e das pessoas que gostaria de contar o sonho.

Por mais que sonhe nas duas línguas, sempre procuro contar na minha língua guarani que faz mais sentido e tem mais emoções – tem o que a gente chama de *py'a guapy*. Seria como se você respirasse aquilo que contou e tirasse o peso do sonho, aquela aflição que carrega a partir do sonho. Se eu contar na minha língua guarani para alguém que confio e se perceber que está recebendo de uma maneira harmoniosa, vou ficar bem. Já não sonho como sonhava antigamente.

Sérgio Yanomami: Boa tarde, meus amigos e meus parentes. Eu não sou indígena, sou Yanomami de verdade. Faz tempo que eu e os meus parentes estamos neste mundo. Alguns já viraram como branco, com cara de branco, pele e tudo. Eu moro no Amazonas, sou da aldeia Pukima Beira, no município de Santa Isabel do Rio Negro. Meu rio é o Marauiá, é bem no afluente onde moro, bem próximo da fronteira com a Venezuela. E sou agente de saúde.

Os Yanomami têm um monte de tipos de sonhos. Tem o sonho ruim e o sonho bom. Na última vez que sonhei no *xapono* (casa comunitária), sonhei sonhos bem tranquilos. Quando vou para longe da aldeia – na cidade, no mato ou em outro lugar – tenho sonhos ruins. Na aldeia, quando sonho, sempre pergunto ao papai, porque ele é sabedor de sonho, é pajé. Sempre pergunto para ele me encaminhar ao caminho bom. De manhã, vou lá na casa dele e conto o que sonhei: "Papai, sonhei assim". E papai já sabe, por isso fala: "Meu filho, esse sonho...". Se for ruim, ele diz: "É muito ruim. Tem que se cuidar e ficar aqui dentro da casa, não pode sair do *xapono*. Você deve ficar em casa o dia inteiro para que o sonho ruim que se aproximou de onde você estava, fique longe de novo". Quando sonho com alguma coisa boa, também conto para ele e ele fala: "Meu filho, esse sonho é muito bom! Pode ir caçar e procurar alimentação por aí". Depois, ele vai cheirar *yakoana*[4] para expulsar algum inimigo que chegou aqui próximo da nossa aldeia e então eu saio.

4 | Trata-se de um pó alucinógeno e alimento dos espíritos auxiliares dos xamãs.

Tem o sonho bom e o sonho ruim. Tem sonho de espírito e tem sonho de seres humanos que mandaram coisa ruim para gente, por isso que tem perigo no sonho. Quando cheguei em Florianópolis, na casa do meu cunhado, sonhei ruim, sonhei com onça. Se a onça ataca no sonho, a gente não pode sair, por isso que a gente ficou dentro da casa dele. Agora que eu estou andando um pouco nas cidades, longe da minha aldeia, em São Paulo e Florianópolis, e tenho sentido diferença nos sonhos.

Desde que cheguei na cidade, sonho com muitas coisas distantes, como as coisas que os brancos fazem, usam e constroem. Andei olhando a cidade e vi que tem muita casa comprida, quer dizer, prédios, e no lugar da terra só tem cimento. Também tem cheiro ruim dos igarapés todos poluídos. No meu sonho, a cidade, de tão alto que são os prédios, estava quase se fechando em cima. Com certeza daqui a pouco eles vão fechar todo o céu com os prédios altos. Não tem terra firme, é puro cimento tapando a terra.

Esse sonho é estranho mesmo, por isso fiquei preocupado com a terra de São Paulo. Lá não tem lugar para respirar e o ar e o vento não passam para baixo, por isso que sai muita quentura do chão. O sol bate na terra e a quentura bate e volta para cima, por isso está muito calor. Fiquei muito preocupado porque acho que vão acabar de novo com essa terra do Brasil. É assim o meu sonho aqui: sonho que estou buscando um caminho bom. Os brancos constroem esses prédios, construções com quatro, dez, vinte casas no mesmo lugar... O que eles querem com isso? Vender, não é? Acho que o caminho certo era os brancos construírem só uma casa, a sua própria casa. Se tiverem filhos, podem fazer uma casa um pouco maior. Agora, uma pessoa que constrói muitas casas para vender não é certo. Onde é que os outros parentes, os outros brancos vão morar? Por que não querem trabalhar na roça, plantar alimentação, maniva de mandioca e outras plantas? Alguns querem a terra para abrir roça, mas aí vem um branco e compra uma terra grande. Não! Tem que comprar uma terra pequena para construir só a sua casa. Não se pode pensar na construção de mais casas no outro lado da cidade, não é assim!

Os brancos têm que pensar melhor. Acho que eles não têm pensamento. Precisam muito da construção da casa-reserva para vender a outros brancos e ganhar dinheiro. Só vivem por dinheiro, não pensam em roça ou em plantação. No caminho certo, não é para construir essas casas-reserva. Esse é o meu sentimento quando tenho sonhos na cidade grande. Quando estou no *xapono* não sinto nada disso e não vejo coisas estranhas, não. Mas, nessa primeira vez aqui em São Paulo, senti grande diferença no sonho. Vejo só prédios e não vejo escuridão natural. Só tem a clareação da luz e das lâmpadas.

Alberto Álvares: Fico feliz de ver os parentes e acho que ainda há esperança de a gente ver o dia amanhecer. Fico feliz de ouvir o parente Sérgio Yanomami. Sou Alberto em português, mas tenho o meu nome de batismo em guarani, Tupã Ra'y. Os mais velhos falam que Tupã é uma pessoa que não fica em um lugar só, ela precisa caminhar. Então, estou sempre fazendo isso, caminhando. Faço filmes, trabalho e vou seguindo assim, trabalhando e ao mesmo tempo vivendo esse tempo de agora – o momento da gente refletir sobre a nossa vida. Você precisa conhecer o seu arredor, o mundo onde está. Às vezes você está vinte quatro horas sem parar, na correria, e não para pra pensar. E quando o mundo para, você também para e reflete: "É isso, é a vida". Muitas coisas ruins vêm para a gente pensar como vamos acordar, dormir e sorrir.

Para começar, quero dizer que nós, Guarani, existimos através do sonho. Antes mesmo da nossa mãe ficar grávida, ela sonha: o caminho do sonho mostra a ela qual criança vai ter. Por isso falo que nós, Guarani, nascemos desse sonhar. Se nasceu um menino, as pessoas vão te presentear com um bichinho feito de madeira, como tatu, como *xivi* (onça). Quando é menina, as mulheres sonham

com filhotinho de papagaio, de arara, de *maino'i* (colibri). Tudo tem relação. Esse sonho, talvez, tenha relação com o espírito dos animais, das aves. Tudo isso faz a gente pensar na importância do sonhar.

Acredito muito no sonho, porque através dele a gente consegue caminhar, principalmente, nós Guarani. Existe o sonho coletivo e o sonho individual. Hoje, tenho medo dos sonhos que posso ter e eu não quero sonhar. Toda noite quando vou deitar, fumo um *petyngua* (cachimbo) e através da sua fumaça peço a Ñanderu que me mostre o sonho bom e o ruim. Tenho muito medo de sonhar, porque, às vezes, o sonho mostra um caminho que você pode percorrer. Hoje mesmo tive um sonho e saí na rua com medo. Fiquei com o sonho na minha cabeça. Por que tive esse sonho?

Se sonhar o sonho ruim, na mesma hora compartilho com as pessoas. Às vezes, a gente precisa sonhar aquele sonho para entender que não é só sonho bom que temos, mas eu evito. Então, tudo isso mostra que não é por acaso que sonhamos. É como se o sonho fosse uma coisa que vai te guiar. Às vezes você sonha, mas não consegue interpretar, então precisa falar disso com as pessoas, principalmente, com os mais velhos. Às vezes, não consigo entender porque tive aquele sonho.

Depois do filme *O Sonho de Fogo*, comecei a ter muito medo de sonhar, talvez porque me mostraram, no sonho, uma coisa ruim que ainda pode acontecer. Toda vez que sonho com fogo, fico com medo que talvez meu filho ou algum parente possa adoecer. Tive esse sonho de fogo antes da pandemia. Foi muito diferente, o meu medo era muito. Não era uma árvore ou uma folha pegando fogo. Era como se o mundo, a Terra, se queimasse toda. Não quero mais sonhar com sonho ruim. Então, toda noite fumo o *petyngua* e peço que me mostre apenas o caminho por onde posso seguir e guiar os meus filhos. Então, hoje em dia, tenho conseguido evitar o sonho ruim. Tudo isso me fez pensar e refletir mesmo sobre o que é ser Guarani.

Nós, Guarani, sabemos muito bem qual é a busca do sonho. Não é só buscar sonhar acordado, mas buscar através do canto sagrado na casa de reza, na *Opy*. Esse sonho vai reforçar o que você quer alcançar na sua vida, porque faz parte da sabedoria do *moexakã*, do iluminar do mundo, onde você vai poder viver. O sonho é um guia do processo de cada pessoa, de cada ser. Nessa relação entre a Terra e a natureza, o tempo e a chuva, o tempo de acordar e dormir - tudo que está ligado ao sonho.

Desde o passado até agora, a gente vem caminhando através do sonho, porque é assim que os lugares sagrados se revelam. As plantas medicinais também se revelam através dos sonhos, por exemplo, qual parte da planta você vai usar na cura. Através do sonho se revela um canto sagrado para você cantar. Como falei, antes de nascer você é revelado através dos sonhos. O nome sagrado

também. Há duas formas de receber o nome: os mais velhos sábios podem recebê-lo através do sonhar ou da reza, do canto.

O sonho é essencial na nossa vida. Precisa sonhar para caminhar nesse mundo. Se você não sonhar aquilo que você quer alcançar, fica complicado entender o mundo onde está vivendo. Depois da filmagem do longa-metragem (Último Sonho, 2019), aprendi muito. Fiz uma homenagem ao *xeramoĩ* Wera Mirim, sábio e sonhador, que guiou a caminhada do seu povo pelo território para construir uma aldeia em Angra dos Reis (RJ). Sapukai foi construída através do sonho dele. A partir deste filme, comecei a estudar esse mundo da narrativa, da oralidade e a relação do sonhar como território. Por que você precisa sonhar? O sonho é fundamental para manter o que é o ser guarani, o *nhe'ẽ*, a bela palavra, a alma que você está carregando. O *xeramoĩ* (sábio, ancião) falou assim sobre o sonho: o não sonhar é o fim da vida. Então, nós Guarani precisamos sonhar e manter aquele sonho para podermos transitar neste mundo. A gente fala que é transitar neste *yvy ivaikue*, na Terra que não é mais boa. Você precisa do sonho para transitar.

Quando estava fazendo o filme, esse *xeramoĩ* me ajudou a montar. Eu o via no meu sonho. Às vezes parecia que estava travando tudo, não conseguia andar com a montagem. Às vezes batia um sono enquanto estava montando. E de repente ele vinha no meu sonho e dizia assim: "Não, meu neto, não é aqui que você tem que colocar, você tem que colocar em outro lugar". E aí eu acordava e mudava. Assim, o filme *Último Sonho* começou a acontecer, foi através do sonho. Acho que foi muito lindo ver esse imaginário indo para o real, do sonho para montagem do filme. Por isso que o sonho é fundamental para caminhar, né?

Reflito muito sobre isso quando estou fazendo um filme. Hoje peço para sonhar enquanto estou filmando. O que eu posso fazer? Penso a cada noite e a cada amanhecer: Por que sonhei assim? Acredito muito na palavra do *xeramoĩ*. Se você não sonhar mais é o fim da sua alma, é o fim da sua vida. Se você é Guarani, precisa sonhar de qualquer jeito para manter a sua própria vida e a vida do seu povo de acordo com o sonho.

Comissão: Como sonhar bem? Há formas para se lembrar do sonho no dia seguinte?

Alberto Álvares: Quando sonha coisas ruins, você precisa compartilhar para que todas as pessoas saibam do sonho. Por exemplo, se você está na aldeia e sonha com anzol, não deve ir à mata – nem o seu parente. Sonhar com anzol é uma cobra que pode estar no meio dos caminhos e fazer mal. O sonho é compartilhado nas aldeias guarani para você poder caminhar. Os mais velhos sempre falam que para lembrar do sonho ao acordar, não se deve passar a mão na cabeça. Muitas pessoas ao acordarem, arrumam o cabelo e então jogam pelos ares, tirando o sonho que está dentro de você. Por isso, às vezes, a gente passa

horas e horas tentando lembrar do sonho, mas foi você mesmo que tirou de dentro.

No mundo do Guarani, existe o sonhador. A gente sonha, eu e você sonhamos, mas além disso existe uma pessoa sonhadora: sonha e vê a revelação, a iluminação da imagem, vê o lugar, o espaço, aquilo que tem que ser feito e como deve ser feito. O sonhador, o grande líder (*karai*) é quem vê o mundo através do sonho. É através dos sonhos dele que a aldeia é construída, que os nomes são revelados... Não sou um sonhador, não sou uma pessoa sábia que vai ver e falar: «Você tem uma doença em tal lugar». O *xeramoĩ* Alcindo, morador da aldeia Mymba Roka (Biguaçu, SC), disse: "Ñanderu me mostra um raio X para ver onde a pessoa está doente, mas não vejo o corpo inteiro da pessoa, igual ao do branco, meu raio X é pequenininho e me leva ao lugar onde quero ver".

O sonhador é aquele que alcança a espiritualidade, vê o mundo real e lê o mundo de outra maneira. Não sou assim, mas sei qual é a parte do sonho que posso interpretar o mundo onde estou vivendo. A última vez que fiz um trabalho lá no Rio Grande do Sul, uma rezadora muito forte (kunhã *karai*) disse que sonha aquilo que pode falar na reunião. Quando as comunidades fazem reunião, as pessoas sábias precisam sonhar e pedir conselho a Ñanderu para saber com quais palavras podem aconselhar o seu povo. Para sonhar bem, você precisa pedir esse sonho e acreditar nele. Você tem que acreditar na alma, pois o sonho também é uma alma, o sonho também é uma palavra. Existem os grandes sonhadores e as pessoas que apenas sonham. É o sonho que mostra o caminho, que te guia, é a revelação do mundo da espiritualidade.

E existe também o sonho *reko re'i*, que é sonhar apenas porque dormiu muito: "Sonhou aquilo, uma besteira". É sonhar à toa. O momento específico para contar o sonho é na hora de levantar, acordar e tomar um chimarrão. Ao entardecer, você está ali sentado fumando um *petyngua* com os mais velhos e assim vai conversando sobre essas questões como se fosse o mundo virtual que a gente vê. Os mais velhos têm os momentos certos para falar algo sobre um sonho. Não sei muito bem não, mas espero chegar a ser um dia um grande sonhador.

Sandra Benites: Queria retomar um pouco o que o Alberto falou. Para nós, mulheres guarani, antes da gente ficar grávida, o processo de educação já começa quando sonhamos com o filho ou a filha. Então, a gente começa a se organizar para esse processo a partir do sonho, e por isso, para nós tem muito a ver com a questão do *nheʼẽ*. O *nheʼẽ* do ser que, na verdade, não é nem criança, é um ser que está vindo. Por exemplo, quando a gente perde um ente querido, a gente sonha com o espírito dessa pessoa, não é? Tive duas experiências fortes. A minha primeira filha nasceu em casa com a minha avó, ela me ajudou. Um tempo depois ela faleceu. Acho que depois de um ano desse falecimento, engravidei e sonhei com a minha avó. A minha mãe disse que ela veio morar comigo. Ela sonhou também

com a minha avó. É por isso que carrego o espírito dela, é a minha força de estar, de circular. Carrego essa força da *xejaryi*, da minha avó. Esses espíritos de pessoas que se foram fortalecem a gente, é como se estivessem flutuando em cima de quem os carrega – estão juntos, sempre juntos com a gente. Fui criada com a minha avó, ela me educou nesse processo guarani e carrego muito comigo essa força. Nesse caso, eu sonhei com ela, então, a minha filha, a gente entende que é a minha avó; é o espírito da minha avó que mora comigo.

Minha irmã teve um filho e perdeu 12 dias depois de nascer. Fiquei muito mal com aquilo que vi, porque nunca tinha visto essas coisas. Ficou marcado em mim, eu sonhava com isso. Pedia para poder tirar essa tristeza de mim, essa tristeza do meu corpo. Fui eu que sonhei mesmo, sonhei com a minha irmã. Naquele tempo, a gente já estava pensando em ir ao Espírito Santo. Sonhei que a minha irmã tinha me levado as roupinhas do bebê que guardou e tinha me dado para eu guardar, e eu guardei. Fui para o Espírito Santo e, quando cheguei lá, descobri que estava grávida. Quando eu engravidei, sabia que era menino. O filho da minha irmã era menino e eu falei: "Vai ser menino". Eu não fazia ultrassom, essas coisas. Meu pai também sonhou, viu que já era grande o menino falecido da minha irmã, que já era um rapaz. No sonho ele falou que foi morar comigo, mas era filho da minha irmã. Quando eu sonhei com isso, fiquei um pouco mais em paz. Eu e o meu filho, às vezes, a gente brinca com isso; ele fala que eu o adotei. Falo para ele que adotei da minha irmã. Ele queria entender porque eu falo assim com ele! É engraçado... ele é muito diferente dos irmãos, ele tem um espírito de velho. É uma criança muito especial.

Na época, a minha mãe falou que o filho da minha irmã era um espírito de velho, de um *xamoĩ*. Só que eles não sabiam lidar com isso. Então, quando a gente está grávida, a gente tem que estar bem espiritualmente, ninguém pode abalar nosso sentimento. Às vezes, por abalar nosso sentimento enquanto mãe, a gente pode falar besteira, se sentir mal, triste e, por isso, às vezes, o espírito da criança pode voltar, ir embora. Minha mãe disse que minha irmã não soube recebê-lo, por isso ele voltou. Agora, ele está aqui comigo.

Quando a gente sonha, tem espírito ruim também. A minha irmã mesmo, quando engravidou desse filho, disse que sonhou com papagaio. Um papagaio enorme veio e ela pegou para criar. Quando foi alimentar o papagaio, ele morreu na mão dela. Disse que chegou muito exausto, pedindo socorro na mão dela. E era o filho dela, esse bebê que faleceu. Então, quando a gente sonha com essas coisas, a gente tem medo, como diz Alberto, a gente já espera por coisas ruins. É como se fosse um alerta mesmo. Por isso temos que fazer o máximo para cuidar de alguém que a gente recebe para criar.

Sonhar com essas coisas é muito significativo para gente saber o que vai acontecer na verdade, para gente ter cuidado. Por exemplo, na comunidade, o *xeramoĩ* ou a

xejaryi falam sobre sonhos para todo mundo. Geralmente, a gente se junta na casa de uma pessoa mais velha para poder escutar o que ela sonhou. Primeiro, ela conta o que sonhou e depois explica. Aí a gente vai contando os nossos sonhos para depois escutar o que ela tem a dizer. Vamos saber se a gente pode ir para casa, para rua, se pode pegar algum alimento, plantar, ir para a mata, fazer artesanato.

Dona Aurora, no Espírito Santo, fazia muito esse papel. Quando a comunidade se organizava para fazer determinadas coisas, ela ia lá e falava: "Sonhei isso, então vocês não vão, não". Era uma pessoa que se preparava para sonhar. É muito importante preparar o corpo para sonhar, preparar o seu espírito. Acho que o desafio maior hoje para gente que está neste lugar de trânsito – nessa loucura, como diz Sérgio, a gente que vive no meio dos prédios e de tanto carro – é que o nosso espírito não fica tranquilo para sonhar com o que a gente costuma sonhar. Então, é um desafio para gente sonhar bem ou mesmo sonhar. Geralmente, vêm mais os sonhos ruins. Estive sonhando muito ruim também. A gente entende que tem coisas que são muito pessoais, mas tem algo que é maior. Por isso, é muito importante compartilhar com outros Guarani. E não dá para compartilhar com outras pessoas que não sejam Guarani, porque não vão entender. É uma outra lógica de pensar o sonho.

Quando era jovem e morava na aldeia, sempre tinha sonhos de estar nesse lugar de trânsito. Achava que isso era uma coisa minha. Nunca tinha sonhado acordada com esses espaços que hoje estou ocupando, no meio dos *jurua*, como curadora, acadêmica. Nunca tinha sonhado acordada para mim. Não tinha planejado nada disso, mas sonhei com esse meu espírito, com esse *nheʼẽ* que carrego, e vi que iria ser assim. Sonhei também com um canto que faço só para mim. Muitas vezes sonhei que era para eu cantar nos momentos em que estou me sentindo mal na cidade, sozinha, querendo estar com a minha família. Mas a minha luta de falar sobre nós, Guarani, como mulher mesmo, como mãe, como Guarani, me levou a estar na cidade. Às vezes, para não chorar, canto. Às vezes é um canto-choro. Mas não é um canto de tristeza. O canto-choro é uma força de superação, de enfrentamento de uma outra forma, não com raiva, mas sim com coragem.

O que eu sonho hoje é essa confusão que eu já tinha sonhado antes. Eu acho que isso me leva a não confundir as coisas. Eu sei que é uma confusão, mas eu não confundo as coisas e isso me fortalece como mulher, uma mulher guarani. Como os parentes falaram, tanto Alberto quanto Sérgio, é o fim do mundo. Os nossos antepassados já tinham sonhado com isso, que esse mundo iria acabar. Os nossos mais velhos e as nossas mais velhas sempre falaram isso. E agora me veio uma coisa que falaram: "Enquanto as mulheres sonharem com seus filhos, com os seres que virão, enquanto todas as crianças que vierem aqui ficarem e

enquanto houver criança na Terra, sem que não voltem rapidamente, nós resistiremos". Dizem que o espírito das crianças é que vai fortalecer a nossa alegria, a nossa superação. Aí falam assim: "Se a criança vir à Terra e voltar rapidamente é sinal de que está acabando o mundo".

São essas coisas o fim do mundo... Está chegando, aos poucos, por conta da sociedade que nos mata, que mata muito, digamos, como Alberto falou, as pessoas "sonhadoras". As sonhadoras são as mães, são elas que sonham. São as mães que fortalecem e levam esse sonho adiante. Quando as mulheres são desmatadas, esse sonho fica um pouco bloqueado para a gente entender o que é. Esse sonho bloqueado e confuso pode fazer a gente chegar ao fim do mundo sem perceber. Às vezes, as mulheres não têm tempo para sonhar e, quando sonham, são desmatadas, são cortadas e derrubadas como mata mesmo, como floresta. E aí vem essa pandemia que nos mata todos os dias, mas não é só a pandemia de coronavírus que está matando nós, mulheres. Esse desmatamento feminino do *kunhãgue reko* (modo de ser feminino) é a própria fúria do *tata* (fogo) e *tata* é doença.

Sabemos que as fúrias dos homens também é *tata*, porque tem a ver com sangue quente. Os *xeramoĩ* e as *xejaryi* sempre falam que o sangue quente dos homens pode se tornar perigoso se não for controlado. É por isso que os homens fazem ritual de passagem e buscam uma relação de respeito com a mata, a floresta e os espíritos dos rios. Mas, por causa de tudo o que está acontecendo, os espíritos estão furiosos. A mata e o rio estão secando por causa das fúrias do *tata*. Para nós, Guarani, o nosso sangue tem a ver com a vida e a morte, por isso que as mulheres quando estão em período menstrual precisam ser respeitadas. Se a gente não controlar, podemos nos tornar furiosos.

Comissão: Sérgio, você poderia nos falar sobre as diferenças entre sonhar na aldeia e na cidade?

Sérgio Yanomami: Quando as lideranças do *xapono* sonham com uma coisa mais geral, do *xapono*, com certeza vão nos avisar pela manhã, vão ficar no meio do *xapono* e avisar. Quando sonham com alguma coisa muito ruim, as lideranças avisam o *xapono* inteiro. A comunidade escuta e vai respeitar as palavras deles: ninguém vai sair, vão ficar todos juntos dentro da aldeia. Por quê? Para esperar passar aquilo que a liderança sonhou. No dia seguinte o povo pode sair tranquilo, sem correr risco, sem problema. As lideranças vão falar também com os pajés e vão pedir para eles cheirarem paricá para fazer amizade com os espíritos da floresta. Quando os espíritos dos pajés fazem amizade com os espíritos da floresta e expulsam os inimigos que querem fazer mal, então o mundo vai melhorar de novo. Em seguida, todos vão sair para o mato, procurar alimentação, buscar caça e outras coisas e também vão trabalhar na roça.

Quando sonho com meus avós que morreram quando eu era bem pequeno, eles tentam me buscar e me levar para onde estão agora em *no porep* [espectro dos mortos]. Quando acordo de manhã, chego na casa do meu pai e conto o que sonhei. Aí ele pensa o próprio pensamento dele. Os pajés vão tentar fazer *hekura* para retirar esse sonho. Quando os Yanomami estão sonhando muito, todo dia, toda noite, com coisas diferentes e coisas ruins, com os avós [falecidos] deles, nós pedimos para os pajés tentarem tirar essas coisas de sonho do nosso corpo. E quando os pajés conseguem tirar essa coisa de sonho, a gente não sonha mais. Depois de um mês, dois meses, começamos a sonhar de novo, por isso precisamos de pajés para tentar parar de sonhar. É assim que funciona. Agora que estou por aqui [na cidade], estou sonhando muito. Quando voltar para comunidade, vou pedir para eles tentarem tirar esse sonho do meu corpo de novo e então vai melhorar o meu sono.

Se sonho hoje, amanhã vou falar para o meu cunhado: "Ah, cunhado! Sonhei com uma coisa ruim e agora ninguém pode sair, nós temos que ficar o dia inteiro dentro da nossa casa". Então nós vamos ficar o dia inteiro em casa até passar essa coisa ruim que sonhei. É assim que os Yanomami fazem. Quando os pajés sonham com alguma coisa de espírito, eles têm os seus meios para expulsar este espírito: cheiram paricá, cheiram muito para expulsar o espírito que está esperando escondido e querendo fazer mal. Quando terminam, os pajés falam: "Sonhei alguma coisa ruim, por isso que estava tentando me proteger, agora posso sair, já fiz proteção, estou salvo e por isso posso procurar alimentação no mato".

Cada um de nós tem sonho ruim. Cada um de nós tem um sonho próprio, com a nossa própria alma. Quando sonhamos com coisa boa, coisa ruim e coisa estranha, a nossa alma some, sai andando e rondando dentro da floresta – é por isso que nós sonhamos muito. O nosso próprio espírito está mostrando no sonho o que existe dentro da floresta, é por isso que estamos sonhando.

Agora vou falar sobre os brancos, tanto sobre o que vejo no meu pensamento quanto no meu sonho. Primeiro, no meu pensamento, acho que os brancos fazem muita destruição, poluição e também constroem muitas casas, bem grandes e altas. Por quê? No meu pensamento, acho que os brancos não sonham. Eles não andam em seus sonhos. As almas deles não andam dentro da floresta. Já os Yanomami, em seus sonhos, andam pelo mundo inteiro e por isso não querem fazer destruição, causar poluição, destruir a Terra. Eles querem economizar, proteger a Terra. Os brancos dormem sem andar com as almas deles, com os pensamentos e sonhos deles. É por isso que estão querendo muita destruição - só pensam em terminar de destruir o mundo. Se sonhassem, com certeza iriam achar um sonho bom para caminhar no caminho bom. Esse é o meu pensamento sobre eles. Mas não é só o pensamento do Sérgio, é de todos os Yanomami, dos

meus parentes e dos espíritos que ficam dentro da floresta. Eles estão putos! Por isso que a minha parente Sandra falou que essa destruição acaba com as nossas vidas, com a alma que o mundo tem. Acho que alguns brancos acreditam nisso, mas só alguns, não são muitos. Outros não acreditam nas histórias de espíritos que contam os Yanomami e os meus parentes também. Neste mundo, tem vários espíritos e os espíritos da floresta estão ficando furiosos. Por quê? Por causa da destruição! É por isso que os *napë* (brancos) estão perdendo suas vidas. O mundo inteiro tem muitos espíritos e eles estão tentando fazer vingança. Também tem o próprio espírito dos Yanomami e dos meus parentes. Cada um de nós Yanomami e cada um dos meus parentes que não são Yanomami, tem seu espírito. Alguns estão fazendo proteção para gente, outros não. Tem vários espíritos que estão querendo fazer mal para gente, para acabar com a nossa vida.

Vejo em São Paulo casas altas, prédios e a terra toda tampada. Essa terra é a casa dos espíritos. A montanha? A serra? São casas dos espíritos. Essa é a minha preocupação. Vejo que os espíritos têm as casas deles. Aqui tem montanha, muita montanha, tem a serra e esse rio maior [mar] que têm seus próprios espíritos, porque tem vida no mar também. No outro país, o que eu vejo? Eu já assisti no vídeo, eu falei para os meus dois cunhados: "Poxa, meu cunhado, os *napë* (brancos) estão fazendo muita destruição, fábricas e poluição. Esse rio [mar] é uma grande mãe, de lá sai o Rio Negro, Rio Branco, Rio Solimões, Rio Amazonas e um monte de rios. Esse rio maior têm os filhos dele e ele está começando a ficar puto por conta da poluição. Com certeza daqui a pouco vão aparecer problemas: os rios vão atacar as cidades que ficam na beira e vão acabar com todas as vidas dos brancos. Eles pensam que os prédios são leves, mas são de cimento, e que podem cavar buracos dentro da terra para andar outros tipos de automóveis embaixo. Por conta disso, vai acontecer alguma coisa com a terra também. Por isso tenho grande preocupação. Não sou o único, meus parentes também se preocupam. Agora estou sonhando muito ruim. Quando estava na aldeia, estava sonhando bem tranquilo. Aqui [na cidade], estou sonhando muito ruim, é cansativo.

Comissão: Seguindo o caminho aberto por Sérgio, gostaríamos de ouvir suas reflexões sobre os brancos, suas ações destrutivas e a relação com o sonhar. Davi Kopenawa disse que os brancos sonham apenas com eles mesmos, Sérgio afirmou há pouco que os *napë* não sonham. Em que medida a brutalidade das ações dos não indígenas está ligada à dificuldade ou à incapacidade de sonhar?

Sandra Benites: Fico imaginando o que leva os *jurua* a não sonhar e a não escutar a si próprios. Acho que não escutam a si mesmos, não sonham consigo mesmos, porque quando você sonha, precisa acreditar para fazer esse efeito, como

Alberto falou. Acreditar no sonho é ter uma outra noção de sonho e acho que os *jurua*, de um modo geral, não têm essa sensibilidade de escuta. Nunca vão entender o que é sonhar. O sonho é, na verdade, um processo, é uma sabedoria e é preciso viver nela como se fosse uma língua. Por exemplo, a gente vive na língua guarani, que é a nossa fala de todos os dias. A gente vive nela, dentro da própria palavra, do próprio *nheʼẽ*. A palavra é o nosso próprio espírito – e isso é mais profundo do que uma fala simplesmente falada. Talvez a língua dos *jurua* não seja uma língua para sonhar.

A língua é uma coisa que nos organiza como seres humanos. Acredito que o sonho tem muito a ver com o surgimento do nosso ser e com uma forma de narrativa que os *jurua* chamam de mito de origem do mundo. Para nós, a origem dos Guarani é para ser sonhada. Para acreditar no sonho, uma memória passada tem que ser vivida. Acho que essa memória vivida faz com que a gente continue sonhando e compreendendo o sonho. Os *jurua* podem sonhar, mas não aprendem a escutar e a entender o sonho, não foram ensinados a entender isso. Então, já que não estão entendendo os sonhos, não sonham. E se sonham, não é importante.

Quando a gente sonha com os pássaros, com os animais, com a mata, significa algo. Para nós Guarani, o eclipse da lua e do sol é um sinal, uma mensagem que estão querendo dar para gente — muitas vezes não é muito boa. Os *jurua* acham lindo, se reúnem quando dá para ver um eclipse. Mas para nós não é bom, não é um sinal bom. O eclipse do sol é mais grave do que o da lua. Cada eclipse está querendo dizer alguma coisa e os *jurua* não entendem, apenas acham bonito. O eclipse da lua é como se fosse um cachorro do mato lambendo o sangue da lua para não cair na terra, porque se cair, ela pode queimar. Então, cada eclipse é uma preocupação para nós. Se a gente contar essa narrativa a partir do pensamento dos Yanomami, dos Guarani ou de outras comunidades indígenas do Brasil ou de outro lugar, ninguém vai acreditar, vai achar que é uma lenda da nossa imaginação. Mas acho que essa nossa imaginação é a mesma coisa que um sonho. Uma vez eu contei um sonho a um amigo e ele começou a falar da psique da coisa, foi levando para esse lado. Ele está certo, porque é assim que ele pensa, mas não vai entender o que eu penso, porque é uma outra lógica. Acho que são lógicas muito diferentes. A gente prepara o nosso espírito para sonhar e a gente pode sonhar com coisas ruins e coisas boas. Mas, quando a gente sonha com coisas ruins, é porque está previsto, é como se fosse um aviso, como o eclipse da lua.

Acho importante atravessar esses novos encontros de conversa no mundo *jurua*, entender e reconhecer que eles não entendem, que não sabem sonhar. E por que não sabem sonhar? É importante questionar os próprios *jurua*. Por que sonham? Vão falar que é "a psique do negócio que você vive", "uma coisa

inconsciente". Esse negócio de inconsciente, como falei, não está errado, mas é importante saber porque pensam dessa maneira. Acho que é importante levar adiante esse sonho que a gente acredita para que a gente, como humano, possa aprender a lidar melhor com o não humano, pois eles estão por aí. Eles são os rios, a natureza, as árvores, todas as coisas estão resistindo à nossa ignorância. Estou falando "nossa" enquanto humano e não enquanto indígena. Mas, infelizmente, a maior parte da população do mundo não tem esse entendimento. Muitos não querem saber, não querem nem escutar. Então, esse diálogo é muito difícil de levar para a população. Acredito que nós que sabemos sonhar podemos construir um processo de sonhar, de escuta do sonho. É uma coisa muito desafiadora para nós mesmos, pois tem coisas que a gente não vai poder contar para os outros. Na verdade, é para contar entre nós mesmos. Agora a gente está contando, porque queremos trazer esse pensamento e questionar aqueles que não sabem sonhar ou que não sonham. Talvez a gente possa levar isso como questionamento: Como é que a gente pode viver nesse mundo junto sonhando?

Sérgio Yanomami: No meu pensamento, os brancos precisam conhecer melhor a realidade dos indígenas, dos Yanomami. Assim que vão aprender. Muitos *napë* não conhecem a nossa realidade. Eu tenho sangue de Yanomami e acho difícil ensinar aos brancos essa realidade, para tentar começar a sonhar com coisas boas. Os brancos que querem acreditar na história dos meus sonhos, têm que começar a sonhar também, têm que tentar andar nos sonhos. Quando sonham, só encontram sonho ruim. Eles andam, mas não acham coisas boas. Precisam começar a sonhar e tentar melhorar o caminho dos sonhos deles – é assim que estou pensando.

Se os brancos escutassem o que estamos falando agora, a minha fala sobre o meu sonho, seria bom. Agora, por exemplo, tem seis brancos escutando os meus parentes contar os seus sonhos. Mesmo que tenham escutado o que eu contei hoje, vão esquecer a minha fala daqui a pouco. Logo vão pensar em coisas do trabalho. É por isso que eu sempre falo que os brancos estão sonhando errado; alguns têm sonhos e outros não têm. Fazem muitas coisas de trabalho e esquecem o que os parentes, os Yanomami, estão explicando para eles. Isso me preocupa muito. Eles esquecem! No pensamento deles, tem muita coisa que querem fazer. Alguns *napë* entendem sim, mas outros não entendem, porque estão acostumados a destruir, a usar o dinheiro. Eles sempre esquecem a fala da gente. Tentam colocar na memória, mas depois jogam essas palavras fora. Estou querendo mostrar como estou pensando. Se estão espertos para entender as falas dos Yanomami e dos meus parentes, então vai começar a melhorar!

Sandra Benites: Na minha caminhada de curadora, o meu sonho vai se concretizando através das obras dos parentes, através do que os *jurua kuery* chamam de

arte. Cada um tem a sua forma de falar sobre a arte. Nós entendemos que uma obra tenta trazer uma leitura de mundo. Como Jaider Esbell sempre falava, essa leitura de mundo é através da cosmovisão indígena. A exposição que estou sonhando pretende trazer o olhar dos artistas indígenas, esse conhecimento todo que carregamos desde a invasão colonial. Embora a minha avó falasse que o nosso saber não era para ser repassado aos outros, acho isso é importante. Agora a gente está vivendo em um mundo com diversos mundos e acho que esses mundos precisam se encontrar harmoniosamente, com respeito, e não como foi no processo de colonização, com várias violências e massacres. Acho que a sabedoria dos parentes indígenas que está nas obras de arte vai afrontar essa narrativa violenta da colonização. A perspectiva dos parentes é oposta a isso, lida com seres da Terra, com o humano e o não-humano com respeito.

Para nós Guarani, a Terra, *yvyrupa*, é única, mas tem lugares específicos onde cada um tem o seu espaço, onde cada um vive do seu jeito, a partir dos seus *teko*. Acho que é essa fronteira que a gente tem que respeitar: essa diversidade de jeitos de viver. A gente vive no mesmo espaço que é a Terra, por isso a gente precisa dos seres da Terra para vivermos e sonharmos bem. A partir da invasão colonial e dos massacres, a gente começa a sonhar coisas horríveis. Acho que quando a gente vivia em harmonia em nossos *tekoha*—em nossos lugares—, cada um vivia de acordo com o sistema próprio do seu grupo. Mas hoje tudo está limitado. O *jurua* mesmo vive em um pedaço como se estivesse vivendo em uma ilha, no meio de várias pessoas desconhecidas, não é? Todos são desconhecidos, não sabem quem é quem, o que faz. Está todo mundo se desrespeitando. Por que não sabem respeitar o *teko* (modo de vida) dos outros? Os *jurua* e seus governos nos colocam para disputar entre nós mesmos e aí vem essa guerra que não tem fim, um desrespeitando o outro. Acho que quando a gente vive em constantes guerras e conflitos, a gente não consegue sonhar. Só sonhamos com coisas que dão medo e esse medo faz a gente não querer sonhar mais.

Quando *jurua* sonha, não sabe o que é aquilo e acha que não é importante. Espero que a gente possa levar essas mensagens para sociedades que também tenham interesse de escutar e compreender. A minha língua é o meu pensamento, é a minha sabedoria. Minha língua é o que eu vivo, é o que carrego, é o meu espírito, o meu ser. Não estou dizendo que a outra língua não é importante para mim. Uso o português para me comunicar com os meus parentes que falam outras línguas—é importante como um instrumento de luta. Mas aí tem outras línguas, como inglês, que são mais confusas para mim. Talvez eu tenha medo de não sonhar mais em guarani depois de aprender essas línguas ou de sonhar em confusão. Quero continuar sonhando em guarani, na aldeia guarani, quero continuar sonhando com essa forma. Quem sabe um dia eu aprenda outras línguas, mas só depois que estiver segura naquilo que sonho.

BIBLIOGRAFIA

ALVARES, A. Tekoa gui cinema py: ta'anga jojou kaijo rewe - Da aldeia ao cinema: o encontro da imagem com a história. 2018. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

BENITES, Sandra, Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015

BENITES, Sandra, Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando). Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2018

BENITES, Sandra & LAFUENTE, Pablo, "Walking Towards the Indigenous Protagonism: On the Work Process in Dja guata Porã: Río de Janeiro Indígena", Terremoto, Issue 14, April, 2019

BENITES, Sandra, "Nhe'ẽ para os Guarani (Nhandeva e Mbya)", Campos – Revista de Antropologia, v. 21, n. 1, 2020a, p. 37-42

BENITES, Sandra, "Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ: Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro, a educação tradicional e o olhar distorcido da escola" In: ZEA, Evelyn Schuler, DARELLA, Maria Dorothea Post & MACHADO, Juliana Salles (orgs), Ações e saberes Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em foco: pesquisas da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica – GUARANI, Florianópolis, Edições do Bosque, 2020b

BENITES, Sandra, "Narrativas da minha trajetória" In: BRULON, Bruno (org.). Descolonizando a Museologia, vol. 1. Museus, ação comunitária e descolonização, Paris, ICOFOM/ICOM, v. 1, 2020c, p. 325-337

YANOMAMI, Sérgio; Yanomami, Maurício. "História e luta do povo Yanomami" Seminário de Cultura e Realidade Contemporânea. Mediação de Thiago Benucci. 2022. Link: https://www.youtube.com/watch?v=-_qsG3zHr2I&ab_channel=EscoladaCidade

The MST's mystique and the aporia of collective action

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197973

Christine Chaves

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brazil
christinechaves@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0569-0322

ABSTRACT

Of unequivocally religious origin, Mystique is a key category to the political practices and conceptions of Movement of Landless Rural Workers/MST. Considered "the soul of the Movement", it can be found in the multiple and diverse activities conducted by the Movement. In this article, I propose to investigate both the unfolding and implications of the use of this religious category as an organizational and a political action tool. For this purpose, I shall take into account some ethnographic fragments, which are discontinuous in time, about landless collective ceremonies that are also called mystique. Those fragments seem to allow the consideration of different facets of a kaleidoscope of meanings, practices and social phenomena that are triggered by mystique itself and are continuously recreated by its rituals. The herein analytical discussion is based on a broader historical-ethnographic interpretation that regards the MST as a political phenomenon, and about the role that the creation of events, understood as rituals, plays in it.

KEYWORDS

Mystique, politics, MST, rituals, collective action

INTRODUCTION[1]

1 | This article has grown out of the discussion carried out at the Symposium *Power, Politics, and Religion in Brazil. Ruptures, Continuities, and Crisis*, University of Edinburgh, 2018 (Chaves 2021). I thank Maya Mayblin for her kind invitation that moved me to write this long-overdue text. I also thank the Symposium participants for their stimulating debate.

Displaying flimsy citadels carved out of black tarpaulin, or in demonstrations clad in the ever-present bright red caps and holding dazzling banners, the landless laborers (henceforth Sem-terra) have captured the Brazilian political imagination since the mid-eighties. How did they become so relevant in a thoroughly urbanized country? They launched the Movement of Landless Rural

Workers (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra*, MST) on the fringes of Brazilian society; they apply collective transgression techniques, such as occupying land and public offices. Nonetheless, a question remains and grows: how can they succeed when clashing against the deep-rooted alliance between state and landholders?

One of the MST assets is its capacity to forge a collective subject and a social identity with a unique symbolic content that is capable of galvanizing distinct categories of rural workers and the urban unemployed. Another of its strengths is the ability to create new modes of political organization and action by means of ritual. The Sem-terra themvelves would say that the secret is in the MST mystique, "the soul of the Movement." Both a category of thought and political practice, the mystique underlies the MST multiple spheres of action and different activities.

The fact that MST is a movement that empowers "the weak" with its collective mobilization and direct action raises an inevitable question: How to organize people and keep them together in adverse and uncertain conditions, sometimes for years, engaged in political disputes, often turned violent, with a repressive state and landowners' paralegal forces? How to do this in such a way as to maintain "the support of society"? Mystique intensifies the sucess of their model based on a hierarchycal structure, collective mobilizations, and continuous political instruction.

Sprung up during the social ferment in the late 1970s and early 1980, despite recent changes (MST 2005: 88-103), the MST has maintained a vertical structure that encompasses its social base, militants, and leaders with distinct roles and responsibilities under specific rules of discipline and rank (MST 2016). Its various organizing and political segments, spatially articulated, form a collective managing body that follows the national rules, while keeping a relative autonomy at state and local levels. Rejected by more recent social movements, such as the Movimento Passe Livre (Free Pass Movement), MST's centralized and hierarchycal structure is necessary, say its managers, to keep its unity and political effectiveness, its "organicity," to expedite concerted action,though it focuses on internal political dynamics, on collective actions, and on mystique in its central organizing role, as we shall see.

Elsewhere (Chaves 2021), I have traced the connections of the Sem-terra mystique to the Theology of Liberation's Christian mystique, outlined their contours and pointed out the blurred frontiers between politics and religion. Here, I shall investigate the curious use of mystique as a religious category to organize political action. Given

the complexity of this phenomenon, which for the Sem-terra is the "reality we live rather than talk about" (Peloso 1994:3), I ground my analysis on ethnographic fragments of collective ceremonies named *mystique*. Although separate in time, these ceremonies display meanings and practices that are brought together by this mystique which is constantly reenacted in rituals. It highlights certain features of the Sem-terra dynamic political organization, and discloses impasses in their collective action.

THE SEM-TERRA MYSTIQUE

To the Sem-terra mystique is inaccessible. It connotes trust, courage, and firmness to face both favorable and adverse situations in the struggle for land. Mystique is also the name of ceremonies with ritual features designed to spark motivation, although they reach out well beyond the encouragement of militants. They have important political and organizing functions. They are relevant because they are prescriptive and because they are exposed to regulation and specialized thinking. They are performed by rotating crews, but competence lies with experienced militants, particularly those in charge of political training. Hence, MST mystique is a quality or value firmly nurtured by ritual practice. It is an "organizing principle" and a "grassroots method."[2] As we shall see, in its many dimensions, mystique conveys and expresses MST cosmology. It plays a crucial political role in the articulation of the Movement's organizing sections and in furthering Sem-terra collective action.

2 | For a detailed discussion of the aforementioned features, see Chaves 2021.

Somewhat redundantly and with no intention to exhaust the list, we can include among the mystique political tasks the following features: forge a Sem-terra social identity to produce a collective subject; reinforce MST "organicity" [3] through the integration of their sectors and collectives; ensure the Organization's unity, especially between social base and militancy; contribute to the Movement's political training and ideological cohesion; transmit contextual political goals; fill its political platform with emotional content; convey the Movement's values and meaning both inward and outward; and act to "dispute ideas" and values, thus constituting a *politics of meaning* (Chaves 2021).

3 | To MST "organicity" means the methods – as in the case of mystique – that ensure its ends will be met (MST 2005). It refers to the interchange and integration of the Organization's divisions and to the militants' commitment to the alignment, agility, and effectiveness of actions toward the attainment of predefined tactic and strategic goals.

Picture 1.
Sixth MST National Congress.
Source: Photo by Leonardo Melgarejo (2014).

Largely a *mystique of fighting*, the Sem-terra mystique and its rituals seek to encourage confidence in collective actions. Being reiterative, these rituals generate redundancy as they compose characters, actions, relations, and sequential acts. Each performance, in turn, tries to compensate for this redundancy via devices like compression, expansion, different emphases, additions, and suppression of specific contents. Depending on the context, these performances can be dramatic, epic or festive, showing merriment or revolt and indignation, and often all together. The esthetic repertoire and narrative structure of these rituals display a deep connection to popular festive traditions. Conveyors of social memory, these traditions contribute to build up experiences and memories of fighting, a creative and revitalizing offshoot of their convergence with Liberation Theology. Nevertheless, the same symbols project distinct dreams and ideals about creative futures and guide collective actions, transforming them into paths to social transformation (Chaves 2021). No wonder the Sem-terra regard mystique as the MST strength and soul.

MYSTIQUE AS A CELEBRATION OF FIGHTING

Let us return to February 2014, a festive day for the Sem-terra gathered in Brasilia for the Forth MST National Congress. The numbers are impressive: fifteen thousand delegates from twenty-three states, about 250 members of eighty foreign delegations,

and representatives of other popular movements. The Nilson Nelson Gymnasium that accommodates sixteen thousand people, bedecked to celebrate the Movement's thirtieth anniversary, was decorated with banners and panels showing colorful images and slogans, grandstands painted in the red color of Sem-terra caps, T-shirts, and flags. In no time, the entire space filled up with delegations from nearby places and faraway countries. On stage, musicians rehearsed their tunes.

Above the stage, a huge screen displays various scenes collectively painted by MST artists. The evocative images of an Indian man, a White woman, and a Black man dominate the center of the composition as they shrewdly stare at the beholder. The trio evokes the Brazilian origin myth of the three races; with lively gestures, they point at the socially marginalized, exposing the common condition of the leading characters in the surrounding scenes. Painted on a red background, the scenes spin around the symbolic center, which defines them. On the upper left-hand corner of the screen, to the right of the observer, shadows of flags appear: the MST's beside the Brazilian, Cuban, and Wiphala banners, suggesting a community of Latin American peoples. From the pavilions, human silhouettes emerge in the form of two crowds, one above, the other to the left of the central trio. Both feature workers wearing hats, caps, helmets, and tools, highlighting the notion of popular standing. Details link the dynamism of the crowds to the surrounding scenes.

Picture 2.
Opening mystique, Sixth MST National Congress. Source: Photo by Pilar Oliva (2014).

The amorphous figures in the cluster on the upper edge of the painting get further away from the sea of flags as they morph into men and women who strive to get hold of the pendulum of Justice. The stylized figure of Justice, below the crowd and to the right of the central trio, sits on the lap of a fat man with a hat. He covers Justice's blindfolded eyes with one hand, while the other grasps a chainsaw and cuts through the book containing the Brazilian Constitution; crushed trees are underfoot. Written on his shirt are the names of some agribusiness corporations. The image condenses symbols of what is anathema to the MST. Justice complies with the Movement's opponents, namely, the landholder's uncouth demeanor mingles with the brands of big international corporations. This male figure associates the landholder – a historic opponent to agrarian reform – with anonymous owners and shareholders of agribusiness enterprises, today regarded as the MST real enemies. The destruction of the Constitution, which represents a summary of rights and the social pact, goes in tandem with the destruction of nature. A military squad protects the couple with their guns pointed at the central trio and the marching crowd on the screen's left-hand side, also emerging out of the sea of flags.

Whereas these scenes seem to depict the present-day pattern of class struggle, according to MST ideas, those that follow suggest the workers' ways of organizing concerted action as well as their achievements. Apparently arriving out of the clear blue sky, human silhouettes draw the outlines of another march or manifestation, which slowly come into focus. Ahead of the crowd clearly of workers, women, children, and men march, some holding machetes, like on the MST flag, in a dramatic scene evocative of Delacroix's famous painting *Liberty Leading the People*. The two marching crowds near the central trio are painted in bright red, alluding to the dynamism of collective action. In contrast, the subsequent scenes in cold hues and relative stability hint at conquests and achievements.

Picture 3.
Opening mystique, Sixth MST National Congress. Source: Photo by Leonardo Melgarejo.

Standing out ahead of the march, a woman sows. Her body mediates between the crowd scene and the others on the lower part of the screen. The entire human mass seems to move toward the sowing field, outlined as greenery, orchard, garden, and trees; further away, the MST banner near a camp of black tarpaulins. A spring light shines on the bodies facing the crowd and the sowing field, accentuating the colors of dress, foliage, and huts, resulting in an aesthetic picture of Paradise as depicted in certain religious booklets.

The timelessness evoked in the image of the marching crowd changes when it flows into the pastoral scene and expands into a Sem-terra camp, that is, it transmutes into a political organization that bears fruit in cultivated fields, in reference to the MST rural settlements. Lying down in splendid bliss among the crops, a newly-born baby seems to sprout from the seedlings. Out of the child's body a plant shoots forth toward the lower right-hand corner of the screen, where it entangles a huge guitar that reaches out to the garden. Above the instrument two scenes overlap; in the first, a couple bends over a book or notepad, studying; in the second, a group of people attends a meeting. Thus, further aspects of the workers' political organization cherished by MST—knowledge and debate, the gaiety of the mystique celebrated in songs—seem to herald the advent of new men and women, represented by the baby sprouted up from the sowed fighting fields, which the entire panel portrays.

Sequential scenes with interwoven contents and space-time contraction display on the screen the synthetic quality of MST mural art. Its artists projected on that piece of cloth ideas and values that are continually reaffirmed at meetings, assemblies, classrooms, mobilizations, and in the mystique that pedagogically underlines each of these activities. The collective workers' organization and their *fight*[4] are evoked to alter the experience of exploitation, oppression, and violence, thus, opening the way for a new social context, as displayed in the idyllic light of the camp/settlement. This new condition would represent the concrete fulfillment of the fight, reachable as land is conquered; it is also projected into the future as a renewed society. Both quests are pictured in the same synthetic image. On a different level, collective organization and the fight yield the transformation/rebirth of the person, because they remodel the social subject according to sociocultural and socio-psychic criteria. The fight encompasses all peoples: rural and urban workers, men and women, Blacks, Whites, and Indians. The fight is immemorial and unites male and female workers against capitalists who control power, material and symbolic resources, undermine the law, bend down Justice, and seize the repressive state apparatus. Such is the gist of ideas guiding the Sem-terra fight.

4 | The category of *fight*, a core catalyst of diverse meanings, frames the project of social transformation as daily routines, brings together people with different outlooks – "militants" and "the masses" – and unifies a range of MST concrete actions (Chaves 2000; Comerford 1999).

Picture 4.
Opening mystique, Sixth MST National Congress. Source: Photo by Leonardo Prado (2014).

Framing the main both public and internal activities at the Sixth Congress, the mural is both an integral part and a concise manifestation of the mystique, featured throughout the event as the celebration of the Sem-Terra Movement. During the four days of the event, it was the permanent backdrop against which a cluster of images, values, and ideas synthetically unfolded the MST cosmology, as well as the principles of its mystique, which, although primarily designed to nourish each Sem-terra's determination, it mainly expresses and conveys the fight as a cooperative and collective achievement. The panel disclosed an *action mystique* or a *fight mystique* (Chaves 2021) stamped on facial expressions, attitudes, gestures, and allegories; these, in turn, were nested in action clusters and different kinds of activity as the fight writ small.

Meanwhile, on that February day, the wider scenario in the gym fills with the movement, colors, and noise of the people who have just taken up the grandstands. A frenzy in the air rings of expectation and emotion. To attract attention to the center of the gym, musicians strum their chords as the master of ceremonies utters words of welcome. He then begins a dialogue in tune with the Sem-terra bodies and voices. Grouped by place of origin on the grandstands, guided by him, members of state delegations arise and shout Movement slogans, ostensibly exhibiting their collective presence in the Congress. The master of ceremonies proceeds to unite the public with the motto "Free Nation!" (Pátria livre), to which they respond "We shall win!" The dialogue is repeated until the master of ceremonies alternates with shouts of "MST" to which the crowd in unison responds: "Fighting till the end!" After a transition marked with instrumental music, the dramatic part of the mystique begins.

Without warning, a procession both solemn and joyful comes into the gym at the sound of a viola, as though the scene of the crowd marching stepped out of the screen and materialized on the arena. Ornaments and trimmings distinguished between Indians, Maroons, rural from urban workers, soldiers, and even members of religious congregations. The parade crosses the sports court in silence, at the sound of strumming. The multitude walks away; time seems suspended. But, feverish, the crowd, will come back several times for a number of dramatic skits playing acts of occupation, camp building, confrontations with repressive forces, victory marches, land conquests, and sowing fields. Time goes by and the human mass returns. Change and repetition blend into forms of collective action.

Instrumental music gives way to the Sem-terra song whose lyrics proclaims "you make a new history, a new man a new woman ...", while extras dressed in the colors of the Movement flag perform various choreographies and artistic gymnastics; wearing the Movement colors, they announce a new world.

Both in form and in content, as in the set of symbolic traits on that scene, the celebration was a condensed display of the recurrent features of the Sem-terra mystique. Once again, insignias and acronyms reappeared in choreographic variations.

Symbolic ornaments, such as flags, tools, black tarpaulins, straw hats, fruits and cereals were rearranged, and cores of activities, remodeled, returned on the scene. Extras dramatized the historic fight for land in Brazil and the creation of MST. They marched; they built camps; they confronted state and parastate repressive forces, had casualties, witnessed deaths and enacted rebirths. They effected several aspects of the fight as dramatic performances, dance and mimicry, at the sound of tunes, songs, poetry, and prose. Mystique was the metaphor for "History." Beside the stage, a "book" symbolizing history had its pages turned by the dancers at each new act. In less than two hours, fifteen hundred Sem-terra performed the mystique of the fight and of the Congress opening, as prescribed for every MST collective activity.

Picture 5.
Opening mystique, Sixth MST National Congress. Source: Photo by Leonardo Prado (2014).

To the Sem-terra, the entire ceremony was a mystique. As she was leaving the gym, Terezinha, a settlement dweller for ten years, summarized its impact. "The mystique is very touching, it is moving, it is life itself!" It was defined as "the secret force that animates the militant," and "a reality that is lived rather than talked about" (Peloso 1994: 3). Its many qualities include enthusiasm, conviction, passion, optimism, inspiration, competence, spirit, motivation, and ethical indignation. Described as emotion, sentiment, belief, and experience, the mystique is a driving force to fight and to act. Supple, it can take the form of hope, cheerfulness, and confidence, as much as sadness, indignation, and revolt. Although "hard to define," it makes the Sem-terra feel

strong and skilled, because it "makes dreams come true." Mystique empowers - here we enter a Durkheimian zone. As Mauss said of *mana*, mystique allegedly puts together thoughts, emotions, and actions; it is both means and ends (Peloso 1994).

Over and above these intangible attributes, also included as mystique are ceremonies whose ritual features resemble the opening of the Sixth National Congress. The early recognition that these celebrations work to uphold the will to fight, even in adverse situations like the first occupations under the military regime, stimulated the Movement's first publications, either as a specific practice (MST 1986) or as part of its "method of popular work" (MST 1997). Rather than a product of guidebook programming, the mystique is subjected to rules and specialized thinking (Stédile and Mançano 1999; Bogo 2002, 2003), and is part of the Sem-terra daily life. Whether or not it encompasses all collective activities of the Movement, it is there at the beginning and sometimes at the end. Its symbolic redundancy and flow of patterned action do not preclude values, beliefs, symbols, principles and ideals from being elicited and reaffirmed. As we have seen, this constitutes a veritable cosmology. Nevertheless, as in any ritual, mystiques are prone to routinization; the Sem-terra are aware and try to avoid it.

Also classified as "organizing principles," mystiques are explicitly used as tools for political organization. As such, they play a number of roles, the most relevant of which is renovating and reaffirming Sem-terra identity, a crucial step to construct a "we," a feeling of belonging to a collective. Moreover, mystique galvanizes the immediate goal to conquer land, which keeps the Sem-terra together, and embeds them in the wider call for social change, a goal that guides the militant sector. This is essentially what the mystique does when conveyed in a shared idiom to produce a symbolic universe common to people with different experiences and social expectations. On the other hand, contextual and circumstantial aspects in the choice of symbols or narrative variations may help transmit specific political goals. When put together, these goals orient and enable collective actions defined on the spot by the MST political managers. Mystique, then, ensures that meanings, goals, "strategic" and "tactic" purposes are communicated, therefore, contributing to MST "organicity," that is, a good relationship between its distinct sectors and organizing levels, or the blending of its parts. Shared language refers to cosmology and grounds it as emotional commitment to the group, conducive to the militants' cohesion of purposes at various levels of political training, as well as to MST moral and political unity.

Mystique, then, serves various purposes. Simultaneously, it is affect and value, category of thought, ritual moment, and organizing principle, all deployed in the ritual time and space of the ceremonies. Thus, the mystique reaffirms collective power and popular protagonism, and reinforced the commitment to MST and to the fight for agrarian reform. The Sem-terra voice it out in slogans like this: "Fight! Bring up popular agrarian reform!" Made by and to the Sem-terra, mystiques stress identification between public and actors. In these celebrations, common experiences of oppression

and violence acquire an epic dimension; as triumphant narratives of the fight, they become the MST collective strength. Their consistency derives from the verisimilitude between lived moments of fight for land and the performed acts; dramatized, the watched, heard, sung, and sometimes, lived through scenes are mingled and mutually strengthened. The mimeses that unite actors and public, scene and experience, give plausibility to the dramatized narratives and boost people's assurance. Together, the Sem-terra partipate in mystique rituals as both actors and witnesses. In a swelling repetition of themes – as in a musical fugue – they convey their strength as a group.

Picture 6.
MST militants at the grandstands during the Sixth MST National Congress. Source: Photo by Myke Sena (2014).

Although brief and fragmented, this description of the opening ceremony of the Sixth National Congress points at some assumptions and clues about the eclectic nature of what inspired the Sem-terra mystique. In the scenic metaphors one perceives the repetition of the Marxist mytheme of the emancipatory role of the working class in consciously shaping history, a reinvention of the Enlightenment premise that "man can and must create his destiny freely, build his own future" (Cassirer 1994: 288). Furthermore, in a mixture of socialist and Christian ideas, ideals, and teleologies, these metaphors allude to the rise of combined utopian and messianic notions announcing the dawn of a new world. Besides the Marxist concept of class struggle, there are traces of romanticism and of the conceptual and ethical framework defended by Liberation

Theology. These are conveyed in symbolic formulas and rituals inherited from the mystique of the Pastoral Land Commission (Comissão Pastoral da Terra), which, along with popular festivals, constitutes the genealogy of the Sem-terra mystique (Chaves 2021).

This is a mystique for action grounded on the popular Bible culture permanently revised (Velho 1995). Its use of symbols, practices, biblical analogies, and discursive resources taken initially from Liberation Theology and, more recently, from the "Evangelical" repertoire, culminates in the sacralization of the "fight." Passed down from the Second Vatican Council's Liberation Theology, the concept of "God's People" acquired the meaning of history's collective subject struggling against unjust social structures, regarded as sins. The Book of Exodus is both inspiration and model. In it, the people of God participate in their liberation and keep the divine promise of a new land. The saga of those who suffer and fight became a mytheme, an omnipresent symbolic structure in the mystical ceremonies of the Church's social pastorals, biblical circles, Christian Base Communities (Comunidades Eclesiais de Base, CEBs), Pastoral Land Comission (Comissão Pastoral da Terra, CPT), and later, the MST. Whereas Liberation Theology takes the Jewish saga as a revelation of God's presence in history and as the architype of their freedom from captivity, oppression, and poverty according to the divine will, the Sem-terra mystique relies on the strength of human collective will-power oriented toward a purpose, the greater for being common. Adding contents and transposing meanings to this time-honored narrative structure have produced semantic slippages that not only sustain the structure, but also enhance its symbolic power. From God's "promised land" to the promise of land brought about by the fight – through the persistence of hope and sacrifice, and the value of faith and discipline – people move through religious and political symbols which easily slip into, overlap with, and add to each other to sacralize the fight.

In its early stages of autonomy vis-à-vis the Catholic Church and the CPT, the MST had to modulate and minimize the religious symbols and practices of the CPT "land mystique," in order to create a new synthesis of the Sem-terra mystique (Chaves 2021). Thus, the introduction of a certain Protestant ethic recently brought in by the increasing number of believers from various Protestant denominations in MST ranks has not affected the articulation between symbolic structure, political content, and the sacralizing character of the Sem-terra's own mystique. We might actually say that this new element renovates the former Liberation Theology matrix, while showing its own capacity to fructify and absorb. Driven by local female leaders (whose influence deserves greater attention), the present-day evangelical current stands out for the way it uses symbols and attitudes specific to their denominations. They have reintroduced prayers and chants at meetings and local gatherings, the use of "Amen" to ratify collective decisions, and the choice of biblical references to name camps and settlements, such as "El Shadai," "Promised Land," and "New Jerusalem."

Besides the more or less religious symbolic framework, the Sem-terra mystique includes the sacralized memory of social fights and the heroic figures past and present. Events such as the Contestado War[5], Cabanagem, Balaiada[6], Indendence, outstanding dates, such as April 17, day of the Eldorado dos Carajás massacre[7], and fighting phrases such as "Peasant Resistance" are honored as names of MST camps and settlements. This kind of celebration is also conferred to historic characters and popular fighters, such as Zumbi dos Palmares[8], Ho Chi Minh, and Fidel Castro. They are evoked in ritual, poetry, songs, and slogans like "Che, Zumbi, Antônio Conselheiro[9], we are comrades in the fight for justice." Outstanding figures in the fight for land, or in social activities; recent victims of rural fights; and obscure people are forever remembered, as their names spread across the territories conquered and occupied by MST. Role models of devotion to the collectivity, they cast a human face on the fight, like the saints and martyrs of religious pantheons. Unlike the National Liberation Army (Pérez 2012), MST does not see death and martyrdom as meaningful. However, the Sem-terra are expected to honor the dead and revive them through the fight. These fighters gain transcendence in the memory of the living:

But the enemy was shook up by the boy's dignity
Not quite a teenager, dark-skinned, frail
Kicked by boot, carbine and riffle
Shouted his love for Brazil, cheered his Movement,
And died!
Died in the eye of those who didn't see
So many buds sprouting
Under black tarpaulings, in training classes
Or settled down,
When one sings a song,
Or in a silent moment
Oziel is there
'Cause we can even feel
The beat of his heart

This passage[10] is part of a recitative repeatedly sung and performed in honor of Oziel Alves Pereira, "a mystical being silenced by state and latifundium repression," [11] at the Youth Camp, in celebration of the twentieth anniversary of the Eldorado dos Carajás massacre. Ceremonies such as this praise commitment, discipline, and both big and small daily sacrifices by these fighters turned role models. Since "personalism" is a "vice," as opposed to the acclamation of living leaders, the human face of the collective fight is projected onto the latter.

5 | An armed conflict of settlers and smallholders in the southern states of Paraná and Santa Catarina against state and federal authorities, which took place between 1912 and 1916, over land expropriation for the construction of a railroad between São Paulo and Rio Grande do Sul. The rebellious peasants regarded it as a holy war, which left eight thousand casualties.

6 | Two among several popular uprisings during the Regency period (1831-1840)

7 | In 1996, the military police from the state of Pará, following orders by the governor at the time, Almir Gabriel, attacked the Sem-terra who were camped along the PA-150 highway, during their protest march to Belém, the capital city of Pará. Twenty-one workers were killed and seventy-nine wounded in the municipality of Eldorado de Carajás. The operation involved 155 unidentified military policemen armed with rifles. That date became the "international day of the peasant fight."

9 | Antônio Vicente Mendes Maciel, known as Antônio Conselheiro, the charismatic religious leader of Canudos, a village in the state of Bahia, attracted thousands of backwoods, indigenous people, and recently freed slaves around the construction of an egalitarian community with access to land and work. After three failed incursions by the Brazilian army, in 1897, Conselheiro's socio-religious experiment came to an end, when most of its twenty-five thousand dwellers were decimated.

10 | https://mstmaratonando.wordpress.com/2016/04/25/oziel-esta-presente-porque-a-gente-ate-sente-pulsar-o-seu-coracao/ (access January 19 2020).

11 | https://mst.org.br/2020/04/17/o-jovem-que-ousou-doar-a-vida-por-uma-causa-coletiva-oziel-alves-pereira/ (access February 15 2021)

Therefore, mystiques constantly stage the various ways in which MST assumes the fight nowadays, while eulogizing those in the past, but not limited to them. Symbolically, these mystiques anticipate the pleasure of bringing about a "utopia" by prefiguring it as a real possibility. Such anticipation, as in the scenes on the large screen, comes forward as a mixture of an idealized "new society" and "new men and women," but also as a dream come true in the form of MST settlements. Hence, among the main nuclei of MST mystiques are the liberating meaning and value of collective fighting; faith in the explicit construction of history; epic celebration of past and present fights; the utopian foreshadowing of a new society; and value placed on solidarity, discipline, and sacrifice, words often heard and read in ceremonies. More elaborate mystiques bring together these central meanings and attain a sort of time compression, as they validate both past and future through the present. Besides the emotional intoxication these rituals produce, they owe most of their symbolic success to the dramatic recalling of fights and the vision of the "dream."

Picture 7.
A mystique during the Sixth MST National Congress. Source: Photo by Marcelo Ferreira/Instituto Cultural Padre Josimo (2014).

Mystiques celebrate the "fight" as a joyful event. They convey the driving force of popular feasts and collective events, such as marches, military parades, processions, and religious festivities with their capacity to generate multitudes. On these collective occasions bursting with the stimulus of the dense bodily presence of each participant,

a plethora of emotions, affects, and symbols are widely shared. Like most of these festivities, the MST mystiques replay narratives recast from a repertoire filled with symbols and actions. Compression of symbols and emotional density mingle through a *telos* that confers meaning to action. As rituals, they combine different resources that gain weight when in group, activate cognition and emotion, and add imagination to the practical reason that articulates political actions. Thus, the mystiques awaken dormant collective energies, give them a face and a purpose, thus rendering them a *politics of meaning*.

Besides the "secret force" animating the fight, the mystique also safeguards against its hazards. Whether the results are good or bad, they must be celebrated to keep up motivation, as we will see below.

THE MYSTIQUE AND MISFORTUNE

The Sem-terra exalt their mystique ceremonies, but despite their clear organizing qualities, they are prone to ritual felicities and infelicities (Austin 1990), they can be successful or fail to produce "mystic vigor." Moreover, its use as a political tool tends to affront the subtleness of its vitality[12]. Mandatory and reiterative as they may be, they must, after all, have "spirit" and freshness. In addition, the mystique ceremonies, Janus-faced, entail both the sacred and the malign, communion and penance. Versatile, they also mobilize an intense and varied emotional spectrum, be it joyfulness and enthusiasm, or grief, indignation, and fury, which can seamlessly intermingle and morph into each other.

12 | The CPT, the MST original Pastoral, has witnessed a slacking of the mystique since the mid-1990s (Almeida 2005).

It is impossible and would be wrong to treat separately these multiple, sometimes gloomy, flickers of the mystique chromatic spectrum. Hence, I shall focus on the kaleidoscope of their formal manifestations to show their complexity. To the ethnographic excerpt at the opening of the Sixth National Congress, a happy festivity and successful ritual, I will briefly refer to three other rituals with the opposite effect: a dismal celebration, an unfortunate ceremony, and an expiatory ritual, all related to the National March (Chaves 2000). The reader should keep in mind that the ethnographic inserts are part of a much larger social and ritual process, too vast to tackle here; their long duration and wealth of detail remains an inspiration. I mention them to highlight the complexity and contradictions embedded in the mystique, after showing its importance in the Sem-terra political organization.

* * *

Picture 8.
National March for Agrarian Reform, Jobs, and Justice. Source: The author's archives (1996)

In 1997, the National March for Agrarian Reform, Employment and Justice walked over one thousand kilometers in two months, along which many mystiques were performed. Some more elaborate than others, they occurred at the outset of the daily journey, during public acts, or at assemblies (in some cases, the latter were *the* mystique). The assemblies were sporadic prompted by serious situations, one during the first week, two others on the last days of the march. The latter were truly critical events that exposed the contradictions of the social process and of ritual collective action; it was triggered by the failure to bring together two opposing principles dear to the social universe of those workers, namely, participation and equality on the one hand, and order and hierarchy, on the other (Chaves 2000).

ASSEMBLY, AN EXPIATION RITUAL

Despite the criminalization of MST actions and the adverse political context, which motivated the ostensibly peaceful National March, the Sem-terra continued to promote land occupations along the way. The violent outcome of one of these – with eight people wounded in Sandovalina, in the state of São Paulo – echoed through the deeply moved assembly called at the last minute during the first day's rest (Chaves 2000: 128-139). In the evening, crowed in under a borrowed roof, the marchers heard a poignant report of that Sunday's misfortune. The leader's speech caused commotion that seemed to resound in their own bodies. Scenes so many times enacted in mystique

songs and performances, came full circle. Although the victims were unknown, they were comrades who suffered attacks and violence, representing a shared risk to all Sem-terra. The confusion and shock that ensued subsided at last when a priest took the floor to repudiate violence, reaffirm the fairness of the fight, avert fear, summon up the Sem-terra firmness, and then invite them to say aloud, holding hands, a deeply felt Pater Nostrum. After this, rallying cries resounded, and the leader closed the assembly, waiting for further news.

That Sunday program, which had begun on a festive mood, continued with a barbecue offered by the mayor of Hortolância, and a musical performance by the town's band. Then, at the sound of "A Peasant's Funeral,"[13] the children and mime artist Duda repeated the public performance put up at different towns during the week. The mime dramatized the exploited life of a certain rural worker, added to the congregation of comrades. With wide gestures, they deliberated. Then, they presented a land occupation and a collective sowing, followed by confrontations with gunmen. The confrontation ended with the killing of the worker. At the end of the mime, they played the Movement's hymn and the dead man arose holding up the MST flag that covered him. The town band heightened the performance. When the play was over, the actors presented comic skits, as the marchers dispersed to do other things and get together to talk and drink mate.

13 | A song composed by Chico Buarque de Hollanda (1968).

All seemed well, when another assembly was instantly called to report the death of one of the victims. A wave of consternation engulfed the crowd. This time, the leader's summons interrupted the agitation: "let's sing the hymn of the Movement which is with us for better, for worse." On his command, the Sem-terra sang the hymn, shoulder to shoulder, forming a tight human chain. Then, they were urged to exchange hugs as they uttered the words "fighting to the end!" Their embraces broke the compact human mass by separating their bodies as they spoke to each other, uttering different words that echoed the same motto. As the play's mimesis

, MST symbols helped the marchers recover from that misfortune. Performance and life intermingled in that improvised mystique. Ultimately, the narrative sequences of the Sem-terra mystiques, compressed in the mime, reproduced a pattern that epitomized the historic experience of the fight for land in Brazil.

Improvisation highlighted the essential features of the Sem-terra mystique; the synchronic rhythmic movement of bodies underlined by the cadence of words and symbolic gestures evoked Durkheim's conception of effervescence. During that dreary celebration, the mystique conjure up gloomy features of the fight, its diffuse burden of fear and uncertainty, arousing the participants' awareness. Using distinct symbolic resources, it converted them into strength and unity of purpose. Fear, sadness, and anger for the violence against other Sem-terra were elevated to solidarity and transformed by physical proximity and gestures in concert, as well as the rhythm of the words uttered in unison. In prayer, in song, and in cried out mottos, the synchronized words uttered

in various rhythms were like commonly felt pulses. Both the chorus and the emphasis put on the lyrics highlighted words to underscore the implicit invocation of the prayer in the hymn and in the slogans. Each of these oral rituals lent public expression to the latent feelings of the Sem-terra; jointly displayed, these feelings, for a moment, rendered them a group, part of a community with the same meaning and destiny.

The potentially stunning bewilderment caused by the news of the death was averted with gestures that accompanied the prayer, the song, and the clamor. The Sem-terra formed a single symbolic body, holding hands as they prayed, sang the hymn in a tight embrace, uttered slogans, and listened to the motto repeated with each new embrace. In a shared language filled with multiple references, the Sem-terra reaffirmed the moral value of the fight of the small and weak against the powerful and their violent acts.

Thus, a whole universe of meaning came into their conscience and became an act by means of simple gestures and conventional words, which, nevertheless, had the symbolic and ritual strength of supplication and the protective evocation of praying, and of the last hymn and slogan. From then on, a cross took the march's front row, followed by the national and the Movement flags. When faced with the sacrificial challenge of the fight, the Sem-terra always count on the force of their union. "It is the mystique that unites us," I once heard from one of them.

NEW ASSEMBLIES: AN UNHAPPY RITUAL AND A SACRIFICIAL RITUAL.

According to the agonistic dynamic of the fight for land, the world is divided into "friends," "allies," and "enemies." During the aforementioned Hortolândia assembly, the enemy was clearly the "landowner" and his militias. At the march the following day, this term encompassed the federal government and its neoliberal policy. In one case, the enemy was unknown to the marchers; in the other, it comprised abstract beings clearly outside the MST. The same arrangement was portrayed on the panel at the Sixth Congress. The assemblies described below reveal an increasing slippage of the enemy into the March, presuming the presence of a known and close face.

The marching days brought a number of hassles involving infrastructure, insubordination, grumbles leading to stress, and dissatisfaction with the organizers. On the one hand, problems and conflicts surfaced, but, on the other, public and media attention grew, as the march got closer to Brasilia, its destination, which required an urgent solution. Quarrels and disobedience threatened determination to pressure the government and successfully express the motto which named the march, "agrarian reform, employment, and justice."

Discontent culminated on Easter Sunday, when rotten food was served to the marchers. Hurried meetings called by the leaders eager to appease the tension over that blunder had the opposite effect and aggravated the reigning hostility.[14]

14 | For a photographic essay and summary honoring the event, see Chaves 2017.

Ostensibly, the Sem-terra demanded the egalitarian ideal of the March that sustained their daily walks, as shown in the poem a marcher had written on that very week.

> *Each step, a beginning/ Each step, a wish/ Each step, a hope/*
> *Each step, the mark of a deprived people/ Each step, a worker/*
> *Each step, people claim their rights/ Each step, another meal on the*
> *table/ Each step, one more job/ Each step, more justice in the country/*
> *Each step, more dignity/ Each step, more education/ Each step, agrarian reform/ Each step, the jails/*
> *Each step, death in the field/*
> *Each step, injustices/ Each step, our dream/ Each step, a hope/ Each step, a desired division/ Each step,*
> *our history/ Each step, it's me/ Each step, it's you, brother (Chaves 2000: 234).*

The directors, discredited for those ill-timed assemblies, appealed to "organicity" to invoke the hierarchical principle of the supremacy of the collective over the individual, which sustained their long march. Failing to response to the criticisms, they simply resorted to the public acclaim the National March had already achieved; in addition, they considered that "our internal unity is our weak point," a possible hurdle to the march's final success. The problems the marchers so strongly voiced remained unsolved, as did the leaders' authority crisis. On the following days, this general malaise deepened and became evident when the marching files broke up, sealing the political failure of the assemblies. In sum, they were the underside of the mystique, or rather, they were the anti-mystique.

About twenty days later, the National March made a grand entry in Brasilia, cheered by local people and demonstrators who arrived from various parts of the country. The crowd declared it the "March of the Hundred Thousand," exalted the Sem-terra feat and expanded that slogan proclaiming that "Brazil for all the Brazilians." [15] International correspondents and Brazilian journalists constantly harassed the Sem-terra, thus flaring the march's scope and success. "The whole country is watching us," a marcher jotted in his diary. Days before that apotheosis, public attention was visibly growing, but the March's success was still uncertain. The combination of media attention and internal unsolved troubles fed the MST National Directors' worst fears. The most apparent counterpoint to the criticisms and problems reported by the marchers on the Easter crisis was to delegate the position of "Coordinator of Discipline" a um membro da direção Nacional. Since the Easter burst of discontent, however, the split between "the masses" and "the leaders" augmented, thus making room for the venting of dissatisfaction, invariably judged by the March's directors as lack of discipline.

Meanwhile, each Sem-terra was committed to bringing the National March to an end and to achieving its political goals so often proclaimed during the past two months. Their arrival in Brasilia had an increasingly warm reception by local citizens at

15 | For a photographic essay and summary honoring the event, see Chaves 2017.

the towns they went through. The enthusiastic reception and the obvious importance of the March, rather than the mostly unheeded tightening of disciplinary rules, were decisive for its conclusion, although its success was still unclear in the final stretch. As a Sem-terra noticed, mounting troubles threatened to reveal internal strife to the March's observers. Such weaknesses could be easily explored and stain the MST cause and positive image, so hardly achieved. The marchers' demands put forth at the Easter assembly remained unanswered, and the threat of dissolution continued, as expressed by someone: "some comrades would rather leave the March and go on to Brasilia on their own."

Ultimately, dissatisfactions and sharp criticisms were silenced.[16] It was, however, a silence dotted with suspicion and fear, raised by the directors since the Easter crisis, for the probable presence of "infiltrated" people.

It was hazardous to voice criticism, because suspicion amplified control. A Sem-terra or an "MST friend" might have their loyalty put to test. Naturally, some were more suspect than others, but everyone was mistrusted. As they approached Brasilia, a series of incidents led to some sensitive semantic slippages: external enemies became "strangers," or "the lost ones" who joined the march allegedly were spreading dissent;[17] strangers were immediately converted into suspects, or rather, P2, undercover policemen intent in inciting trouble and dissension.

Two days before the triumphant arrival at the capital city, a second March general assembly was summoned.[18] In a quick succession of acts and speeches, for everyone to see, the suspects were denounced as "infiltrated" and expelled, all the more hateful for having posed as friends.[19] A note found among the belongings of one of them was the alleged proof that led to the accusation; the person was condemned without right of defense. Extremely compressed, acts and speeches ensued at the gym central arena, followed by an intensely indignant public. "The assembly was brief. No music, no performance, no mystique. *The mystique was the assembly itself*. Only shouted slogans signaled its outset. Only insults and reproaches marked its end" (Chaves 2000: 238; emphasis in the original). Aroused by the authority crisis, the clamor of the previous days was channeled to the new target. Through a well-known mechanism, the ceremony sacrificially moved the tension from within the group to the victims (Girard, 1990). This operation purified the group by purging the alleged dissenting enemy. The marchers then felt the just wrath for the treason of their cause, which threatened to ruin their daily sacrifices during the extenuating journey.

When confronted, the March leaders evoked the principle of collective decision as an alibi. In so doing, they legitimated violence by appealing to the transcendence of collective unity, which ritual had actually restored. With acts and speeches, after the fact, the victims too would evade the violence they had suffered by silently transforming it into gift-sacrifice (Chaves 2006). After all, everybody was eager for the happy end of that great sacrificial rite, the National March. Step by step, for two straight months,

16 | For an anthropological interpretation of that silence and the ethical challenges of its revelation, see Chaves 2006.

17 | At the beginning of the march, some, like myself, and others along the way, joined the March as "friends" and Sem-terra sympathizers. All the "infiltrated" were part of that category.

18 | As mentioned above, the March first general assembly took place at Hortolândia, São Paulo; the others added Sem-terra by state of origin.

19 | For a more detailed account of that decisive sequence, see Chaves 2000: 320-333.

they had desacralized the powers-that-be and the legal order that sustains and legitimates the division of material and immaterial goods and wealth of Brazilian society, by denouncing its injustice and, ultimately, its violence. For a brief moment, the force of the mystique the marching crowd generated revealed the violence entailed in transcending the law. After all, they submitted themselves to that sacrifice precisely to expose the violence of that unchallenged sacredness.

MYSTIQUE, RELIGION, AND POLITICS

The fragments presented above show the MST mystique as producing "unity" rather than the search for the One. It is a production made by a social body with its own identity, guided by prefigured goals, and capable of performing tutored action. Therefore, it both resembles and differs from its Christian Medieval counterpart studied by Michel de Certeau to whom mystique reveals the loss and search for the One as featured in successive symbolic slippages of an absent body (2015: 2). At the same time, mystique is urged to produce a *corpus mysticum* (2015: 120). As the Word Made Flesh vanished, the Spirit became the envoy that could revive the mystic body, first understood as a sacramental body, then as the Church's body.

It is not by chance that the Catholic Church's theological doctrine of the *corpus mysticum* served Medieval jurists as the basis for the doctrine of the king's two bodies, a "royalty theology," which embodied the State and legitimated royal authority in the process of national unification and fight against feudal aristocracy (Kantorowicz 1998). In a culture increasingly nominalistic, this doctrine represented a social and political whole, replacing Christianity, then in ruins. Whereas the French Revolution eliminated royal incarnation, today, Modernity addresses the concept of State and the idealization of the *res publica* it incarnates, as well as the very notion of social whole embedded in the concept of society. Both are discarded as fantasies as archaic as the previous *corpus mysticum*.

Heir to the romantic tradition and to Catholicism, MST endorses mystique in the construction of its body politic; its liturgy constantly recreates a collective body, viz, the social movement. Here, mystique represents the experience of fighting. Like the Semterra daily sacrifices, the mystique gives the movement a heroic and transpersonal sense. It also provides meaning, value, and credibility to a common world projected in utopian hues, while anticipating the dream of a better life at MST settlements in the near future. In this sort of mundane transcendence, the mystique confers meaning to collective actions past and present, successful or not, and prefigures desired conquests. Hence, it plays its pragmatic role as a motto for new collective actions.

MST mystique, therefore, is a *politics of meaning*, which gains consistency as it shapes a cosmology in dialogue with values and ideals originally religious, but with political features, such as equality, dignity, hope, as well as discipline, sacrifice, and

hierarchy. Again, there are consonances and dissonances vis-à-vis Medieval mystique, as expression of and conduit to the relation between the visible and the invisible, opening the way for a conceived truth and providing the spirit with a body (Chaves 2021). At any rate, the contemporary kaleidoscopic arrangement called mystique continues to be oriented by the centrality of this body permanently recreated.

Picture 9.
The flag mystique at the Sixth MST National Congress. Source: MST website

At the consecration of the mystique during the MST Sixth National Congress described above, the Sem-terra extras on the gym arena drew the MST flag with their bodies. A group of dancers composed its background in red, while another group fashioned the map of the country in green. A couple occupied center stage, the man wielding a machete, the woman holding a child. In its bodily formation, the flag represented symbolically the MST as a human collective, including each Sem-terra. With the emblem drawn, the musicians played the first notes of the Movement's anthem. Immediately as a body, those present rose from the gym's grandstands and all began to sing. As always in singing their hymn, when they got to the refrain, the Sem-terra raised their left fists together in a gesture of strength and fight. The hymn seemed transformed into a collective oath to the MST flag, also represented as a human collective.

Come on, fists up, let's fight
Our strength makes us build

Our homeland free and strong
Built by popular power (...)
Our strength retrieved by the flare
Of home in the triumph to come
We will forge it from this fight, for sure
Homeland, free, laborer and peasant
Our star will shine, at last!

The flag scenography replicated in image what the anthem lyrics said in words; with gestures and voice, actors and public sealed their commitment to the fight, the "free homeland," and the Movement's unity.[20]

20 | We should emphasize that mystiques can also trigger inner clashes. One of them at the Sixth Congress, made an acrimonious evaluation of the neoliberal commitments of the Labor Party, with which the MST has historical affinities, which resulted in its tacit support and feeble criticism when the party occupied the country's presidency.

Picture 10.
Singing the hymn at the Sixth MST National Congress. Source: Photo by Marcelo Ferreira. Instituto Cultural Padre Josimo (2014).

It is the MST mystique that creates this unified social body around the collective identity forged by and for the fight for land and social change; it is simultaneously a religious and political operation, as it fashions a common horizon around a communion of ideals. It keeps the Christian eschatological marks and leans forward to a redeemed future built by "popular power." Therefore, the MST mystique is part of a long Utopian tradition that contemplates many possible futures, which are virtual in the present; it also points at potential realities embedded in human, particularly collective action.

However, as a mystical body, a social movement and its collective identity, as we have seen, must be constantly recreated via liturgies, chants, performances, festive and mournful celebrations, communion and expiatory rituals. Strictly speaking, it is an ecclesia, an assembly of citizens, simultaneously religious congregation, social body, and political device. Role switching in mystique rituals dilute the separation between stage and public. Hence, the vital affinity with the crowd, the public body par excellence; this body gives expression to what is undifferentiated, which means all and anyone.

A recent mystique that took place, not during an important national event, but at a plain camp in Brasilia, shows its framework of coherence and repetition.

Mystique
[Names of eleven participants]

Animation
[Names for voice and guitar]
"Floriô"
"Agrarian reform, forever"
"No fear of being a woman"
[Titles of Sem-terra songs]

Silence
A couple comes in with tools to work the ground [they carry a flag].
In come [the couples' names] with a child.
They call out to people at the plenary session, the mystique is carried out in the middle of the circle.
They gather the couples, already prepared: four couples and four children.
They lean and make [raise] the flag and flag pole.
They recite and urge the people at each line [to for][a circle
Till the entire plenary circles together
Singing
Then, at the center, someone climbs up on somebody´s back and recites Bertold Brecht's poem "In Praise of Learning" [the poem follows].
Then the mystique comes to an end, everyone assumes the posture of a worker and they all sing the hymn.
Then there are comradery prayers
Our Father
Spontaneous prayers.[21]

21 | Description gently provided by Rafael Bastos.

Apart from the prayers, recently introduced to honor MST's evangelical base, symbolic features and meanings which recurred in the ritual. As at the Sixth Congress, the flag mystique carried out in assembly at any camp intends to connote a meaning of moral integration with emotional content. Added meanings from body movements, songs, poetry, and prayer heighten MST symbols via gestures and words. All assembly participants join the circle that moves around the MST flag, in an axis made of bodies forming the pole. Similarly, the Sem-terra get together via words accompanied by the symbolic gesture of force, while singing the hymn. Just a few elements are enough to make the mystique: bodies, music, silence, movement, words. With these the mystique makes a social body, provides it with meaning and value, frames it and guides it as a collective subject holding a purpose and able to act collectively, that is, to fight.

FINAL WORDS

As a political and social mass movement (Stédile e Sérgio 1993), the MST faces a crucial problem, namely, how to recruit the "masses" – multitude, from the directors' point of view – and make them a relevant political agent. Since one of its founding events in 1981, during the occupation of Encruzilhada Natalino, the social experience of the camps has been reinforced with the incorporation of some Church organizing features, the legitimacy of Christian values and ideas – such as the universal destination of earthly goods, foremost land – as well as the centrality of mystical liturgy. Transformed in political tool and organizing practice with defined rules and goals, the MST mystique converted the masses into a social and political body with a clear identity. With rites and symbols, it updates the MST organizing principles, "animates the militants," provides them with contextual political interpretations and guidance to collective actions, and mobilizes and redefines socially rooted moral meanings which delineate rights and duties, legitimacy or not of legal norms and limits of violence. The mystique achieves all this satisfactorily, while preserving the MST system of rank and authority.

How to explain its effectiveness? As we have seen, the force of the mystique is its ritual. Following Marcel Mauss' interpretation of magic efficacy, Stanley Tambiah (1985) connected structural principles and ethnographic notions to the grand scheme of cosmologies. Cosmology would correspond to unquestioned, sacrosanct social conceptions that underline attitudes to preserve social order. As the rites incorporate cosmology, they refresh the power of conventions, necessary for magic and ritual to be effective. In his study on magic, Tambiah takes the Maussian project further, as he expands the notion of the sacred beyond religion (Tarot 2008). Just as with MST mystique, Tambiah's expanded definition of the sacred erases the division between religion and politics, thus blurring both in the same cosmology and the same acts. However, through their mystique, the Sem-terra reveal how cosmology can be

deployed to promote change, bringing up the contradictions between ideals and social order, to produce new horizons in terms of ideas and practices. They demonstrate how cosmology can be renewed and transformed in such a way as to let the imagination conceive new social worlds and make them credible.

Just as the resources Tambiah borrowed from linguistics to design his theory of ritual are useful to face the eternal issue of the efficacy of ideas and beliefs, so too Mauss' notions of magic continue, a century later, to inspire our understanding of mystique. Mauss' semantic approaches to the concept of *mana* as "a force par excellence, a true efficacy of things," and the Sem-terra ethnographic definition of mystique as a "secret force" suggest just that.[22] Not only does Mauss take the category *mana* as explanation for the efficacy of magic and the force of ritual, but he also states that "it is of the same nature as ritual." Just as in MST mystique, what defines *mana* efficacy is its setting in ritual. Just as in *mana*, the MST mystique occurs within ritualized social dynamics infused with ideas and ideals laden with emotion, triggered by shared images, gestures, and rhythms. Hence, the analytical power of Mauss' theory of ritual force comes from its capacity to link symbolism and value to action, ritually united to syntheses that are contextually situated.

22 | Despite the ethnographic criticisms regarding the substantiation of the notion of *mana* by Codrington, Mauss' source, Keesing's research (1984) corroborates the meaningful association of term with ideas of efficacy, potency, and force.

Having these approximations in mind, perhaps it might be useful to follow Mauss' steps a little further and set up a dialogue with the proponents of Liberation Theology, the source of MST mystique (Chaves 2021). The sensitive issue of the relation between *mana* and the sacred, led Mauss to distance himself from Durkheim, as he sums up: "the notion of *mana* is of the same order as the notion of the sacred." In dealing with mystique from another angle, namely, spirit, theologians Casaldáliga and Vigil (1993) state that, unlike Greek dualism, in a biblical context, spirit is not opposed to matter, body, destruction or evil, but to flesh, death, and law as synonym of oppression. Spirit "dwells in matter, body, reality that confers life to them (…), strengthens, moves, and drives them" (: 22). In this conception, mystique has a double quality; like the sacred, it is both auspicious and inauspicious, encompasses negativity and is not immune to destructive use. Its festive and dreadful faces seem to corroborate these qualities. But beyond its sacral, stabilizing face, like *mana*, it can take on dynamic features; it is force, action, vigor, motivation.

In light of the Sem-terra mystique, rather than associated to violence, as Girard (1990) proposes, the sacred is the force toward transcendence—as with "law" and "organicity." The sacred renders the foundations of the social order occult and unthought-of. However, in harmony with the "passion for what it is," typical of Medieval mystics, plus the Liberation theologists' "honor the real," the Sem-terra mystique can also unveil these symbolic foundations to the gaze of those placed at the margins, such as the idiot and the madman of mystical stories (Certeau 2015). However, in a social movement, it is almost impossible to hold the kind of existential relationship the mystics had with the Real as Mystery and the Unknown, impervious to any conceptual expression. I insist on the *almost*, because we should remember the connection between mystique and life

that Terezinha made a few pages above, or, similar to priesthood, the way a militant justified their capacity to endure all hardships, "I married the fight." In its demystifying mode, the MST mystique tries to shape and guide the force of the masses, which, against Mauss and a considerable part of anthropology that followed him, retrieves Durkheim's effervescence. Such demystification results from the ritual exposure of the failed promises the democratic political pact casts at election time, itself the heart of the liberal social system and political authority based on the notion of representability.

Like a bridge between the visible and the invisible, unfolding in the ritual play of images, ideas, and emotions, the mystique phenomenon thrusts forward the transforming power inherent in action, when it exposes the arbitrariness and, ultimately, the violence of the social order; a violence that sacralization conceals and naturalizes. Thus, it refers to the limits of the symbolic system as it problematizes the connection between fact and meaning, between the visible and the hidden, as simultaneously it points at and exorcises what is indistinct or undifferentiated. From this comes its tense affinity with the vagueness of the crowd, an "abyss where differences are erased," with its potential to dissolve order, the source of the strength and danger that haunts all authority systems. Yet, the power of the indistinguishable multitude is exorcized in the rituals that are so seriously controlled and performed by MST. As a public body, a place for everyone and anyone, the crowd refers to what is undifferentiated and equal; ultimately, it represents the dynamism of the sacred, as mystique or *mana*, the power of disorder and the ceaselessly indistinct, beyond the symbol, but equally the source and possibility to renovate its symbolic force.

Christine de Alencar Chaves teaches Anthropology at the University of Brasilia. Her research interests are mainly the anthropology of politics with special emphasis on popular political conceptions and practices, as well as social movements.

AUTHOR´S CONTRIBUTION: Does not apply

FUNDING: Does not apply

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

ALMEIDA, Antônio Alves. 2005. "A mística na luta pela terra". Revista Nera, vol. 8, n. 7: 22-34.

AUSTIN. John langslaw. 1990. *Quando dizer é fazer*. Porto alegre, artes médicas.

BOGO, Ademar. 2002. *O vigor da mística*. São Paulo: MST/Caderno de Cultura

BOGO, Ademar . 2003. *Arquiteto de sonhos*. São Paulo: Expressão Popular.

CASSIRER, Ernst. 1994. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, Editora Unicamp.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. 1996. *Espiritualidade da libertação.* Petrópolis, vozes.

CHAVES, Christine Alencar. 1996. "Eleições em Buritis: a pessoa política". In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Marcio. (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de janeiro, Contracapa, 127-164.

CHAVES, Christine Alencar. 2000. *A Marcha nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CHAVES, Christine Alencar. 2003. *Festas da política. Uma etnografia da modernidade no sertão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CHAVES, Christine Alencar. 2006. "Os limites do consentido". In: FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema (orgs). E*tnografias da participação*. Santa cruz do sul, edunisc, 36-58.

CHAVES, Christine Alencar. 2017. "Um Brasil para todos os brasileiros: vinte anos da marcha nacional dos sem-terra". *Revista Campos* 17: 150-159. DOI 10.5380/cra.v17i1.55476

COMERFORD, John c. 1999. "Lutando. Os diferentes usos da palavra *luta* entre os trabalhadores rurais". *Fazendo a luta*. Rio de janeiro, Relume-Dumará.

DE CERTEAU, Michel. 2015. *A fábula mística. Os séculos xvi e xvii*. Rio de janeiro, Gen/Forense universitária.

GIRARD, rené. 1990. *A violência e o sagrado*. São paulo, unesp.

KEESING, Roger 1984. "Rethinking 'mana'". *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, n. 1: 137-156. DOI 10.1086/jar.40.1.362969

MST. 1986. *Construindo o caminho.* São paulo, MST.

MST. 1997. *Método de trabalho popular.* Caderno de formação n. 24. São paulo, MST/CONCRAB.

MST. 2005. *Método de trabalho e organização popular.* São Paulo, MST.

MST. 2016. *Normas gerais e princípios organizativos do mst*. São Paulo, MST.

PELOSO, Roberto. 1994. *A força que anima o militante*. São Paulo, MST.

STÉDILE, João Pedro; SÉRGIO, Frei. 1993. *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo, Scritta.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo M. 1999. *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no brasil*. São Paulo, Perseu Abramo.

TAMBIAH, Stanley J. 1985. "A Performative approach to ritual". *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective.* Cambridge, Harvard University Press.

TAMBIAH, Stanley J. 1996. *Leveling Crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.

TAROT, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré.* Paris, Éditions la Découverte.

VELHO, otávio. 1995. *Besta-fera: recriação do mundo.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Received May 19, 2021. Accepted September 3, 2021.

Rituais da Mística. A mística do MST e as aporias da ação coletiva[1]

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197973

1 | Este artigo é uma sequência e dá continuidade a discussão realizada anteriormente (Chaves, 2021). Uma versão embrionária de ambos foi apresentada no simpósio *Power, Politics, and Religion in Brazil. Ruptures, Continuities, and Crisis*, em 2018, na Universidade de Edimburgo. Agradeço à Maya Mayblin pelo gentil convite que me motivou a dar corpo a este trabalho de sistematização longamente adiado, assim como aos participantes do Simpósio pelo estimulante debate.

Christine Chaves

Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
christinechaves@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0569-0322

RESUMO

Conceito com inequívoca origem religiosa, mística é uma categoria central nas concepções e práticas políticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra/ MST, presente em suas múltiplas esferas de ação e distintas atividades. Considerada "a alma do Movimento", no presente artigo investigo alguns desdobramentos e implicações do uso dessa categoria religiosa como ferramenta organizativa e de ação política. Para tanto, valho-me de fragmentos etnográficos, temporalmente descontínuos, de cerimônias coletivas sem-terra também nomeadas *mística*. Os fragmentos selecionados subsidiam a apreciação de diferentes facetas do caleidoscópio de significados, práticas e fenômenos sociais acionados pela mística e continuamente recriados por seus rituais. Minha discussão analítica baliza-se numa interpretação histórico-etnográfica mais geral sobre o MST como fenômeno político e sobre o papel que a criação de eventos, entendidos como rituais, nele desempenha.

PALAVRAS CHAVE

Mística, política, MST, rituais, ação coletiva

THE MST'S *MYSTIQUE* AND THE *APORIA* OF COLLECTIVE ACTION

ABSTRACT Of unequivocally religious origin, Mystique is a key category to the political practices and conceptions of Movement of Landless Rural Workers/MST. Considered "the soul of the Movement", it can be found in the multiple and diverse activities conducted by the Movement. In this article, I propose to investigate both the unfolding and implications of the use of this religious category as an organizational and a political action tool. For this purpose, I shall take into account some ethnographic fragments, which are discontinuous in time, about landless collective ceremonies that are also called mystique. Those fragments seem to allow the consideration of different facets of a kaleidoscope of meanings, practices and social phenomena that are triggered by mystique itself and are continuously recreated by its rituals. The herein analytical discussion is based on a broader historical-ethnographic interpretation that regards the MST as a political phenomenon, and about the role that the creation of events, understood as rituals, plays in it.

KEYWORDS
Mystique, politics, MST, rituals, collective action

INTRODUÇÃO

Com cidadelas precárias talhadas em lona preta ou com fervilhantes manifestações tingidas de vermelho por seus indefectíveis bonés e bandeiras, desde meados da década de 1980 os sem-terra povoam a cena pública e o imaginário político brasileiros. Como eles alcançaram tal relevância num país plenamente urbanizado? Eles formaram o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra nas franjas da sociedade brasileira e servem-se de ações coletivas transgressoras como ocupações de terras e órgãos públicos; ainda assim, a questão permanece e repõe-se com maior amplitude: como logram êxito em embates contra o imbricamento de origem entre o Estado brasileiro e os setores terratenentes? Forjar um sujeito coletivo e uma identidade social com conteúdos simbólicos inconfundíveis, capaz de galvanizar distintas categorias de trabalhadores rurais e desempregados urbanos, além de inovar as formas de organização e ação política conferindo-lhes caráter ritualizado (Chaves, 2000) são alguns de seus trunfos. Mas, diriam os sem-terra: o segredo está na *mística*, "a alma do Movimento". Ao mesmo tempo categoria do pensamento e da prática política, a mística de fato perpassa múltiplas esferas de ação e distintas atividades no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra.

Dado que o MST é um movimento que faz da mobilização coletiva e da ação direta a força dos "fracos", coloca-se a questão: como organizar pessoas e mantê-las reunidas em condições de adversidade e incerteza, às vezes por anos, em contendas políticas passíveis de confronto violento com o aparato repressivo do Estado e as forças paralegais de proprietários? Ainda, como fazê-lo de forma a garantir o "apoio da sociedade"? Uma estrutura hierárquica conjugada com mobilizações coletivas e processos pedagógicos e de formação política continuada têm sido sua bem-sucedida fórmula, à qual se soma a mística.

Germinado da fermentação social dos fins dos anos 1970 e início dos anos 1980, a despeito de recentes mudanças (MST, 2005: 88-103), o MST mantém uma estruturação vertical com distribuição de funções e responsabilidades, exigência de disciplina e distinção entre base social, militantes e líderes (MST, 2016). Territorial e hierarquicamente articuladas, suas diferentes instâncias políticas e organizativas estruturam-se de forma colegiada e atuam em consonância com diretivas de escopo nacional, embora mantenham relativa autonomia nos níveis local e estadual. Rejeitada por movimentos sociais mais recentes, como o Movimento Passe Livre, a estrutura centralizada e hierárquica do MST é vista por seus dirigentes como garantia de unidade e eficácia política, "organicidade", concertação e agilidade nas ações concretas, conquanto não deixe de incidir, como veremos, na dinâmica política interna, nas ações coletivas e, dada a centralidade do seu papel organizativo, na mística.

Depois de haver rastreado conexões de sentido da mística sem-terra com a mística cristã via Teologia da Libertação, delineado seus contornos e neles reconhecido

fronteiras borradas entre política e religião (Chaves, 2021), no presente artigo proponho-me a investigar o inusitado uso dessa categoria religiosa como ferramenta organizativa e de ação política. Face à complexidade do fenômeno que para os sem-terra é "realidade que mais se vive do que fala" (Peloso, 1994:3), recorro analiticamente a fragmentos etnográficos de cerimônias coletivas nomeadas *mística*. Embora temporalmente descontínuos, eles revelam significados e práticas acionados pela categoria e continuamente recriados em seus rituais, iluminam algumas condições do dinamismo da organização política sem-terra e permitem entrever aporias da ação coletiva assim ensejada.

A MÍSTICA SEM-TERRA

No MST, mística refere algo intangível, é a qualidade de confiança, coragem e firmeza ante situações favoráveis ou adversas da luta pela terra. Mística é também o nome dado a cerimônias com características rituais realizadas precipuamente com intuito motivacional. Entretanto, longe de limitar-se ao encorajamento dos militantes, tais cerimônias desempenham importantes funções políticas e organizativas, com relevância atestada por serem atividades prescritivas, objeto de regulação e reflexão especializada. Embora tarefa de equipes rotativas, altamente valorizada, ela é considerada competência de militantes experientes, especialmente do setor de formação política. No MST mística é: a) uma qualidade ou valor; b) uma prática ritual; c) um "princípio organizativo" e c) um "método de trabalho de base".[2] Em suas múltiplas dimensões, como veremos, a mística é veículo e expressão da cosmologia do MST, desempenhando papel político fulcral na articulação de suas instâncias organizativas e na propulsão da ação coletiva sem-terra.

2 | Para uma discussão pormenorizada das características mencionadas, remeto a Chaves (2021).

Com alguma redundância e sem pretensão de esgotar a lista, é possível enlencar entre as tarefas políticas da mística: forjar a identidade social sem-terra e produzir um sujeito coletivo;[3] reforçar a "organicidade" do MST por meio da integração de seus setores e coletivos; garantir a unidade da Organização, especialmente entre base social e militância; contribuir para a formação política e coesão ideológica do Movimento; comunicar objetivos políticos contextuais; dar conteúdo emocional à sua plataforma política; expressar valores e sentidos para dentro e para fora do Movimento; atuar na "disputa de ideias" e valores, constituindo-se, portanto, numa *política do sentido* (Chaves, 2021).

3 | No MST chama-se "organicidade" aos métodos - a exemplo da mística - que visam garantir a realização dos objetivos (MST, 2005). A categoria refere-se à comunicação e integração entre as diferentes instâncias da Organização e ao compromisso dos militantes com o alinhamento, agilidade e eficácia das ações na consecução de objetivos táticos e estratégicos pré-definidos.

Figura 1.
VI Congresso Nacional do MST.
Fonte: Foto de Leonardo Melgarejo (2014).

Sendo essencialmente uma *mística da luta*, a mística sem-terra e seus rituais buscam estimular a confiança na ação coletiva. Reiterativos, esses rituais trazem redundância na estruturação de personagens, ações, relações e sequências de atos; redundância que por sua vez cada performance busca compensar com condensações, alargamentos, diferenças de ênfase, acréscimos e supressões de conteúdos relacionados ao contexto. Segundo as circunstâncias, elas podem assumir caráter dramático, épico ou festivo, exibir conteúdos de alegria e celebração ou de revolta e indignação, frequentemente conjugando-os. O repertório estético e a estrutura narrativa das místicas sem-terra revelam um profundo nexo com as tradições festivas populares, veículo eminente de memória social, o que sublinha sua relevância na elaboração das experiências e memórias de luta, fruto criativo e renovador dado pela confluência dessa longa tradição com a Teologia da Libertação. Por outro lado, os mesmos elementos simbólicos projetam sonhos e ideais que constituíem prefigurações criativas, orientam a ação coletiva e tornam-nas vetor de transformação social (Chaves, 2021). Não sem motivo, portanto, os sem-terra consideram a mística a força e a alma do MST.

RITUAIS DA MÍSTICA. A MÍSTICA COMO CELEBRAÇÃO DA LUTA

Voltemos a fevereiro de 2014, dia de festa para os sem-terra reunidos em Brasília no VI Congresso Nacional do MST. Os números são superlativos: 15 mil delegados vindos de 23 estados, além de cerca de 250 integrantes de 80 delegações estrangeiras e representantes de outros movimentos populares. O Ginásio Nilson Nelson, com capacidade para 16.000 pessoas, preparado para a celebração dos 30 anos de existência do Movimento, tem o ambiente adornado de faixas e paineis com imagens coloridas e frases de efeito. As arquibancadas paulatinamente são pintadas do vermelho que tinge bonés, camisetas e bandeiras sem-terra. Não demora para o espaço ser tomado por delegações de cantos próximos e distantes do país. No tablado, os músicos ensaiam acordes.

Acima do palco destaca-se um painel de grandes dimensões em que se descortinam cenas diversas pintadas coletivamente pelos artistas do MST. Sugestivamente, as imagens de um indígena, uma mulher branca e um negro dominam o centro da composição enquanto fitam o observador com olhar incisivo. O trio evoca o mito brasileiro de origem das três raças ao mesmo tempo que, com gestos enérgicos, mostra a face dos socialmente marginalizados, revelando a condição comum dos principais protagonistas das cenas circundantes. Pintadas sobre fundo vermelho, elas giram em torno e definem-se a partir desse centro simbólico. Do canto superior esquerdo da tela e à direita de quem olha, emergem vultos de bandeiras, entre as quais se distinguem a do MST junto com os estandartes brasileiro, cubano e wiphala, sugerindo a comunidade dos povos latino-americanos. Dos pavilhões sobrevêm silhuetas humanas que emergem na forma de duas multidões, uma acima, outra à esquerda do trio central, ambas formadas por trabalhadores portando chapéus, bonés, capacetes e ferramentas, em realce à ideia de protagonismo popular. Detalhes articulam o dinamismo das multidões às cenas adjacentes.

Figura 2.. Mística de abertura do VI Congresso Nacional do MST. Foto de Pilar Oliva (2014).

Os vultos amorfos do agrupamento que ocupa a margem superior do quadro ganham nitidez à medida que se afastam do mar de bandeiras. Essas dão lugar a homens e mulheres em união de esforços para aproximar de si o pêdulo da Justiça, cuja representação estilizada, abaixo da multidão e à direita do trio central, ladeia um gordo homem de chapéu. Ele cobre os olhos vendados da Justiça com uma mão, enquanto com a outra empunha uma serra elétrica e corta o livro da Constituição brasileira, sob a qual vemos árvores esmagadas. Nomes de agroindústrias multinacionais estampam sua camisa. A imagem condensa símbolos ao representar os antagonistas do MST, perante quem se curva a Justiça: na displicente figura do fazendeiro fundem-se as insígnias de grandes corporações internacionais. A figura masculina funde a imagem do latifundiário, histórico oponente da reforma agrária, com a de proprietários e acionistas anônimos de empresas do "agronegócio", considerado o real inimigo do MST, hoje. A dilaceração da Constituição, súmula dos direitos e do pacto político, acompanha-se, em ato único, da destruição da natureza. Um pelotão militar protege o casal com armas apontadas em direção ao trio humano no centro do quadro e à multidão em marcha que domina a esquerda do painel, igualmente formada a partir do mar de bandeiras.

Enquanto as cenas anteriores parecem retratar a configuração atual da luta de classes segundo o ideário do MST, as seguintes sugerem modos de ação

organizada dos trabalhadores, assim como suas conquistas. Emergindo do infinito, silhuetas humanas criam os contornos de outra manifestação ou marcha, cujas figuras paulatinamente ganham nitidez. À dianteira da multidão distintivamente trabalhadora avistam-se mulheres, crianças e homens, alguns erguendo facões como na bandeira do MST, em composição dramática evocativa da famosa pintura de Delacroix, "a liberdade conduz o povo". Enquanto as duas multidões em marcha junto com o trio central insinuam o dinamismo da ação coletiva, em contraste com o vermelho, os tons frios e a relativa estabilidade das cenas seguintes sugerem conquistas e realizações.

Figura 3. Mística de abertura do VI Congresso Nacional do MST. Foto de Leonardo Melgarejo. (fevereiro de 2014).

Destacada na dianteira da marcha, uma mulher semeia. Seu corpo medeia a cena da multidão das demais que compõem a parte inferior do painel. Toda a massa humana parece dirigir-se ao campo de semeadura, delineado em plantações verde-jantes, pomar, horta e árvores, em meio ao qual se avista ao longe o estandarte do MST junto a um acampamento de lonas pretas. Uma luminosidade primaveril incide nos corpos à frente da multidão e no campo de cultivo, dando acento às cores das vestes, folhagens e barracos e compondo uma estética semelhante à figuração do paraíso encontrada em certos livretos religiosos.

A evocação (a)temporal na imagem da multidão em marcha transmuta-se ao desaguar na cena campestre e desdobrar-se no espaço como acampamento sem-terra, organização política que frutifica em campos cultivados, alusão à territorialização promovida pelos assentamentos rurais do MST. Deitado esplendidamente no campo, vemos um recém-nascido como que desabrochado da semeadura. Uma planta dele germinada se enrama em direção ao canto inferior direito do painel e ali enlaça um imenso violão cuja extensão alcança a lavoura. Duas cenas justapõem-se acima do instrumento: na primeira, um casal estuda debruçado sobre um livro ou caderno; na segunda, vemos um grupo de pessoas em reunião. Outras faces da organização política dos trabalhadores valorizadas no MST, o conhecimento e o debate, assim como a alegria da mística celebrada nas canções, parecem assim anunciar o homem e a mulher novos, figurados no recém-nascido germinado dos campos de semeadura da luta, retratada no painel como um todo.

A integração de conteúdos diversos em cenas sucessivas e a condensação espaço-temporal do painel exibem a qualidade síntética da arte mural do MST. Seus artistas reproduziram no quadro um conjunto de ideias e valores reafirmados cotidianamente em reuniões, assembleias, salas de aula, mobilizações, e também nas místicas que pedagogicamente pontuam cada uma dessas atividades. A organização coletiva dos trabalhadores e sua *luta*[4] são apresentadas como caminho transformador da experiência de exploração, opressão e violência, tornando possível uma nova condição social manifesta sob luz idílica na imagem do acampamento/assentamento. Essa nova condição social é entendida como realização concreta da luta, sendo alcançável no presente com a conquista da terra e também projetada no futuro como sociedade renovada, ambas retratadas na mesma imagem-síntese. No plano subjetivo, organização coletiva e luta operam a transformação/renascimento dos sujeitos ao promover sua remodelação em termos de novos padrões socioculturais e sociopsíquicos. A luta é de todos os povos, dos trabalhadores do campo e da cidade, de homens e mulheres, negros, brancos, indígenas. Ela é imemorial e une mulher e homem trabalhadores, opondo-os aos detentores do capital, que dominam os recursos materiais, simbólicos e do poder, solapam a lei, dobram a Justiça e colocam igualmente a seu serviço o aparato repressivo do Estado. Eis a súmula das ideias norteadoras da luta sem-terra.

Servindo de moldura para as principais atividades públicas internas do VI Congresso, o mural era simultaneamente parte constituinte e manifestação sucinta da mística que o evento como um todo configurava enquanto celebração do Movimento Sem-Terra. Cenário permanente dos quatro dias do evento, o conjunto de imagens, valores e ideias nele veiculados descortinava uma síntese da cosmologia do MST e dos princípios de sua mística, que embora feita para nutrir a disposição de cada sem-terra é sempre expressão e veículo da luta como realização cooperativa e coletiva. Nele descortinava-se uma *mística da ação* ou *mística da luta* (Chaves, 2021)

4 | Núcleo catalisador de sentidos, a categoria luta emoldura tanto o projeto de transformação social como rotinas do dia-a-dia; reúne sujeitos com diferentes orientações – "militantes" e "massa" – e unifica a gama de ações concretas do MST (Chaves, 2000; Comerford, 1999).

comunicada nos semblantes, atitudes, gestos, atos retratados, por sua vez concentrados em diferentes núcleos de ação e tipos de atividade enquanto representação condensada da luta.

Entrementes, o cenário mais amplo do ginásio povoou-se do movimento, cor e ruído das pessoas que terminavam de ocupar as arquibancadas naquele dia de fevereiro. Um frenesi no ar reverbera expectativa e emoção. Para atrair a atenção ao centro do ginásio, os músicos dedilham acordes, enquanto o mestre de cerimônia introduz algumas palavras de boas-vindas. Em seguida, ele inicia um diálogo que coordena corpos e vozes dos sem-terra. Agrupados nas arquibancadas conforme a procedência, sob seu comando os membros de cada delegação estadual erguem-se e bradam lemas do Movimento, exibindo presença coletiva no Congresso. Em seguida, o mestre de cerimônia unifica a audiência com o mote: "Pátria livre!", ao que todos respondem: "Venceremos!". O diálogo repete-se até que o mestre de cerimônia alterne: "MST", "Na luta até o fim!", responde a multidão em uníssono. Isso feito, com transição marcada apenas por instrumentação musical, inicia-se a parte dramática da mística.

Sem prévio aviso, uma procissão simultaneamente solene e festiva adentra o ginásio ao som de uma viola. É quase como se a cena da multidão em marcha saísse do painel e se materializasse na arena. Através dos ornamentos e adereços identificam-se indígenas, quilombolas, trabalhadores do campo, da cidade, soldados e, inclusive, membros de ordens religiosas. A procissão imemorial atravessa a quadra do ginásio em silêncio, acompanhada apenas por instrumentação musical. A massa humana passa; o tempo parece suspenso. Contudo, a multidão retornará, fervilhante, diversas vezes, em encenações dramáticas variadas: atos de ocupação, formação de acampamentos, enfrentamentos de forças repressivas, marchas de vitória, conquistas da terra e semeadura de campos. O tempo passa, a massa humana retorna. Mudança e repetição conjugam-se nas formas exibidas de ação coletiva .

A música instrumental cede lugar à canção sem-terra cuja letra celebra: "fazemos a uma nova história, um novo homem e uma nova mulher...", enquanto figurantes vestidos com as cores da bandeira do Movimento encenam várias coreografias de dança e ginástica artística, incluindo formações humanas de imagens-símbolos, como a sigla e a insígnia do MST. A música ganha letra e vira canção, os movimentos coreografados tornam-se dança: com as cores do Movimento eles anunciam um mundo novo.

Figura 4. Mística de abertura do VI Congresso nacional do MST. Foto de Leonardo Prado (2014).

Em sua forma e conteúdo, assim como no conjunto de elementos simbólicos trazidos à cena, a celebração foi uma apresentação condensada dos traços constitutivos e recorrentes da mística sem-terra. Insígnia e sigla reapareceriam mais de uma vez em variações coreográficas. Do mesmo modo, adereços simbólicos como bandeiras, instrumentos de trabalho, lona preta, chapéus de palha, frutos e cereais repetiam-se, rearranjados, e núcleos de atividades retornavam, remodelados. Figurantes dramatizaram a histórica luta pela terra no Brasil e a criação do MST; fizeram marchas; formaram acampamentos; viveram enfrentamentos de forças repressivas estatais e para-estatais; sofreram perdas, testemunharam mortes e protagonizaram renascimentos: feições diversas da luta foram encenadas em representações dramáticas, danças e mímicas, sendo sublinhadas por músicas, canções, poesia e prosa. A mística

era uma metáfora da "História". Ao lado do palco um "livro" era dela signo e tinha as páginas mudadas pelo corpo de bailarinos a cada novo ato. Em pouco menos de duas horas, 1.500 sem-terra encenaram a mística da luta e fizeram, como prescrito para toda atividade coletiva do MST, a mística de abertura do Congresso.

Figura 5. Mística de abertura do VI Congresso Nacional do MST. Foto de Leonardo Prado (2014).

Toda a cerimônia foi uma mística aos olhos sem-terra. À saída do ginásio, Terezinha, assentada há 10 anos, resumiu seu impacto: "A mística é muito emocionante, ela comove, é a própria vida!". Definida como "a força secreta que anima o militante", "uma realidade mais vivida do que falada" (Peloso, 1994: 3), muitos são os atributos com que os sem-terra a descrevem, como entusiasmo, convicção, paixão, otimismo, inspiração, competência, espírito, motivação, indignação ética. Descrita por eles como emoção, sentimento, crença e vivência, a mística motiva a luta e impulsiona a ação. Maleável, ela pode manifestar-se como esperança, alegria e confiança ou como tristeza, indignação e revolta. Embora "difícil de definir", ela faz com que os sem-terra sintam-se fortes e capazes, pois "transforma o sonho em realidade": com a mística, eles podem mais – estamos no território de Durkheim. Ademais, como o *mana* descrito por Mauss (2003), sugere-se que a mística reúne pensamento, emoção e ação, sendo ao mesmo tempo finalidade e caminho (Peloso, 1994).

Para além dessas qualidades intangíveis, também se nomeiam mística cerimônias com características rituais semelhantes à celebração de abertura do VI

Congresso Nacional. O reconhecimento precoce da eficácia dessas celebrações em sustentar a disposição de luta mesmo em situações adversas como as das ocupações pioneiras, sob o regime militar, estimulou a inserção reflexiva da mística já nas primeiras publicações do Movimento, seja como prática específica (MST, 1986), seja como parte do "método de trabalho popular" (MST, 1997). Sujeita a regramentos e objeto de reflexão especializada (Stédile e Mançano, 1999; Bogo, 2002; 2003), mais que atividade programada em manuais, a mística faz parte do cotidiano sem-terra. Ela está presente no início de todas as atividades coletivas do Movimento, às vezes também as encerra, quando não as engloba. Sua redudância simbólica e sequência padronizada de ações não impedem a evocação e reafirmação de valores, crenças, símbolos, princípios e ideais que configuram, como vimos, verdadeira cosmologia. Entretanto, como todo ritual, as místicas estão sujeitas à rotinização, de que os sem-terra são conscientes e buscam evitar.

Também classificadas como "princípio organizativo", místicas são explicitamente empregadas como ferramenta da organização política. Nesse aspecto em particular cumprem muitas atribuições, entre as quais o relevante papel de renovação e reafirmação da identidade sem-terra, fundamental à construção de um "nós", sentimento de pertença ao coletivo. Além disso, a mística galvaniza a meta imediata de conquistar a terra, que agrega a base sem-terra, e integra-a ao objetivo mais amplo de mudança social, que guia os militantes. Ela o faz fundamentalmente ao consistir numa linguagem partilhada e constituir um universo simbólico comum para sujeitos com distintas experiências e expectativas sociais. Por outro lado, aspectos contextuais e de circunstância presentes na escolha de símbolos ou em variações narrativas permitem veicular objetivos políticos específicos que, comungados, orientam e dão eficiência às ações coletivas momentaneamente definidas pela direção política do MST. Dessa maneira, a mística garante a comunicação de significados, objetivos e propósitos "estratégicos" e "táticos", contribuindo para a "organicidade" do MST, isto é, a boa relação entre seus diferentes setores e níveis organizativos ou a coalescência de suas partes. Linguagem partilhada referida à cosmologia, sedimenta-a em compromisso emocional com o coletivo, contribuindo para a coesão de propósitos de militantes em diversos níveis de formação política e para a unidade moral e política do MST.

Figura 6. Arquibancadas com militantes do MST no VI Congresso Nacional do MST. Foto de Myke Sena (2014).

Assim, a mística tem múltiplas valências: refere à sensação afetiva e valor, categoria do pensamento, momento ritual, princípio organizativo. Todas elas ativadas no espaço-tempo ritual das cerimônias em que se reafirma a força coletiva e o protagonismo popular, revigora-se o compromisso com a luta pela reforma agrária e o MST. Os sem-terra dizem-no textualmente aos brados, neste e em outros lemas: "Lutar! Construir reforma agrária popular!". Feita por sem-terra e fundamentalmente para eles, as místicas reforçam a identificação emulativa entre público e atores. Nessas celebrações, experiências de opressão e violência ordinariamente vividas de modo individualizado ganham dimensão épica e, enquanto narrativas vitoriosas da luta, convertem-se em força coletiva do MST. Sua consistência reside na verossimilhança entre as situações e experiências vividas na luta pela terra e as ações representadas: dramatizadas; cenas vistas, ouvidas, cantadas e às vezes vividas misturam-se e reforçam-se mutuamente. Através da mimese que une atores e público, cena e experiência, as narrativas dramatizadas ganham plausibilidade e estimulam confiança. Os sem-terra participam dos rituais da mística simultaneamente como atores e testemunhas, e pela repetição em crescendo de temas narrados – como numa fuga musical – exprimem e experimentam sua potência enquanto grupo.

Ainda que sumária e fragmentada, a descrição da cerimônia de abertura do VI Congresso Nacional permite inferir alguns pressupostos e indicações do ecletismo das fontes de inspiração da mística sem-terra. Nas metáforas cênicas vislumbra-se

a repetição do mitema marxista do protagonismo emancipatório da classe trabalhadora em sua capacidade de moldar conscientemente a história, uma reinvenção da premissa iluminista de que "o homem pode e deve criar livremente o seu destino, construir o seu próprio futuro" (Cassirer, 1994, p.288). Desponta igualmente a conjugação de noções utópicas e messiânicas do alvorecer de um novo mundo, numa mistura de ideias, ideais e teleologias socialistas e cristãs. Ao lado do conceito marxista de luta de classes, reconhecem-se traços do romantismo e do arcabouço conceitual e ético da Teologia da Libertação expresso em fórmulas simbólicas e rituais herdadas das místicas da Comissão Pastoral da Terra, que ao lado das festividades populares constituem a genealogia da mística sem-terra (Chaves, 2021).

Sendo uma mística da ação que se valida a partir do fundo sempre renovado de cultura bíblica popular (Velho, 1995), o uso de símbolos, práticas, analogias bíblicas e recursos discursivos inicialmente da Teologia da Libertação, mais recentemente do repertório "evangélico", termina por conferir uma sacralização da "luta". Herdado pela Teologia da Libertação do Concílio Vaticano II, o conceito de "Povo de Deus" nela ganha o sentido de sujeito coletivo da história em luta contra estruturas sociais injustas, entendidas como pecado. O livro do Êxodo serve de inspiração e modelo: nele o povo de Deus participa da libertação e da realização da promessa divina de uma nova terra. A saga do povo que sofre e luta converteu-se em mitema, uma estrutura simbólica onipresente nas cerimônias místicas das pastorais sociais da Igreja, como dos círculos bíblicos, das CEBs, da CPT e, posteriormente, do MST. Enquanto na Teologia da Libertação a saga israelita é tomada como revelação da presença de Deus na história e arquétipo da libertação do seu povo do cativeiro, da opressão e da pobreza segundo a vontade divina, a mística sem-terra ancora-se na confiança na força da vontade humana coletiva guiada por um propósito maior, porque comum. Deslocamentos de sentido dão-se pela agregação de conteúdos e transposição de significações à estrutura narrativa imemorial, que é mantida, e cuja potência simbólica assim se renova. Da "terra prometida" por Deus à promessa de terra trazida pela luta, passando pela reiteração da necessidade da esperança e do sacrifício, pela valorização da fé e da disciplina, trafega-se por símbolos religiosos e políticos cujos significados facilmente deslizam, sobrepõem-se, somam-se em benefício da sacralização da luta.

O processo de autonomização organizativa frente à Igreja e à Comissão Pastoral da Terra também implicou, nos primóridos do MST, numa modulação e minimização dos símbolos e práticas religiosas fundantes da 'mística da terra' daquela pastoral e na elaboração de nova síntese na mística sem-terra (Chaves, 2021). Nesse sentido, a introdução de certo ethos protestante, trazido mais recentemente pela crescente presença de fieis de diversas denominações evangélicas nas fileiras do MST, não afeta a articulação entre estrutura simbólica, conteúdo político e sentido sacralizador que configuram a especificidade da mística sem-terra. É possível

mesmo dizer que ele renova a matriz de significação primeira representada pela Teologia da Libertação ao mesmo tempo que mostra sua fecundidade e capacidade englobadora. Impulsionado por lideranças locais femininas, cuja influência merece melhor atenção de pesquisa, o atual influxo evangélico destaca-se pelo recurso a símbolos e atitudes específicos desse ethos, como a reintrodução de preces e cânticos religiosos em reuniões e encontros locais, a ratificação de decisões coletivas em assembleias com a interjeição "amém", e a escolha de referências bíblicas para nominar acampamentos e assentamentos, a exemplo de "El Shadai", "Terra Prometida", "Nova Jerusalém".

Ao arcabouço de conteúdos simbólicos mais ou menos explicitamente religiosos, soma-se na mística sem-terra a sacralização da memória das lutas sociais e do heroísmo de figuras históricas do passado remoto e próximo. Eventos como a Guerra do Contestado, a Balaiada, a Independência, datas representativas como 17 de abril, dia do massacre de Eldorado de Carajás, e mesmo expressões de luta como "Resistência Camponesa" são homenageados nos nomes de acampamentos e assentamentos do MST. Celebração que também recebem personagens históricas e lutadores do campo popular como Zumbi dos Palmares, Ho Chi Minh, Fidel Castro, igualmente lembrados em cerimônias, poesias, canções e divisas como: "Chê, Zumbi, Antônio Conselheiro, na luta por justiça nós somos companheiros". Personalidades significativas da luta pela terra, como D. Tomás Balduíno, ou reconhecidas por atividades sociais, a exemplo de Zilda Arns, juntamente com vítimas mais recentes da luta pela terra, como Padre Josimo, Margarida Alves, Irmã Dorothy Stang e menos conhecidas como o "Companheiro Sétimo Garibaldi", assassinado por ação de milícias de fazendeiros em Paranavaí/PR, têm sua bravura e nomes para sempre lembrados nas designações dos territórios de luta e conquista do MST, e toda sorte de coletivos que o Movimento abriga. Tomados como modelo de vida pelo devotamento à coletividade, eles dão rosto humano exemplar à luta, como os santos e mártires do cosmos religioso. À diferença do Exército de Libertação Nacional, estudado por Pérez(2012), no MST a morte e o martírio não são necessariamente vistos como fonte de sentido, mas também cabe aos sem-terra honrar os seus mortos e dar-lhes nova vida na luta.Tidos como figuras modelares, esses lutadores alcançam transcendência na memória:

Mas tremeu o inimigo com a dignidade do menino
Inda quase adolescente, pele morena, franzino
Sob coices de coturno, de carabina e fuzil
Gritou amor ao Brasil, num viva ao seu movimento,
E morreu!
Morreu pra quem não percebe
Tanto broto renascendo
Debaixo das lonas pretas, nos cursos de formação

Ou já nos assentamentos,
quando se canta uma canção,
ou num instante de silêncio
Oziel está presente
porque a gente até sente
pulsar o seu coração.

O fragmento[5] é parte de texto declamado, cantado e representado em peças repetidas vezes em homenagem a Oziel Alves Pereira,"um ser místico silenciado pela repressão do Estado e do latifúndio",[6] no Acampamento da Juventude, evento que marcou os 20 anos do Massacre de Eldorado dos Carajás. Em semelhantes homenagens, são louvados o compromisso, a disciplina, os grandes como os pequenos sacrifícios diários desses lutadores tornados exemplares. Sendo o "personalismo" visto como "vício", em contraposição à exaltação de líderes, é neles que se projeta a face humana da luta coletiva.

Portanto, as místicas encenam constantemente as variadas formas de luta que o MST enceta no presente e são veículo de enaltecimento das lutas do passado. Mas não se limitam a isso: por prefiguração, elas também antecipam simbolicamente o prazer da realização da "utopia", tornando-a verossímil. Como no painel, a antecipação retratada é um misto de visão idealizada da "nova sociedade" e do "novo homem e nova mulher", mas também tornada tangível como realização imediata do sonho da terra em assentamentos do MST. Entre os núcleos significativos principais das místicas do MST pode-se, portanto, elencar: o valor e o sentido emancipador da luta coletiva; a fé na construção consciente da história; a celebração épica das lutas do presente e do passado; a prefiguração da utopia de uma nova sociedade; a valorização da solidariedade, da disciplina e do sacrifício – palavras frequentemente ouvidas e estampadas nas cerimônias. As místicas mais elaboradas reúnem esses significados centrais e realizam uma espécie de condensação do tempo: validam o passado e o futuro por meio do presente. Além do enebriamento emocional das celebrações, grande parte do seu êxito simbólico deve-se a essa presentificação dramática da memória da luta e prefiguração do "sonho".

5 | https://mstmaratonando.wordpress.com/2016/04/25/oziel-esta-presente-porque-a-gente-ate-sente-pulsar-o-seu-coracao/, em 19/01/2020 às 9h50.

6 | https://mst.org.br/2020/04/17/o-jovem-que-ousou-doar-a-vida-por-uma-causa-coletiva-oziel-alves-pereira/, em 15/02/2021, às 15:08.

Figura 7. Mística no VI Congresso Nacional do MST. Foto de Marcelo Ferreira/Instituto Cultural Padre Josimo (2014).

As místicas são um tipo de celebração que visa fazer da "luta" uma ocasião festiva. Nesse sentido, carregam a força motivadora que as festas populares e os eventos coletivos como marchas, desfiles militares, procissões e festas religiosas criam ao constituir multidões. Nesses eventos coletivos permeados de estímulos enaltecidos pela presença de cada participante em sua densidade corporal, uma pleiade de sensações, afetos e símbolos são compartilhados. Assim como a maioria dessas festividades, as místicas do MST reeditam narrativas redesenhando-as a partir de um repertório consagrado de símbolos e formas de ação. Nelas, condensação simbólica e densidade emocional combinam-se guiadas por um *telos* que imprime significado à ação. Como rituais que são, elas agregam diferentes recursos expressivos em presença do grupo, mobilizam cognição, emoção e adicionam imaginação à razão prática que articula as ações políticas. Assim, as místicas operam como ativadoras de energias coletivas dormentes, dando-lhe feição e propósito, o que delas faz uma *política do sentido*.

Além de "força secreta" que anima as ações de luta, a mística é também um anteparo seguro para as vicissitudes de seus resultados: bons ou ruinosos, eles são celebrados com intuito motivacional – como veremos a seguir.

A MÍSTICA EM CONDIÇÕES DE INFORTÚNIO

A despeito do enaltecimento pelos sem-terra e de indubitáveis qualidades organizativas, as cerimônias da mística estão sujeitas às vicissitudes de felicidade ou infelicidade ritual (Austin, 1990), ou seja, podem ser eficazes ou fracassarem em produzir o "vigor da mística". Além disso, seu uso como ferramenta política tende a ferir a delicadeza de que é feita sua vitalidade;[7] embora mandatórias e reiterativas, elas devem, afinal, ter "espírito" e frescor. Acrescente-se que as cerimônias da mística incluem tanto o sagrado fasto quanto o nefasto, processos de comunhão como de expiação. Em sua polivalência, elas também mobilizam intenso e variado espectro emocional, tanto alegria e entusiasmo como pesar, indignação e fúria, os quais, sem solução de continuidade, podem mesclar-se e transformar-se uns nos outros.

7 | Na CPT, Pastoral-mãe do MST, um arrefecimento da mística é identificado desde meados da década de 1990(Almeida, 2005).

Sendo impossível e indevido tratar de maneira isolada essas múltiplas cintilações – às vezes sombrias – do espectro cromático da mística, seguirei servindo-me do caleidoscópio de suas manifestações formais no intuito de apresentar sua conformação complexa. Ao excerto etnográfico da mística de abertura do VI Congresso Nacional, uma celebração feliz – no sentido festivo e de êxito ritual –, acrescento a seguir três breves referências a outras expressões rituais da mística e do seu oposto: um evento de celebração funesta, uma cerimônia infeliz e um ritual expiatório, todas relativas a assembléias na Marcha Nacional (Chaves, 2000). Alerto o leitor de que as inserções etnográficas fazem parte de um processo social e ritual mais amplo, cuja tessitura e nuances é impossível tratar aqui, mas cuja riqueza ímpar dada por sua longa duração permanece fértil para o pensamento. Minha intenção ao destacá-las é ressaltar a complexidade e as aporias da mística, depois de haver buscado evidenciar sua importância na organização política dos sem-terra.

Figura 8. Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça. Fonte: Acervo da autora (1996)

No percurso de mais de mil quilômetros que cada uma das três colunas da "Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça" trilhou em 1997 durante dois meses, foram muitas as ocasiões para místicas. Às vezes mais, outras menos elaboradas, elas eram realizadas no início da jornada do dia, outras vezes durante atos públicos, outras ainda em assembléias – em alguns casos, estas foram *a* mística. Esporádicas, as poucas assembleias foram motivadas por situações graves, uma na primeira semana, as outras duas nos derradeiros dias da caminhada. Essas últimas foram verdadeiros eventos críticos que evidenciaram as aporias postas no processo social e ritual da ação coletiva pelo malogro da conjunção de dois princípios valorativos contraditórios e igualmente caros ao universo social desses trabalhadores: por um lado, participação e igualdade, por outro, ordem e hierarquia (Chaves, 2000; Comerford 1999).

ASSEMBLEIA COMO RITO PIACULAR

Apesar da criminalização das ações do MST e do contexto político adverso que motivaram a realização da Marcha Nacional, no período de seu transcurso ostensivamente pacífico os sem-terra continuaram a promover ocupações de terras. Com oito feridos em Sandovalina/SP, o desfecho sangrento de uma delas reverberou em emocionada assembléia convocada de improviso no primeiro dia de descanso da caminhada (Chaves, 2000: 128-139). Apinhados no início da noite sob teto emprestado,

os marchantes ouviram um consternado relato dos acontecimentos infaustos daquele domingo. As palavras do líder geraram comoção no recinto lotado como se sensivelmente ressoassem nos corpos. Afinal, por seu intermédio cenas tantas vezes repetidas em canções e representações da mística retornavam como fato. Embora desconhecidas, as vítimas eram companheiros que haviam sofrido agressões e violências que constituem risco partilhado por todo sem-terra. O atordoamento e o choque que se seguiram à notícia foi superado apenas quando um padre tomou a palavra para execrar a violência, reafirmar a justeza da luta, conjurar o medo e convocar a firmeza dos sem-terra convidando-os, por fim, à oração. De mãos dadas, todos rezaram em voz alta um emocionado Pai Nosso. Finda a prece, estrondaram palavras de ordem e a assembleia foi encerrada pelo líder com a expectativa de novas notícias.

Dando sequência à programação daquele domingo que para os marchantes começara festivo, com churrasco ofertado pela prefeitura de Hortolândia, a banda da cidade concluía sua apresentação musical. Ao som de "O Funeral de Um Lavrador", as crianças e o mímico Duda repetiam encenação feita nos atos públicos em diferentes cidades ao longo daquela semana. A mímica dramatizava a vida de exploração de certo trabalhador rural; que se somava a companheiros reunidos; com grandes gestos, eles deliberavam; depois, o grupo promovia uma ocupação; em seguida, um plantio coletivo; ações coletivas sucedidas pelo confronto com pistoleiros; confronto encerrado com a morte do trabalhador. No final da mímica o hino do Movimento era tocado e o morto reerguia-se levantando a bandeira do MST que o cobria. Ali, a representação foi valorizada pelo acompanhamento da banda da cidade. Finda a peça, os atores iniciaram apresentações cômicas, enquanto os marchantes dispersavam-se em diferentes afazeres e formavam rodas de conversa e chimarrão.

Tudo parecia acomodar-se quando outra assembleia foi chamada às pressas para novas informações, que traziam a notícia do falecimento de uma vítima. Uma onda de consternada emoção abateu-se sobre todos. Desta feita, o mal-estar foi interrompido pelo chamamento do líder: "vamos cantar o hino do Movimento, que nos acompanha nas alegrias e nas tristezas". Seguindo seu comando, os sem-terra entoaram-no abraçados ombro a ombro, formando uma cerrada corrente humana. Findo o hino, eles foram convidados a abraçarem-se pronunciando as palavras: "na luta até o fim". O abraço fazia passagem entre a compacta formação humana inicial e o progressivo afastamento dos corpos, que no entanto deu-se acompanhado por troca de palavras em que cada sem-terra ecoava o mesmo lema. Numa mímese da peça, os símbolos do MST ajudavam os marchantes a reanimarem-se ante o infortúnio: encenação e vida confundiam-se na mística não programada da assembleia. Afinal, condensada na mímica, a sequência narrativa das místicas sem-terra reproduz um padrão de acontecimentos que constituem a experiência histórica de luta pela terra no Brasil.

Na assembleia, o improviso ressaltou os traços essenciais da mística sem-terra e a importância decisiva da experiência de fortaleza acionada por palavras e gestos simbólicos cadenciados em movimento e ritmo sincrônicos, e enaltecidos pela copresença dos participantes — em evocação à "efervescência" durkheimiana. Uma celebração funesta, a mística conjurou os aspectos infaustos da luta, com seu difuso fardo de temor e incerteza, tornou-os conscientes e por meio de diferentes recursos simbólicos converteu-os em fortaleza e unidade de propósito. Sentimentos como medo, tristeza e cólera ante o relato da violência sofrida por outros sem-terra foram enaltecidos pela solidariedade de experiência, mas também transformados pela proximidade corpórea e gestos de união, assim como pelo movimento rítmico das palavras pronunciadas em coro. Na prece, no canto e no grito feito lema, as palavras ditas em sincronia conformavam em distintas cadências pulsações sentidas em comum. A força das palavras era enaltecida por sua ênfase no coro das vozes, de modo a sublinhar a invocação implícita na prece, no hino e nas consignas. Cada um desses ritos orais dava expressão pública a sentimentos latentes em cada sem-terra; manifestos coletivamente, simultaneamente constituíam-nos como grupo, momentaneamente partícipes de uma comunidade de sentido e destino.

Potencialmente imobilizadora, a perplexidade ante o relato da letalidade da ação danosa foi conjurada com gestos suplementares à oração, ao canto e ao brado. Os sem-terra formaram um corpo simbólico único na oração entoada, de mãos dadas, a uma só voz, no hino cantado por todos em um abraço cerrado, no coro das palavras de ordem, no lema ouvido e repetido a cada novo abraço. Em linguagem partilhada e repleta de múltiplas referências, os sem-terra reafirmavam o valor moral da luta dos pequenos e fracos contra os potentados e sua violência. Todo um universo de sentido era assim trazido à consciência e transposto em ato por gestos simples e palavras convencionais, mas dotadas da força ritual presente na súplica e invocação protetora da prece, no sentido de justiça e vigor coletivo acionados pelo hino e na afirmação de propósito comum da consigna final. A partir daquela celebração funesta uma cruz passaria a ocupar a dianteira da caminhada, secundada pela bandeira nacional e a do próprio Movimento. Ante o desafio sacrificial da luta, os sem-terra contam sempre com a força de sua união: "a mística é o que une", ensinou-me certa vez um deles.

NOVAS ASSEMBLEIAS: UM RITUAL INFELIZ E UM RITO SACRIFICIAL

O mundo divide-se em "amigos", "aliados" e "inimigos" na dinâmica agonística da luta pela terra. Na citada assembleia em Hortolândia/SP, o inimigo era claramente identificado ao "latifundiário" e seus prepostos milicianos. Na caminhada do dia seguinte a retórica amplificou-o para abarcar o governo federal e sua política econômica neoliberal – num caso pessoas desconhecidas para os marchantes, noutro entes abstratos distintivamente situados fora do MST, uma justaposição já notada

no mural do VI Congresso. As assembleias a seguir descritas denotam um paulatino deslocamento do inimigo para dentro da Marcha, em gradual assunção de uma face conhecida e próxima.

O decurso dos dias de caminhada trouxera um acúmulo de dificuldades de infra-estrutura, insubordinações, insatisfações geradoras de atrito e descontentamentos vários endereçados à equipe de direção. Se por um lado problemas e conflitos evidenciavam-se, por outro a atenção pública e midiática crescia à medida que a marcha aproximava-se de seu destino, Brasília, impondo urgente necessidade de solução. O objetivo de pressionar politicamente o governo e expressar com êxito o clamor por "reforma agrária, emprego e justiça", que intitulava a caminhada, encontrava-se ameaçado.

A insatisfação atingiria o auge no domingo de Páscoa, intensificada pelo infortunado acontecimento de uma refeição estragada servida aos marchantes. As assembleias por estado convocadas, às pressas, pelos líderes como recurso pacificador tiveram o efeito contrário de salientar a tensão e o conflito reinantes.[8] Os sem-terra reclamavam a realização do ideal igualitário que a Marcha ostensivamente manifestava e que dia a dia nutria seus passos, como mostra o poema escrito por um marchante naquela mesma semana:

8 | Para relato circunstanciado do evento, ver Chaves (2000: 236-252).

> Cada passo, um início/ Cada passo, um desejo/ Cada passo, uma esperança/ Cada passo são as marcas de um povo carente/ Cada passo representa um trabalhador/ Cada passo o povo exige seus direitos/ Cada passo representa mais alimento na mesa do trabalhador/ Cada passo representa mais emprego/ Cada passo, mais justiça no país/ Cada passo, mais dignidade/ Cada passo, mais educação/ Cada passo representa reforma agrária/ Cada passo representa as prisões/Cada passo representa as mortes no campo/ Cada passo representa as injustiças/Cada passo, o nosso sonho/ Cada passo, uma esperança/ Cada passo, queremos a divisão/ Cada passo é a nossa história/ Cada passo sou eu/ Cada passo é você amigo irmão (Chaves, 2000: 234).

Desprestigiada, nas intempestivas assembleias a direção apelou para a "organicidade", em invocação ao princípio hierárquico da preeminência do coletivo sobre o indivíduo que viabilizava o empreendimento da longa caminhada. Sem respostas, às críticas a direção limitou-se a contrapor o reconhecimento público já então alcançado pela Marcha Nacional, acrescido do diagnóstico de que "a nossa unidade interna é o ponto fraco" como eventual impedimento ao seu êxito final. Os problemas veementemente vocalizados pelos marchates permaneceram sem resolução, assim como a crise de autoridade dos líderes. O mal estar geral seria agravado nos dias subsequentes e visibilizado no desbaratamento das fileiras da Marcha, evidenciando o fracasso político das assembléias. Numa palavra, elas foram o avesso da mística, ou a anti-mística.

Cerca de vinte dias depois, a Marcha Nacional teve uma entrada triunfante em Brasília, recepcionada pela população e por manifestantes vindos em caravanas de vários recantos do país.A multidão fez dela a "Marcha dos Cem Mil", numa consagração do feito dos sem-terra e amplificação da sua consigna "*por um Brasil para todos os brasileiros*".[9] Correspondentes internacionais e jornalistas brasileiros assediavam os sem-terra diuturnamente, alargando o alcance e êxito da jornada – "o Brasil inteiro está de olho em nós", anotou um marchante em seu diário. Dias antes desse desfecho bem-sucedido a atenção pública crescente já se fazia notar, mas o sucesso da Marcha ainda era discutível. A conjugação dos holofotes da mídia e das dificuldades internas não solucionadas davam fundamento aos receios pelo pior, que alcançaram a Direção Nacional do MST. O contraponto mais notório às críticas e problemas elencados pelos marchantes na crise da Páscoa foi o envio de um de seus membros, alçado à posição de "Coordenador da Disciplina". Desde aquele paroxismo de descontentamento, entretanto, a separação entre "massa" e "liderança" acentuara-se e dava margem a diferentes manifestações de insatisfação, invariavelmente avaliadas como indisciplina pela direção da Marcha.

9 | Para um ensaio fotográfico e resumo-homenagem do evento, cf. Chaves, 2017.

Entrementes, apesar de tudo cada sem-terra estava comprometido com o objetivo de levar a Marcha Nacional a termo e conquistar seus propósitos políticos repetidamente proclamados ao longo dos dois meses de caminhada. A aproximação de Brasília trouxera também uma acolhida cada vez mais calorosa nas cidades por onde passava. O entusiasmo dessa receptividade e a clareza da importância da Marcha, mais do que alterações e reforço das regras de disciplina debalde implementadas pela direção, foram decisivos para o desenlace bem sucedido. No decurso final da caminhada, porém, tudo parecia incerto. As insubordinações avolumavam-se e arriscavam evidenciar aos olhos do mundo, voltados para a Marcha como observara o sem-terra, fragilidades facilmente exploráveis e manchar a imagem positiva do MST e de sua causa, a tanto custo alcançada. As demandas dos marchantes vocalizadas na assembleia da Páscoa continuaram sem resposta e a ameaça de dissolução exposta na ocasião por um deles permanecia: "tem companheiros que preferem deixar a marcha e continuar até Brasília de forma independente".

No fim, as insatisfações e manifestações críticas mais exaltadas foram caladas.[10] Era, porém, um silêncio pontuado de desconfiança e medo disseminados pela suspeita da presença de "infiltrados" levantada pela direção desde a eclosão da crise na Páscoa. Vocalizar crítica tornou-se arriscado, pois a suspeita generalizou o controle. Sendo sem-terra ou "amigo do MST", a lealdade estava à prova. Naturalmente, uns mais que outros eram alvo de dúvida, mas todos eram dela passíveis. Já perto de Brasília, uma série de incidentes prestou-se a sensíveis deslizamentos significativos: o inimigo externo metamorfoseou-se em "estranhos" ou "perdidos" que se juntaram à caminhada e supostamente semeavam dissensão,[11] estranhos logo convertidos em suspeitos, suspeitos não, P2, agentes da polícia nela infiltrados para promover dissensão e distúrbios.

10 | Para uma interpretação desse silêncio e dos desafios éticos de seus deslindamento pela antropológa cf. Chaves (2006).

11 | Alguns, como eu, logo no início da jornada, outros ao longo do caminho, a Marcha incorporou "amigos" e simpatizantes que não eram sem-terra. Todos os "infiltrados" faziam parte dessa categoria de pessoa.

Na antevéspera da vitoriosa chegada à capital do país, a segunda assembléia geral da Marcha foi convocada[12]. Perante todos, numa rápida sequência de atos e falas, os suspeitos foram desmascarados e expulsos como "infiltrados", tão mais odiosos porque até então disfarçados de amigos.[13] Um bilhete encontrado nos pertences de um deles servia como suposta prova da acusação, que levou à condenação sem defesa. Atos e falas transcorreram em extrema condensação no centro da arena do ginásio, aos quais a audiência correspondeu com indignada intensidade emocional. "A assembleia foi breve. Nenhuma música, nenhuma encenação serviram-lhe de mística. *A mística foi a assembléia*. Apenas gritos de ordem marcaram-lhe o início. Apenas insultos e vitupérios marcaram-lhe o final" (Chaves, 2000: 328, grifo no original). Enaltecido pela crise de autoridade, todo o clamor contido nos dias precedentes foi canalizado ao novo alvo. Em conhecido mecanismo, a cerimônia operou uma substituição sacrificial da tensão conflitiva presente no grupo desviando-a para as vítimas (Girard, 1990). O grupo foi purificado pelo expurgo do pretenso inimigo dissensor e os marchantes viveram a ira justa ante a traição de sua causa, que ameaçara arruinar seus sacrifícios diários ao longo da extenuante jornada.

Confrontados com a fragilidade da prova apresentada na assembleia, os líderes da Marcha invocaram como álibe o princípio da decisão coletiva, numa reveladora legitimação da violência pelo recurso à transcendência da unidade coletiva, de fato restaurada pelo mecanismo ritual. *A posteri*, por atos e falas, as vítimas sacrificiais também eludiriam a violência sofrida, silenciosamente transformando-a num sacrifício-dom (Chaves, 2006). Estavam todos, afinal, igualmente empenhados na conclusão feliz do grande rito de sacrifício que foi a Marcha Nacional. Passo a passo ao longo de dois meses eles haviam promovido a dessacralização do poder constituído e da ordem legal que sustentam e legitimam a partição dos bens e riquezas, materiais e imateriais, da sociedade brasileira com a denúncia da sua injustiça e, em última instância, da sua violência. A força da mística gerada pela multidão em marcha revelava, por breve momento, a violência consagrada pela transcendência da lei. Todos, afinal, dispuseram-se ao sacrifício a fim de visibilizar a violência dessa sacralidade inquestionada.

MÍSTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA

Nos fragmentos assinalados, a mística do MST evidencia-se menos como busca do Uno que como produção da "unidade". Produção realizada mediante a fabricação de um corpo social dotado de identidade, guiado por propósitos prefigurados e capaz de ação orientada. Nesse sentido, apresenta similitudes e discrepâncias com sua congênere cristã medieval estudada por Michel de Certeau, para quem a mística é testemunho da perda e busca do Uno figurado nos sucessivos deslocamentos simbólicos de um corpo ausente (2015: 2) e, ao mesmo tempo, premida pela tarefa

12 | A primeira assembleia geral da Marcha aconteceu em Hortolândia/SP, sendo acima descrita; as demais agregaram os sem-terra por estado de origem.

13 | Sendo impossível sumariar sequência tão decisiva, remeto a Chaves (2000: 320-333).

essencial de produção desse *corpus mysticum* (2015: 120).Com o desaparecimento do Verbo encarnado, o Espírito passou a ser o emissário capaz de vivificar o corpo místico, primeiro compreendido como corpo sacramental, depois como corpo da Igreja.

Não é incidental que doutrina teológica do *corpus mysticum* da Igreja Católica tenha servido aos juristas medievais como fundamentação da doutrina dos dois corpos do rei, uma "teologia da realeza" que corporificou o Estado e legitimou a autoridade real no processo de unificação nacional e luta contra a aristocracia feudal (Kantorowicz, 1998). Numa cultura crescentemente nominalista, coube àquela doutrina figurar o todo social e político antes representado pela Cristandade, então em ruína. Se a Revolução Francesa terminou por dispensar a encarnação do todo no rei, hoje o impulso solvente da Modernidade endereça-se ao conceito de Estado e à idealização da coisa pública que ele encarna, como à própria noção de todo social figurado no conceito de sociedade, ambos renegados como fantasmagorias tão arcaicas como os *corpus mysticum* anteriores.

Herdeiro da tradição romântica e do catolicismo, o MST convalida a mística na construção de seu corpo político, afinal, com sua liturgia ela continuamente recria o corpo coletivo que é o movimento social. Para tanto, a mística figura a experiência da luta atribuindo-lhe, como aos sacrifícios cotidianos dos sem-terra, sentido heróico e transpessoal. Simultaneamente, ela reveste de sentido, valor e plausibilidade um mundo comum projetado com tintas utópicas, sem deixar de antecipar o sonho de uma vida melhor, cujo contorno palpável, a terra, dá-se em horizonte temporal próximo, nos assentamentos da reforma agrária. Ao constituir essa espécie de transcendência mundana, a mística confere significado às ações coletivas passadas e presentes, exitosas ou não, além de prefigurar suas almejadas conquistas – com isso cumprindo decisivo papel pragmático como moto de novas ações coletivas.

A mística do MST é, portanto, uma *política do sentido* e adquire consistência à medida que configura uma cosmologia em diálogo com valores e ideais com origem religiosa, mas que assumiram significação política: igualdade, dignidade, esperança e também disciplina, sacrifício e hierarquia. Uma vez mais, há consonâncias e dissonâncias frente à mística medieval enquanto expressão, mas também veículo de uma relação entre o visível e o invisível capaz de dar lugar a uma verdade concebida e oferecer um corpo ao espírito (Chaves, 2021). De todo modo, a configuração caleidoscópica contemporânea chamada mística continua guiada pela centralidade desse corpo permanentemente recriado.

Figura 9. Mística da bandeira no VI Congresso Nacional. Fonte: Site do MST.

No momento da consagração da mística do VI Congresso Nacional, anteriormente descrita, na arena do ginásio os figurantes sem-terra desenharam com seus corpos a bandeira do MST. Um grupo de dançarinos compôs o fundo vermelho do estandarte, enquanto outro formou em verde o mapa do país; um casal ocupou seu centro, o homem brandindo o facão, a mulher segurando uma criança. Em formação corpórea, a bandeira simbolicamente representava o MST como coletivo humano, além de também incluir figurativamente cada sem-terra. Formado o emblema, os músicos tocaram os primeiros acordes do hino do Movimento. Imeditatamente, como um corpo, os presentes levantaram-se das arquibancadas do ginásio e a multidão começou a cantar. Como sempre acontece quando cantam seu hino, ao entoarem o refrão os sem-terra ergueram o punho esquerdo ritmamente, em gesto de força e luta. O ritual sempre impressiona: corpos tesos, movimentos sincronizados, vozes em uníssono ante o emblema. O hino pareceu transformar-se em juramento coletivo prestado à bandeira do MST, naquele momento também representada como coletivo humano.

> Vem, lutemos punho erguido
> Nossa força nos faz edificar
> Nossa pátria livre e forte
> construída pelo poder popular
> (...)
> Nossa força resgatada pela chama

da esperança no triunfo que virá
forjaremos desta luta com certeza
pátria livre operária e camponesa
nossa estrela enfim triunfará!

A cenografia da bandeira replicava em imagem o que a canção do hino dizia em palavras; com gestos e voz, atores e público selavam seu compromisso com a luta, a "pátria livre" e a unidade do Movimento.[14]

Figura 10. Entoando o hino no VI Congresso Nacional do MST. Foto de Marcelo Ferreira. Instituto Cultural Padre Josimo (2014).

A mística do MST opera fundamentalmente a criação desse corpo social unificado em torno da identidade coletiva forjada pela e para a luta pela terra e por transformação social. Trata-se de operação simultaneamente religiosa e política ao constituir um horizonte comum em torno da comunhão de ideais. Em ambos os sentidos conserva a marca escatológica cristã, orientação para um futuro redimido, neste caso edificado pelo "poder popular". Portanto, a mística do MST compõe a longa tradição utópica que aponta para os inúmeros futuros possíveis guardados como latências no presente e para as potencialidades encerradas pela ação humana, especialmente coletiva. Porém, como corpo místico, o movimento social e sua identidade coletiva precisam ser constantemente recriados, como vimos, por meio de liturgias, cantos, encenações, celebrações festivas e fúnebres, rituais de comunhão

14 | É importante sublinhar que as místicas também ensejam confrontos internos. Uma das místicas do VI Congresso expressou ácida apreciação dos compromissos neoliberais do Partido dos Trabalhadores, com o qual o MST tem afinidades de origem que redundaram em apoio tácito e escassa crítica quando o partido esteve à frente do executivo nacional. Embora relevante, esse aspecto não pode ser aqui tratado.

e de expiação. Trata-se estritamente de uma eclésia, a um só tempo congregação religiosa, corpo social e máquina política presentificados em assembleia, pois a transitividade de papeis nos rituais da mística dilui a separação palco/audiência. Daí sua afinidade essencial com a multidão, corpo público por excelência, mas também corpo que dá expressão ao indiferenciado, lugar paradoxal de todos e qualquer um.

O esquema de uma mística recente realizada não em evento nacional da importância do Congresso, mas num simples acampamento no Distrito Federal é revelador de congruência e repetição:

> *Mística*
> *[Nomes de onze integrantes]*
>
> *Animação*
> *[Nomes para voz e violão]*
>
> *"Floriô"*
> *"Só sai reforma agrária"*
> *"Sem medo de ser mulher"*
> *[Títulos de canções Sem-Terra]*
>
> *Silêncio*
>
> *Entra casal com ferramentas para trabalhar o chão [levam uma bandeira].*
> *Chegam [nomes do casal] com uma criança.*
> *Vão chamando mais gente do povo que está na plenária, a mística é no meio da roda.*
> *Juntam os casais, já preparados. São quatro casais e quatro crianças. Abaixam e criam [levantam] a bandeira com o mastro.*
> *Declamam e vão convocando o povo a cada estrofe [para formar] círculo,*
> *Até toda a plenária rodar junto*
> *Cantando*
> *Depois, no centro, alguém sobe nas costas [de outrem] e declama o poema de Bertold Brecht, "Elogio do Aprendizado" [segue o poema].*
> *Assim que se encerra a mística, todos ficam na posição de trabalhador e cantam o hino.*
> *Depois há orações da companheirada.*
> *Pai Nosso*
> *Orações espontâneas.*[15]

15 | Descrição gentilmente cedida por Rafael Bastos.

À parte as preces, recentemente reintroduzidas em atenção à base evangélica do MST, nota-se recorrência de elementos simbólicos e de significados acionados pelo ritual da mística. Como no VI Congresso, a mística da bandeira realizada em

assembleia de um acampamento qualquer busca promover um sentido de integração moral permeado de conteúdos emocionais. Com a suplementação de sentidos através de movimentos corporais, canções, poesia e oração, os símbolos do MST são enaltecidos em gestos e palavras. Todos os participantes da assembleia são integrados à roda que gira em torno da bandeira do MST, um eixo formado por corpos que se fazem mastro. Do mesmo modo, os sem-terra se unem nas palavras, secundadas pelo gesto simbólico de força, que entoam juntos ao cantar o hino. Poucos elementos são suficientes para fazer a mística: corpos, música, silêncio, movimento, palavras. Com esses recursos a mística fabrica um corpo social, dota-o de significação e valor, constitui-no e orienta-o como sujeito coletivo municiado de propósito e capaz de realizar ação coletiva, ou seja, a luta.

PALAVRAS FINAIS

Ao se constituir como movimento social e político de massas (Stédile e Sérgio, 1993) o MST enfrenta o problema crucial: como arregimentar "massas" — a multidão do ponto de vista do núcleo dirigente — e delas fazer um ator político relevante? Desde um de seus momentos fundadores na ocupação da Encruzilhada Natalino, em 1981, a experiência social dos acampamentos foi potencializada pela incorporação de aspectos da organização religiosa da Igreja, pela legitimação de ideias-valores de fundo cristão – como a destinação universal dos bens da natureza, a começar pela terra –, bem como pela centralidade litúrgica da mística. Transformada em ferramenta política, prática organizacional com regramentos e subordinação a fins, a mística do MST converte a massa em corpo social e político com identidade definida. Por meio de símbolos e atos rituais, ela atualiza os princípios organizativos do MST, "anima a militância", municia-a com interpretações políticas contextuais e orientações de circunstância para a ação coletiva, ao mesmo tempo que mobiliza e redefine os significados morais socialmente assentes que demarcam deveres e direitos, bem como a legitimidade ou ilegitimidade das normas legais e dos parâmetros de demarcação da violência. Na mesma medida em que o realiza satisfatoriamente, também reforça o sistema de posições e autoridade do MST.

Como explicar sua eficácia? Como vimos, a força da mística é a força do ritual. Seguindo os passos de Mauss para explicar a eficácia mágica, Stanley Tambiah (1985) conectou postulados estruturais e ideias etnográficas ao grande esquema das cosmologias. Nessa formulação, a cosmologia corresponde a concepções sociais sacrossantas, não questionadas, base para atitudes que preservam a ordem social. Encarnando-a, os ritos atualizam a força das convenções, decisivas na eficácia mágica como de todo ritual. Assim, Tambiah leva adiante o projeto maussiano, em seu estudo da magia, de ampliar a noção de sagrado para além da religião (Tarot, 2008). Como a mística do MST, a definição ampliada de sagrado feita por Tambiah apaga as

fronteiras entre religião e política, borrando-as na mesma cosmologia e nos mesmos atos. No entanto, por meio de sua mística os sem-terra revelam como a cosmologia pode ser ativada para promover a mudança, trazendo à tona as contradições entre ideais e ordem social – a exemplo da noção da igualdade de direitos, que fundamenta o pacto político moderno – de maneira a produzir novos horizontes em termos de ideias e práticas. Eles mostram como a cosmologia pode ser renovada e transformada de maneira a permitir à imaginação conceber e tornar críveis novos mundos sociais.

Assim como os recursos emprestados da linguística por Tambiah para sua teoria do ritual são úteis no enfrentamento da perene questão da eficácia das ideias e crenças, as formulações de Mauss sobre a magia permanecem, depois de um século, inspiradoras para a compreensão da mística. As aproximações semânticas do conceito maussiano de *mana*, "uma força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas", e a definição etnográfica sem-terra da mística como "força secreta" assim o sugerem.[16] Mauss não apenas toma a categoria *mana* como eixo explicativo da eficácia mágica e da força do rito, como afirma: "ele tem a mesma natureza do rito". Como na mística do MST, é o enquadramento do *mana* no rito que define sua eficácia. Tal qual o *mana*, a mística do MST realiza-se dentro de dinâmicas sociais ritualizadas permeadas de ideias e ideais carregados de emoção, ativados por imagens, gestos e ritmos comungados. Assim, a potência analítica da teoria maussiana da força ritual advém da capacidade de conectar simbolismo e valor ao reino da ação, indexicamente unidos no rito em sínteses sempre contextuais.

16 | Apesar das críticas etnográficas à substantivização da noção de *mana* realizada por Codrington, fonte de Mauss, a pesquisa de Kessing (1984) corrobora a associação significativa da palavra com as noções de eficácia, potência e força.

Dada essas aproximações, talvez seja útil seguir um pouco mais os passos de Mauss e colocá-lo em diálogo com os teólogos da libertação, fonte da mística do MST (Chaves, 2021). No delicado problema da relação do *mana* com o sagrado, Mauss cuidadosamente se distancia de Durkheim, e sintetiza: "a noção de *mana* é da mesma ordem que a noção de sagrado". Tratando da mística sob outra acepção, espírito, os teólogos Casaldáliga e Vigil (1993) asseveram que ao contrário do dualismo grego, no contexto bíblico espírito não se opõe à matéria, ao corpo, ou à destruição e à maldade e sim à carne, à morte e à lei enquanto sinônimas de opressão. O espírito "habita a matéria, o corpo, a realidade e lhes dá vida(...) enche-os de força, move-os e os impele"(1993:22). Nessa acepção, a mística possui dupla valência, como o sagrado é fasta e nefasta, comporta negatividade e não está imune ao uso destrutivo. As faces festiva e terrível da mística do MST parecem corroborar essas múltiplas valências. Mas além da face estabilizadora, sacral, a mística pode assumir, como o *mana*, características dinâmicas: é força, ação, vigor, motivação.

À luz da mística sem-terra, antes de equacionar-se a uma violência essencial, como quer Girard (1990), sagrado transparece como remissão dos fundamentos da ordem social à transcendência – a exemplo da "lei" e da "organicidade" – tornando-os assim ocultos e impensados. Porém, condizente com a "paixão pelo que é", típica dos místicos medievais, e com a "honradez com o real", de que falam os teólogos

da libertação, a mística sem-terra guarda também a potencialidade de desnudamento desses fundamentos simbólicos, possibilitada pelo olhar dos que ocupam as margens, como a idiota e o louco das histórias místicas (De Certeau, 2015). Mas a relação existencial que os místicos estabeleceram com o Real enquanto Mistério e Desconhecido que ultrapassa qualquer expressão conceitual é quase impossível num movimento social — quase, reforço, basta lembrar a equação entre mística e vida, feita por Terezinha algumas páginas atrás ou, à maneira do sacerdócio, a justificativa de um militante para sua capacidade de suportar todas as dificuldades: "casei-me com a luta". Em sua disposição desmistificadora, a mística do MST busca dar forma e direcionar a força das massas – o que, contrariando Mauss e parte substantiva da antropologia que se lhe seguiu, resgata a "efervescência" durkheimiana – através da exposição ritual das promessas malogradas do pacto político democrático, periodicamente enunciadas nas eleições, fundamento do sistema social liberal e da autoridade política fundada na representação.

Como ponte entre o visível e o invisível, no jogo dinâmico de imagens, ideias e emoções do ritual, o fenômeno da mística impulsiona a potência transformadora da ação ao revelar a qualidade arbitrária e, em última instância, violenta – uma violência invisibilizada e naturalizada em sacralidade da ordem social. Assim, remete aos limites do sistema simbólico ao problematizar a relação entre fato e sentido, entre o visível e o que é invisibilizado, mas também ao apontar e ao mesmo tempo exorcisar o indistinto ou indiferenciado. Daí sua afinidade tensa com o indeterminado da multidão, "abismo onde as diferenças se apagam", espaço potencial de dissolução da ordem, fonte da força e do perigo sentido por todo e qualquer sistema de autoridade, e que é, no entanto, exorcizado pela forma ritual, tão ciosamente regulada e cumprida no MST. Enquanto corpo público, lugar de todos e qualquer um, a multidão remete ao indiferenciado e à igualdade; no limite, representa a qualidade dinâmica do sagrado, como mística ou *mana*, força de desordem e do contínuo indistinto, para além do símbolo, mas também fonte e condição de renovação da sua potência simbólica.

Christine de Alencar Chaves é professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília. Interessa-se pelo campo de pesquisa da antropologia da política, com foco nas concepções e nas práticas políticas em meio popular e dos movimentos sociais.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Antônio Alves. 2005. "A mística na luta pela terra". Revista Nera, vol. 8, n. 7: 22-34.

AUSTIN. John langslaw. 1990. *Quando dizer é fazer*. Porto alegre, artes médicas.

BOGO, Ademar. 2002. *O vigor da mística*. São Paulo: MST/Caderno de Cultura

BOGO, Ademar . 2003. *Arquiteto de sonhos*. São Paulo: Expressão Popular.

CASSIRER, Ernst. 1994. *A filosofia do iluminismo*. Campinas, Editora Unicamp.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. 1996. *Espiritualidade da libertação.* Petrópolis, vozes.

CHAVES, Christine Alencar. 1996. "Eleições em Buritis: a pessoa política". In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Marcio. (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de janeiro, Contracapa, 127-164.

CHAVES, Christine Alencar. 2000. *A Marcha nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CHAVES, Christine Alencar. 2003. *Festas da política. Uma etnografia da modernidade no sertão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CHAVES, Christine Alencar. 2006. "Os limites do consentido". In: FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema (orgs). E*tnografias da participação*. Santa cruz do sul, edunisc, 36-58.

CHAVES, Christine Alencar. 2017. "Um Brasil para todos os brasileiros: vinte anos da marcha nacional dos sem-terra". *Revista Campos* 17: 150-159. DOI https://www.doi.org/10.5380/cra.v17i1.55476

COMERFORD, John c. 1999. "Lutando. Os diferentes usos da palavra *luta* entre os trabalhadores rurais". *Fazendo a luta*. Rio de janeiro, Relume-Dumará.

DE CERTEAU, Michel. 2015. *A fábula mística. Os séculos xvi e xvii*. Rio de janeiro, Gen/Forense universitária.

GIRARD, rené. 1990. *A violência e o sagrado*. São paulo, unesp.

KEESING, Roger 1984. "Rethinking 'mana'". *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, n. 1: 137-156. DOI https://www.doi.org/10.1086/jar.40.1.362969

MST. 1986. *Construindo o caminho.* São paulo, MST.

MST. 1997. *Método de trabalho popular.* Caderno de formação n. 24. São paulo, MST/CONCRAB.

MST. 2005. *Método de trabalho e organização popular.* São Paulo, MST.

MST. 2016. *Normas gerais e princípios organizativos do mst*. São Paulo, MST.

PELOSO, Roberto. 1994. *A força que anima o militante*. São Paulo, MST.

STÉDILE, João Pedro; SÉRGIO, Frei. 1993. *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo, Scritta.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo M. 1999. *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no brasil*. São Paulo, Perseu Abramo.

TAMBIAH, Stanley J. 1985. "A Performative

approach to ritual". *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective.* Cambridge, Harvard University Press.

TAMBIAH, Stanley J. 1996. *Leveling Crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.

TAROT, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré.* Paris, Éditions la Découverte.

VELHO, otávio. 1995. *Besta-fera: recriação do mundo.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Recebido em 19 de maio de 2021. Aceito em 3 de setembro de 2021.

“E o fuzil, tu vende pra quem?”: Os diferentes significados da corrupção entre candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195921

Eduardo de Oliveira Rodrigues

Colégio Pedro II / Rio de Janeiro, RJ, Brasil
eorodrigues@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9246-6462

RESUMO

A estruturação de diferentes mercados ilegais imprescinde da participação de agentes públicos de segurança na sua operação. No tocante ao Brasil, tal fato é parte daquilo que comumente denomina-se “corrupção policial”. Muitas análises que se debruçaram sobre o tema encaram a corrupção enquanto desvio de certas normas sociais instituídas, que, no caso das polícias, seriam tributárias de problemas ligados à formação recebida pelos policiais e, principalmente, ao saber prático das ruas. O presente artigo, todavia, sugere um olhar diferente sobre o problema, que se constrói a partir de pesquisa etnográfica junto candidatos à carreira de policial militar anteriormente a qualquer contato formal com a corporação. Tomada enquanto resultado de processos de “classificação social”, a corrupção é uma categoria dinâmica nutrida por “moralidades situacionais” que permitem a agência dos sujeitos. Sendo assim, que moralidades informam diferentes significados de corrupção para candidatos à carreira de policial militar no Rio de Janeiro?

PALAVRAS CHAVE

Corrupção, polícia, formação policial, moralidades, mercadorias políticas

And the rifle, who do you sell to?”: The different meanings of corruption for candidates who want to join the military police force in Rio de Janeiro

ABSTRACT The structure of different illegal markets requires the participation of law enforcement agents in their operation. In Brazil, this is part of what is known as “police corruption”. Many works on this topic consider corruption as a deviation from established norms, which is explained, in relation to the police, due to problems related to the training received by the recruits at the academy and, mainly, to the police subculture learned on the streets. The present article, however, suggests a different approach to the problem. It is based on an ethnographic research with candidates for the military police career prior to any formal contact with the force. Taken as a result of “social classification” processes, corruption is a dynamic category nurtured by “situational moralities” that permit the agency of social actors. What are the different meanings of corruption for candidates who want to join the military police in Rio de Janeiro?

KEYWORDS
Corruption, police, police education, moralities, political merchandise

“¿Y a quién le vendes el rifle?”: Los diferentes significados de la corrupción entre los candidatos a la carrera de policía militar en Río de Janeiro

RESUMEN La estructuración de diferentes mercados ilegales requiere la participación de agentes de seguridad pública en su operación. En lo que respecta a Brasil, este hecho forma parte de lo que comúnmente se denomina “corrupción policial”. Muchos análisis que se han centrado en el tema ven la corrupción como una desviación de ciertas normas sociales establecidas, que, en el caso de la policía, sería el resultado de problemas relacionados con la formación recibida por los agentes de policía y, principalmente, con el conocimiento práctico de la policía em las calles. Este artículo, sin embargo, sugiere una mirada diferente al problema, que se construye a partir de una investigación etnográfica con candidatos a la carrera de policía militar antes de cualquier contacto formal con la corporación. Tomada como resultado de procesos de “clasificación social”, la corrupción es una categoría dinámica alimentada por “moralidades situacionales” que permiten la agencia de los sujetos. Por tanto, ¿qué moralidades informan los diferentes significados de la corrupción para los candidatos a la carrera de policía militar en Río de Janeiro?

PALABRAS CLAVE
Corrupción, policía, formación policial, moralidades, mercancías políticas

INTRODUÇÃO

A estruturação de diferentes mercados ilegais imprescinde da participação de agentes públicos de segurança na sua operação. Como argumenta Misse (2010b: 101), a dinâmica desses mercados é animada através da conversão da ilegalidade em mercadoria negociável, onde bens e serviços monopolizados pela soberania do Estado passam a ser privadamente oferecidos sobretudo através da mediação de policiais. No contexto particular do Brasil, tal fato é parte daquilo que Poncioni (2012: 315) identifica como uma suposta "crise nas polícias". Para a autora, alguns sintomas dessa crise poderiam ser apreendidos, por um lado, pelos resultados insuficientes obtidos para o enfrentamento da violência e da criminalidade em nosso país, como também pelas práticas policiais predominantemente violentas e arbitrárias no cotidiano das ruas[1].

Nesse contexto, um problema muito comum identificado enquanto ponto central na explicação do nosso cenário de violência e crime está ligado ao que habitualmente denomina-se "corrupção policial" (Beato, 2012: 335). Tal categoria, de caráter bastante amplo e polissêmico, é evocada geralmente na descrição de diferentes comportamentos desviantes por parte de policiais e outros agentes de segurança, que dizem respeito ao envolvimento com o tráfico de drogas ou milicianos, extorsão, abusos de autoridade, agressão e maus-tratos, homicídios, justiçamento, execuções, entre tantos outros crimes (Lemgruber, Musumeci, Cano, 2003).

Não é nenhuma novidade, portanto, que parte significativa dos brasileiros já tenha experienciado alguma prática de corrupção ou violência no seu contato com policiais. A situação é ainda mais crítica no que toca os quadros oriundos das polícias militares, dado o papel desses profissionais no policiamento ostensivo cotidiano. De acordo com a última "Pesquisa Nacional de Vitimização", realizada em 2012, 34,3% dos brasileiros viventes em cidades com mais de 15 mil habitantes têm "muito medo" de sofrer alguma violência por parte da Polícia Militar (Crisp, Senasp e Datafolha, 2013: 26). No tocante a algumas práticas de corrupção como "extorsão e pagamento de propina", a mesma pesquisa aponta particularmente a Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ) como a possuidora da pior imagem pública diante da população. Enquanto, em média, 2,6% dos brasileiros já sofreram extorsão ou tiveram que pagar propina a PMs, aproximadamente 7% dos cariocas e fluminenses sofreram tais crimes no contato com a PMERJ (*idem*: 32).

Ademais, Zilli (2017: 251) nos mostra que um dos maiores sintomas da imagem negativa das polícias se traduz igualmente pelos baixíssimos índices de confiança da população nessas mesmas instituições. Dados trabalhados pelo autor mostram que, em média, apenas 18% dos brasileiros confiam plenamente nas polícias militares, enquanto 16,7% creditam fé absoluta nas polícias civis. O cenário é ainda mais desolador quando o Rio de Janeiro passa novamente a ser referência: a confiança plena na

1 | Para um balanço geral e síntese dos principais desafios enfrentados no campo da segurança pública brasileira, ver Adorno (2002) e o segundo capítulo de Lemgruber, Musumeci e Cano (2003). Para um debate semelhante no recorte específico do Rio de Janeiro (contexto no qual o presente artigo se insere), ver Soares e Sento-Sé (2000). Para a retomada de alguns pontos da discussão com uma contextualização mais atual da problemática, ver a primeira parte de Soares (2019).

PMERJ cai para apenas 10,8% dos entrevistados, enquanto a Polícia Civil fluminense é digna de qualquer insuspeição para 14% da população do estado (*idem*: 252).

Tal cenário pavimenta caminho para que o debate sobre "corrupção policial" no Brasil seja direcionado para a responsabilização dos infratores, ou seja, para se saber afinal "de quem é a culpa da corrupção" (Nascimento, 2017: 71). Estabelece-se assim uma certa sinergia nos discursos proferidos pela opinião pública e pelas instituições policiais. Como alerta Kant de Lima (2003: 76), a enorme tolerância pública com a violência policial é acompanhada pela exigência de medidas rigorosas no combate à corrupção dos policiais. Segundo o autor, tal raciocínio ambíguo torna-se problemático quando ele não consegue vislumbrar que ambas as práticas têm sido, em todo o mundo, "irmãs siamesas" que retroalimentam suas próprias dinâmicas, vitimizando não somente a população, como também os policiais de modo geral.

Do ponto de vista nativo, os policiais procuram explicar a corrupção a partir de argumentos complementares. No tocante ao controle interno, Silva (2010: 36) aponta que as Corregedorias de Polícia acabam por assumir uma perspectiva moralizante ao definir a corrupção enquanto fenômeno meramente individual de algumas "maçãs podres", derivada de maus policiais que já entram para a polícia na intenção de "levar vantagem". Da mesma forma, Kant de Lima (2003: 76) identifica outra assertiva (geralmente defendida por policiais mais progressistas dentro das corporações) de que a truculência e a corrupção seriam problemas ligados principalmente à "formação policial", ou seja, às questões que dizem respeito aos currículos e práticas pedagógicas adotadas nas academias. Ademais, o levantamento feito por Nascimento (2017: 77-78) consegue sistematizar outras razões dadas pelos agentes para explicar práticas corruptas, a exemplo dos baixos salários recebidos, as precárias condições de trabalho, o contato com uma sociedade que é também corrupta, a convivência com policiais corruptos durante a socialização no trabalho, entre outras.

Todavia, o que parece ser um ponto comum entre as experiências "próxima" e "distante" (Geertz, 1997: 87-88) da corrupção, isto é, o que aproxima o ponto de vista da maioria dos policiais, acadêmicos e da própria opinião pública em geral, é a compreensão da corrupção enquanto "desvio" de alguma regra. Autores como Blundo (2007: 28) e Modesto (2018: 18) apontam que a maioria das definições conceituais sobre corrupção tendem a considerá-la como algum tipo de transgressão a certas normas (morais e legais) estabelecidas[2]. Argumento semelhante é também partilhado por Gupta (1995: 388), para quem o discurso comumente contraposto ao discurso da corrupção é o da "prestação de contas" (*accountability*).

Sendo um fenômeno dotado de múltiplos significados e diferentes formas de abordagem disciplinar[3], o presente artigo[4] sugere um olhar um pouco diferente sobre a corrupção policial a partir de duas perspectivas complementares. Em primeiro lugar, do ponto de vista teórico, o artigo se afasta dos estudos que enxergam a corrupção enquanto algum tipo de "desvio" ao procurar vislumbrar

2 | Na literatura especializada brasileira, bons exemplos dessa abordagem podem ser encontrados nas coletâneas de ensaios organizadas por Leite (1987) e Arvritzer *et alii*. (2012).

3 | Foge aos propósitos do artigo um debate teórico-metodológico mais exaustivo sobre o tema. Como referência, ver, respectivamente, os trabalhos já citados de Nascimento (2017) e Modesto (2018) para uma revisão teórico-conceitual nas ciências sociais e na psicologia social, bem como as contribuições de Blundo (2007) sobre os desafios metodológicos em trabalhar a corrupção notadamente no campo da antropologia.

4 | O texto é resultado dos debates e sugestões feitos durante o 44º Encontro Anual da ANPOCS no "Grupo de Trabalho 24: Mercados ilícitos e dinâmicas criminais". Agradeço a todos os colegas que participaram do GT e que, de alguma forma, contribuíram para o amadurecimento de algumas reflexões contidas aqui. Agradeço também aos dois pareceristas anônimos da Revista de Antropologia da USP pelas sugestões pertinentes que foram incorporadas à versão final do artigo.

tais práticas dentro de um universo de "moralidades situacionalmente localizadas" (Eilbaum, 2012). Considerando o alerta endereçado por Misse (2010b: 99) sobre a necessidade analítica de se abstrair uma possível dimensão moralizante dos mercados ilegais, sugiro realizar uma leitura sobre esses mercados através de discursos nativos que deslocam os sentidos de certo/errado no que toca a potencial justificação dessas práticas ilegais (Topalli, 2005). Ao ser colocada em perspectiva etnográfica, a corrupção perde seu caráter disfuncional enquanto transgressão para assumir, com efeito, o papel de norma na prática cotidiana de alguns dos meus interlocutores.

Todavia, mais do que apenas analisar quais argumentos são mobilizados neste deslocamento simbólico, *o objetivo central do artigo é compreender os distintos significados da corrupção mobilizados neste percurso para possíveis futuros policiais militares no Rio de Janeiro.* Como procurarei mostrar, tais sentidos estão relacionados tanto às suas trajetórias individuais e histórias de vida, quanto às representações e expectativas coletivas acerca da carreira policial antes mesmo de qualquer contato formal com a corporação. Busco, com isso, perceber como tais moralidades transparecem não só um caráter situacional prévio à entrada na PMERJ, como também sua função enquanto "gramática moral" (Werneck, 2014: 21) que permite a agência dos candidatos no seu possível futuro na corporação.

Em segundo lugar, do ponto de vista empírico, procuro relativizar o diagnóstico sobre o papel que geralmente é dado à formação e ao saber prático das ruas sobre a problemática da "corrupção policial". Meu argumento é balizado em dados construídos através do trabalho de campo da minha tese de doutorado – realizado presencialmente por 10 meses junto a candidatos ao próximo concurso de "soldado" da PMERJ (e, exclusivamente a distância, entre março e setembro de 2020, por conta da pandemia da COVID-19)[5]. Realizei uma observação participante onde atuei como "monitor" das disciplinas de Ciências Humanas cobradas no concurso[6]. Ao longo de 2019-2020, acompanhei o cotidiano discente em sala de aula no "cursinho" e em outros espaços de convivência presencial e virtual dos candidatos. Numa dessas ocasiões, pude testemunhar um embate entre dois deles – Pablo e Daniel[7] – sobre o que fazer com o "espólio de guerra": categoria nativa que faz referência aos objetos de valor (majoritariamente armas, drogas e dinheiro) que são apreendidos através de ações de "violência extralegal" (Telles e Hirata, 2010: 43) durante uma operação policial. Dotados de trajetórias de vida muito distintas (enquanto Pablo é filho de um policial militar reformado, Daniel foi assaltante e é egresso do sistema prisional), o artigo explora o referido diálogo enquanto unidade analítica na compreensão de diferentes significados da corrupção, tendo como base observações e conversas com outros candidatos em diferentes situações ao longo do período do trabalho de campo.

Por fim, é importante sublinhar que o significado da categoria "espólio de guerra" é compreendido particularmente desta maneira no recorte do Rio de Janeiro,

5 | É importante deixar bem claro que meus interlocutores não são policiais militares e nem tampouco recrutas ainda em fase de treinamento nas academias de polícia. Eles são, em sua grande maioria, homens cis jovens, não-brancos, com idade entre 18 e 30 anos, moradores de favelas e bairros pobres da capital fluminense e que desejam, por diferentes razões, entrar para o círculo das praças da PMERJ.

6 | Por conta da minha formação enquanto licenciado e mestre em geografia, bem como doutorando em antropologia, meu contato inicial com os candidatos geralmente se deu através do auxílio na preparação para o concurso da PMERJ.

7 | Para a segurança dos meus interlocutores, todos os nomes de pessoas, locais e batalhões de polícia são fictícios.

mas mais especificamente através das ações da polícia em favelas da sua Região Metropolitana (RMRJ). Essas ações de pilhagem de territórios, que permitem aos agentes auferir distintos ganhos no escopo da "produtividade policial" (Albernaz, 2020), estabelecem diferenças importantes das forças policiais fluminenses para outros estados do país. O fato de o artigo estar deliberadamente centrado no referido recorte revela, por um lado, seus limites – uma vez que os significados da corrupção acerca do "espólio" se inscrevem com mais força no universo policial do Rio de Janeiro, mas, igualmente, suas potencialidades – dado a carência de estudos sobre a participação das polícias na operação de mercados ilegais e redes de proteção segundo a abordagem sugerida.

Assim como a dinâmica do tráfico varejista de drogas no Rio de Janeiro (Barbosa, 1998; Machado da Silva, 2008; Grillo, 2013; Silva, 2019; entre outros) é diferente de outros lugares do Brasil a exemplo de Alagoas (Rodrigues, 2020), Belém (Couto, 2013), da região da fronteira sul brasileira (Rivero e Chies, 2020) e de São Paulo (Dias, 2011; Hirata, 2014; Biondi, 2018; Feltran, 2018; entre outros), a ação das polícias, neste sentido, é também variável a depender da escala de análise a ser considerada. O artigo trata, portanto, de uma possível contribuição fundamentada no problema da *diferença* – objeto este que é de fundamental interesse para o campo antropológico.

UMA MANHÃ QUALQUER NO "CURSINHO"

O relógio passava das oito quando o professor iniciou sua aula de "técnicas de redação". Duas vezes por semana no turno da manhã e da noite, e aos sábados durante todo o dia, repito religiosamente a rotina de assistir todas as aulas preparatórias oferecidas para a próxima prova da PMERJ[8]. Procuro chegar sempre antes do início dos trabalhos para acompanhar melhor a chegada do professor e dos próprios candidatos – bem como as conversas, em caráter bastante informal, que antecedem a rotina mais focada nos estudos. Aquela manhã havia se iniciado como uma manhã qualquer no "cursinho".

Volta e meia, era comum os professores se utilizarem de alguns recursos para despertar ou manter a atenção dos candidatos nos conteúdos das disciplinas. Eu, enquanto professor da rede básica de ensino, sabia muito bem que contar uma piada ou uma anedota podem ser recursos valiosos na prática cotidiana docente. Mas para que tais performances funcionem, é de suma importância conhecer o público para o qual a aula é direcionada. No caso de um curso voltado para possíveis futuros PMs, o raciocínio não é diferente. Muitos professores contavam histórias e piadas relacionadas ao universo militar e policial – algumas de cunho autobiográfico, dado que parte dos docentes tinha passagem prévia pelas Forças Armadas (FFAA) ou até mesmo por alguma força policial[9]. O professor em questão era egresso do Exército

8 | Nos últimos dois concursos para "soldado" (2010 e 2014), a PMERJ exigiu dos candidatos conhecimentos nas seguintes disciplinas: Língua Portuguesa Instrumental, Redação, História, Geografia, Sociologia, Legislação de Trânsito, Direitos Humanos e Informática. No "cursinho" onde realizei meu campo, cada turma tinha aulas com duração de três horas de duas a três vezes por semana, durante um período de, no mínimo, três meses consecutivos. Todavia, geralmente os candidatos que viraram meus principais interlocutores permaneceram no curso por um período de tempo mais longo, o que permitiu conhecê-los para além dos limites da sala de aula.

9 | Os conteúdos destas intervenções eram diversos. Mas vale a pena destacar que boa parte deles ia ao encontro das representações e expectativas prévias da maioria dos candidatos sobre a carreira policial. Era muito comum não só a contação de histórias fantásticas de tiroteios e perseguições, o poder que

e detinha um vocabulário dotado de inúmeras categorias da caserna. Ao comentar uma questão de prova qualquer, para falar das alternativas "A", "B", "C" ou "D", utilizava o alfabeto internacional da OTAN (o mesmo que as FFAA e as polícias utilizam em todo o mundo) na hora da correção: "qual a resposta então, soldados? 'Alfa', 'Beta', 'Charlie' ou 'Delta'?" – ele comumente dizia.

Outras vezes, histórias da sua juventude de soldado eram narradas. Naquela manhã em específico, após contar uma delas e voltar ao conteúdo da aula, um candidato perguntou a ele sobre possíveis temas que poderiam ser cobrados na redação do concurso. Iniciou-se um pequeno *brainstorm* de temas, até que um outro candidato sugeriu que a banca do concurso poderia cobrar algo sobre a "flexibilização do porte de armas" para civis – um tema bastante em voga na época do campo pela posição pró-armamento do presidente Jair Bolsonaro. A apatia da turma foi rompida pela pronta iniciativa em debater o assunto, mesmo sem qualquer incentivo do professor. Diferentes opiniões foram proferidas, em grande medida não só pela ampla flexibilização da legislação armamentista para civis, como também para a própria ampliação do tipo de armamento permitido para uso particular dos policiais. Chamou minha atenção o conhecimento dos candidatos sobre o universo das armas. Formaram-se pequenas conversas paralelas sobre fabricantes, munições, calibres, o poder de fogo e até alguns defeitos comuns que certas marcas e modelos apresentam. Em meio a quase duas dezenas de candidatos a debater entre si o tema espontaneamente, o professor se mostrou surpreso e em tom jocoso, sem abandonar, entretanto, a formalidade da palavra que lhe era habitual, perguntou a turma:

> *Senhores, senhores! Estou vendo a animação dos senhores em debater esse assunto que, sim, pode ser tema da nossa prova. Que alegria essa "vibração"! Vejo inclusive que a maioria aqui já tem muita informação sobre o tema. Mas como isso é possível? Alguém por aqui já segurou numa arma? Alguém aqui já atirou?*

A maioria dos candidatos que respondeu afirmativamente ao professor (pouco mais da metade dos presentes) o fizera da mesma forma: o punho cerrado em riste, com as costas das mãos para trás e o cotovelo realizando um ângulo reto entre o braço e o antebraço. Era assim que militares geralmente respondiam a "chamada" ou pediam para fazer alguma intervenção em sala de aula ou em outro local de instrução. Tal gesto, de maneira um pouco diferente, era também percebido em várias fotos que os candidatos postavam em suas redes sociais. Sob a atenção das lentes, o punho cerrado era deslocado para a altura do peito, em posição lateral, com as costas das mãos viradas para cima. O cotovelo levemente flexionado desenhava um ângulo agudo entre o braço e o antebraço do candidato, reposicionando o próprio punho de maneira a fornecer ao corpo uma imagética mais agressiva, como se ele estivesse "pronto para a briga"[10]. Era assim também que vários PMs e membros das FFAA

a arma e a farda exercem sobre as mulheres, o relato de prisões ou mesmo execuções de criminosos, mas também piadas que satirizavam a temática dos "Direitos Humanos" e da "corrupção policial". Chamo atenção, entretanto, para o fato de tais práticas não me parecerem casos isolados quando se trata de preparatórios para a carreira policial. Além de já ter testemunhado situações semelhantes ao longo da minha trajetória enquanto professor, desde pelo menos o ano de 2019 vários vídeos de aulas ministradas pelo curso Alfacon – cujo foco maior é a preparação de candidatos para a entrada em diferentes forças policiais pelo Brasil – foram compartilhados na internet. Nos vídeos, é possível acompanhar aulas onde professores defendem explicitamente o extermínio de criminosos e seus filhos, sugerindo tortura e disseminando piadas de cunho machista e homofóbico para sujeitos que sequer são policiais. O conteúdo ofensivo dos vídeos levou inclusive alguns deputados a protocolar, em outubro de 2020, um pedido de investigação do Alfacon na Procuradoria-Geral da República (Alves, 2020). Como referência jornalística sobre as polêmicas envolvendo o referido "cursinho", ver a cobertura feita por Santos e Mendonça (2020).

10 | Agradeço particularmente ao colega Leonardo Ramos pelos comentários pertinentes acerca das minhas notas de campo. Tais comentários foram fundamentais na compreensão dessas e outras ações por parte dos candidatos.

posavam para algumas das suas fotos – especialmente com outros amigos militares e policiais em momentos de descontração.

Um número considerável de candidatos já tinha socialização prévia em alguma instituição militar por já terem sido soldados, cabos ou até mesmo sargentos da Aeronáutica, Marinha, mas, principalmente, do Exército. Em alguma medida, alguns valores simbólicos conformantes do "Espírito Militar" (Castro, 2004) não eram novidade para eles. Na verdade, dar continuidade à carreira militar após dar "baixa" nas FFAA era uma das principais motivações de entrada na PMERJ para uma parte importante dos candidatos. Muitos ali já tiveram contato com diferentes armamentos e, tratando-se do contexto do Rio de Janeiro, muitos deles inclusive já haviam realizado ações de policiamento ostensivo no tocante a diferentes operações de "Garantia da Lei e da Ordem" (GLO) (Zaverucha, 2010) no âmbito da "Intervenção Federal" na segurança pública do estado[11]. Mas me chamou a atenção o fato de dois deles – Pablo e Daniel – terem respondido afirmativamente ao professor embora ambos não tivessem qualquer contato anterior com as FFAA (com Pablo ritualizando também seu punho da mesma forma que os militares).

Isto estava ligado à trajetória de cada um dos candidatos. Mesmo sem ter qualquer contato formal prévio com as FFAA ou a polícia, Pablo é um jovem cujo pai é policial reformado da PMERJ com breve passagem pelo Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE). Meu interlocutor veio de uma família de PMs. Não só o pai, como também o tio e alguns primos próximos são praças da corporação de diferentes patentes. Seu sonho, desde criança, é entrar para a polícia e seguir os mesmos passos do progenitor: "eu quero passar e ir prum batalhão bom, que tenha muita 'trocação' [de tiro]. Tipo no GAT [Grupamento de Ações Táticas] do 77º [batalhão]. Meu pai trabalhou lá muito tempo. Ele conta muita história, mano! Ser PM e não ter história pra contar não dá!"[12].

O universo policial foi assim algo sempre muito próximo do cotidiano de Pablo. As conversas entre seus parentes policiais em festas e encontros familiares comumente versavam sobre armas e outros temas afins, tendo ele sempre se interessado pelo assunto. Algumas vezes, Pablo chegou a ter autorização para tirar fotos e *selfies* portando pistolas e revólveres do pai, ou até mesmo atirar sob a supervisão dele. Seu conhecimento prematuro sobre certos mitos e rituais ligados à polícia não era, de forma alguma, algo gratuito.

Por outro lado, Daniel tem uma trajetória muito diferente. Mais velho que Pablo, ele foi durante o final da adolescência e início da maioridade assaltante. Trabalhava sempre de moto roubando pedestres e motoristas, e por vezes atuou também em conjunto com outros colegas em roubos de carga de caminhões. Passou quase dois anos preso preventivamente, foi inocentado e, quando reconquistou a liberdade, decidiu usar parte do dinheiro acumulado com os roubos para investir em outra carreira: a de motorista de van. Trabalhando num "esquema" de vans de

11 | O Decreto n.º 9288 de 16 de fevereiro de 2018 promulgou a Intervenção Federal na pasta da segurança pública no estado do Rio de Janeiro. Durante o referido ano, todas as ações da pasta foram comandadas por um interventor indicado pelo então presidente Michel Temer. A medida colocou o general do Exército Walter Souza Braga Netto no comando simultâneo da Polícia Militar, da Polícia Civil e do Corpo de Bombeiros, estando ele subordinado apenas ao Presidente da República. Nesse contexto, várias ações de GLO em auxílio às polícias foram realizadas particularmente nos municípios que compõem a RMRJ, mobilizando um contingente de milhares de militares - entre eles alguns dos meus interlocutores no campo. Para um amplo apanhado de informações e análises sobre a Intervenção Federal no Rio de Janeiro, ver os materiais disponibilizados pelo "Observatório da Intervenção" Disponível em http://www.observatoriodaintervencao.com.br. Acesso em 14 jul. 2021.

12 | O GAT é o grupamento responsável por ações táticas que, no caso da RMRJ, geralmente são realizadas em favelas na jurisdição de um dado batalhão. O 77º Batalhão de Polícia Militar (BPM), por sua vez, se localiza numa das áreas de maior conflagração de conflitos entre policiais e varejistas de drogas na capital fluminense, com um dos mais altos índices de letalidade policial também. É importante perceber, em caráter introdutório, como o desejo de Pablo em ser do "GAT do 77º" parece informar algumas de suas representações e expectativas sobre a polícia antes mesmo da possível entrada na corporação.

transporte complementar, Daniel possui veículo próprio legalizado e mantém contato diário com PMs e outros agentes de segurança que regulam o seu trabalho[13]. Pelo seu trabalho enquanto motorista, além de muitos conhecidos na corporação, ele possui também um amigo e vizinho que também dirigia uma van até conseguir entrar para a PMERJ. Sem dúvida, a trajetória desse amigo foi um referencial importante para a escolha de Daniel em querer entrar para a polícia.

Na verdade, ele me disse que há alguns anos sofre assédio por parte de PMs para tentar a prova. Além da rotina diária na van, Daniel trabalha no transporte de deputados, vereadores e suas comitivas no período de campanha durante o corpo-a-corpo com eleitores. Nessas ocasiões, junto com os candidatos e seus assessores, ele transporta também os seguranças da comitiva que, na maioria das vezes, são PMs fazendo "bico" (entre eles o seu próprio amigo, que inclusive arrumou esse trabalho para Daniel). Em tais encontros, vários policiais conversam sobre a "vida de PM" e as possibilidades que a carreira oferece: "Ô Eduardo, vou falar pra tu: uma arma, uma farda e uma carteira [funcional] abrem muitas portas" – ele diz. Uma das principais motivações para fazer o concurso é então "tentar melhorar de vida", e que seus amigos e conhecidos na polícia podem ajudá-lo dentro da corporação de alguma forma, em especial, na sua leitura, na inserção em diferentes mercados ilegais presentes por todo o Rio de Janeiro (alguns que inclusive Daniel, enquanto motorista de van, experiencia no seu próprio cotidiano). Dada sua trajetória, o conhecimento prévio sobre armas, munições e outros elementos ligados ao universo policial não é também algo absolutamente novo.

13 | A descrição do cotidiano de Daniel no universo das vans – com particular atenção para a "gestão dos ilegalismos" (Foucault, 2010) – pode ser encontrada em Rodrigues (2021b).

PAPO DE PADARIA: UMA HISTÓRIA SOBRE O "ESPÓLIO DE GUERRA"

A aula prosseguiu sem maiores sobressaltos após o pequeno debate acerca das armas. Geralmente, mais para o meio da manhã, os professores davam um curto intervalo para que os candidatos pudessem tomar um café ou lanchar alguma coisa. Meus interlocutores mais próximos e eu costumávamos ir até uma padaria localizada na esquina da rua do curso para comer. Pedíamos café, acompanhado de pão na chapa e, eventualmente, alguém pedia também algum lanche acompanhado de suco artificial de fruta – o popular "salgado com refresco" na gíria popular carioca. Durante o intervalo, conversávamos sobre diferentes assuntos que englobavam não somente o concurso e as expectativas dos candidatos sobre a polícia, mas também tópicos comuns ligados ao cotidiano de qualquer jovem morador do subúrbio[14].

Naquele dia, com a turma um pouco mais vazia, fomos à padaria apenas Pablo, Daniel e eu. A convivência entre os dois já dava profundos sinais de desgaste. Eles comumente não concordavam sobre várias questões que, volta e meia, atravessavam nossos debates sobre a futura "vida de polícia". Para ficarmos apenas com um relato,

14 | Sendo categoria polissêmica de difícil definição, o subúrbio carioca é aqui tomado na sua acepção mais consensual: um conjunto de bairros pobres localizado nas regiões periféricas da capital fluminense, atravessados pelas linhas de trem e simbolicamente distantes do que seria o "centro" da cidade. O subúrbio, todavia, no caso da minha pesquisa, apareceu na fala nativa enquanto região de enorme interesse dos candidatos para seu possível futuro trabalho na PMERJ. Sobre isso, ver Rodrigues (2021a). Para uma revisão bibliográfica acerca dos significados adquiridos pela categoria subúrbio carioca ao longo das últimas décadas, ver Guimarães e Davies (2018).

a seguinte controvérsia aconteceu no mês anterior, durante uma aula de "Direitos Humanos". Ao debater o artigo 5º da Constituição, o professor causou grande polêmica ao defender os direitos dos presos por conta das condições insalubres amplamente conhecidas nas prisões do Rio de Janeiro. Pablo e vários outros candidatos se mostraram indignados com a universalização dos direitos humanos, ao reforçar a tese, amplamente defendida no âmbito da PMERJ, sobre o caráter não-humano de algumas pessoas encaradas enquanto "bandidos" (Veríssimo, 2010).

Daniel fora o único a discordar da turma. Em meio a uma discussão bastante acalorada, para reforçar seu argumento sobre as mazelas enfrentadas no cotidiano prisional, ele admitira que já havia sido preso e que sabia exatamente do que estava falando. A assertiva causou enorme constrangimento. Nas aulas seguintes, vários candidatos passaram a evitá-lo de alguma maneira, notadamente pela suspeição que a passagem pela prisão levantava para um possível futuro policial[15]. Pablo era um dos que mais antipatizava com Daniel, e a convivência entre eles, já há algumas semanas, só existia pela minha mediação. Ambos eram interlocutores muito importantes no campo, e minha proximidade com os dois acabava forçando uma certa aproximação em alguns momentos[16].

No caminho para a padaria, Daniel me perguntou se eu já havia atirado alguma vez. Respondi de pronto: "cara, dar tiro até hoje eu só dei no *paintball*". Nós três rimos e ele emendou, de maneira enigmática, para a minha surpresa e a de Pablo: "mais tarde vou te mandar um vídeo então" – dizendo em seguida que iria pagar uma conta na "lotérica" antes de comer. Pablo e eu ficamos na padaria para tomar café.

Nos sentamos numa mesa nos fundos do recinto, distante do balcão onde diversos clientes comiam lanches rápidos e bebiam café, refrigerantes e refrescos. A padaria estava bastante barulhenta por conta de algumas pessoas que conversavam animadamente sobre a última vitória do Flamengo na Copa Libertadores da América de 2019. Sendo flamenguista, Pablo estava muito empolgado com a campanha do time: "chega dessa porra de 'cheirinho' – ele bradava a cada excelente atuação rubro-negra nos gramados. Ele me contou que, na noite anterior, havia recebido alguns amigos em sua casa para, junto com o pai, fazer um churrasco enquanto assistiam ao jogo. Da conversa sobre futebol, o papo passou para as histórias de brigas de torcida que o pai tinha se envolvido na juventude e, de lá, para suas histórias sobre o "GAT do 77º". Pablo me explica que o pai trabalhou no 77º BPM depois que saiu do BOPE. Pela prática de ostensividade junto aos "caveiras", seu perfil voltado para o "combate" logo ganhou destaque no batalhão e o levou a integrar o GAT local por mais de dez anos[17]. Pablo me explica que existem "batalhões e batalhões" na polícia. Ele fala que o pai sempre diz que existem batalhões "bons pra dinheiro" e outros "bons pra guerra", embora admita que, muitas vezes, ambos os campos de interesse se encontrem entrelaçados.

15 | Na semana seguinte ao ocorrido, quando estávamos somente Pablo e eu num bar, conversávamos sobre meu trabalho e o assunto de Daniel voltou à tona. Pablo me perguntou: "porra irmão, tu vai ter que colocar na tese aquela merda que o Daniel falou?" Respondi que ainda não sabia (o que era verdade, afinal, naquela época eu não tinha uma ideia precisa sobre o que seria a tese e como eu trabalharia meus dados de campo), mas que aquilo era interessante pois mostrava "diferentes opiniões" sobre um assunto importante. Claramente incomodado, ele retrucou: "tô ligado nisso aí. Mas pô mano, na boa... não escreve isso aí não. Tu pode escrever muita coisa sobre a PM... mas isso aí vai manchar tua tese!". A frase final de Pablo me pareceu evocar o argumento central da obra de Douglas (1991) no tocante à relação entre poluição e tabu. Para a autora, a poluição e a preocupação com o contágio são efeitos do contato direto com elementos anômalos que, por não poderem ser categorizados dentro de um esquema classificatório, acabam por revelar um sistema de tabus. Para Pablo, admitir alguém com passagem pela prisão nas fileiras da PMERJ era um tabu, uma vez que a presença de Daniel ameaçaria a pureza da corporação no seu exercício coletivo de construção identitária em contraposição à identidade impura de "bandido". No entanto, como veremos a seguir, a própria categoria "bandido" possui diferentes significados para ambos os candidatos.

16 | A convivência entre os dois foi parte de um problema metodológico maior ligado ao meu campo, que diz respeito ao jogo do "controle de impressões" não só por parte dos candidatos em relação a mim (e vice-versa), como também entre eles. De acordo com Berreman (1975: 143), a observação participante sempre implica algum nível de dissimulação entre todos os seus partícipes, uma vez que etnógrafos e nativos, a todo momento, procuram esconder e mostrar coisas, ou seja, trocar impressões entre si. Um resultado possível desse jogo são alguns constrangimentos que podem ocorrer no cotidiano do campo, como a situação analisada aqui procurará mostrar.

O que promove a ligadura entre dinheiro e guerra no universo policial diz respeito, em grande medida, ao que os próprios policiais chamam de "espólio de guerra". Tanto Pablo quanto Daniel, por diferentes caminhos, têm clareza sobre os rendimentos envolvidos com o espólio do tráfico varejista – resultado direto das operações policiais realizadas em favelas no Rio de Janeiro. Pablo já ouviu inúmeras histórias do pai e de outros parentes sobre ganhos conseguidos pela apreensão ilegal de dinheiro, armas e drogas. Já Daniel, enquanto ex-assaltante e ex-morador de favela, já viu de perto os prejuízos causados por diversas "operações" ao tráfico local. Como argumentam Albernaz e Rodrigues (2022, no prelo), mais do que apenas uma categoria descritiva sobre ações táticas de repressão ao varejo de drogas, as operações policiais realizadas em favelas compreendem um amplo horizonte semântico de diferentes valores ligados ao universo policial. Embora seja um investimento de alto risco, os possíveis rendimentos obtidos permitem aos policiais não só acumular maiores quantias de capital simbólico dentro da corporação (sendo vistos como PMs corajosos, destemidos, "brabos", "quebradores" ou mesmo "policiais de verdade"), como também significativas parcelas de capital econômico pela apreensão e revenda ilegal do espólio do tráfico.

Enquanto Pablo me relatava uma dessas histórias do pai, Daniel já havia retornado da "lotérica" e estava sentado conosco para comer. Ele ouvia em silêncio o relato de uma vez que o "GAT do 77º" havia "quebrado" quatro varejistas em uma favela da jurisdição do batalhão, conseguindo apreender dois fuzis, três pistolas, radiotransmissores, um saco com aproximadamente 5 mil reais e pequena quantidade de droga. Na delegacia, foi apresentado enquanto saldo da "operação" apenas duas pistolas, os rádios, os entorpecentes e um dos fuzis por conta do seu péssimo estado de conservação. Foi quando perguntei ao Pablo: "mas então eles pegaram e 'entocaram' o fuzil 'bom', a pistola e o dinheiro?". Ele respondeu:

> *Foi. A pistola um colega do meu pai pegou pra ele, porque o cara disse que aquele "vagabundo" ele tinha "quebrado" sozinho. Ele falou que não ia dividir com ninguém não (risos). O fuzil eles pegaram e repassaram pra "banca" [do jogo do bicho]. Era um "AR" [15] novinho, zerado! Deram 30 mil na mão do meu pai, que ele dividiu com o GAT todo, junto com o dinheiro que eles pegaram da "boca" [de fumo].*

Uma única operação rendeu ao grupo 35 mil reais que foram divididos igualmente entre os 5 PMs do grupamento tático. Pablo me explica que o destino das armas do espólio é variável. Por vezes, ele é direcionado a policiais que fazem a segurança de grupos ligados à contravenção do "jogo do bicho". Outras vezes, existem armas que são consumidas por quadrilhas de milicianos conhecidas dos próprios policiais. Ou ainda, existem PMs que apreendem as armas e revendem para uma facção do tráfico rival – ou mesmo "sequestram" o armamento (embora o mais comum seja o "pedido de resgate" dos entorpecentes ou dos próprios traficantes presos) e exigem certa

17 | Diferentes trabalhos como Muniz (1999), Poncioni (2004), Albernaz (2010), Nascimento (2017), Ramos (2017), entre outros mostram como a PMERJ é uma instituição heterogênea sob diferentes aspectos. Do ponto de vista das funções dentro da polícia, existe toda uma gama de possibilidades de trabalho na carreira policial que englobam desde funções burocráticas internas aos batalhões, até divisões mais operativas de policiamento ostensivo como os GATs e PATAMOs (Patrulhamento Tático-Móvel). De modo geral, os PMs nunca exercem apenas uma função durante sua carreira profissional, sendo motivo de orgulho para eles que a profissão exija flexibilidade no desempenho do seu trabalho – sobretudo aquele desempenhado nas ruas (Muniz, 1999: 166). Uma fala bastante comum entre os PMs com os quais tive contato é de que "aqui na PMERJ, você tem que saber fazer de tudo". Os candidatos também têm clareza quanto a isso, e suas expectativas sobre a polícia são também construídas sobre as possibilidades de inserção em cada uma dessas funções. Muitas vezes, tais expectativas começam a ser construídas pelo contato prévio que tais sujeitos têm com familiares, amigos, (ex)colegas de trabalho, conhecidos e vizinhos que já são policiais. É muito clara a maneira como, por exemplo, Pablo toma o pai enquanto principal referencial na polícia. Não é à toa que ele objetive seguir seus passos enquanto um quadro mais "operativo" da corporação, voltado para o "combate". Já Daniel, por outro lado, embora não negue a possibilidade de, como ele mesmo diz, "ir pra guerra", seu horizonte referencial compreende outros elementos mais próximos do seu cotidiano enquanto motorista de van, ou seja, ele objetiva trabalhar exercendo um policiamento mais voltado para a "pista" (Albernaz, 2014: 534), isto é, na administração do cotidiano das ruas.

quantia, em contrapartida, para devolvê-lo. O destino da revenda é assim variável, dependendo de certos parâmetros inscritos em cada grupamento sobre o que seria o "certo" ou o "errado" a fazer com as apreensões.

Mesmo tratando-se de ações de caráter fundamentalmente ilegal, o que parece permitir ou constranger a agência dos sujeitos em tais situações não é um sentido ligado ao cumprimento ou não da lei, mas sim as moralidades envolvidas em cada situação. Como esclarece novamente Kant de Lima (2019: 57), as atividades policiais cotidianas organizam-se geralmente de acordo com os princípios de uma "ética policial", ou seja, de um conjunto extraoficial de regras produzidas e reproduzidas pelo processo tradicional de transmissão de conhecimento[18]. Segundo o autor, tais princípios morais não são aplicados uniformemente, uma vez que existem formas particulares de definição sobre o que seria uma "conduta apropriada" a ser obedecida pelos policiais. Ela pode variar de batalhão para batalhão, de companhia para companhia, ou mesmo, em algumas situações específicas, de policial para policial.

No âmbito da "ética policial", a maneira como a corrupção é potencialmente encarada pelos agentes aponta para um processo de "normalização" da categoria nos moldes sugeridos por Das (2016). A corrupção é vista enquanto conjunto de práticas e discursos contingentes ao cotidiano dos agentes, sendo, muitas vezes, justificada como algo necessário para o bom cumprimento das atividades de patrulhamento. As justificativas para práticas de corrupção mobilizadas em cada uma dessas situações serão informadas pelos preceitos morais de cada um desses sujeitos – muito embora boa parte desses preceitos sejam compartilhados coletivamente através de uma "ética" que orienta o trabalho da polícia.

Mas é importante deixar claro, como argumenta Topalli (2005: 823), que não existem parâmetros morais universais a informar uma única noção do que seria o "certo" ou o "errado" a fazer. Do ponto de vista de vários candidatos com os quais convivi, essas justificativas não se explicam através de possíveis "técnicas de neutralização" (Skyes e Matza, 1957) para mitigar algum sentimento de culpa. Pelo contrário: as justificativas morais mobilizadas pelos candidatos eram voltadas para reafirmar o possível descumprimento deliberado de certas leis consideradas equivocadas, injustas ou até mesmo deliberadamente "anti-polícia". Quero dizer, em outras palavras, que alguns dos meus interlocutores pensam que agir ilegalmente, a depender da situação considerada, é a melhor forma não só de exercer um patrulhamento mais eficiente das ruas do Rio de Janeiro, como, igualmente, construir uma futura reputação respeitável diante dos seus pares quando dentro da corporação[19].

Com efeito, penso que a apropriação dos candidatos sobre a categoria corrupção evoca o problema das "moralidades situacionais" inscrito em Eilbaum (2012: 379), isto é, os "valores e interesses que são informados por relações sociais, histórias de vida, perspectivas profissionais, posições institucionais, etc, (...) que orientam a tomada de decisões em casos específicos". É o contexto que, muitas vezes, produzirá

18 | Embora o autor fale de uma "ética policial" baseado em dados construídos a partir da Polícia Civil fluminense, vários outros trabalhos chamam a atenção para a enorme flexibilidade e particularização das práticas dos PMs sobre o policiamento cotidiano. Tal fato sugere, neste sentido, a existência de uma "ética policial" própria, de caráter extraoficial, quando falamos da PMERJ também. Sobre isso, ver principalmente a segunda parte da tese de Muniz (1999) sobre a "cultura policial das ruas".

19 | Este raciocínio faz referência ao esforço de Topalli (2005) em ampliar a "teoria da neutralização" a partir do seu trabalho junto a *hardcore offenders*. Nesta pesquisa, o autor trabalhou com interlocutores dotados de códigos morais diferentes dos jovens infratores de classe média originalmente trabalhados por Skyes e Matza (1957). Em meu campo, encontrei situações semelhantes no tocante a práticas de corrupção e quando alguns candidatos apontavam a necessidade ou mesmo o prazer em possivelmente produzir medo em bandidos e até em outros futuros colegas de farda para manter o "respeito" quanto à sua imagem pública. Para isso, obviamente, algumas ações não poderiam seguir uma orientação legal plena, ou mesmo uma "ética policial" pautada pela garantia de direitos básicos à população. Sobre esse debate, ver o trabalho de Ramos (2017) sobre as categorias "medo" e "respeito" entre PMs. Para um debate sociológico sobre os prazeres ligados ao crime, ver Katz (1988).

os sentidos e apropriações particulares da "ética policial" por parte não só dos PMs, mas também dos possíveis futuros policiais que já conseguem ter uma leitura prévia sobre a referida ética antes mesmo da entrada na corporação. A primeira parte do embate entre os dois candidatos talvez ilustre bem meu argumento.

"E O FUZIL, TU VENDE PRA QUEM?"

Quando terminou de ouvir o relato, Daniel se mostrou bastante surpreso. Calmamente, ele deu um longo gole no café que esfriava sobre a mesa e fitou Pablo nos olhos. Minha impressão era de que, por alguns instantes, todos os sons da padaria haviam emudecido. Ali, diante de mim, estavam apenas dois possíveis futuros PMs a cavar entre si uma trincheira moral cada vez mais profunda. Com seu jeito enérgico de falar, Daniel foi direto ao ponto, sem meandros, perguntando a Pablo algo que havia me passado pela cabeça também: "Quer dizer então que tu acha mesmo que vai pegar 5 mil da boca e um 'bico' [fuzil] e não vai virar bandido também? Que porra é essa? Tu vai ser tão bandido como o cara, só que tu vai estar de farda!".

O semblante de Pablo imediatamente se fechou. A testa franzida, a respiração acelerada e os lábios entreabertos a mostrar parte dos dentes denunciavam seu descontento. Sua resposta veio no mesmo tom da pergunta de Daniel:

> *Bandido? Bandido é o caralho! Te botam pra subir favela, pra defender uma sociedade hipócrita que cheira, fuma e financia esses "merdas" e o PM que é bandido? Tu tá na "trocação" [de tiro] firme com o "vagabundo", ele "doidinho" pra te matar. Daí tu pega ele e vai fazer o que? Prender pra chegar no juiz e ele soltar? Se der, eu vou matar! Mais um vagabundo de "CPF cancelado". E se tiver dinheiro na "boca" eu vou pegar, é óbvio! Isso aí é dinheiro sujo, que esses "merdas" ganham dos viciados.*

Pablo procurou justificar os crimes cometidos de diferentes maneiras. "Bandido" ou "vagabundo" para ele é o traficante – o "inimigo" a ser combatido pelas polícias que é fruto de um processo histórico de "sujeição criminal" (Misse, 2010a), ou seja, de construção social de uma subjetividade sobre esses sujeitos que se reconhece e é reconhecida enquanto criminosa. A partir dela, a "sociedade" é também vista enquanto cúmplice, ao financiar o tráfico varejista e obrigar o policial a defendê-la – embora tal esforço e risco não sejam devidamente reconhecidos. Na leitura nativa, o dinheiro do espólio, visto enquanto "dinheiro sujo", funcionaria como uma espécie de "compensação" pelos trabalhos não reconhecidos do policial que, ao ser embolsado e gasto para fins moralmente mais nobres (como o consumo de bens pelo PM ou mesmo por sua família), sofreria um processo de "decantação simbólica" que levaria à sua purificação[20]. Ademais, a própria execução de criminosos, fartamente defendida por Pablo e tantos outros candidatos, é justificada enquanto solução para a ineficiência ou mesmo corrupção do Sistema de Justiça em punir os supostos criminosos. Não

20 | Embora o dinheiro embolsado pelo espólio, na visão dos candidatos, nem sempre seja gasto em atividades "moralmente mais nobres" como o conforto da família do policial, é curioso o consenso entre eles sobre o caráter impuro deste tipo de dinheiro. Um outro candidato que tive contato, evangélico, ao se deparar com os dilemas éticos entre sua fé e a corrupção policial, me confessou que ofertará para sua igreja todo o dinheiro ganho que não seja fruto do seu salário. Para ele, o dinheiro poderia ser convertido assim como as pessoas, dentro de uma lógica moral informada pelo binarismo "bem/mal" percebido também por Albernaz (2010) entre PMs evangélicos. Trata-se, neste sentido, de uma "moeda especial" (Zelizer, 2013) dotada de significados sociais particulares para os meus interlocutores.

executar um bandido, a partir desta margem moral, é visto muito mais como "erro" do que "acerto" quanto a uma possível leitura situacional da "ética policial".

Por outro lado, Daniel tinha uma visão muito diferente da questão. Por vezes, ele me relatara casos de abuso policial cometidos contra moradores da sua favela cujo único crime era ser "envolvido" (Cecchetto, Muniz e Monteiro, 2018). Ou ainda, ele narrara vários casos de corrupção e violência – muitas vezes tratando-se de execuções sumárias perpetradas contra bandidos desarmados – originadas pela quebra de acordos ou traições por parte dos policiais:

> *olha, o que eu conheço de caso de PM filha da puta... os caras sequestram o bandido, ligam pedindo resgate. A família paga e o PM vai lá e mata o cara. Ou prende o cara, depois "desenrola"*[21] *pra soltar. Daí pega o dinheiro dele e depois leva preso. Tem PM que é pior que bandido!.*

21 | Sobre a categoria "desenrolo", ver (Grillo *et alii*, 2011).

Para Daniel, era muito importante ser "sujeito homem" com ou sem farda, isto é, cumprir com sua palavra, agir "pelo certo" (Grillo, 2014; Feltran, 2018) e não fazer nenhum ato de covardia com ninguém – inclusive contra traficantes. Ele me explica: "se me derem tiro e eu pegar, vou matar também. Agora, se vier 'na moral', tem 'desenrolo'. Se eu 'desenrolo' contigo, tipo: 'quero 100 mil pra te soltar'. Se tu paga, tá tranquilo, filho! Não quero nem tua arma nem tua droga. Segue em paz".

Me pareceu muito claro que as diferentes formas de agir durante uma possível operação policial eram tributárias de moralidades situacionalmente localizadas pelos dois candidatos. Elas eram fruto da trajetória de vida de cada um deles e das suas próprias representações prévias sobre o que seria o trabalho da polícia ou da própria "ética policial". Como dito anteriormente, enquanto um deles é oriundo de uma família de PMs, o outro é um ex-assaltante que continua a ser um sujeito liminar ao "mundo do crime" (Feltran, 2008: 93). O embate entre os dois permitiu perceber não só o caráter situacional dessas moralidades, mas também como elas agem no sentido de possibilitar o empreendimento das próprias ações de tais sujeitos. Ao tomar a situação em questão enquanto unidade analítica, defendo que tais moralidades sejam encaradas enquanto forma de compreender o que torna uma situação social numa situação efetiva, ou seja, na maneira como ela acontece e como ela é uma ação potencialmente geradora de efeitos e consequências (Werneck, 2014: 30).

Passando para segunda parte do embate, uma aproximação entre moral e agência me parece adequada na compreensão do que os dois fariam, afinal, com o "espólio de guerra". Em determinado momento, quando a discussão se desdobrou sobre esse tópico, Pablo perguntou ao colega: "O dinheiro da 'boca' tu disse que pega. Mas e o fuzil, tu vende pra quem?". Ambos os candidatos não negaram a possibilidade de tomada do espólio para si. A grande diferença entre os dois é que enquanto Daniel não via maiores problemas em revender as armas para os próprios varejistas, para

Pablo isso era absolutamente inadmissível. Em outras palavras, tal ação era vista por ele enquanto um "tabu" (Douglas, 1991: 67).

Em várias ocasiões, ele reproduziu o argumento dos seus familiares de que na PMERJ hoje em dia "tinha muito policial merda", uma vez que os conluios entre PMs e traficantes nas formas de negociação de diferentes "mercadorias políticas" (Misse, 2010b) eram crescentemente comuns. Para ele, esse tipo de PM era o "PM-ganso" – categoria também oriunda do universo policial que reforça a criminalização de certos sujeitos pela aparência, local de moradia, pela forma de falar, andar, mas, sobretudo, pelo seu suposto envolvimento com a venda e/ou o consumo de drogas ilícitas (Cruz e Costa, 2019). Na leitura de Pablo, seria muito melhor vender as armas para milicianos ou mesmo para a "banca do jogo do bicho", uma vez que "tu sabe que [eles] não vão te dar tiro depois".

Pablo criava assim uma taxonomia moral que tendia a aproximar de si milicianos e bicheiros por um lado, e afastar varejistas de drogas e outros bandidos por outro. Obviamente, o parâmetro que orientava tal categorização era a própria leitura dele sobre o que seria a polícia, em especial pelo exercício identitário fundante da corporação em se contrapor ao tráfico varejista. Tais moralidades permitiam a ele não ter qualquer constrangimento tanto em apreender ilegalmente armas do tráfico, como também revendê-las a milicianos e, principalmente, policiais ligados ao "jogo do bicho"[22].

Da mesma forma, a lógica para Daniel, apesar de conteúdo distinto, seguia caminho semelhante. Seus parâmetros morais construídos no encontro com assaltantes, traficantes, agentes de segurança corruptos e outros criminosos permitia a ele não somente desfrutar do espólio, como também negociar as possíveis armas com os próprios traficantes (desde que ele cumprisse, todavia, com sua palavra – tomada enquanto sinônimo de honra na sua relação com o "mundo do crime"). Para ele, não havia grande diferença entre as práticas corruptas cometidas por policiais ou traficantes.

Seja como for, as discordâncias sobre o que fazer com o espólio acabaram rompendo definitivamente a relação entre os dois. Pablo levantou em silêncio e deixou Daniel e eu para trás. Voltamos também em silêncio, caminhando lado a lado em ritmo mais lento para não alcançá-lo até a entrada do "cursinho". Antes de entrarmos, fiz questão de relembrar Daniel da sua promessa: "mano, não esquece de me mandar aquele vídeo depois, beleza?". Ele apenas sorriu. Já passava do horário de reinício da aula. Os conteúdos sobre "técnicas de redação" já haviam recomeçado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação social analisada neste artigo procurou mostrar diferentes significados que a corrupção assume para candidatos à carreira de policial militar no Rio de

22 | A ligação entre as polícias e a contravenção carioca não é algo novo. O próprio pai de Pablo, durante o tempo em que esteve na "ativa" dentro da PMERJ, trabalhou de maneira próxima na segurança de bicheiros. No entanto, é interessante perceber, nos últimos anos, como diferentes grupos de milícia parecem ter ganho espaço nessa relação ao estabelecer alianças com bicheiros no controle sobre diferentes mercados ilegais no Rio de Janeiro. Sobre isso, ver o artigo de Labronici (2020).

Janeiro. Em concordância com Bezerra (2017: 126), me parece um equívoco conceber a corrupção enquanto um atributo inerente a pessoas ou instituições, como se ela fosse parte de uma essência ou mesmo de uma "ontologia" explicativa de diferentes "desvios" que atravessam a sociedade. A partir da análise do embate entre Pablo e Daniel, procurei demonstrar como a corrupção é resultante de processos de classificação social informados por moralidades situacionalmente localizadas, que permitem aos sujeitos agir de maneira distinta numa mesma situação – a exemplo do que fazer com o "espólio de guerra". Assim como Pablo e Daniel, muitos outros candidatos com os quais convivi não se enxergam enquanto "corruptos" (ou ao menos não tão "corruptos" assim), embora admitam que o trabalho na polícia possivelmente envolverá ações que extrapolam os limites da legalidade.

De modo geral, me parece existir certos níveis de corrupção aceitáveis entre meus interlocutores, informados por parâmetros muito mais de ordem moral do que legal. Tais parâmetros, é importante dizer, são informados não somente pelas suas trajetórias individuais até a escolha em tentar o concurso de soldado da PMERJ, mas também pelas representações sociais sobre o que seria o trabalho de polícia e a própria "ética policial" antes mesmo da entrada na corporação. Não se trata, portanto, de meros "desvios" de ordem individual ou mesmo de algumas futuras "maçãs podres" no seio da polícia.

Isto faz com que certos candidatos achem inaceitável desfrutar do "espólio de guerra", embora não enxerguem maiores problemas, por outro lado, em aceitar propinas no trânsito, parar a viatura na porta da padaria para oferecer proteção em troca de lanches, ou ainda pagar algum oficial superior para uma escala melhor de trabalho. Outros falam da expectativa em exercer funções estritamente operativas na polícia, com a participação em tiroteios, perseguições e até mesmo na eliminação e tortura física de bandidos. A entrada na polícia, segundo eles, seria uma ótima oportunidade para "matar gansos". Existem ainda aqueles candidatos que acham absolutamente intolerável qualquer prática de corrupção, uma vez que eles se enxergam enquanto futuros policiais e "representantes da lei" em cada esquina.

O universo de valores simbólicos inerente às polícias militares é bastante heterogêneo. E as expectativas e representações dos candidatos acerca dele me parecem, com efeito, revelar essa referida complexidade no tocante à PMERJ. Embora trata-se de uma análise cujos limites se inscrevem no universo policial do Rio de Janeiro, a abordagem sugerida pelo trabalho aponta para um deslocamento do olhar sobre alguns problemas já amplamente diagnosticados por outros trabalhos sobre as polícias – a exemplo da corrupção. Em um momento no cenário nacional onde tais instituições assumem um papel cada vez maior de protagonismo político, estudos que procurem construir novas problemáticas e enquadramentos sobre as forças policiais talvez revelem, assim, dimensões até então não tão claras sobre os braços (e tentáculos) armados do Estado brasileiro.

Neste sentido, pelo que foi demonstrado até aqui, penso que, de maneira parcial, certas dimensões que conformariam o cenário de uma suposta "crise nas polícias" em nosso país – a exemplo da "corrupção policial" – não encontram seu terreno mais fértil apenas na formação e no saber prático adquirido nas ruas pelos agentes. A formação da identidade policial (que, no caso específico do meu trabalho, diz respeito à identidade de policial militar) me parece um processo dotado de continuidades mais profundas que não podem ser compreendidas a partir de uma leitura que enxergue os futuros recrutas enquanto "tábulas rasas", ou seja, corações e mentes a serem conformados apenas pelos "processos rituais" (Turner, 2013) ligados à formação e prática das polícias militares (Muniz, 1999; Albuquerque & Machado, 2001; Sá, 2002; Storani, 2006; Silva, 2011; entre tantos outros).

Pela descrição do embate entre Pablo e Daniel, procurei demonstrar (por meio do relato de um entre tantos outros casos com os quais tive contato em meu campo) a maneira dessas continuidades serem percebidas igualmente através dos diferentes significados nativos da corrupção. O conjunto de justificações dos candidatos para essas possíveis práticas demonstra de que modo tal "forma de vida" (*form of life*) (Das, 1998; 2016) encontra-se fortemente institucionalizada no universo policial, sobretudo quando o relato revela como os candidatos interagirem com ela previamente à entrada na corporação pelo contato com PMs que são familiares, amigos, colegas, vizinhos, etc. em seu cotidiano.

Ao menos no caso do Rio de Janeiro, tornar-se policial militar não é uma escolha fruto do mero acaso para a maioria dos milhares de jovens que, a cada novo concurso, disputam uma vaga nas fileiras de soldados da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro[23].

23 | O último concurso público para o cargo de soldado da PMERJ, realizado em 2014, teve 105.458 inscritos, dos quais 83.882 eram homens e 21.556 eram mulheres.

Eduardo de Oliveira Rodrigues é doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói, Brasil). Tem mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil) e graduação em geografia também pela UFRJ. É professor efetivo de geografia da Educação Básica, Técnica e Tecnológica do Colégio Pedro II (Rio de Janeiro, Brasil). É pesquisador do Laboratório de Estudos sobre Conflitos, Cidadania e Segurança Pública (Laesp) da UFF, vinculado ao Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC) da UFF. É também coordenador do Laboratório de Sentidos Urbanos e Juventude (LabSuJu) do Colégio Pedro II.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: O conteúdo integral do artigo é de minha responsabilidade.

FINANCIAMENTO: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio. 2002. "Crime e violência na sociedade brasileira contemporânea". *Jornal de Psicologia-PSI*, n. 132: 7-8.

ALBERNAZ, Elizabete. 2010. "Na fronteira entre o bem e o mal: ética profissional e moral religiosa entre policiais militares evangélicos cariocas". *Caderno CRH*, v. 23, n. 60: 525-539. DOI https://doi.org/10.1590/S0103-49792010000300006.

ALBERNAZ, Elizabete. 2020. "Economias-políticas marginais: produtividade policial, vizinhanças radicais e a (re)produção cotidiana das desigualdades em uma favela de Niterói-RJ". *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, n. 50: 116-138. DOI https://doi.org/10.22409/antropolitica2020.i50.a42704.

ALBERNAZ, Elizabete; RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. 2022. "Operações policiais: um exercício multi-situado e multiescalar de regionalização dos impactos da violência armada em favelas durante a pandemia no Rio de Janeiro". *Farol: revista de estudos organizacionais e sociedade,* n. 25. (no prelo).

ALBUQUERQUE, Carlos Linhares de; MACHADO, Eduardo Paes. 2001. "Sob o signo de Marte: modernização, ensino e ritos da instituição policial militar." *Sociologias*, Porto Alegre, n. 5: 214-237. DOI https://doi.org/10.1590/S1517-45222001000100010.

ALVES, Chico. 2020. "PSOL denuncia a Procuradoria curso para policiais que exalta chacina". *UOL*, São Paulo, 29 out.. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/colunas/chico-alves/2020/10/29/psol-denuncia-a-procuradoria-curso-para-policiais-que-exalta-chacina.htm. Acesso em 31 out. 2020.

AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria M. (orgs.). 2012. *Corrupção: ensaios e críticas.* Belo Horizonte, Editora UFMG.

BARBOSA, Antônio Rafael. 1998. *Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro.* Niterói, Editora da UFF.

BEATO, Claúdio. 2012. "Corrupção Policial". In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa Maria M (orgs.). *Corrupção: ensaios e críticas.* Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 335-340.

BERREMAN, Gerald. 1975. "Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do himalaia". In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais.* Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora S.A., pp. 123-176.

BEZERRA, Marcos Otávio. 2017. "Corrupção e produção do Estado". *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 14, n. 27: 99-130. DOI http://dx.doi.org/10.18764/2236-9473.v14n27p99-130.

BIONDI, Karina. 2018. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC.* São Paulo, Terceiro Nome.

BLUNDO, Giorgio. 2007. "Hidden Acts, Open Talks. How Anthropology Can 'Observe' and Describe Corruption". In: PARU IN NUIJTEN, Monique e ANDERS, Gehard (orgs.). *Corruption and the Secret of the Law: a Legal Anthropological Perspective.* Aldershot, Ashgate, pp. 27-52.

CARUSO, Haydée; PATRÍCIO, Luciane; PINTO, Nalayne Mendonça. 2010. "Da escola de formação à prática profissional: um estudo comparativo sobre a formação de praças e oficiais da PMERJ". In: SENAP, ANPOCS. *Segurança, justiça e cidadania: pesquisas aplicadas em segurança pública*. Senasp/ Anpocs. Brasília-DF, Ano II, n. 04, pp. 101-118.

CASTRO, Celso. [1990] 2004. *O espírito militar: um antropólogo na caserna*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

CECCHETTO, Fátima Regina; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araujo. 2018. "Basta tá do lado – a construção social do envolvido com o crime". *Caderno CRH*, v. 31, n. 82: 99-116. DOI https://doi.org/10.1590/S0103-49792018000100007.

COUTO, Aiala Colares. 2013. "Redes criminosas e organização local do tráfico de drogas na periferia de Belém". *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 5, n. 1: 2-13. DOI: https://doi.org/10.29377/rebesp.v5i1.137.

CRISP, SENASP, DATAFOLHA. 2013. *Pesquisa Nacional de Vitimização.* Sumário Executivo SENASP. Brasília: Secretaria Nacional de Segurança Pública. Disponível em: https://www.crisp.ufmg.br/wp-content/uploads/2013/10/Sumario_SENASP_final.pdf. Acesso em 28/10/2020.

CRUZ, Fernanda Novaes e COSTA, Perla Alves. 2019. "Ganso por todo lado: Análises sobre as representações dos usuários de drogas pelos policiais militares do Estado do Rio de Janeiro". Paper apresentado no 43° Encontro Anual da Anpocs. *Anais do 43º Encontro Anual da Anpocs.* Caxambu/MG: Anpocs.

DAS, Veena. 1998. "Wittgenstein and Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, v. 27: 171-195. DOI https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.171.

DAS, Veena. 2016. "The Boundaries of the 'We:' Cruelty, Responsibility and Forms of Life". *Critical Horizons*, v. 17, n. 2: 168-185. DOI https://doi.org/10.1080/14409917.2016.1153888.

DOUGLAS, Mary. [1976] 1991. *Pureza e Perigo.* Lisboa, Edições 70.

EILBAUM, Lucía. 2012. "*O bairro fala: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense*". São Paulo, Hucitec/Anpocs.

FELTRAN, Gabriel. 2008. "O legítimo em disputa: As fronteiras do 'mundo do crime' nas periferias de São Paulo". *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* [Online], v. 1, n. 1: 93-126.

FELTRAN, Gabriel. 2018. *Irmãos: uma história do PCC*. São Paulo, Companhia das Letras.

FOUCAULT, Michel. [1975] 2010. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* 38ª ed. Petrópolis, Vozes.

GRILLO, Carolina Christoph Grillo; POLICARPO, Frederico; VERÍSSIMO, Marcos. 2011. "A dura e o desenrolo: efeitos práticos da nova lei de drogas no Rio de Janeiro". *Revista de Sociologia e Política*, v. 19, n. 40: 135-148. DOI https://doi.org/10.1590/S0104-44782011000300010.

GRILLO, Carolina Christoph. 2013. *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GRILLO, Carolina Christoph. 2014. "Pelo certo: o direito informal do tráfico em favelas cariocas". In: WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto (orgs.) *Pensando bem: estudos e sociologia e antropologia da moral*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, pp. 337-366.

GUIMARÃES, Roberta Sampaio e DAVIES, Frank Andrew. 2018. "Alegorias e deslocamentos do 'subúrbio carioca' nos estudos das Ciências Sociais (1970-2010)". *Sociol. Antropol*, v. 8, n. 2: 457-482. DOI https://doi.org/10.1590/2238-38752017v825.

GUPTA, Akhil. 1995. "Blurred Boundaries: the Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist*, v. 22, n. 2: 375-402. DOI https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00090.

HIRATA, Daniel Veloso. 2014. "O ponto e a biqueira: notas para a construção de um conceito". In: BARREIRA, César *et al*. (orgs.). *Violência, ilegalismos e lugares morais.* Campinas, Pontes Editores.

KANT DE LIMA, Roberto. 2003. "Direitos civis, Estado de direito e 'cultura policial': a formação policial em questão". *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, v. 11, n. 41: 73-92.

KANT DE LIMA, Roberto. [1995] 2019. *A polícia na cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos.* 3ª ed. rev. Rio de Janeiro, Publicação Independente.

KATZ, Jack. 1988. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil.* New York, Basic Books.

LABRONICI, Rômulo. 2020. "Ação entre amigos: relações entre banqueiros do bicho e milícias nas disputas político-econômicas da contravenção". *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, v. 50: 162-187. DOI https://doi.org/10.22409/antropolitica2020.i50.a42705.

LEMBRUGER, Julita; MUSUMECI, Leonarda; CANO, Ignacio. 2003. *Quem vigia os vigias? Um estudo sobre controle externo da polícia no Brasil.* Rio de Janeiro, Record.

LEITE, Celso Barroso (org.). 1987. *Sociologia da corrupção.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. 2008. *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

DIAS, Camila Nunes. 2011. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MISSE, Michel. 2010a. "Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria 'bandido'". *Lua Nova*, n. 79: 15-38. DOI https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000100003.

MISSE, Michel. 2010b. "Trocas ilícitas e mercadorias políticas: para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja persistência e abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos". *Anuário Antropológico*, v. 35, n. 2: 89-107. DOI https://doi.org/10.4000/aa.916.

MODESTO, João Gabriel Nunes. 2018. "*Por que corruptos são corruptos?: Propositura e apresentação de evidências do Modelo Analítico da Corrupção*". Brasília, Tese de doutorado, Universidade de Brasília.

MUNIZ, Jaqueline de O. 1999. *Ser policial é, sobretudo, uma razão de ser. Cultura e cotidiano da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, Andréa Ana. 2017. "Desvio e impunidade nas instituições policiais do Rio de Janeiro". Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, v. 10, n. 1: 64-82.

PONCIONI, Paula. 2004. *Tornar-se Policial: a construção da identidade profissional policial no estado do Rio de Janeiro.* São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PONCIONI, Paula. 2012. "Políticas Públicas para a educação policial no Brasil: propostas e realizações". *Estudos de Sociologia*, v. 17, n. 33: 315-331.

RAMOS, Leonardo dos Santos. 2017. *Entre a "judaria interna", a "pista salgada" e o "medo de se entregar": uma etnografia das representações de medo entre policiais militares do Estado do Rio de Janeiro.* Niterói, Monografia (Bacharelado em Segurança Pública e Social), Universidade Federal Fluminense.

RIVERO, Samuel Malafaia e CHIES, Luiz Antônio Bogo. 2020. "Facções e cena criminal na Zona Sul do Rio Grande do Sul". *Anais do 44º Encontro Anual da Anpocs*. Evento online, Anpocs.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. 2020. "'Corro com o PCC', 'corro com o CV', 'sou do crime'": Facções, sistema socioeducativo e os governos do ilícito em Alagoas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 35, n. 102: 1-21. DOI https://doi.org/10.1590/3510216/2020.

RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. 2021a. "O problema da escala: diálogos entre antropologia e geografia no Subúrbio Carioca". *Anais do VIII Seminário do InEAC: Políticas públicas, direitos e conflitos em tempos de pandemia*. Evento online. DOI https://doi.org/10.22409/antropolitica2021.i53.a43301.

RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. 2021b. "Feitiços da rua: os diferentes tempos dos ilegalismos e seus usos a partir da descrição de um "esquema" de transporte complementar no Subúrbio Carioca". *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, v. 53 DOI https://doi.org/10.22409/antropolitica2021.i53.a43301

SÁ, Leonardo Damasceno de. 2002. *Os Filhos do Estado.* Rio de Janeiro, Relume Dumará.

SANTOS, Jessica e MENDONÇA, Jeniffer. 2020. "AlfaCon: conheça a escola que ensina métodos de tortura e assassinato a futuros policiais". *Ponte*, São Paulo, 26 out. Disponível em: https://ponte.org/alfacon-conheca-a-escola-que-ensina-metodos-de-tortura-e-assassinato-a-futuros-policiais/. Acesso em 31 out. 2020.

SILVA, Robson Rodrigues da. 2011. *Entre a caserna e a rua: o dilema do "Pato". Uma análise antropológica da instituição policial militar a partir da Academia de Polícia Militar D. João VI.* Niterói/RJ, Editora da UFF.

SILVA, Gabriel Borges da. 2019. "'*Quantos ainda vão morrer, eu não sei': o regime do arbítrio, curtição, morte e a vida em um lugar chamado favela*". Niterói, Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.

SYKES, Gresham; MATZA, David. 1957. "Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency". *American Sociological Review*, v. 22, n. 6: 664-670. DOI https://doi.org/10.2307/2089195.

SOARES, Luiz Eduardo; SENTO-SÉ, João Trajano. 2002. "Dilemas de um aprendizado difícil: Estado e segurança pública no Rio de Janeiro". *Projeto Mare-Capes – Reforma do Estado e Proteção Social – Subprojeto Segurança Pública*, pp. 1-30. Disponível em: https://www.ucamcesec.com.br/wp-content/uploads/2011/06/01-Estado-e-seguran%C3%A7a-p%C3%Bablica-no-Rio-de-Janeiro.pdf. Acesso em 15 de set. de 2020.

SOARES, Luiz Eduardo. 2019. *Desmilitarizar: segurança pública e direitos humanos.* São Paulo, Boitempo.

STORANI, Paulo. 2006. *Vitória sobre a morte: a glória prometida: O "rito de passagem" na construção da identidade das operações especiais do BOPE/PMERJ.* Niterói, Dissertação de Mestrado (Antropologia), Universidade Federal Fluminense.

TELLES, Vera da Silva e HIRATA, Daniel Veloso. 2010. "Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo". *Tempo Social*, v. 22, n. 2: 39-59. DOI https://doi.org/10.1590/S0103-20702010000200003.

TOPALLI, Volkan. 2005. "When being good is bad: an expansion of neutralization theory".

Criminology, v. 43, n. 3: 797-836. DOI https://doi.org/10.1111/j.0011-1348.2005.00024.x.

TURNER, Victor. [1966] 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

VERÍSSIMO, Marcos. 2010. "Os humanos, os não-humanos e os direitos humanos: notas para um estudo sobre as moralidades presentes na Polícia Militar do Rio de Janeiro". *Anais do 34º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu/MG, Anpocs.

WERNECK, Alexandre. 2014. "Sociologia da moral, agência social e criatividade". In:

WERNECK, Alexandre e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto (orgs.) *Pensando bem: estudos e sociologia e antropologia da moral*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, pp. 21-43.

ZAVERUCHA, Jorge. 2010. "A doutrina da garantia da lei e da ordem e o crescente envolvimento das Forças Armadas em atividades de segurança pública". In: KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucía; PIRES, Lenin (Orgs.). *Conflitos, Direitos e Moralidades em Perspectiva Comparada*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Garamond, v. II, pp. 11-49.

ZELIZER, Viviana. 2013. "The Social Meaning of Money: 'Special Monies'". In: ZELIZER, Viviana. *Economic lives: how culture shapes the economy.* Princeton, Princeton University Press, pp. 93-127.

ZILLI, Luís Filipe. 2017. "Percepções e avaliações da população sobre instituições e serviços de segurança pública no Brasil". In: BRANDÃO, A. J. L.; BAPTISTA, Gustavo C.; ENGEL, Cíntina Liara. *Estudos sobre vitimização.* Brasília, Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública, pp. 233-286.

Recebido em 4 de dezembro de 2020. Aceito em 8 de julho de 2021.

Ocupando o cubo branco: reflexões sobre a entrada da pixação no mundo da arte

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197969

Gabriela Pereira de Oliveira Leal

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (CICS.Nova) | Lisboa, Portugal
gabrielaleal@fcsh.unl.pt
https://orcid.org/0000-0001-9435-4712

Ricardo Marnoto Oliveira Campos

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (CICS.Nova) | Lisboa, Portugal
rmocampos@yahoo.com.br
https://orcid.org/0000-0003-4689-0144

RESUMO

Neste artigo descrevemos e analisamos a entrada da pixação no mundo da arte. Ao reconstituir situações que contribuíram com este trânsito, mostramos que o estigma e criminalização desta prática na esfera pública não impediram a sua gradual entrada em certos circuitos artísticos. Embora o processo de artificação da pixação envolva diferentes eventos e sujeitos, defendemos que ele resulta em grande medida de estratégias desencadeadas pelos próprios pixadores. Tal como ocupam as superfícies da cidade, eles e elas ocuparam o mundo da arte para fundar um lugar próprio. As reflexões apresentadas se baseiam em pesquisa sobre arte urbana realizada entre os anos de 2017 e 2021, que recorreu à análise de documentos e entrevistas em profundidade com um conjunto de atores sociais envolvidos neste contexto.

PALAVRAS CHAVE

Pixação,
arte urbana,
artificação,
mundo da arte,
São Paulo

Taking the white cube: reflections on the entrance of pixação into the art world

ABSTRACT The article describes and analyzes the entrance of pixação into the art world. By reconstructing situations that contributed to this transit, we show that the stigma and criminalization of this practice in the public sphere did not prevent its gradual admission into certain artistic circuits. Although the artification process of pixação involves different events and social actors, we argue that it results largely from strategies triggered by pixadores themselves. As they occupy the city's surfaces, they occupied the art worlds to find their own place. The reflections presented are based on research on urban art carried out between the years 2017 and 2021, which resorted to analyzing documents and in-depth interviews with a set of social actors involved in this context.

KEYWORDS
Pixação, urban art, ratification, art worlds, São Paulo

INTRODUÇÃO

Desde início deste milênio o número de pesquisas e a bibliografia em torno de diversas intervenções visuais de rua de índole informal tem aumentado. Nesta categoria incluímos o graffiti, a street art e a pixação, como expressões originalmente vinculadas a práticas de natureza informal e/ou ilegal produzidas no espaço público. Alguns autores defendem, inclusive, que estamos perante um campo acadêmico emergente (Ross et al, 2017). Neste âmbito a pixação como fenómeno social e urbano, tem sido examinada por diversos autores (Campos e Leal, 2021; Diógenes, 2017; Diógenes e Pereira, 2020; Franco 2009; Lassala, 2010, 2014; Pereira, 2018; Pizzinato et al, 2017; Viegas e Saraiva, 2015), sendo geralmente entendida como uma forma de transgressão, reprimida pelas autoridades e estigmatizada pelos poderes públicos.

A perspectiva adotada neste artigo aponta noutra direção, procurando explorar uma faceta menos evidente da pixação. O objetivo principal deste texto é o de descrever e analisar o processo de entrada da pixação no mundo da arte.[1] O fato desta ser uma manifestação desvalorizada e estigmatizada na esfera pública não a impediu de ser gradualmente acolhida em certos circuitos artísticos. Consequentemente alguns pixadores têm conseguido singrar neste campo, redefinindo estratégias, práticas e identidades. Para analisar este processo baseamo-nos principalmente no conceito de artificação, desenvolvido pela socióloga Roberta Shapiro (2004; 2012; 2019). Entendemos a artificação como um processo complexo e não-linear, que se cruza com outros processos sociais que têm vindo a ser descritos na literatura e que remetem para a institucionalização, mercadorização ou patrimonialização das intervenções visuais de rua de índole informal (Bengtsen, 2014; Ross et al. 2020; Campos e Barbio, 2020; Campos e Sequeira, 2018; 2019).

1 | Mobilizamos o termo *mundo da arte* a partir de Howard Becker (1982). Embora existam muitos mundos da arte, esta noção é empregada aqui de maneira ampliada a fim de englobar os diferentes mundos da arte em que a pixação transita, desde aquele relacionado à street art até o da arte contemporânea.

No artigo argumentamos que o processo de artificação, que envolve diversos agentes sociais, não tem debatido em profundidade o papel da agência individual – ou coletiva, como no caso da pixação – dos artistas enquanto motores da transformação. No caso em análise, defendemos que a artificação da pixação resulta em grande medida de estratégias desencadeadas pelos próprios pixadores, algumas delas gerando forte impacto e controvérsia, colocando a pixação no centro do debate. Deste modo, a agência dos pixadores foi fundamental para forçar um processo que, de outro modo, dadas as imensas resistências sociais, seria muito mais lento ou mesmo impossível.

As reflexões apresentadas a seguir se baseiam em pesquisa recente sobre arte urbana em São Paulo e Lisboa, realizada entre os anos de 2017 e 2021, que recorreu à análise de diversos documentos e entrevistas em profundidade a um conjunto de atores sociais, tal como pixadores, galeristas, curadores. A seleção dos interlocutores foi feita a partir da identificação de seu protagonismo e relevância no contexto de pesquisa – identificação suportada por pesquisas anteriores dos autores – e também

através do método bola de neve, que consiste em indicações sucessivas dos próprios entrevistados. Optamos por preservar o *nome de rua*[2] dos pixadores, dada a centralidade do seu protagonismo e agência para a discussão aqui elaborada, escolha autorizada por eles.[3] Por outro lado, omitimos o nome de curadores, produtores e galeristas a fim de preservar suas identidades, conforme acordado nas entrevistas. Deve-se pontuar, de partida, que, no que concerne à pixação, o recorte é marcadamente masculino, o que reflete uma característica desta prática. Contudo, embora não esteja contemplado neste artigo, é fundamental enfatizar a recente visibilização do protagonismo de mulheres que começa a repercutir, inclusive, em meios de comunicação.[4] A pixadora ENERI é um exemplo paradigmático, seja pela pixação ou pelos trânsitos no mundo da arte.

2 | Ao longo do texto o itálico será empregado para destacar categorias e conceitos êmicos, além de termos em língua estrangeira. O nome de rua é aquele pelo qual pixadores são conhecidos no *rolê* da pixação, alguns destes nomes estão visíveis nas superfícies da cidade.

3 | Aproveitamos para agradecê-los pelo consentimento, colaboração, comentários e conhecimento compartilhado ao longo da pesquisa.

4 | Ver *Mulheres pixadoras quebram a barreira de gênero nas ruas*. Disponível em: https://elastica.abril.com.br/especiais/mulheres-pixadoras-rua-arte-feminismo-assedio/. Acesso em: 16 mai. 2021.

ARTIFICAÇÃO: A TRANSFORMAÇÃO DA NÃO-ARTE EM ARTE

Entendemos que os processos que estamos a analisar se podem integrar naquilo que tem sido trabalhado no âmbito da sociologia da arte sob a denominação de artificação (Shapiro, 2004; 2012; 2019; Shapiro e Heinich, 2012). O conceito de artificação reflete uma ideia basilar, segundo a qual a arte não é um dado adquirido (Shapiro, 2019: 265). Ou seja, segundo Roberta Shapiro, autora que mais tem trabalhado o conceito, importa compreender os processos sociais por meio dos quais determinados bens (e seus produtores) ascendem ao campo social da arte. Neste sentido, a noção de artificação pretende detalhar as dinâmicas "de transformação da não-arte em arte" que resultam da "combinação de processos –práticos e simbólicos, organizacionais e discursivos – pelos quais as pessoas concordam em identificar um objeto ou uma atividade como arte" (Shapiro, 2012: 20-21 – tradução nossa).

Numa revisão mais recente ao conceito, Shapiro (2019) considera que o processo de artificação tem vindo a acelerar quando comparado há umas dezenas ou centenas de anos. Tal fato encontra-se bem patente num conjunto de expressões que surgiram a partir de meados do século passado, como os casos do graffiti, da street art ou da pixação. Estas situações estão suficientemente detalhadas na literatura, indicando-nos como estas expressões originalmente catalogadas como transgressivas, poluidoras e "fora do lugar" foram adquirindo um espaço particular no mundo da arte (Bengtsen, 2014; Campos e Sequeira, 2018; Castleman, 1982; Lachmann, 1988; Wells, 2016). O caso do graffiti é a este respeito exemplar. Pouco depois do seu surgimento no contexto norte-americano, diversas foram as galerias que acolheram exposições de graffiti-writers (Castleman, 1982; Lachmann, 1988). A índole subversiva, inusitada e não-institucionalizada da prática despertou o interesse do mercado da arte. Este foi o início de um processo longo e paradoxal através do qual o estatuto do graffiti foi sendo socialmente questionado, oscilando frequentemente entre o estatuto da arte e o do vandalismo. Este fato reflete aquilo que Shapiro sustenta: este

é um processo não linear e que se desenvolve a velocidades distintas, com tensões e paradoxos vários que decorrem de resistências que são impostas por diferentes setores da sociedade.

Este é igualmente um processo complexo e compósito, envolvendo um conjunto interligado de agentes e dinâmicas, entre os quais a autora destaca uma dezena de microprocessos (Shapiro, 2019), a saber: deslocamento, renomeação, mudança de categorias, mudança organizacional e institucional, diferenciação funcional, redefinição do tempo, consolidação legal, patrocínio, formalização estética e intelectualização. De forma geral, podemos concluir que todos estes microprocessos aconteceram ou acontecem de maneira articulada e em termos planetários no campo do graffiti, da street art e da pixação. Gostaríamos de nos focar nalguns destes, por considerarmos que têm maior relevância no campo em análise.

Em primeiro lugar, é de referir o processo de *deslocamento*. Uma das formas mais utilizadas para a valorização e reconfiguração dos bens estéticos é a sua retirada do contexto original, colocando-os noutro espaço ou circuito. Esse deslocamento passa, frequentemente, pela transição dos bens e dos seus produtores para os lugares onde se produz/exibe arte (galerias, museus, palcos). Esta é uma situação que ocorreu de forma evidente no caso das expressões informais de rua, que para se converterem em mercadoria artística passaram a figurar em diferentes suportes (tela, papel, esculturas, entre outros), permitindo a sua exibição e aquisição no mercado da arte (Dickens, 2010; Wells, 2016). O seu lugar de origem – a rua e o espaço público – impediam a sua aquisição e privatização, desta forma, negando a possibilidade de conversão em mercadoria. Para além dos casos em que as obras entram de forma pacífica nas galerias e no circuito da arte, há ainda outros episódios curiosos em que obras foram arrancadas e, nalguns casos, roubadas do espaço público, de forma a converterem-se em bens móveis e comercializáveis. Esta situação aconteceu, por exemplo, com trabalhos de BANKSY ou BLU (Bengtsen, 2014).

Um segundo processo fundamental é o de *renomeação*. Neste caso, a mudança terminológica é crucial para a construção de uma nova representação em torno de certas práticas, objetos e pessoas. Muitas vezes este processo acompanha o deslocamento físico. Ou seja, a partir do momento em que um graffiti-writer ou pixador entra numa galeria ou museu, deixa de ser apelidado (apenas) de vândalo, para se tornar um (potencial) artista. Da mesma forma, a partir do momento em que certas expressões estéticas entram nos espaços consagrados da arte abrem a possibilidade de poderem ser tratadas como legítimas aspirantes à categoria de arte (ou movimento artístico). Verificamos que isto tem ocorrido ao longo de décadas tendo como objetivo as expressões informais de rua. Vários livros de arte foram dedicados ao graffiti, street art e, mais recentemente à pixação, da mesma forma que várias exposições temáticas também o foram. Mais recentemente, como corolário deste processo de renomeação que consagra estas expressões como um movimento artístico legítimo,

encontramos diferentes museus especificamente destinados a estas manifestações. Neste caso destacam-se os seguintes: The Museum for Graffiti and Street Art–STRAAT (Amsterdam); Street Art Museum Amsterdam – SAMA; Museum of Graffiti (Miami); The Street Museum of Art – SmoA; Urban Nation (Berlin); Street Art Museum – SAM (St Petersburg). Adicionalmente a este movimento, é de se destacar que outros atores sociais também interferem de forma direta neste processo de renomeação, com destaque para os meios de comunicação e para os agentes políticos. Deste modo, a inclusão das expressões informais de rua no movimento genérico definido como Arte Urbana, pode ser entendido como corolário deste processo de renomeação.

Um terceiro processo de relevo diz respeito ao *patrocínio*. O patrocínio por parte de certas instâncias permite reconhecer as atividades como legítimas, mas também significa valorizá-las. Como refere Shapiro (2019: 271 – tradução nossa), isto permite "manter uma percepção de diferença ontológica entre as artes e as outras atividades", consideradas menores. Isto é especialmente relevante no caso de patrocínio por parte do Estado, quer em nível local, quer em nível nacional. Em diversos países temos práticas em que os poderes públicos têm intervindo patrocinando e acolhendo festivais de graffiti, street art e arte urbana, reconhecendo o seu valor para a dinamização econômica e cultural das cidades (Campos, 2021; Campos e Barbio, 2020; Grondeau e Pondaven, 2018; Guinard e Margier, 2017).

Por último, não podemos ignorar o processo de *intelectualização* da prática. Neste âmbito estamos a falar da produção sustentada de análises e comentários sobre as práticas, a criação de critérios de julgamento estético, a crítica artística, entre outros. Neste contexto um conjunto de agentes intervêm, sendo que não é de excluir o papel que a academia tem desempenhado neste âmbito. Para além disso surgem curadores, críticos de arte e galeristas que contribuem para esta dinâmica.

Uma das consequências das transformações que descrevemos foi a gradual valorização simbólica e pecuniária das obras. A valorização simbólica destas expressões permite que estas se transformem em mercadorias (artísticas) e que, por conseguinte, o criador deixe de ser entendido como um simples amador, passando a ser concebido como um profissional do setor criativo ou artístico. Há, por isso, uma reconversão identitária que passa por uma nova categorização das práticas, sendo que do ponto de vista individual surgem um conjunto de novas expectativas e ambições profissionais. A artificação permite que certos graffiti-writers e pixadores passem a ser qualificados de *artistas*, sendo as suas obras classificadas como *arte urbana* ou, simplesmente, *arte*. Como corolário deste processo muitos artistas com *background* ligado ao graffiti ou pixação têm adquirido forte prestígio nacional e internacional.

A situação brasileira acompanha as tendências globais, com uma crescente valorização social, primeiro do graffiti e da street art, e mais recentemente, da pixação. Convém, no entanto, sublinhar que estas expressões continuam a ocupar um espaço paradoxal e ambivalente no campo das artes, oscilando entre a rua e a galeria

(e museu), entre o vandalismo e arte. Como movimento artístico, ocupam um nicho particular, competindo no campo da arte pública (presente no espaço público) e da arte contemporânea comercial (presente em galerias e museus).

A artificação não ocorre num vácuo, mas em estreita conexão com um conjunto de outros processos sociais que contribuem para ou são influenciados pela artificação destas expressões. Por um lado, temos uma crescente regulação e institucionalização destas expressões estéticas (Bengtsen, 2014; Campos e Barbio, 2020; Schacter, 2014; Waclawek, 2011; Young, 2014) na medida em que são comissionadas e patrocinadas por diferentes agentes públicos e privados. Por outro lado, observamos sua gradual mercantilização (Dickens, 2010; Molnár, 2018; Ross et al, 2020) que circula pelos meios de comunicação e pelas indústrias culturais, o que contribui para a sua normalização no espaço público. Tudo isto confirma que estamos a falar de bens com valor de mercado, que dinamizam diversos setores da economia, que vão do mercado da arte ao turismo cultural urbano (Campos e Sequeira, 2019).

BREVE PANORAMA DA PIXAÇÃO DE SÃO PAULO

A emergência da pixação se deu de maneira territorialmente circunscrita – em São Paulo, nos anos 1980 – mas não se limitou a este território. Ao longo dos anos, ela se espraiou e passou a ocupar as superfícies de outras cidades – brasileiras e de outros países – ganhando características locais por onde chegou. O *xarpi* (anagrama de pixar), do Rio de Janeiro, e a pixação de Salvador, na Bahia, são casos paradigmáticos desta disseminação territorial e adaptação local. Embora não seja raro, especialmente no âmbito internacional, a pixação ser enquadrada como uma variação da *tag*, elemento constituinte do graffiti, essa definição carece de precisão, sobretudo ao considerar outros aspectos que não somente as características estéticas. Se, de um lado, é possível estabelecer aproximações entre o graffiti e a pixação no contexto brasileiro, como, por exemplo, a origem nas periferias e sujeitos que transitam entre ambas as práticas; de outro lado, é importante ressaltar que estamos a falar de práticas distintas, com dimensões estéticas, políticas, morais e corporais próprias. Isto não implica dizer que são práticas completamente apartadas, ao contrário, graffiti-writers e pixadores compartilham (e disputam) os espaços e superfícies da cidade, trocam saberes, possuem alianças e partilham éticas que asseguram a sua coexistência nesse contexto.

A grafia *pixação*, com "x", adotada pelos pixadores, marca uma diferença em relação à grafia *pichação*, com "ch", reconhecida pelas regras oficiais da ortografia da língua portuguesa. Conforme registrado por diferentes pesquisadores (Franco, 2009; Lassala, 2010; Pereira, 2018) para os pixadores, a grafia com "x" nomeia não apenas a prática de fazer inscrições, mas também maneiras de ser e fazer; já a grafia com "ch" tem um caráter coletivizador e homogeneizador, visto que abarca um conjunto

diverso de intervenções visuais urbanas, como aquelas de cunho poético e político. As inscrições da pixação – os *pixos* – se caracterizam pelos traços retos, longilíneos, angulosos e monocromáticos, estética elaborada em diálogo com os encartes de CDs de bandas punk e heavy metal dos anos 1980 (Pereira, 2018). As letras dos pixos são personalizadas por cada pixador ou grupo de pixadores com o objetivo de criar uma identidade própria e se destacar nas superfícies da cidade. A compreensão desta tipografia exige uma iniciação que permite a sua leitura e possibilita a apreensão de elementos que evidenciam uma esfera de competição, desafio e conquista de status – o *ibope*. De forma geral, esta escrita é composta por três elementos: a *grife*, símbolo que indica a aliança entre grupos de pixadores; a *marca* ou *pixo*, nome de um grupo ou de um indivíduo que pixa de forma independente; e a abreviação do nome ou apelido daqueles presentes no momento da ação (Lassala, 2014; Pereira, 2018). Outro aspecto que caracteriza a pixação é a escolha das superfícies a serem pintadas: geralmente (mas não somente) localizadas nas fachadas e topo de prédios, o que demanda técnicas do corpo[5] específicas para invadir edifícios e realizar escaladas sem o auxílio de equipamentos. A seleção do local a ser pixado se dá em diálogo com a conquista de *ibope*, uma vez que quem pinta mais alto e em lugares de difícil acesso conquista maior respeito e admiração entre os pixadores. Como bem nos lembra Alexandre Pereira (2018), no meio da pixação quem não é visto não é lembrado. Não por acaso, é possível identificar entre os pixadores um esforço em contornar a efemeridade inerente às inscrições no espaço urbano, o que levou a produção de artefatos. A composição de álbuns que congregam registros fotográficos e recortes de revistas e jornais é uma prática bastante disseminada. Além disso, deve-se destacar as *folhinhas* – folhas de papel onde os pixos são reproduzidos pelos seus autores e são trocadas e colecionadas – fundamentais para conhecer e se fazer conhecer, bem como para preservar a memória da pixação, conferindo perenidade das inscrições no tempo.[6]

5 | Referência ao conceito clássico de Marcel Mauss (2003)

6 | Deve-se notar que a composição de álbuns fotográficos e a prática de recolha de assinaturas em suportes de papel também estão presentes, em dinâmica semelhante, no graffiti (Castleman, 1982; Cooper e Chalfant, 2016 [1984]).

Figura 1. Prédio pixado na região central de São Paulo. Fonte: Fotografia de Gabriela Leal (2020).

A emergência da pixação em São Paulo foi prontamente acompanhada por reações do poder público e das forças policiais. Desde os anos 1980, a repressão e a postura punitivista se fazem presentes, ganhando maior ou menor ênfase em função dos interesses dos grupos políticos e econômicos que ocupam a gestão municipal. Esta abordagem ganhou o apoio dos grandes meios de comunicação e de parcelas significativas da população, resultando em discursos que advogam contra a pixação a partir de noções como sujeira, feiura, vandalismo e crime. De maneira sintética, pode-se afirmar que tais narrativas são elaboradas a partir de duas características principais da pixação. A primeira diz respeito à dificuldade de ler os pixos e assimilar sua estética, o que resulta na não apreciação e no não reconhecimento de sentido. O outro aspecto refere-se às superfícies escolhidas para serem pintadas, cuja feitura muitas vezes implica na invasão dos edifícios, o que, sob esta perspectiva, representaria uma ameaça à segurança de moradores e proprietários.

A estética, os modos de fazer e as superfícies ocupam, pois, a centralidade dos discursos contrários à pixação e seus protagonistas. Nestas narrativas, o esforço em aproximá-los do universo do crime é evidente e se apoia em uma equação que posiciona uma certa ideia de vandalismo num polo diametralmente oposto a uma concepção de arte ligada a uma norma visual e estética específica e a uma preocupação

com a propriedade privada. Trata-se de uma postura que difere daquela geralmente adotada diante de intervenções da street art que se aproximam desta norma e, por conseguinte, enfrentam menor estigma e repressão por parte das forças policiais e da opinião pública. O pânico moral (Cohen, 2002) que envolve a pixação identifica esta prática e seus protagonistas como estando deslocados (*out of place*), isto é, como sendo uma fonte de perigo e um problema a ser resolvido, o que se assemelha a descrições registradas em pesquisas sobre o graffiti (Austin, 2001; Cresswell, 1992; Ferrell, 1996; Leal, 2018).

Este pânico moral, deve-se ressaltar, não tem somente consequências simbólicas, mas também de ordem jurídica. Esta representação e postura diante das intervenções visuais urbanas de São Paulo – especialmente em relação à pixação –resultou na criação de dispositivos jurídicos que visam assegurar a sua repressão e punição. Esta é uma discussão complexa e que não caberá desenvolver aqui, mas que vem sendo registrada em outras pesquisas (Leal, 2018; Pereira, 2018). Para a presente discussão, é importante ressaltar que a pixação é uma prática considerada ilegal e, portanto, crime em São Paulo.

PIXAÇÃO E ARTE: RECONSTITUINDO TRÂNSITOS E TRAJETÓRIAS

OCUPANDO O CUBO BRANCO

A despeito do estigma e da criminalização, a pixação não somente resistiu ao longo dos anos, como vem alçando novos voos. Nas últimas duas décadas, assistimos a uma aproximação com o mundo da arte, movimento este que se tornou um ponto de inflexão e iniciou uma nova fase da pixação de São Paulo (Franco, 2009; Lassala, 2014; Pereira, 2018). Embora os primeiros trânsitos em espaços institucionais de arte tenham se dado nas últimas duas décadas, para compreender este movimento é necessário lançar um olhar para suas ancestralidades, responsáveis por construir as bases para essa posterior aproximação. Conforme veremos, trata-se de um percurso construído ao longo do tempo e por diferentes situações e sujeitos. A reconstituição que apresentamos a seguir não tem como objetivo dar conta da totalidade de acontecimentos desencadeados nesse percurso de artificação, mas de chamar atenção para eventos que, segundo avaliação dos interlocutores da pesquisa, foram decisivos para delinear os contornos atuais da relação entre a pixação e o mundo da arte.

Nos anos 1990, ainda que de maneira circunscrita, surgiram dentro da pixação as primeiras reivindicações do seu estatuto de arte, período em que esta prática ocupava somente as seções policiais dos meios de comunicação. A este respeito, pode-se destacar a figura de DI, considerado um dos melhores pixadores de todos os tempos entre seus pares. Em 1992, quando tinha 17 anos, ele produziu uma escultura de concreto de cerca de 2 metros de altura a partir de seu pixo e a expôs na região do Parque

Ibirapuera, local marcado pela presença de monumentos. Em seguida, escreveu uma carta ao governador, com o intuito de requerer o reconhecimento e a valorização da sua arte.[7] Em entrevista à pesquisa, DINO, amigo próximo de DI, disse que na carta ele era contundente e o argumento da reivindicação baseava-se no fato de já ter feito muita arte na cidade: a pixação. O pioneirismo das ações e ideias de DI deixaram resíduos e lançaram questões para a geração seguinte pensar e elaborar.[8]

> *Resolvi tentar fazer da pixação uma arte, construindo com as minhas próprias mão um tipo de monumento e a coloquei no Ibirapuera, mas ninguém se interessou, é por esse motivo que escrevo essa carta e mando esta foto que é do monumento que fiz para ver se tinha algum jeito de vocês publicá-la, para todos tomarem o conhecimento que a pixação não é tão assim como eles acham.* (Trecho retirado da carta de DI para o governador)

7 | A carta pode ser lida na íntegra no portal *Beside Colors*: http://besidecolors.com/carta-di-1992/. Acesso em: 13 mai. 2021.

8 | Infelizmente DI não pode presenciar os desdobramentos destes movimentos iniciais. Em 1997, aos 22 anos, ele foi assassinado em decorrência de uma briga de bar, conforme matéria da Revista Vaidapé. Disponível em: http://vaidape.com.br/2016/09/di-o-homem-que-arranhou-o-ceu/. Acesso em: 13 mai. 2021.

Figura 2. Exposição "DI" Pixar é Humano, A7MA Galeria, em 2016. Fonte: Murilo Salazar para a Revista Vaidapé (2016)[9].

9 | Disponível na reportagem referenciada na nota anterior.

Os desdobramentos destes primeiros pensamentos e movimentos aconteceriam na primeira década dos anos 2000, período que ficou marcado por um conjunto diverso de aproximações entre a pixação e o mundo da arte. Em 2006, foi lançado um dos primeiros livros dedicado à pixação, *Ttssss... A grande arte da pixação em São Paulo* (2006), uma edição bilíngue organizada por BOLETA – pixador, graffiti-writer e artista – e que reuniu registros do fotógrafo João Wainer e textos do mesmo, de Pinky

Wainer e Xico Sá. Para Gustavo Lassala (2014), a publicação foi pioneira em abordar a pixação como expressão artística, algo ainda inédito no debate público, embora isso tenha sido feito de forma ensaística e sem a elaboração de um argumento, o que limitou seus efeitos. No ano seguinte, outro livro foi lançado, *Pixação: São Paulo Signature* (2007), de François Chastanet, primeira obra dedicada à pixação no âmbito internacional. Ambas publicações foram importantes para ampliar a circulação de outras representações e interpretações a respeito da pixação.

Em 2007, a Pinacoteca do Estado de São Paulo recebeu a intervenção *Pixo, Logo existo!*.[10] O projeto foi coordenado por Celso Gitahy, um dos pioneiros do stencil e da street art na cidade. A intervenção aconteceu nas grades externas da Pinacoteca, onde foram pendurados rostos de personalidades, feitos em stencil, acompanhados por balões de HQ com inscrições feitas por pixadores convidados. Neste episódio, alguns elementos são significativos, pois ao mesmo tempo que indicam uma aproximação dos pixadores com o campo da arte, também sinalizam que isso não foi feito sem restrições por parte das instituições artísticas. O evento não recebeu o nome de *exposição*, mas de *intervenção*, e aconteceu nas grades, do lado de fora do museu. Apesar disso, ao relembrar o episódio, DINO avalia sua importância:

> *Foi a primeira vez que a gente não ia só ter essa inserção na arte; o que a gente teve, naquele momento, foi um marco, porque a gente teve voz para falar. Vieram as curadoras da Pinacoteca, veio um curador de Nova Iorque, vieram escutar a gente, ninguém nunca tinha escutado. Acho que esse foi o maior ponto, de abertura .*
>
> (DINO, pixador, artista e empreendedor, agosto de 2019)

Ainda no ano de 2007, os diretores João Wainer e Roberto Oliveira iniciaram as gravações do documentário *Pixo*, que seria lançado em 2009 e seria responsável por ampliar a escala de visibilidade da pixação de São Paulo, revelando aos olhos do mundo as dinâmicas e modos de fazer desta prática. Conforme avaliaram os pixadores entrevistados na pesquisa, o *Pixo* foi um divisor de águas importante na história da pixação como um todo, mas especialmente na sua interação com o mundo da arte. A equipe de produção do documentário contava com um pixador, CRIPTA DJAN, elemento fundamental para a pesquisa, seleção e engajamentos dos pixadores presentes no documentário. À época, CRIPTA DJAN dedicava-se, já há alguns anos, a documentar a cena da pixação de São Paulo em filmes independentes e começava a se destacar como um militante da pixação no debate público, tendo dado entrevistas para grandes meios de comunicação (Lassala, 2014), algo raro, visto que muitos pixadores optam por não revelar suas identidades por conta da criminalização e estigma. Os produtores do documentário não selecionaram CRIPTA DJAN de maneira aleatória, tendo já no início identificado sua capacidade de mobilização dentro da pixação e também de mediação fora deste ambiente.

10 | Ver Pixo, Logo Existo! em *ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras, disponível em:* http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra71023/pixo-logo-existo. Acesso em: 17 mar. 2021.

Sob o estímulo dos diretores, a produção do documentário *Pixo* se tornou um espaço reflexivo para os próprios pixadores. Neste contexto, os pensamentos de outro pixador, PIXOBOMB, chamaram a atenção de Wainer e Oliveira, que passaram a incentivar CRIPTA DJAN a prestar atenção nas ideias do amigo. À época, PIXOBOMB cursava Artes Visuais em uma faculdade de referência em São Paulo e, a partir desse contato, ampliava suas reflexões a respeito da relação da pixação com o mundo da arte.

> *O [PIXOBOMB] é [...] da minha geração, [...] mas ele sempre foi artista, né, ele começou pelo aerógrafo, depois graffiti e depois o pixo, ele fez o caminho inverso. [...] Nesses quatro anos que ele foi estudar [...], ele começou a descobrir qual era o papel do pixo no campo da arte. Só que a gente não conseguia entender o que ele estava falando. [...] [Os diretores do filme] falaram: meu, se você apoiar as ideias do [PIXOBOMB] – porque eles sabiam do meu protagonismo na cena – vocês vão mudar a história do pixo, vocês vão levar o pixo pro lugar devido que ele tem que ser discutido, que é o campo da arte. [...] E... eu não sabia nem o que era o conceito de arte nessa época, tá ligado, então eu comecei a passar a me interessar, a entender um pouco.*
>
> (CRIPTA DJAN, pixador e artista, abril de 2019)

A parceria entre as ideias de PIXOBOMB e a capacidade de liderança, mediação e mobilização de CRIPTA DJAN culminaria nos eventos que marcaram a aproximação definitiva da pixação com espaços institucionais do mundo da arte: a **série** *Ataques*, planejada pela dupla em 2008. O primeiro *Ataque* aconteceu no Centro Universitário Belas Artes, como parte do trabalho de conclusão de curso de PIXOBOMB, disposto a sacrificar o seu diploma em prol de um bem maior: a defesa da pixação como uma linguagem da arte contemporânea (Lassala, 2014). PIXOBOMB contou à CRIPTA DJAN seu plano e juntos elaboraram um convite que foi distribuído em diferentes *points*[11] da cidade para mobilizar a participação de outros pixadores. A iniciativa era inédita também no âmbito da pixação: era a primeira vez que uma ação conjunta era proposta, incentivando os pixadores a deixarem de lado suas rivalidades, pelo menos naquela situação. Além disso, CRIPTA DJAN convidou jornalistas e fotógrafos para registrar a ação em primeira mão. O convite feito aos pixadores foi eficaz: cerca de 40 pixadores compareceram ao *Ataque* que, a partir desse episódio, recebeu o subtítulo *Além do bem e do mal*. A cobertura jornalística também produziu efeitos: os meios de comunicação divulgaram amplamente o ocorrido a partir de uma perspectiva até então inédita: a relação da pixação com a arte. O **título da matéria da Folha de São Paulo**, um dos principais jornais do país, é significativo: *Pichadores vandalizam escola para discutir conceito de arte*.[12] Contudo, é preciso também notar que, apesar do termo arte aparecer articulado **à** pixação, a noção de *vandalismo* não desaparece.

Poucos meses depois, aconteceu o segundo *Ataque – Além do bem e do mal*, na Galeria Choque Cultural, uma das primeiras especializadas em street art de São Paulo, escolhida justamente para questionar a comercialização deste tipo de arte

11 | Os *points*, como explica Alexandre Pereira (2018), constituem uma forma particular de ocupar o espaço urbano, onde acontecem encontros regulares em espaços específicos da cidade para a troca de *folhinhas*, atualização de notícias e articulação de *rolês*.

12 | Ver *Pichadores vandalizam escola para discutir conceito de arte*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1306200820.htm#:~:text=Levou%20um%20jato%20de%20spray,pontudas%20e%20de%20dif%C3%ADcil%20decifra%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 17 mar. 2021.

(Lassala, 2014). A **ação seguiu a** mesma estrutura da anterior: convite a outros pixadores e mobilização da imprensa. No dia, 30 pixadores compareceram ao local, onde *atropelaram*[13] as obras que eram expostas na galeria. No jornal Folha de São Paulo, o evento foi registrado da seguinte maneira: *Cerca de 30 pichadores invadem galeria de arte e danificam obras expostas*.[14] Novamente, o título nos lembra do estigma da pixação na cidade, agora mobilizando outro termo comumente associado à prática: a *invasão*.

Apesar das repercussões dos dois primeiros *Ataques*, nenhuma se aproximou da visibilidade e desdobramentos que viriam após o terceiro. Em entrevista, CRIPTA DJAN nos contou como que foi a organização deste que seria o último *Ataque*:

> *Em seguida teve a Bienal, [o PIXOBOMB] teve a jogada também de sacar que a proposta curatorial caía pra nós como uma luva, porque o curador na época foi declarar que a Bienal daquele ano [...] ia ter um andar vazio, aberta para intervenções urbanas. [...] O problema é que [ele] chegou e falou assim: nós estamos convidados pra Bienal. [...] Eu nem sabia o que era Bienal. Eu falei: meu, o que é a Bienal? [o PIXOBOMB falou]: A Bienal é tipo a Copa do Mundo das Artes, tá ligado? [...] Aí eu falei: você é louco, véi, tá bom. [...] A gente [...] ia no point convidar a galera, foi legal porque também, desde do TCC dele, [...] foi o primeiro momento em que os pixadores se juntaram politicamente para defender o pixo, tá ligado?*
>
> (CRIPTA DJAN, pixador e artista, abril de 2019)

A 28ª Bienal de São Paulo, *Em vivo contato*, de 2008, teve como proposta manter um andar inteiro vazio como metáfora da crise conceitual nos ambientes tradicionais do mundo da arte[15], o que, na leitura de PIXOBOMB, era um convite para intervenções, especialmente da pixação. O *Ataque* foi feito no dia da abertura e durante a ação uma pixadora, CAROL SUSTOS, foi presa, o que aumentou a visibilidade, tensões e controvérsias em torno do acontecimento. Neste episódio, a imprensa teve um papel fundamental – antes, durante e depois. Nos dias que antecederam o *Ataque* à Bienal, foram veiculados rumores de que ela seria o novo alvo dos pixadores, o que também não era negado por eles (Lassala, 2014). Além disso, houve ampla cobertura do dia do evento e de seus desdobramentos.[16] Logo após o *Ataque*, a Folha de São Paulo publicou: *Grupo invade prédio da Bienal e picha "andar vazio"*[17]. Aqui, é importante notar, como o termo *arte* está ausente desta última reportagem da Folha de São Paulo, o que reafirma as ambivalências e resistências que circundam os trânsitos da pixação no mundo da arte.

13 | O atropelo é o ato de fazer uma inscrição sobre outra já existente na superfície, o que configura um desrespeito nas éticas e moralidades compartilhadas por pixadores e writers. De maneira geral, quando isso acontece, é justamente para desafiar ou insultar o/a autor/a da inscrição atropelada.

14 | Ver *Cerca de 30 pichadores invadem galeria de arte e danificam obras expostas*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0909200835.htm. Acesso em: 17 mar. 2021.

15 | Ver *28ª Bienal de São Paulo – "Em vivo contato"*. Disponível em: http://www.bienal.org.br/exposicoes/28bienal. Acesso em: 17 mar. 2021.

16 | O episódio foi, inclusive, filmado e veiculado em grandes meios de comunicação. Alguns destes registros estão disponíveis no YouTube, como este divulgado no canal do usuário marcosmac77: https://youtu.be/AzNtWBOcGWU. Acesso em: 17 mar. 2021.

17 | Ver *Grupo invade prédio da Bienal e picha "andar vazio"*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2710200812.htm. Acesso em: 17 mar. 2020.

Figura 3: Funcionária da 28ª Bienal de São Paulo tenta impedir pixador. Fonte: Choque/Folha Imagem/ Folhapress/VEJA (2010).

DESDOBRAMENTOS IMEDIATOS

O último *Ataque* – na 28ª Bienal de São Paulo – alcançou grande repercussão, especialmente por conta da prisão da pixadora CAROL SUSTOS. Diante dos acontecimentos e da condenação da pixadora a 4 anos de prisão em regime semiaberto, os então Ministros da Cultura, Juca Ferreira, e dos Direitos Humanos, Paulo Vannuchi, se pronunciaram publicamente em defesa da sua soltura e da legitimidade da ação dos pixadores.[18] Este posicionamento foi decisivo para um dos principais desdobramentos do último ato da série *Ataque* ***– Além do bem e do mal****:* os pixadores foram convidados a participar da edição seguinte da Bienal com uma instalação que reconstituía parte da trajetória da pixação de São Paulo[19]. Ao ser entrevistado para a pesquisa, ao final do relato destes acontecimentos, CRIPTA DJAN avaliou:

> *O objetivo, não que fosse, assim, uma intenção de buscar o pedestal no campo da arte, mas de reivindicar a sua existência, o seu reconhecimento existencial. E foi de forma totalmente legítima como o pixo é, invadindo, a gente chegou lá e fez a nossa ação. E isso é... mostrou pra eles a dimensão. Nesses dois anos entre uma Bienal e outra, a gente pôde apresentar pra eles a dimensão cultural que o pixo tinha, através dos registros que a gente fazia: fotos, coleção de assinatura, convites de festa... eles viam que o pixo era um movimento que tinha uma organização cultural, que podia ter uma representação na Bienal, não foi simplesmente um pedido de desculpas, foi um aprendizado, foi uma troca.*
>
> (CRIPTA DJAN, pixador e artista, abril de 2019)

18 | Ver *Justiça condena pichadora da Bienal*. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2609200908.htm. Acesso em: 13 mai. 2021.

19 | Novamente o acontecimento foi veiculado em grandes meios de comunicação nacionais. Ver, por exemplo, matéria do G1 São Paulo, *Após invasão em 2008, pichadores são convidados a voltar à Bienal*, disponível em: https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2010/09/apos-invasao-em-2008-pichadores-sao-convidados-voltar-bienal.html. Acesso em: 17 mar. 2021.

Esta avaliação, ao mesmo tempo que revela uma incerteza em relação aos desdobramentos das ações, impossíveis de serem previstos de antemão, também sinaliza uma reflexividade: elas não tinham como objetivo uma mera assimilação ao mundo da arte e seus cânones, ao contrário, visavam desestabilizá-los ao inserir novos elementos neste ambiente caracterizado por múltiplos dispositivos de distinção e hierarquização. A este respeito, o episódio da Bienal é paradigmático, tendo em vista que a sua proposta era justamente trazer questionamentos às tradições do mundo da arte, mas a reação da organização diante do *Ataque* evidenciou o oposto: a manutenção deste ambiente e os limites do conceito. A entrada da pixação no mundo da arte foi fundamentada, portanto, pelas tensões constituintes desta prática, quer dizer, não se pretendeu negar o caráter subversivo e agressivo existente no espaço urbano. Tal como ocupam as superfícies da cidade, os pixadores ocuparam o mundo da arte para fundar um lugar próprio.

A reconstituição desta série de acontecimentos, desde o Monumento DI, mostra, ainda, que os *Ataques* não foram elaborados em um vácuo, mas em um contexto construído aos poucos pelos pixadores, principais protagonistas, em colaboração com outros agentes. Os livros, meios de comunicação e, sobretudo, o documentário *Pixo* contribuíram para criar e disseminar outras representações entorno da pixação, para além do estigma e criminalização. Foi através dos textos, dos materiais visuais e documentais produzidos por pesquisadores, jornalistas e diretores que a pixação passou a ocupar as seções de cultura dos grandes meios de comunicação. Como resultado, a pixação de São Paulo alcançou uma visibilidade até então inédita no mundo da arte, com resultados importantes. Além da já mencionada participação na edição seguinte da Bienal, surgiram outros convites para exposições individuais e coletivas. A este respeito, dois episódios podem ser considerados paradigmáticos, dado o envolvimento de grandes instituições internacionais do mundo da arte: a participação de CRIPTA DJAN na exposição *Né dans la rue* (Fundação Cartier, Paris, 2009) e a participação de um grupo de pixadores – dentre eles CRIPTA DJAN – na 7ª Bienal de Berlim – *Forget Fear* (Berlin, 2012). Estas exposições marcaram a entrada da pixação no mundo da arte "pela porta da frente", como descreveu um dos interlocutores da pesquisa.

Embora a Fundação Bienal de São Paulo tenha sido, em alguma medida, pioneira neste movimento, é notável, neste primeiro momento, uma maior abertura por parte de instituições internacionais do Norte Global. No âmbito nacional, a hesitação em desenvolver curadorias e projetos que envolviam a pixação denota a profunda influência do estigma e criminalização que esta prática enfrenta, especialmente no contexto de São Paulo. No âmbito internacional, a dimensão da performance, isto é, das maneiras de arriscar a vida para riscar os prédios, amplamente visibilizadas pelo documentário *Pixo*, despertaram particular interesse, muitas vezes maior do que a própria dimensão visual. Além disso, o fato desta prática ter suas origens nas

periferias – da cidade e do mundo – também parece ter sido outro fator valorizado neste processo de abertura das instituições internacionais. É significativo, por exemplo, que no site da programação da 7ª Bienal de Berlim – *Forget Fear* a página dedicada aos *Pixadores* esteja associada à categoria *Politics of the Poor*.[20] Neste sentido, podemos ensaiar aproximações com os anos iniciais da entrada do graffiti nas galerias, no final dos anos 1980, em Nova Iorque. Richard Lachmann (1988), ao analisar esses trânsitos, chamou atenção para a supervalorização, por parte das galerias, da trajetória de vida dos artistas, com ênfase em estigmas relacionados à pobreza e ao crime, como estratégia para a venda de obras. Trata-se de um aspecto que merece ser aprofundado.

20 | Ver *Pixadores*. Disponível em: https://www.berlinbiennale.de/en/personen/693/pixadores. Acesso em: 14 mai. 2021.

Figura 4. Participação dos pixadores na 29ª Bienal de São Paulo. Fonte: Daigo Oliva/G1 (2010).

DESENVOLVIMENTOS RECENTES

Apesar dos desdobramentos imediatos terem se concentrado no contexto internacional, não demorou muito para que este movimento de abertura para a pixação no mundo da arte também começasse a ter lugar no circuito nacional. Sob influência das movimentações das instituições do Norte Global, que conferiam legitimidade e valorizavam a pixação enquanto expressão artística, inclusive em termos monetários, galeristas, produtores e marchands atuantes no contexto nacional começaram a integrar a pixação em suas curadorias e projetos. Conforme nos

contaram interlocutores ligados ao mercado da arte, de partida ficou evidente que os colecionadores interessados em trabalhos produzidos por artistas vindos da pixação não eram necessariamente os mesmos interessados nos trabalhos de artistas da street art, com os quais já estavam habituados a trabalhar. Na leitura de alguns, o caráter subversivo da pixação e a maneira como ela se aproximou do mundo da arte vem chamando a atenção de outro perfil de colecionadores, especialmente daqueles interessados em arte contemporânea. Outros afirmam que os trabalhos de artistas vindos da pixação são mais bem aceitos por colecionadores internacionais do que por colecionadores nacionais, o que estaria relacionado ao estigma e criminalização.

Os produtores, por sua vez, habituados a fazer projetos para o mercado publicitário, chamam atenção para um interesse específico em relação à pixação: é uma linguagem comumente associada a conceitos "radicais" e "subversivos", algo que já não é mais entregue pela linguagem da street art. Isto, ao mesmo tempo que abre a possibilidade de realizar trabalhos com pixadores neste mercado, também acaba por restringir as opções de projetos. As falas destes agentes evidenciam, pois, os limites, ambivalências e desafios colocados à pixação no mercado da arte e em projetos patrocinados, o que muitas vezes exige um esforço adicional para a formação de um novo público e para a construção de um olhar renovado para esta prática enquanto expressão artística. Ademais, alguns também ressaltam a dificuldade de trabalhar profissionalmente com pixadores, visto que muitos se mostram resistentes às lógicas e exigências dos trabalhos para o mercado da arte ou para o mercado publicitário.

> *Quem gosta de arte urbana, geralmente gosta de arte urbana, mas não está a fim de pixação. Quem gosta de pixação, normalmente tem mais um estudo antropológico, tem mais uma, é mais punk, assim, entendeu? [...] O pixo é difícil de explicar e de ver, que nem a arte contemporânea.*
>
> (Galerista, maio de 2019).

> *Ainda é muito... tá começando, acho, agora, sabe? Porque é isso, algumas marcas que têm no seu DNA ser transgressoras, a arte de rua, o graffiti já não é mais transgressor, pelo menos nos grandes centros. Pixo ainda é essa coisa, sabe? E eu sinto o pixo uma resistência muito maior de ir pro lado comercial, do que a arte de rua.*
>
> (Produtor, junho de 2019).

A visão de que a entrada da pixação no mundo da arte não está consolidada, mas encontra-se em construção, é compartilhada pelos pixadores. De sua parte, a criação deste novo campo é feita com muito trabalho e dedicação. Os pixadores mobilizam diferentes recursos – especialmente simbólicos e relacionados às suas redes de contato – e investem seu tempo em estudos que os ajudem a desenvolver diferentes dimensões de seus projetos – desde a construção de um conceito consistente

a ser comunicado para os agentes do mundo da arte até a criação de linguagens próprias, enquanto artistas. Mesmo os pixadores com trajetórias mais consistentes no mundo da arte consideram que ainda há muito o que fazer: reconhecem que as oportunidades são restritas e que poucos pixadores conseguiram efetivamente fazer esse trânsito. Deve-se notar também que, do ponto de vista dos pixadores, a oportunidade de desenvolver uma carreira como artista abre um novo horizonte de possibilidades para seus projetos pessoais e meios de subsistência.

> *Eu ainda vejo que, assim, a gente tá começando a desbravar esse campo agora, tipo, os pixadores vão ter outro campo pra atuar. [...] Tá muito prematuro ainda, sabe. Eu mesmo tô buscando estabilidade, ainda não atingi a minha pretensão dentro desse campo da arte, eu acho que, assim, eu tenho essa preocupação conceitual e essa orientação conceitual de ver qual é o nosso papel.*
>
> (CRIPTA DJAN, pixador e artista, abril de 2019).

> *Eu estou entrando no mercado da arte, então eu tenho que apresentar um trabalho [...] contextualizado para o que eu faço. [...] Estudando, vendo outras paradas, vendo que rumo que vai tomar.. [...] Pra mim pixação é arte contemporânea, tá ligado? [...] Contemporâneo é o que a gente vive agora, não é o que aconteceu há sei lá quantos anos atrás, sabe. [...] Eu tô estudando pra fazer umas pinturas, fazer [...] uma parada crítica, foda, mas com uma estética - digamos assim - que agrada aos olhos e a pessoa pelo menos para pra olhar. Porque a pixação muita gente passa e nem olha.*
>
> (MIA, pixador e artista, novembro de 2019).

Apesar desta leitura disseminada dos desafios e restrições colocadas ao desenvolvimento da pixação como expressão artística, é notório o aumento de exposições individuais e coletivas, especialmente na segunda década dos anos 2000. Em São Paulo, galerias que até então dedicavam-se exclusivamente a produções da street art e de artistas com origem no graffiti, começaram a paulatinamente se abrir para as produções dos pixadores. Estes, por seu turno, também começam a se aventurar em experimentações estéticas que vão desde a pintura à performance, passando pela escultura. É possível destacar algumas exposições: *Em nome do Pixo*, individual de CRIPTA DJAN (Humanar, São Paulo, 2016); *Caligrapixo: da rua ao ateliê*, individual de CALIGRAPIXO (Galeria Luis Maluf, São Paulo, 2016); *Cuidado ao atravessar*, individual do grupo PIXOAÇÃO (Galeria Alma da Rua, São Paulo, 2019); *Vivências*, individual GG SUSTOS (Galeria E, São Paulo, 2019); *Babilônia* (Blaze House, São Paulo, 2019) e *Resistência ou sorte* (Espaço Apis, Rio de Janeiro, 2019), ambas individuais de MIA; *Trajetos e trajetórias de um escritor de muros*, individual de DINO (Galeria Alma da Rua, São Paulo, 2019). Além disso, as exposições internacionais também continuam a acontecer, destaque para a recente participação de LIXOMANIA e GUEDES, dos CURURU, na exposição coletiva *Up* (Martinez Gallery, Nova Iorque, 2018) e do grupo PIXOAÇÃO na exposição coletiva *Corners of(f) Society* (Colab Gallery, Weil Am Rhein,

2018). Adicionalmente, em decorrência desse desenvolvimento, pixadores também conquistaram espaço em projetos de pintura de murais de grandes dimensões, comissionados pela iniciativa privada ou pública. A este respeito, pode-se destacar o mural de GG SUSTOS na Rua Augusta, região central da cidade, e a participação de CRIPTA DJAN no projeto que inaugurou um grande corredor de murais em Itapevi, na Grande São Paulo.

O trânsito crescente em espaços institucionalizados do mundo da arte não levou, necessariamente, à inibição da dimensão subversiva e agressiva que caracteriza a pixação dentro e fora destes ambientes, ao contrário. As intervenções do pixador e artista MIA são um caso exemplar e se assemelham em alguma medida aos *Ataques – Além do bem e do mal*. As ações de MIA possuem uma estética singular – geralmente utiliza extintores de incêndio para pintar – e chamam atenção pela dimensão performática, pela transgressão e pelo caráter político. Como nos contou em entrevista, estas intervenções começaram como atos de protesto frente às injustiças sociais, especialmente relacionadas à população em situação de rua e ao racismo. Tal como no caso de DI, uma das intervenções que alcançou maior visibilidade foi feita na região do Parque do Ibirapuera, no Monumento às Bandeiras, que homenageia a figura dos bandeirantes – símbolo do genocídio de quilombolas e povos indígenas e da promoção do trabalho escravo de negros e indígenas.[21] A intervenção repercutiu nos grandes meios de comunicação[22] e trouxe novamente ao debate público as tensões entre arte e vandalismo, só que desta vez de maneira renovada: contrastando a criminalização da pixação com a aceitação da presença deste e de outros símbolos muito mais problemáticos no espaço público. A partir dessa e de outras intervenções, MIA criou suportes e linguagens para registrar e conferir maior perenidade às ações, os quais, por sua vez, possibilitaram a elaboração de artefatos artísticos – tal como *prints* e fotografias. Ao chamar atenção de agentes do mundo da arte e adentrar feiras e galerias, as intervenções de MIA, agora com o reconhecido estatuto de performances, deixaram de se restringir ao espaço público: mantendo o caráter político e contestatário, o artista e pixador passou a realizar performances também nos espaços institucionalizados do mundo da arte com o objetivo de colocar em evidência a ausência de artistas negros e a maneira como suas obras são exploradas por esse mercado. Um exemplo foi a intervenção feita no dia da abertura da 15ª edição da SP-Arte, considerada a maior feira de arte contemporânea da América Latina, episódio em que MIA pintou a palavra *Negro* na fotografia de uma de suas ações que estava à venda sem sua autorização e espalhou reproduções de notas de real com expressões como *arte da elite.*[23]

Estes trânsitos no mundo da arte e a visibilidade da pixação por um viés outro que não o estigma e a criminalização, também culminaram na abertura de canais de diálogo com o poder público. A este respeito, um acontecimento recente representa um marco inédito. No início de 2021, o Coletivo ArdePixo, formado por

21 | Para uma análise mais aprofundada sobre a presença bandeirante encarnada em monumentos e símbolos no espaço urbano de São Paulo, ver Thais Waldman (2018).

22 | Ver, por exemplo, *Por que nos importamos com símbolos escravagistas dos EUA e ignoramos os do Brasil?*, matéria do El País. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/02/politica/1504310652_774711.html. Acesso em: 16 de mai. 2021.

23 | Ver *Foto que retrata obra de artista negro é vendida sem autorização do autor*. Disponível em: https://ponte.org/foto-que-retrata-obra-de-artista-negro-e-vendida-sem-autorizacao-do-autor/. Acesso em: 16 mai. 2021.

pixadores e pesquisadores, conseguiu que o projeto Placas de Memória Paulistana, do Departamento do Patrimônio Histórico (DPH), da Secretaria Municipal da Cultura, incluísse 8 placas relacionadas a espaços de memórias e histórias da pixação. Para o coletivo, tratou-se do "reconhecimento da pixação enquanto narrativa que constitui uma referência cultural para a cidade, sendo assim parte de seu patrimônio cultural".[24] Ainda que os efeitos deste reconhecimento sejam restritos e não tenham cessado as repressões violentas feita contra pixadores e pixadoras, seus desdobramentos merecem ser acompanhados futuramente. Este parece ser um primeiro passo para que a pixação seja considerada pela Secretaria Municipal da Cultura – enquanto expressão artística e cultural – e não somente seja um assunto a ser tratado – um problema a ser resolvido – pela Secretaria Municipal de Segurança.

24 | Excerto do texto publicado pelo Coletico ArdePixo em sua página do Facebook na ocasião da divulgação desta importante conquista. Disponível em: https://www.facebook.com/ardepixo. Acesso em: 16 mai. 2021.

Figura 5. Obra *Díptico*, série Manuscrito Urbano, do pixador e artista CRIPTA DJAN. Fonte: Facebook Fanpage de Cripta Djan Ivson (2019).

Figura 6. Obra *Chuva de Tinta em São Paulo*, Exposição Babilônia na Galeria Alma da Rua, do pixador e artista MIA. Fonte: Facebook Fanpage Galeria Alma da Rua (2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao apresentar situações e agentes que contribuíram com os trânsitos da pixação no mundo da arte esperamos ter mostrado, nos limites deste artigo, processos sociais que colaboraram com a (ainda em curso) artificação da pixação. Nesta descrição demos ênfase a alguns dos microprocessos destacados na conceituação de Roberta Shapiro (2019), identificados em pesquisa dedicada a esta problemática. Conforme mostramos, desde os anos 2000 os *deslocamentos* (entrada em galerias, museus e outros espaços institucionalizados), a *renomeação* (reconhecimento da pixação enquanto expressão artística e dos pixadores como artistas), o *patrocínio* (projetos e pinturas realizados com financiamento da iniciativa pública ou privada) e a *intelectualização* (aproximação da pixação com a arte através de uma narrativa que se contrapõe ao discurso do vandalismo e do crime) vem se intensificando e colaborando com o desenvolvimento da nova fase da pixação na cidade de São Paulo.

Como vimos, estes trânsitos são resultado de um processo continuado no tempo e que contou com uma série de acontecimentos e agentes, com um protagonismo notório dos pixadores. Podemos reconhecer características similares em suas atuações no campo da arte, que remetem a procederes da pixação no espaço público.

Existe uma maneira de fazer informada por saberes acumulados ao longo dos anos de pinturas na rua, invasões e escaladas. A escolha dos lugares em que fazem suas intervenções e performances é estratégica, feita com o objetivo de alcançar visibilidade e apresenta uma noção renovada da conquista do *ibope*, com novas escalas e dimensões. A documentação, própria ou através dos meios de comunicação, é fundamental para pautar narrativas e influenciar a formação da opinião, outro aprendizado que vem de anos de estigma e criminalização. Além disso, os pixadores vem mobilizando diferentes linguagens para a construção da representação da pixação como expressão artística, que configuram, tal como na rua, vestígios de ações complexas e reflexivas. É preciso, ainda, sublinhar o caráter subversivo que provoca tensões e conflitos, traçando uma continuidade entre a pixação enquanto prática urbana e a sua expressão artística.

Se DI, como vimos, teve uma importância na elaboração das primeiras ideias sobre a pixação enquanto expressão artística, nos anos 1990; nos anos 2000, são as figuras de PIXOBOMB e CRIPTA DJAN que exerceram um papel central neste movimento, amparados por um repertório alargado e alianças com agentes estratégicos. Nos últimos anos, também podemos chamar atenção para a emergência de outros protagonistas, como DINO, MIA, o Coletivo ArdePixo e, mais recentemente, ENERI. Estes nomes, conforme os pixadores enfatizaram nas conversas e entrevistas, devem ser lidos como representantes de esforços coletivos, resultado de um acúmulo compartilhado pelo movimento da pixação.

Gabriela Pereira de Oliveira Leal é doutoranda em Estudos Urbanos (NOVA FCSH & Iscte) e pesquisadora integrada ao CICS.NOVA, onde a sua pesquisa é financiada por fundos da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projecto «UIDP/04647/2020». É mestre em Antropologia Social e bacharel em Ciências Sociais (USP). Colabora com o GEAC-USP, integra a rede ETNO.URB e a comissão editorial da revista Ponto.Urbe (NAU-USP). As suas pesquisas estão situadas na intersecção entre a Antropologia Urbana, os Estudos Urbanos e os Hip Hop Studies.

Ricardo Marnoto Oliveira Campos é investigador principal no Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (CICS.Nova) e professor convidado no Mestrado em Relações Interculturais (Universidade Aberta). Coordenou os projectos Artcitizenship – Young people and the arts of citizenship: activism, participatory culture and creative practices (2019-2022), TransUrbArts - Emergent Urban Arts is Lisbon and São Paulo (2016-2020), com financiamento da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Este artigo baseia-se nos resultados e reflexões do projeto TransUrbArts – Emergent Urban Arts is Lisbon and São Paulo (2016–2020), coordenado por Ricardo Campos. Gabriela Leal foi responsável pelo trabalho de campo em São Paulo e pela realização das entrevistas aqui destacadas. Ambos os autores contribuíram para a concepção, análise e escrita do presente artigo.

FINANCIAMENTO: O projeto TransUrbArts – Emergent Urban Arts is Lisbon and São Paulo (2016–2020) foi financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) - referência IF/01592/2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, Joe. 2001. *Taking the train: how graffiti art became an urban crisis in New York City*. New York, Columbia University Press.

BECKER, Howard. *Art Worlds*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.

BENGTSEN, Peter. 2014. *The street art world*. Lund, Almendros de Granada Press.

BOLETA (org.). 2006. *Ttsss... A grande arte da pixação em São Paulo*. São Paulo, Ed. do Bispo.

CAMPOS, Ricardo. 2021. "Urban Art in Lisbon: opportunities, tensions and paradoxes". *Cultural Trends*, vol. 30, n.2: 139-155. DOI https://www.doi.org/10.1080/09548963.2021.1897779

CAMPOS, Ricardo; BARBIO, Leda. 2021. "Public strategies for the promotion of urban art. The Lisbon Metropolitan Area Case". *City and Community*, vol. 20, n. 2: 121-140. DOI https://www.doi.org/10.1177%2F1535684121992350

CAMPOS, Ricardo; LEAL, Gabriela. 2021. "An Emerging Art World: the de-subculturalization and artification process of graffiti and pixação in Sao Paulo". *International Journal of Cultural Studies*, 24(6): 974-992. https://doi.org/10.1177/13678779211018481

CAMPOS, Ricardo; SEQUEIRA, Ágata. 2018. "O mundo da arte urbana emergente: contextos e atores". *Todas as Artes. Revista Luso-Brasileira de Artes e Cultura*, vol. 1, n. 2: 70-93. DOI https://www.doi.org/10.21747/21843805/tav1n2a4

CAMPOS, Ricardo; SEQUEIRA, Ágata. 2019. "Entre VHILS e os Jerónimos: Arte Urbana de Lisboa enquanto objecto turístico". *Horizontes Antropológicos*, vol. 25, n. 55: 119-151. DOI https://www.doi.org/10.1590/S0104-71832019000300005

CASTLEMAN, Craig. 1982. *Getting up: subway graffiti in New York*. Cambridge, MIT Press.

CHASTANET, François. 2007. *Pixação: São Paulo Signature*. Paris, XGpress.

COHEN, Stanley. 2002. *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the Mods and Rockers*. London and New York, Routledge.

COOPER, Martha; CHALFANT, Henry. 2016 [1984]. *Subway art*. London, Thames & Hudson.

CRESSWELL, Tim. 1992. "The Crucial 'Where'

of Graffiti: A Geographical Analysis of Reactions to Graffiti in New York". *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 10, n. 3: 329-344. DOI https://www.doi.org/10.1068%2Fd100329

DICKENS, Luke. 2010. "Pictures on walls? Producing, pricing and collecting the street art screen print". *City*, vol. 14, n.1: 63–81. DOI https://www.doi.org/10.1080/13604810903525124

DIÓGENES, Glória. 2017. "Arte, Pixo e Política: dissenso, dissemelhança e desentendimento". *Revista Vazantes*, vol. 1, n. 2: 115-134. Recuperado de http://periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20500

DIÓGENES, Glória; PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2020. "Rasuras, ruídos e tensões no espaço público no Brasil: por onde anda a arte de rua brasileira?". Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, vol. 13, n.3:759-779. DOI https://www.doi.org/10.17648/dilemas.v13n3.25206

FERREL, Jeff. 1996. *Crimes of Style: urban graffiti and the politics of criminality*. Boston, Northeastern University Press.

FRANCO, Sergio. 2009. *Iconografias da metrópole: grafiteiros e pixadores representando o contemporâneo*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

GRONDEAU, Alexandre ;PONDAVEN, Florence. 2018. "Le street art, outil de valorisation territoriale et touristique: l'exemple de la Galeria de Arte Urbana de Lisbonne". *EchoGéo*n. 44. DOI https://www.doi.org/10.4000/echogeo.15324

GUINARD, Pauline; MARGIER, Antonin. 2017. "Art as a new urban norm: Between normalization of the City through art and normalization of art through the City in Montreal and Johannesburg". *Cities*, n. 77: 13-20. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.cities.2017.04.018

LACHMANN, Richard. 1988. "Graffiti as Career and Ideology". *American Journal of Sociology*, vol. 94, n. 2: 229-250.

LASSALA, Gustavo. 2010. *Pichação não é pixação*. São Paulo, Altamira Editorial.

LASSALA, Gustavo. 2014. *Em nome do pixo: a experiência social e estética do pichador e artista Djan Ivson*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade Presbiteriana Mackenzie.

LEAL, Gabriela. 2018. *Cidade: modos de ler, usar e se apropriar - Uma etnografia das práticas de graffiti de São Paulo*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

MAUSS, Marcel. 2003. "As técnicas do corpo". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac e Naify, pp. 399-422.

MOLNÁR, Virág. 2018. "The business of urban coolness: Emerging markets for street art". *Poetics*, n. 71: 43–54. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.poetic.2018.09.006

PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2018. *Um rolê pela cidade de riscos: leituras da piXação em São Paulo*. São Carlos, EDUFscar.

PIZZINATO, Adolfo; TEDESCO, Pedro de Castro; HAMANN, Cristiano. 2017. "Intervenções visuais urbanas: sensibilidade(s) em arte, grafite e pichação". *Psicologia & Sociedade*, n.29: e169375. DOI https://www.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29169375

ROSS, Jeffrey Ian; BENGTSEN, Peter; LENNON, John F.; PHILLIPS, Susan; WILSON, Jacqueline Z. 2017. "In search of academic legitimacy: The current state of scholarship on graffiti and street art". *The Social Science Journal*, n. 54: 411-419. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.soscij.2017.08.004

ROSS, Jeffrey Ian; LENNON, John F.; KRAMER, Ronald. 2020. "Moving beyond Banksy and Fairey: Interrogating the cooptation and commodification of modern graffiti and street art". *Visual Inquiry*, vol. 9, n.1-2: 5-23. DOI https://www.doi.org/10.1386/vi_00007_2

SCHACTER, Rafael. 2014. "The ugly truth: Street Art, Graffiti and the Creative City". *Art & the Public Sphere*, vol. 3, n.2: 161–176. DOI https://www.doi.org/10.1386/aps.3.2.161_1

SHAPIRO, Roberta. 2004. "Qu'est-ce que l'artification?". *Congrès de l'AISLF, tours, juillet 2004 - comité de recherche 18 - sociologie de l'art - 2*. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00010486v2/file/Artific.pdf

SHAPIRO, Roberta. 2012. "Avant-Propos". In: SHAPIRO, Roberta ; HEINICH, Nathalie (orgs.) *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*. Paris, EHESS, pp. 20-21.

SHAPIRO, Roberta. (2019) "Artification as Process". *Cultural Sociology*, vol. 13, n. 3: 265-275. DOI https://www.doi.org/10.1177%2F1749975519854955

SHAPIRO, Roberta; HEINICH, Nathalie. 2012. "When is artification?". *Contemporary Aesthetics Special*, n. 4. Disponível em http://hdl.handle.net/2027/spo.7523862.spec.409. Acesso em 14/05/2022.

VIEGAS, Glauce Cristine Ferreira Santos; SARAIVA, Luiz Alex Silva. 2015. "Discursos, práticas organizativas e pichação em belo horizonte". *RAM. Revista de Administração Mackenzie*,vol. 16, n. 5: 68-94 DOI 10.1590/1678-69712015/administracao.v16n5p68-94

WACLAWEK, Anna. 2011. *Graffiti and Street Art*. London, Thames & Hudson.

WALDMAN, Thais. 2018. *Entre batismos e degolas: a presença bandeirante em São Paulo.* São Paulo, Teses de doutorado, Universidade de São Paulo.

WELLS, Maia Morgan. 2016. "Graffiti, street art, and the evolution of the art market". In: ROSS, Jeffrey Ian (org.). *Routledge Handbook of graffiti and street art*. London & New York, Routledge, pp. 464-474.

YOUNG, Alison. 2014. *Street art, Public City*. London & New York, Routledge.

Recebido em 24 de maio de 2021. Aceito em 18 de outubro de 2021.

An Amazonian Iroquois system: Enawene-Nawe kinship and alliance

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195922

Marcio Silva

Universidade de São Paulo / São Paulo, SP, Brasil
marciofs@usp.br
https://orcid.org/0000-0003-3867-5356

ABSTRACT

Iroquois kinship vocabularies are one of the most long-standing topics in social anthropology. This article resumes this long tradition. Based on first-hand ethnographic data, the text analyses the kinship classifications of the Enawene-Nawe, an Arawak-speaking people located in Meridional Amazonia. As is typical in such vocabularies, the Enawene-Nawe system does not express a prescriptive rule of marriage. Native discourse only formulates two interdictions: unions between people from the same clan and unions between kin with close genealogical ties. On the other hand, the Enawene-Nawe indicate a virtuous formula of matrimonial alliance that manifests in concepts and practices: direct exchange between two families, without repetition in subsequent generations.

KEYWORDS

Kinship terminology, Iroquois systems, alliance schemes, Amerindian peoples, Enawene-Nawe.

Um sistema iroquês amazônico: parentesco e aliança Enawene-Nawe

RESUMO Vocabulários de parentesco iroqueses são um dos temas mais longevos da antropologia social. Este artigo retoma esta longa tradição. Baseado em dados etnográficos de primeira mão, o texto a seguir oferece uma análise das classificações de parentesco de um povo de língua aruaque da Amazônia meridional, os Enawene-Nawe. Como é típico desses vocabulários, o caso em questão não expressa uma regra prescritiva de casamento. O discurso nativo formula apenas duas interdições: uniões entre pessoas do mesmo clã e entre parentes genealogicamente próximos. Por outro lado, os Enawene-Nawe apontam uma fórmula virtuosa de união matrimonial que se manifesta nos planos dos conceitos e das práticas: a troca direta entre duas famílias, vedada a repetição nas gerações seguintes.

PALAVRAS-CHAVE
Vocabulário de Parentesco, sistemas iroqueses, regime de aliança, povos ameríndios, Enawene-Nawe

THE PROBLEM

Iroquois vocabularies are one of the most long-standing topics in social anthropology.[1] Morgan first introduced these phenomena to the discipline's theoretical agenda in *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, published in 1871, and they have remained a topic of considerable interest and debate ever since. However, the questions posed by these phenomena have an even longer history, as shown by Father Joseph-François Lafitau's careful description, published in 1724, in his work *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées avec Moeurs des Premiers Temps* (vol. I: 552 ss.). In the first half of the twentieth century, authors like Kroeber (1909), Lowie (1928), Radcliffe-Brown (1941), Murdock (1949) and many others returned to the theme and, at the turn of the millennium, Coelho de Souza (1995), Viveiros de Castro (1996; 1998), Trautmann & Barnes (1998), Taylor (1998), Parkin (1998) and more recently Trautmann (2012) have revealed previously unexplored angles of these phenomena.

1 | Those interested in this lengthy history can find a panoramic account of its development in an earlier text published by the author (Silva, 2010).

Morgan's pioneering model (1871) distinguishes two types of vocabularies: "descriptive systems," like those of the European tradition, and "classificatory systems", of which the Iroquois vocabularies provide exemplary cases. The mainstay of the former type of system, Morgan argues, is the distinction made between *linear* kin (parents, children, grandparents, grandchildren etc.) and *collateral* kin (uncles and aunts, nephews and nieces, cousins etc.). Classificatory systems, on the other hand, divide the universe of kin into two groups based on crossness (sexual identity or difference of the connecting relative(s)): *parallel kin* (siblings, father's brothers' children and mother's sisters' children, etc.) and *cross kin* (father's sister, mother's brother, as well as the children and grandchildren of these relatives, etc.).[2]

2 | Morgan (1871) provides a detailed list of properties distinguishing the two types. Here I select those that seem most important.

At the beginning of the twentieth century, Lowie (1928) subdivided Morgan's dichotomy into four types, based on the classification of kin in the first ascending generation (G+1), combining the principles of lineality and crossness, which may be either present (+) or absent (-) in each case:[3]

3 | Here I adopt the standard notational system for genealogical positions: "father" F, "mother" M, "parents" P (or Pa), "brother" B, "sister" Z, "siblings" G (or Sb), "son" S, "daughter" D, "children" Ch, "husband" H, "wife" W, "spouse" Sp, "man" ♂, "woman" ♀, same sex" =, "opposite sex" ≠, "elder" e, and "younger" y. Thus, for example, FBeS signifies "father's brother's elder son," FeBS "father's elder brother's son," Pa≠GCh "parents' cross-sex siblings' children" – that is, all first-degree cross cousins.

Table 1: From Morgan to Lowie.
Source: Author (2021)

Morgan 1871	*Lowie 1928*	*Principles*
Descriptive	**Lineal** F ≠ FB = MB, M ≠ MZ = FZ	+ Lineality, - Crossness
	Bifurcate Collateral F ≠ FB ≠ MB, M ≠ MZ ≠ FZ	+ Lineality, + Crossness

Classificatory	**Generational** F = FB = MB, M = MZ = FZ	- Lineality, - Crossness
	Bifurcate Merging F = FB ≠ MB, M = MZ ≠ FZ	- Lineality, + Crossness

In the mid-twentieth century, Murdock (1949: v223-4) returned to the problem, this time focusing attention on the classification of kin from Ego's generation (GO), assigning ethnic labels to each of the terminological types and expanding the set of bifurcate merging systems previously defined by Lowie (1928) into three subsets: Iroquois, Crow and Omaha, based on the classification of matrilateral and patrilateral cross cousins. In the Iroquois type, these kin are identical (FZCh = MBCh). The Crow and Omaha types distinguish (≠) these cross cousins through generational skewing, either identifying them with kin from the children's generation (G-1), or with kin from the parents' generation (G+1), as shown in the following table:

Table 2. From Lowie to Murdock
Source: Author (2021)

Lowie 1928	*Murdock 1949*	*Principles*
Lineal	**Eskimo** B ≠ (MZCh = FBCh = MBCh = FZCh)	+ Lineality, - Crossness
Bifurcate Collateral	**Sudanese** B ≠ (MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh)	+ Lineality, + Crossness
Generational	**Hawaiian** B = MZCh = FBCh = MBCh = FZCh	- Lineality, - Crossness
Bifurcate Merging	**Iroquois** (B = MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh)	- Lineality, + Crossness
	Crow (B = MZCh = FBCh) ≠ MBCh ≠ FZCh FZD = FZ e/ou MBD = BD **Omaha** (B = MZCh = FBCh) ≠ MBCh ≠ FZCh FZD = ZD and/or MBD = MZ	

Lounsbury (1964) subsequently drew attention to an important nuance in the class of isogenerational bifurcate merging systems, until then generically denominated Iroquois (B = MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh), a feature not explored by Lowie and Murdock, though it had already been pointed out by Morgan (1871: 391, 486).[4] This nuance is manifested precisely in the calculation of Iroquois and Dravidian crossness

4 | On the distinction between Dravidian (Tamil-India) and Iroquois (Seneca-North America), Morgan 1871 states the following: "It is a little singular that the children of my male cousin, *Ego* a male, should be my nephews and nieces, instead of my sons

of more distant kin, such as the children of cross cousins, for example. We can summarize the contribution of Lounsbury (1964) as follows: all bifurcate merging systems correspond to classificatory structures defined by a set of traits [-Lineality, +Crossness]. This set generates rules equating same-sex siblings:

$$♂B...\rightarrow ♂... \equiv ...♂B \rightarrow ...♂$$
$$♀Z...\rightarrow ♀... \equiv ...♀Z \rightarrow ...♀$$[5]

These rules stipulate that a person's same-sex siblings (♂B..., ♀Z...), taken as connecting relatives or as Alter, are equivalent (→) to the person, as connecting relatives (♂..., ♀...); reciprocally (≡), same-sex siblings of the connecting relative (...♂B, ...♀Z) are equivalent (→) to these connecting relatives (...♂, ...♀).

In addition to these rules, common to all bifurcate merging systems, Dravidian systems incorporate something else: a positive rule of marriage between bilateral cross cousins. In sum, Dravidian and Iroquois systems share a common characteristic since they are structured by a principle that renders same-sex siblings identical for the purposes of kinship calculation. But a fundamental difference also exists between them. Only the Dravidian systems identify cross kin (uncles/aunts, cousins and nephews/nieces) with affinal kin (parents-in-law, spouses, siblings-in-law, children-in-law). Meanwhile, Iroquois regimes systematically distinguish these two series of kin (MB ≠ SpF, FZ ≠ SpM etc.). As Lounsbury (1964) explains, this difference has important classificatory consequences. The table below summarizes the Dravidian/Iroquois distinction (P "parallel" X "cross" = "same sex" ≠ "opposite sex"). Thus, for example, in Dravidian systems, the children of a same-sex parallel relative are parallel kin, and so on.

Table 3. Dravidian and Iroquois.
Source: Author (2021)

Dravidian					**Iroquois**				
Generation +1	P=	P≠	X=	X≠	Generation+1	P=	P≠	X=	X≠
Generation O	P	X	X	P	Generation O	P	X	P	X

We observe that, in the Dravidian calculation, the two variables – degree of crossness (P, X) and sex of the connecting relative (= ≠) – are taken into consideration in determining the degree of crossness of kin in the next generation. In the Iroquois calculation, however, only the sex of the connecting relative is taken into account. The degree of crossness is irrelevant. Thus, in Iroquois systems the children of same-sex cross cousins are equivalent to Ego's children and to the children of same-sex siblings, while the children of opposite-sex cross cousins are equivalent to the children of

and daughters, and that the children of my female cousins should be my sons and daughters instead of my nephews and nieces, as required by the analogies of the system. It is the only particular in which it [the Dravidian system] differs materially from the Seneca-Iroquois form; and in this the Seneca is more in logical accordance with the principles of the system than the Tamilian. It is difficult to find any explanation of the variance" (Morgan, 1871: 391). However, Morgan does not give up. In the conclusion of his book, he outlines a sociological interpretation of the variance: "Unless I *cohabit* with all my female cousins, and am excluded from *cohabitation* with the wives of all my male cousins, these relationships cannot be explained from the nature of descents. In the Ganowanian [Iroquois] family this classification is reversed..." (Morgan, 1871: 486, my emphasis). *Cohabitation*, of course, means *marriage* or *possible marriage*. In sum, Iroquois and Dravidian systems are basically identical [-Lineality, + Crossness (MBCh = FZCh)]. But, for Morgan, the Dravidian type has something extra: the rule of cousin *cohabitation*.

5 | The notational conventions used in this text were proposed by Lounsbury (1964). The presence or absence of the ellipsis "..." is essential to the formulization of the rules. Thus, for example, "♂B" signifies "brother (of a man) taken as linking kin or as Alter (designated kin)"; "♂B..." signifies "brother (of a man) as linking kin" and "...♂B" signifies "a brother of a linking kin (of a man) as linking kin or as Alter."

opposite-sex siblings.

Before proceeding, it should be emphasized that while Iroquois and Dravidian systems are distinct at the level of the model, this does not preclude them from alternating in the same ethnographic landscape. Indeed, this alternation occurs in North America among the Ojibwa (Hallowell, 1937), for example, and in South America among the Jivaro-Candoshi (Taylor, 1998) and the peoples of the Upper Xingu (Coelho de Souza, 1995).

Trautmann and Barnes (1998) identify four variants in the Iroquois set, based on the way in which the crossness calculation is manifested in the designation of kin in the medial generations (+1, O and -1). These variants are: (1) crossness fully maintained in Generations +1, O and -1, as among the Dakota; (2) crossness partially lost in Generations +1 and -1, as among the Delaware; (3) crossness fully lost in Generation O, as among the Cheyenne; and (4) crossness partially lost in Generations +1 and -1 and fully lost in Generation 0, as among the Munsee.

Faced with the Iroquois variants identified by Trautmann and Barnes (1998), it may initially appear that variant 1 comprises the Iroquois "canonical form," given that only in this case the principle of crossness – the mainstay of the Iroquois calculation – is expressed in the three medial generations. The other three variants may seem to comprise incomplete manifestations of this terminological type. However, recent arguments of Trautmann (2012: 40-1) dispel this initial impression. As the author shows, the neutralization of the cross/parallel opposition corresponds to a structural phenomenon operative in all Iroquois systems. In variant 1, this affects only the connecting relatives, since the parallel/cross distinction is manifested fully in the set of designated relatives (Alter). Meanwhile, in variant 3, its application is generalized, affecting not just the connecting relatives but also the designated relatives.

In addition to this, the author suggests that the neutralization of the parallel/cross opposition may correspond to an attribute of the Iroquois systems that occupies the place of the cousin marriage rule characteristic of the Dravidian systems. They can be seen, therefore, as equipollent principles located on the same analytic level. Here we reach the current state of the classification:

Dravidian	→	same-sex sibling equation rule	+ positive bilateral cross-cousin marriage rule
Iroquois	→	same-sex sibling equation rule	+ parallel/cross neutralization rule

Trautmann (2012) also highlights the fact that the neutralization of the parallel/cross opposition in the Iroquois systems is never absolute. Its application is always limited to certain genealogical contexts, affecting specific regions of the structure. We should, therefore, avoid muddling the classificatory labels, confusing these manifestations with those baptized as "Hawaiian" by Murdock (1949) or "generational" by Lowie (1928), in which the parallel/cross opposition is entirely non-existent. Hence, notions

such as "Hawaiianization", "Hawaiian drift" and so on, often used to refer to this structural aspect of the Iroquois vocabularies, are deceptive.

THE ENAWENE-NAWE CASE

The Enawene-Nawe kinship vocabulary combines two terminological subsets, one composed of 25 synthetic terms and the other composed of 10 analytic terms. The first subset allows us to identify the Enawene case with the classificatory systems of Morgan (1871), the bifurcate merging systems of Lowie (1928) and the Iroquois system of Murdock (1949) and Lounsbury (1964). Its most salient features are as follows:

In the 1st ascending generation: F = FB ≠ MB; M = MZ ≠ FZ

In ♀ Ego's generation: B = FBS = MZS = FZS = MBS; Z = FBD = MZD = FZD = MBD

In ♂ Ego's generation: B = FBS = MZS ≠ FZS = MBS; Z = FBD = MZD = FZD = MBD

In the 1st descending generation: S, D = ♂BCh, ♂FBSCh, ♂FZSCh, ♂MZSCh, ♂MBSCh, ♀ZCh,♀FBDCh, ♀FZDCh, ♀MZDCh, ♀MBDCh

More precisely, the Enawene-Nawe case is identified with *type-B* crossness (Trautmann & Barnes, 1998) with different *variants* according to sex. For female Ego, the system corresponds to what the authors define as *variant 3*, with crossness fully lost in generation 0 but maintained in generations +1 and -1. For male Ego, however, this is true only in relation to opposite-sex kin, since a man's female cross cousins are classified in the same manner as his parallel cousins and sisters. Meanwhile, for same-sex kin, the system operates as *variant 1*, maintaining crossness in the three medial generations (+1, 0 and -1). The table below presents the Enawene-Nawe reference vocabulary, shown in the first person singular:

Table 4. Synthetic terms.
Source: Author (2021)

A. Synthetic Terms (reference vocabulary)

(1)	***ato-re***	FF, MF, etc. (any male kin, generation +2 and above)
(2)	***ahi-ro***	FM,MM, etc. (any female kin, generation +2 and above)
(3)	***haha-re***	F, FB, etc. (any parallel male kin, generation +1)
(4)	***mama-lo***	M, MZ, etc. (any parallel female kin, generation +1)
(5)	***koko-re***	MB, FWB, etc. (any cross male kin, generation +1)
(6)	***keke-ro***	FZ, MHZ, etc. (any cross female kin, generation +1)

(7) ***yaya-re***	eB, eMZS, eFBS, etc. (any parallel kin, generation 0, elder)
	eMBS♀, eFZS♀, etc. (any cross kin, generation 0, elder, for female Ego)
(8) ***yaya-lo***	eZ, eMZD, eFBD, etc. (any parallel kin, generation 0, elder)
	eMBD♀, eFZD♀, etc. (any cross kln, generation 0, elder, for female Ego)
(9) ***yowa-re***	yB, yMZS, yFBS, etc. (any parallel kin, generation 0, younger)
	yMBS♀, yFZS♀, etc. (any cross kin, generation 0, younger, for female Ego)
(10) ***yowa-lo***	yZ, yMZD, yFBD, etc. (any parallel kin, generation 0, younger)
	yMBD♀, yFZD♀, etc. (any cross kin, generation 0, older, for female Ego)
(11) ***noheroĩ***	MBS♂, FZS♂, etc. (any cross kin from generation 0, for male Ego)
(12) ***hanuĩ***	Fiancés (promised in marriage)
(13) ***nerani***	H♀, HB♀, ZH♀, etc. (husband, brother-in-law, for female Ego)
(14) ***neraneto***	W♂, WZ♂, BW♂, etc. (wife, sister-in-law, for male Ego)
(15) ***nowato-re***	ZH♂, WB♂, etc. (brother-in-law, for male Ego)
(16) ***nowato-lo***	BW♀, HZ♀, etc. (brother-in-law, for female Ego)
(17) ***nonatonawene***	ChSpF (co-father-in-law)
(18) ***nonatonawene-ro***	ChSpM (co-mother-in-law)
(19) ***netai***	S, D, BCh♂, FBSCh♂, FZSCh♂, MZSCh♂, MBSCh♂, etc., ZCh♀, FBDCh♀, FZDCh♀, MZDCh♀, MBDCh♀, etc.
(20) ***nodai-se***	ZS♂, FBDS♂, FZDS♂, MZDS♂, MBDS♂, etc.
(21) ***nodai-xo***	ZD♂, FBDD♂, FZDD♂, MZDD♂, MBDD♂, etc.
(22) ***tawi-hi***	BS♀, FBSS♀, FZSS♀, MZSS♀, MBSS♀, etc.
(23) ***tawi-ro***	BD♀, FBSD♀, FZSD♀, MZSD♀, MBSD♀, etc.
(24) ***noxi-wete***	SS, DS, etc. (any male kin, generation -2 and below)
(25) ***noxi-weto***	SD, DD, etc. (any female kin, generation -2 and below)

Before examining the analytic terms, we should note the occurrence of allomorphs among the referential and vocative series, as well as within the referential series itself, with the pronominal variation. Thus, for example, the referential term, common to both sexes, for "*my son*" or "*my daughter*," is *netai (19)* but its vocative correspondents are the male form *hare*, "*son*," and the female form *malo*, "*daughter.*" Meanwhile, "my *maternal uncle*" is *koko-re (5)*, but "his *maternal uncle*" is *ekokwe*, as in the expression *netai-ekokwe* "*maternal uncle's child*." The table below lists some of the most salient allomorphs.

Table 5. Allomorphs.
Source: Author (2021)

Vocative	*Referential (first person)*	*Referential (third person)*
(1) ***ato***	***ato-re***	***enatokwe***
(2) ***ahi***	***ahi-ro***	***enaserõ***
(5) koko	***koko-re***	***enekokwe***
(6) keke	***keke-ro***	***enakero***
(7, 8) yaya	***yaya-re***	***enaninani***
	yaya-lo	***enahalo***
(9, 10) yowa	***yowa-re***	***ediñoarene***
	yowa-lo	***ediñoalone***
(14) ene	***nerani***	
(19) hare	***netai***	
(19) malo	***netai***	

It should also be noted that in everyday speech, the reference vocabulary may be accompanied by the modifiers *kaxata* and *kixixi*, "*very*" and "*little*" respectively, indicating the person's genealogical proximity or distance. Thus, the relation with someone classified as *yowa-re (9)*, "*younger brother*," can be qualified as *kaxata yowa* or *kixixi yowa*, when, for example, the speaker wishes to distinguish a yB from a yMMZDS. Genealogical distinctions of this type may also be accompanied by supplementary genealogical information, such as *hatuita heto*, "*same mother,*" *hatalota heto*, "*other mother,*" and so on.

The method of classification of first-generation descending kin is what allows an Iroquois system to be differentiated from other bifurcate merging systems (Lounsbury, 1964). In the case in question, we observe that, for both sexes, the children of same-sex cross cousins are classified in the same manner as Ego's children *(19)* and the children of opposite-sex cross cousins in the same form as the children of an opposite-sex sibling *(20, 21, 22, 23)*.

Finally, we should mention the terms directly involved in marriage: *hanuĩ (12)*, *fiancés*, promised in marriage, of both sexes; *nerani (13)*, husband; *neranetõ (14)*, wife; *nowatore (15)*, brother-in-law; and *nowatolo (16)*, sister-in-law, the two latter terms used only among relatives of the same sex. The terms for husband and wife also cover the positions of an opposite-sex sibling-in-law. Finally, the system defines the terms *natunawene (17)* and *naturawenerõ (18)*, co-father-in-law and co-mother-in-law, who, according to the native model, are the agents of matrimonial exchange. We can translate these positions as "contractual affines," that is, those who negotiate the marriage of their children. In other words, what the **Lévi-Straussian theory denominates "sister exchange"**, the Enawene-Nawe model defines as "children exchange".

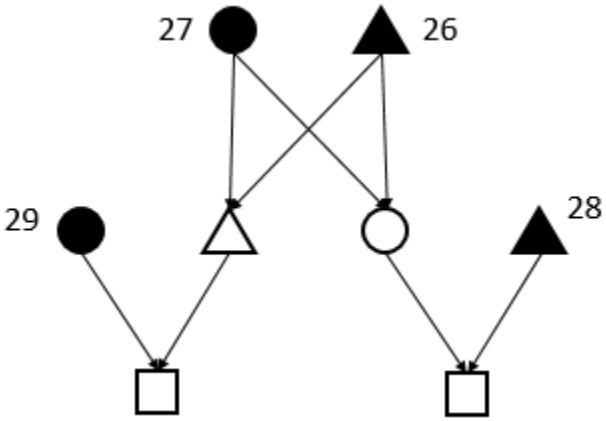
B. Analytic Terms

The analytic terms (or "descriptive" terms, Morgan would say) of the Enawene-Nawe system are all teknonyms focused on the sphere of affinity and are essentially organised into three subsets:

One of these subsets encompasses expressions that terminologically transform a relation of affinity into a double relation of consanguinity. This corresponds to a terminological phenomenon relatively widespread in South America and which has been interpreted as a mechanism for masking affinity. Thus, for example, "*father-in-law*" is denominated "*child's grandfather*," "*son-in-law*" is "*grandchild's father*" and so on. As would be expected, a father *(3)* cannot be denominated in this way, although he may also be a child's grandfather. In the same way, a son *(19)* is never called "*grandchild's father.*" These teknonyms are:

Figure 1. Affines as consanguines of consanguines.
Source: Author's elaboration (2021)

niatokwe (26)	"child's grandfather" = father-in-law
niasero (27)	"child's grandmother" = mother-in-law
notene (28)	"grandchild's father" = son-in-law
noxineto (29)	"grandchild's mother" = daughter-in-law

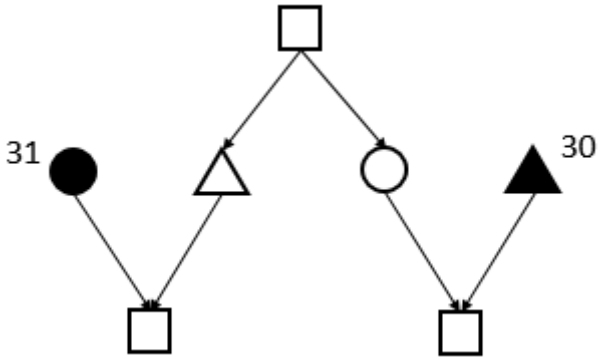


There are also expressions that transform an immediate affine, like a brother-in-law *(15)*, into a genealogical affine, "*child's maternal uncle*", and so on. Expressions *(30)* and *(31)* are equivalent to the terms *nowatore (15)*, brother-in-law, and *nowatolo (16)*, sister-in-law, mentioned above. Or *almost* equivalent, since *(15)* and *(16)* do not distinguish giving and receiving siblings-in-law. Meanwhile, teknonyms *(30)* and *(31)* describe only the positions of spouse-givers.

Figure 2. Immediate affines as cross relatives (genealogical affines) of consanguineal kin.
Source: Author's elaboration (2021)

netai-ekokwe (30) "child's maternal uncle" = brother-in-law (term only used by a man)

netai-akero (31) "child's paternal aunt" = sister-in-law (term only used by a woman)

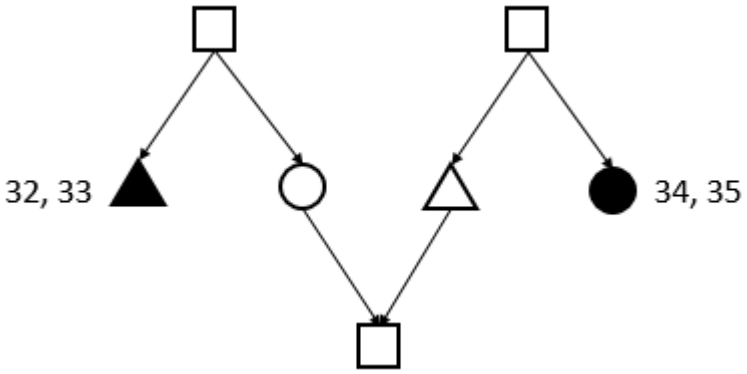


The third subset of analytic terms reveals a sinuous and somewhat rare classificatory method, as far as I know. As seen above, a woman's brothers-in-law, just like a man's sisters-in-law, are classified in the same way as their husbands and wives: *neranetõ (14)* and *nerani (13)*, respectively. According to the Enawene-Nawe, however, referring to these relatives directly in this way can be embarrassing. In the Enawene terminology, two pairs of teknonyms are offered as alternatives: instead of immediate opposite-sex affines, these relatives are terminologically transformed into genealogical affines of genealogical affines: "*brother's child's maternal uncle*", *tawiyi(ro)-ekokwe (32, 33)*, and "*sister's child's paternal aunt*", *nodaese(xo)-akerõ (34, 35)*. As can be observed, these classifications only make sense when used among people of the opposite sex. Among people of the same sex, these teknonyms describe paradoxical situations since, for a man, the maternal uncle of his sister's children may be himself. The same applies to the paternal aunt of a woman's brother's daughters.

This latter subset of teknonyms reveals a fundamental aspect of the Enawene-Nawe kinship system. In an alliance regime organised by symmetrical exchange, the maternal uncle of a woman's brother's children tends to be the brother's wife's brother – or, in other words, he corresponds to a preferential spouse, just like a man's sister's children's paternal aunt, that is, the sister's husband's sister.

Figure 3. Immediate affines as genealogical affines of geneaological affines
Source: Author's elaboration

tawihi-ekokwe (32)	"brother's son's maternal uncle" = brother-in-law (term used by women only)
tawiro-ekokwe (33)	"brother's daughter's maternal uncle" = brother-in-law (term used by women only)
nodaese-akero (34)	"sister's son's paternal aunt" (term used by men only)
nodaexo-akero (35)	"sister's daughter's paternal aunt" (term used by men only)



These teknonyms can be interpreted as the transformation of a relation of immediate affinity into a conjugation of relations of genealogical affinity. In an Iroquois structure, featuring sister exchange and a preclusion of cousin marriage, as verified among the Enawene-Nawe, these two modalities of affinity (genealogical and immediate) do not comprise two sides of the same coin, in contrast to what Dumont (1975) identifies for Dravidian systems, since the mother's brother is not a father-in-law, the brother-in-law is not a cross-cousin, and so on. Moreover, it should be emphasised that what the Lévi-Straussian kinship theory calls sister exchange – and what the Enawene-Nawe model conceives as the exchange of opposite-sex children – is not only a frequent practice but also a virtuous formula to which a native concept is dedicated: *emamanenase* (Silva, 2017).

By contrast, cross-cousin marriage, that is, the repetition of matrimonial exchange across consecutive generations, is explicitly avoided. Again it is worth emphasizing that opposite-sex cross cousins are identified with siblings. In sum, the series of teknonyms presented in Figures 1, 2 and 3 describes an operational device of marriage alliance *in Iroquois fashion*.

When a young couple becomes classified as "*fiancé/fiancée*" *hanuĩ (12)*, their future parents-in-law – and this is a curious aspect – will classify them as *notene (28)* and *noxineto (29)*, respectively, "*grandchild's father and mother*," well before the couple

has their first child. Reciprocally, the future parents-in-law will be classified by them as *niaserõ (27)* "*child's grandmother*" and *niatokwe (26)*, "*child's grandfather.*" Curiously, while these relations are terminologically anticipated – since, at this moment, the young couple is yet to have children and does not even live together – the relations between the co-parents-in-law *(17, 18)*, parents of the future spouses, seem to await a more appropriate moment. People say that it is necessary to wait for the birth of the grandchildren for these relations to effectively exist. In sum, it is the birth of grandchildren that seems to marry the children from the perspective of the exchanging agents (contractual affines), the fiancés'/*fiancées*' parents. Before proceeding, it will be useful to organise the data presented so far into schemas that enable a global apprehension of the terminological structure and facilitate comparison of the case in question:

Consanguinity

Table 6a: Conceptual Structure of Enawene-Nawe kinship ***Male Ego***
Source: Author (2021)

Generation	*Man*		*Woman*	
	Cross	*Parallel*		*Cross*
G+2	**Atore**		**Ahiro**	
G+1	**Kokore**	**Hahare**	**Mamalo**	**Kekero**
G0	**Noheroĩ**	**Yayare> Yoware<**	**Yayalo>**	**Yowalo<**
G-1	**Nodaise**	**Etaĩ**		**Nodaixo**
G-2	**Noxiwete**		**Noxiwetõ**	

Table 6b: Conceptual structure of Enawene-Nawe kinship ***Female Ego***
Source: Author (2021)

Generation	*Man*		*Woman*	
	Cross	*Parallel*		*Cross*
G+2	**Atore**		**Ahiro**	
G+1	**Kokore**	**Hahare**	**Mamalo**	**Kekero**
G0	**Yayare> Yoware<**		**Yayalo> Yowalo<**	
G-1	**Tawihĩ**	**Etaĩ**		**Tawiro**
G-2	**Noxiwete**		**Noxiwetõ**	

Affinity

Table 7. Conceptual structure of Enawene-Nawe kinship
Source: Author (2021)

Male Ego			*Female Ego*		
Generation			*Generation*		
	Man	*Woman*		*Man*	*Woman*
G+1	**Niatokwe** "father-in-law"	**Niaserô** "mother-in-law"	***G+1***	**Niatokwe** "father-in-law"	**Niaserô** "mother-in-law"
	Hanuĩ "fiancés"			**Hanuĩ** "fiancées"	
	Natonawene "co-father-in-law"	**Natonawenerõ** "co-mother-in-law"		**Natonawene** " co-father-in-law"	**Natonawenerõ** "co-mother-in-law"
	Nowatore "brother-in-law"	**Neranetõ** "wife, sister-in-law"		**Nerani** "husband, brother-in-law"	**Nowatolo** "sister-in-law"
		Netaĩ-akerõ "son's paternal aunt, sister-in-law"		**Netaĩ-ekokwe** "son's maternal uncle, brother-in-law"	
Go		**Nodaese-akerõ** "sister's son's paternal aunt, sister-in-law"	***Go***	**Tawihi-ekokwe** "brother's son's maternal uncle, brother-in-law"	
		Nodaexo-akerõ "sister's daughter's paternal aunt, sister-in-law"		**Tawiro-ekokwe** "brother's daughter's maternal uncle, brother-in-law"	
G-1	**Notene** "grandchild's father"	**Noxinetõ** "grandchild's mother"	***G-1***	**Notene** "grandchild's father"	**Noxinetõ** "grandchild's mother"

AN IROQUOIS ALLIANCE REGIME

A kinship vocabulary, by definition, "acts as operating agent to a system of matrimonial exchanges within the community" (Lévi-Strauss, 1966: 14). Its function

"is to generate marriage possibilities or impossibilities" (ibid). As emphasized earlier, this aspect is manifested transparently in Dravidian vocabularies since these systems identify cross kin with affines and classify the children of opposite-sex cross cousins as their own children. As we have known for a long time, such characteristics are absent in Iroquois vocabularies. This being the case, how can we approach these vocabularies, in the same sense, as operators of matrimonial exchange structures?

We may recall that among the Enawene-Nawe, opposite-sex cross cousins are identical to opposite-sex siblings and parallel cousins, just as the children of same-sex cross cousins are in relation to one's own children (Tables 6a, 6b). We can also recall that the case in question defines a specific set of descriptive terms for relations of affinity (Table 7), which are distinguished from the terms for cross kin (Tables 6a, 6b).

The Enawene-Nawe emphasize the reiteration of the matrimonial exchange of children, effected between two couples, as the ideal marriage formula, the only one to which they dedicate a native concept (*emamanenase*). A marriage not only produces a new family, it also allies two pairs of co-parents-in-law and generates an expectation of the alliance's reiteration – or, to employ the native terminology, an expectation of the production of new marriages between those who, thanks to the first matrimonial exchange, become "maternal uncles or paternal aunts of nephews and nieces" (Figure 3). What cannot happen, the Enawene-Nawe warn – and, indeed, does not happen – is the repetition of this formula in subsequent generations, involving the same partner families.

This aspect allows us to return to the model of Iroquois alliance tentatively formulated by Viveiros de Castro (1996: 51-5). As the author suggests, second-degree cross cousins, ♂MMBSD, ♂FFZDD, ♂MFZSD and ♂FMBDD, may be theoretically marriable in a concentric regime of deferred symmetric exchange, composed by four groups – that is, an exchange regime effected in non-consecutive generations with intervals of two generations. While the Enawene-Nawe data do not confirm these matrimonial possibilities, it is worth adding that, in the *corpus* of data that I collected, which documents one hundred and seventy marriages, only eight unions involving consanguine relatives occur. Five of these describe unions between third-degree cross cousins, according to the Iroquois calculus: three marriages with ♂MMFBDSD and two with ♂FMFBDDD, which may suggest an exchange formula manifested in intervals of three generations.

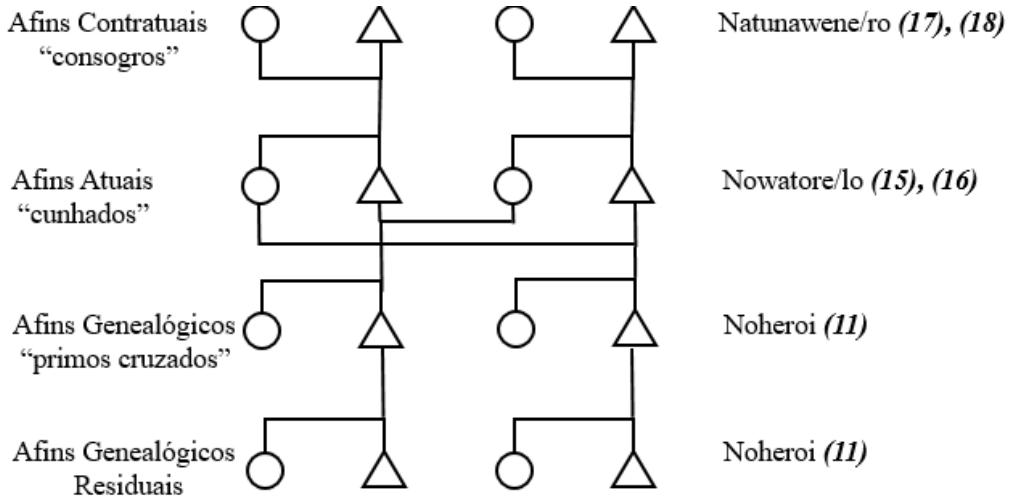
In any case, it should be emphasized that Viveiros de Castro's hypothesis (1996) converges with the ethnographic data presented here, insofar as the evidence gravitates towards "sister exchange" as a basic conceptual model.

In an article on the kinship systems of modern communities of the Central Andes, Earls (1971) describes an alliance regime that shares some interesting aspects with the Enawene-Nawe case. According to Earls, the *Vicosinos* cannot repeat the father's marriage; they also practice the preferential exchange of sisters. For the Andean case,

Earls suggests a model of alliance with four groups and consanguineal closures every five generations. This conjecture, later explored by Héritier (1981: 145), coincides with another hypothetical model – this time, native – which an Enawene man once tried to explain to me in an interview. Unfortunately, the genealogical data that I collected does not allow the empirical reality of this ingenious model to be confirmed.

Curiously, this hypothetical native model echoes the proposal elaborated by Gell (1975) for the Umeda of New Guinea. There too a semi-complex regime coexists with the exchange of sisters that is not repeated in subsequent generations. Broadly speaking, over the generations, the Umeda system transforms immediate allies into genealogical allies, genealogical allies into residual allies, residual allies into marriable people and, closing the circuit, marriable people into immediate allies. The adaptation of this schema in the South American landscape may require some adjustments: in the Enawene-Nawe case, we begin with a pair of couples who, after successful negotiations, treat each other as co-parents-in-law, contractual affines. In the layer below them are the actual (immediate) affines, who are the spouses and siblings-in-law. In the next layer, the genealogical affines, first-degree cross cousins, and, finally, the residual genealogical affines, second-degree cross cousins, who are related via a common great-grandparent.

Figure 4. A native model of matrimonial circulation
Source: Author's elaboration (2021)



According to my interlocutor – and this is the key point – residual genealogical affines may arrange the marriage of their children. If the arrangement prospers, these residual affines become contractual affines. It must be stressed, however, that I lack the empirical data to confirm the matrimonial closure of this model in intervals of

three generations. Tentatively, though, a hypothesis may be advanced: the common ancestors of these residual affines would certainly be dead and, consequently, should be forgotten, along with the relations that they maintained with each other. If such is the case, the closure of the cycle may indeed occur.

The set of arguments above can be summarized as follows: Iroquois and Dravidian systems share a rule of equation of same-sex siblings, which produces the distinction between parallel and cross cousins. This is the *basis* of the opposition between the two terminological types. Only Dravidian systems operate a positive rule of cross-cousin marriage. On the other hand, Iroquois systems operate a rule of neutralization (partial, never absolute) of the parallel/cross distinction. This is the *principle* of the opposition. The Dravidian and Iroquois types do not define an exclusive opposition, based on the presence or absence of a positive rule of alliance, but an equipollent opposition: one of the poles occupied by the marriage of cousins (Dravidian), the other by the partial neutralization of crossness (Iroquois). The Enawene-Nawe "*rich variant*" (Taylor, 1998) articulates an elementary regime of *inclusive* restricted exchange (Viveiros de Castro, 1998) that operates on the horizon of a complex structure, which defines only matrimonial prohibitions.

Marcio Silva is Professor of the Department of Anthropology of FFLCH at the University of São Paulo. He conducted ethnographic research with the Enawene-Nawe between 1993 and 2010. Over recent years, his research has focused on the development of computer methods in kinship studies and related themes.

AUTHOR CONTRIBUTION: Not applicable.

FUNDING: The research among the Enawene-Nawe was partially financed by the São Paulo Research Support Foundation (FAPESP Proc. AP-08/53352-3).

REFERENCES

DUMONT, Louis. 1975 [1953]. "Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du marriage". In: *Dravidien et Kariera : l'alliance de marriage dans l'Inde du Sud et en Australie.* Paris: Mouton. pp. 85-100.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 1995. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Antropologia do Parentesco – Estudos Ameríndios*. Editora da UFRJ. pp121-206.

EARLS, John. 1971. The structure of modern Andean social categories, *Journal of the Steward Anthropological Society*, vol.3, n.1: 69-106.

GELL, Alfred. 1975 – *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society, Language and Ritual*. London: Athlone.

GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin. (eds.). 1998. *Transformations of Kinship*. Washington and London, Smithsonian Institution Press.

HALLOWELL, Irving. 1937. "Cross-Cousin Marriage in the Lake Winnipeg Area". In: *Contributions to Anthropology: Selected Papers of. A. Irving Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press: 317-350.

HERITIER, Françoise. 1981. *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard/Le Seuil.

LAFITAU, Pe. Joseph-François. 1724. *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées avec Moeurs des Premiers Temps*, vol. I: 552ss.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1966. The future of Kinship Studies (The Huxley Memorial Lecture 1965). *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*: 13-22.

LOUNSBURY, Floyd G. 1964. The structural analysis of kinship semantics. In: LUNT, Horace G. (ed). *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*. The Hague. pp.1073-1093.

LOWIE, Robert. 1928. A note on relationship terminologies. *American Anthropologist*, vol. 30: 263-268.

MORGAN, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, No. 17, Washington, Smithsonian Institution.

MURDOCK, George. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.

PARKIN, Robert. 1998. "Dravidian and Iroquois in South Asia". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 252-270.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. [1941] 1973. "Estudo dos Sistemas de Parentesco". *In: Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Marcio. 2010. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha Revista de Antropologia*, vol. 12, n. 2: 164-207.

TAYLOR, Anne-Christine. 1998. "Jivaro kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas. A Dravidian Transformation Group". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 187-213.

TRAUTMANN, Thomas R. 2012. "Crossness and Crow-Omaha". *In* TRAUTMANN, Thomas R.; WHITELEY, Peter M. *Crow-Omaha – New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*. Tucson: The University of Arizona Press.

TRAUTMANN, Thomas R.; BARNES, John. 1998. "Dravidian", "Iroquois", and "Crow-Omaha" in North American Perspective". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 27-58

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico, n. 95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 9-91.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Dravidian and Related Kinship Systems". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 332-385.

Received 26 November 2020. Accepted 27 May 2021.

Um sistema iroquês amazônico: parentesco e aliança Enawene-Nawe

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195922

Marcio Silva

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
marciofs@usp.br
https://orcid.org/0000-0003-3867-5356

RESUMO

Vocabulários de parentesco iroqueses são um dos temas mais longevos da antropologia social. Este artigo retoma esta longa tradição. Baseado em dados etnográficos de primeira mão, o texto a seguir oferece uma análise das classificações de parentesco de um povo de língua aruaque da Amazônia meridional, os Enawene-Nawe. Como é típico desses vocabulários, o caso em questão não expressa uma regra prescritiva de casamento. O discurso nativo formula apenas duas interdições: uniões entre pessoas do mesmo clã e entre parentes genealogicamente próximos. Por outro lado, os Enawene-Nawe apontam uma fórmula virtuosa de união matrimonial que se manifesta nos planos dos conceitos e das práticas: a troca direta entre duas famílias, vedada a repetição nas gerações seguintes.

PALAVRAS CHAVE

Vocabulário de Parentesco, sistemas iroqueses, regime de aliança, povos ameríndios, Enawene-Nawe

An Amazonian Iroquois system: Enawene-Nawe kinship and alliance

ABSTRACT Iroquois kinship vocabularies are one of the most long-standing themes in social anthropology. This article resumes this long tradition. Based on first-hand ethnographic data, the text analyzes the kinship classifications of the Enawene-Nawe, an Aruak-speaking people located in Meridional Amazonia. As is typical in such vocabularies, the case being discussed does not express a prescriptive rule of marriage. Native discourse only formulates two interdictions: unions between people from the same clan and between kin who share close genealogical ties. On the other hand, the Enawene-Nawe indicate a virtuous formula of matrimonial alliance that manifests in concepts and practices: direct exchange between two families, without repetition in subsequent generations.

KEYWORDS
Kinship terminology, Iroquois Systems, alliance schemes, amerindian peoples, Enawene-Nawe

O PROBLEMA

Vocabulários iroqueses são um dos objetos mais longevos da antropologia social.[1] Em *Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana*, obra publicada em 1871, Morgan traz esses fenômenos para o palco da disciplina, de onde nunca mais saíram. Contudo, as questões por eles propostas figuram em cena há mais tempo, como não desmente a cuidadosa descrição do Pe. Joseph-François Lafitau, publicada em 1724, em sua obra *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées avec Moeurs des Premiers Temps* (vol. I: 552 ss.). Na primeira metade do século XX, autores como Kroeber (1909), Lowie (1928), Radcliffe-Brown (1941), Murdock (1949) e tantos outros retomaram o tema e, na virada do século XXI, Coelho de Souza (1995), Viveiros de Castro (1996; 1998), Trautmann & Barnes (1998), Taylor (1998), Parkin (1998) e, mais recentemente, Trautmann (2012), descortinam ângulos do fenômeno, não explorados até então.

O modelo pioneiro de Morgan (1871) distingue vocabulários de dois tipos: o que abarca os "sistemas descritivos", como os de tradição europeia, e o que reúne os "sistemas classificatórios", em que os vocabulários iroqueses são casos exemplares. Os primeiros teriam como viga mestra a distinção entre parentes *lineares* (pais, filhos, avós, netos etc.) e *colaterais* (tios, sobrinhos, primos etc.). Enquanto isso, os últimos dividiriam o universo de parentes em dois grupos, com base no cruzamento (identidade ou diferença sexual do(s) parente(s) de ligação): os *paralelos* (irmãos, filhos de irmãos do pai e de irmãs da mãe etc.) e os *cruzados* (irmã do pai, irmão da mãe, filhos e netos desses parentes etc.).[2]. No início do século XX, Lowie (1928) desdobra a dicotomia de Morgan em quatro tipos, com base na classificação dos parentes da primeira geração ascendente (G+1), combinando os princípios de linearidade e cruzamento, que podem estar presentes (+) ou ausentes (-) em cada caso[3]:

1 | Os interessados nesta longa história encontrarão um panorama geral de seu desenvolvimento em um texto publicado anteriormente (Silva, 2010).

2 | Morgan 1871 lista um conjunto muito detalhado de propriedades distintivas entre os dois tipos. Selecionamos aqui aquelas que nos parecem ser as mais importantes.

3 | Adoto aqui o sistema de notação das posições genealógicas mais usual: "pai" F, "mãe" M, "pai e mãe" P (ou Pa), "irmão" B, "irmã" Z, "irmão e irmã" G (ou Sb), "filho" S, "filha" D, "filho e filha" Ch, "marido" H, "esposa" W, "cônjuge" Sp, "homem" ♂, "mulher" , "mesmo sexo" =, "sexo oposto ≠, "mais velho" e, "mais novo" y. Assim, por exemplo, FBeS significa "filho mais velho do irmão do pai", FeBS "filho do irmão mais velho do pai", Pa≠GCh "filho e filha dos germanos de sexo oposto aos pais", isto é todos os primos cruzados de primeiro grau.

Tabela 1.
De Morgan a Lowie.
Fonte: O Autor (2021)

Morgan 1871	*Lowie 1928*	*Princípios*
Descritivo	**Linear** F ≠ FB = MB, M ≠ MZ = FZ	+ Linearidade, - Cruzamento
	Colateralidade Bifurcada F ≠ FB ≠ MB, M ≠ MZ ≠ FZ	+ Linearidade, + Cruzamento
Classificatório	**Geracional** F = FB = MB, M = MZ = FZ	- Linearidade, - Cruzamento
	Fusão Bifurcada F = FB ≠ MB, M = MZ ≠ FZ	- Linearidade, + Cruzamento

Em meados do século XX, Murdock (1949: v223-4), desta vez com base na classificação dos parentes da geração de Ego (GO), retomou o problema, conferindo rótulos étnicos a cada um dos tipos terminológicos e desdobrando o conjunto dos sistemas de fusão bifurcada, definidos por Lowie (1928) em três subconjuntos, com base na classificação dos primos cruzados matri e patrilaterais: iroquês, crow e omaha. O tipo iroquês é aquele em que esses parentes são idênticos (FZCh = MBCh). Os tipos crow e omaha os tornam distintos (≠) por torções geracionais, ora os identificando a parentes da geração dos filhos (G-1), ora a parentes da geração dos pais (G+1), como indicado no quadro a seguir.

Tabela 2. De Lowie a Murdock
Fonte: O Autor (2021)

Lowie 1928	*Murdock 1949*	*Princípios*
Linear	**Esquimó** B ≠ (MZCh = FBCh = MBCh = FZCh)	+ Linearidade, - Cruzamento
Colateralidade Bifurcada	**Sudanês** B ≠ (MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh)	+ Linearidade, + Cruzamento
Geracional	**Havaiano** B = MZCh = FBCh = MBCh = FZCh	- Linearidade, - Cruzamento
Fusão Bifurcada	**Iroquês** (B = MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh) **Crow** (B = MZCh = FBCh) ≠ MBCh ≠ FZCh FZD = FZ e/ou MBD = BD **Omaha** (B = MZCh = FBCh) ≠ MBCh ≠ FZCh FZD = ZD e/ou MBD = MZ	- Linearidade, + Cruzamento

Mais adiante, Lounsbury 1964 chama a atenção para uma nuance importante na classe dos sistemas de fusão bifurcada isogeracionais, até então genericamente denominados iroqueses (B = MZCh = FBCh) ≠ (MBCh = FZCh), não explorada por Lowie e Murdock, embora já tivesse sido apontada por Morgan (1871: 391, 486).[4] Tal nuance se manifesta precisamente no cálculo de cruzamento iroquês e dravidiano de parentes mais distantes, como, por exemplo, os filhos dos primos cruzados. Podemos assim resumir a contribuição de Lounsbury (1964): todos os sistemas de fusão bifurcada correspondem a estruturas classificatórias definidas pelo feixe de traços [-Linearidade. +Cruzamento]. Este feixe engendra regras de equação de germanos de mesmo sexo:

4 | Sobre a distinção dravidiano (Tamil-Índia) e iroquês (Sêneca-América do Norte), Morgan 1871 diz o seguinte: "É um tanto singular que os filhos de meu primo, sendo Ego um homem, sejam meus sobrinhos e sobrinhas, e não meus filhos e filhas, e que os filhos de minhas primas sejam meus filhos e filhas ao invés de sobrinhos e sobrinhas, como é requerido pelas analogias do sistema. Este é o único particular em que [o sistema dravidiano] difere materialmente da forma Sêneca-Iroquesa; e nisso o Sêneca está em maior conformidade lógica com os princípios do sistema que o Tamil. É difícil encontrar qualquer explicação para esta variância" (Morgan, 1871: 391). Mas Morgan não desiste. Na conclusão de seu livro, esboça uma tentativa de interpretação sociológica da alternância: segundo o autor, "a menos que [entre os Tamil (dravidiano) eu *coabite* com todas as minhas primas e seja excluído da *coabitação* com as esposas de todos os meus primos, essas relações não podem ser explicadas na natureza dos descendentes. Na família ganowaniana (iroquês), essa classificação é reversa ..." (Morgan, 1871: 486, meus grifos). Bem entendido, *coabitação* quer dizer *casamento* ou *possibilidade matrimonial*. Em resumo, iroquês e dravidiano são sistemas basicamente idênticos [-Linearidade, + Cruzamento (MBCh = FZCh)]. Mas, para Morgan, o dravidiano tem algo a mais: a regra de *coabitação* de primos.

♂B...→ ♂... ≡ ...♂B → ...♂
♀Z...→ ♀... ≡ ...♀Z → ...♀ [5]

Estas regras dispõem que germanos de mesmo sexo de uma pessoa (♂B..., ♀Z...), tomada como parente de ligação ou como alter, são equivalentes (→) àquela pessoa, como parentes de ligação (♂...,♀...); reciprocamente (≡), germanos de mesmo sexo do parente de ligação (...♂B, ...♀Z) são equivalentes (→) a estes parentes de ligação (...♂,...♀).

Além destas regras, comuns a todos os sistemas de fusão bifurcada, os sistemas dravidianos incorporariam algo mais: uma regra positiva de casamento de primos cruzados bilaterais. Em suma, dravidianos e iroqueses seriam sistemas com uma característica comum, já que se estruturam a partir de um princípio que torna idênticos, para efeitos de cálculo do parentesco, os germanos de mesmo sexo. Mas haveria entre eles uma diferença fundamental. Apenas os dravidianos identificariam parentes cruzados (tios, primos e sobrinhos) a parentes por afinidade (sogros, cônjuges, cunhados, genros e noras). Enquanto isso, os iroqueses distinguiriam sistematicamente essas duas séries de parentes (MB ≠ SpF, FZ ≠ SpM etc.). Como Lounsbury (1964) esclarece, tal diferença tem consequências classificatórias importantes. O quadro a seguir faz um resumo da distinção dravidiano e iroquês (P "paralelo", X "cruzado", = "mesmo sexo", ≠ "sexo oposto"). Assim, por exemplo, nos sistemas dravidianos, os filhos de um parente paralelo de mesmo sexo são parentes paralelos, e assim por diante.

Tabela 3. Dravidiano e Iroquês
Fonte: O Autor (2021)

Dravidiano					**Iroquês**				
Geração +1	P=	P≠	X=	X≠	Geração +1	P=	P≠	X=	X≠
Geração O	P	X	X	P	Geração O	P	X	P	X

Observe-se que, no cômputo dravidiano, as duas variáveis, grau de cruzamento (P, X) e sexo do parente de ligação (= ≠), são levados em consideração na determinação do grau de cruzamento dos parentes da geração seguinte. Enquanto isso, no cômputo iroquês, apenas o sexo do parente de ligação é levado em conta. Seu grau de cruzamento é irrelevante. Assim, filhos de primos cruzados do mesmo sexo são equivalentes aos próprios filhos de Ego e aos filhos de irmãos do mesmo sexo, assim como filhos de primos cruzados do sexo oposto são equivalentes aos filhos de irmãos do sexo oposto.

Antes de prosseguir, convém assinalar que se, no plano do modelo, iroquês e dravidiano não se confundem, isso não significa dizer que não possam alternar em uma mesma paisagem etnográfica, como acontece, por exemplo, na América do

5 | As convenções notacionais utilizadas neste texto foram propostas por Lounsbury (1964). A presença ou ausência do símbolo "..." é essencial na formalização das regras: Assim, por exemplo, "♂B" significa "irmão (de um homem), tomado como parente de ligação ou como alter (parente designado)"; "♂B..." quer dizer "irmão (de um homem), como parente de ligação" e "...♂B" significa "um irmão do parente de ligação (de um homem), como parente de ligação ou como alter".

Norte, entre os *Ojibwa*, (Hallowell, 1937) e na América do Sul, entre os *Jivaro-Candoshi* (Taylor, 1998) e os povos do Alto-Xingu (Coelho de Souza, 1995).

Trautmann & Barnes (1998) identificam quatro variantes no conjunto iroquês com base no modo como o cálculo de cruzamento se manifesta na designação dos parentes das gerações centrais (+1, O e -1). São elas: (1) cruzamento totalmente mantido nas Gerações +1, O e -1, como entre os *Dakota*; (2) cruzamento parcialmente perdido nas Gerações +1 e -1, como entre os *Delaware*; (3) cruzamento totalmente perdido na Geração O, como entre os *Cheyenne* e (4) cruzamento parcialmente perdido nas Gerações +1 e -1 e totalmente perdido na Geração 0, como entre os *Munsee*.

Diante das variantes iroquesas identificadas por Trautmann & Barnes (1998), a primeira impressão que se pode ter é a de que a variante 1 seja a "forma canônica" iroquesa, já que apenas aí o princípio do cruzamento – viga central do cômputo iroquês – se expressa nas três gerações mediais. As demais poderiam ser tomadas como manifestações incompletas deste tipo terminológico. Mas os argumentos recentes de Trautmann (2012:40-1) nos fazem abandonar esta impressão. Como o autor chama a atenção, a neutralização da oposição paralelo e cruzado corresponde a um fenômeno estrutural que opera em todos os sistemas iroqueses. Na variante 1, afeta apenas os parentes de ligação, uma vez que a distinção paralelo/cruzado se manifesta plenamente no conjunto dos parentes designados (Alter). Enquanto isso, na variante 3, sua aplicação é generalizada, afetando não só os parentes de ligação, mas também os parentes designados. Além disso, o autor sugere que a neutralização da oposição paralelo/cruzado poderia corresponder a um atributo dos sistemas iroqueses no lugar da regra de casamento de primos, característica dos sistemas dravidianos. Seriam, assim, princípios equipolentes e situados em um mesmo plano analítico. Chegamos assim ao estado atual da classificação:

Dravidiano	→	regra de equação dos germanos de mesmo sexo	+ regra positiva de casamento de primos cruzados bilaterais
Iroquês	→	regra de equação dos germanos de mesmo sexo	+ regra de neutralização da oposição paralelo e cruzado

Trautmann (2012) também chama a atenção de que a neutralização da oposição paralelo e cruzado, nos sistemas iroqueses, nunca é absoluta. Sua aplicação é sempre restrita a certos contextos genealógicos, incidindo em determinados ambientes da estrutura. Não conviria, portanto, embaralhar os rótulos classificatórios, confundindo tais manifestações com aquelas batizadas de "havaianas" por Murdock (1949) ou "geracionais" por Lowie (1928), nas quais a oposição paralelo/cruzado é absolutamente inexistente. Assim, noções como "havaianização", "deriva havaiana", etc., tantas vezes empregadas para a se referir a este aspecto estrutural dos vocabulários

iroqueses, seriam enganosas.

O CASO ENAWENE-NAWE

O vocabulário de parentesco Enawene-Nawe articula dois subconjuntos terminológicos, um deles composto por 25 termos sintéticos e outro, por 10 termos analíticos. O primeiro subconjunto é o que permite identificar o caso Enawene aos sistemas *classificatórios* de Morgan (1871), de *fusão* bifurcada de Lowie (1928) e *iroqueses* de Murdock (1949) e de Lounsbury (1964). Suas características mais salientes são as seguintes:

Na 1ª Geração ascendente: F = FB ≠ MB; M = MZ ≠ FZ
Na Geração de Ego ♀: B = FBS = MZS = FZS = MBS; Z = FBD = MZD = FZD = MBD
Na Geração de Ego ♂: B = FBS = MZS ≠ FZS = MBS; Z = FBD = MZD = FZD = MBD
Na 1ª Geração descendente: S, D = ♂BCh, ♂FBSCh, ♂FZSCh, ♂MZSCh, ♂MBSCh, ♀ZCh,♀FBDCh, ♀FZDCh, ♀MZDCh, ♀MBDCh

Mais precisamente, o caso Enawene-Nawe se identifica ao cruzamento *tipo-B* (Trautmann & Barnes, 1998), com *variantes* diferentes segundo o sexo. Para ego feminino, o sistema corresponde ao que os autores definem como *variante 3*, com cruzamento totalmente perdido na Geração 0, mas mantido nas Gerações +1 e -1. No entanto, para ego masculino, isto é verdade apenas em relação aos parentes do sexo oposto, já que suas primas cruzadas são classificadas da mesma forma que suas primas paralelas e irmãs. Enquanto isso, para os parentes do mesmo sexo, o sistema opera a *variante 1*, com a manutenção do cruzamento nas três Gerações mediais (+1, 0 e -1). O quadro abaixo apresenta o vocabulário referencial Enawene-Nawe, na primeira pessoa do singular:

Tabela 4. Termos sintéticos
Fonte: O Autor (2021)

A. **Termos Sintéticos (vocabulário referencial)**

(1)	***ato-re***	FF, MF, etc. (qualquer parente masculino, da geração +2 e seguintes)
(2)	***ahi-ro***	FM,MM, etc. (qualquer parente feminino, da geração +2 e seguintes)
(3)	***haha-re***	F, FB, etc. (qualquer parente paralelo masculino, da geração +1)

(4) mama-lo	M, MZ, etc. (qualquer parente paralelo feminino, da geração +1)
(5) koko-re	MB, FWB, etc. (qualquer parente cruzado masculino, da geração +1)
(6) keke-ro	FZ, MHZ, etc. (qualquer parente cruzado feminino, da geração +1)
(7) yaya-re	eB, eMZS, eFBS, etc. (qualquer parente paralelo, da geração 0, mais velho) eMBS♀, eFZS♀, etc. (qualquer parente cruzado, da geração 0, mais velho, para ego feminino)
(8) yaya-lo	eZ, eMZD, eFBD, etc. (qualquer parente paralelo, da geração 0, mais velho) eMBD♀, eFZD♀, etc. (qualquer parente cruzado, da geração 0, mais velho, para ego feminino)
(9) yowa-re	yB, yMZS, yFBS, etc. (qualquer parente paralelo, da geração 0, mais novo) yMBS♀, yFZS♀, etc. (qualquer parente cruzado, da geração 0, mais novo, para ego feminino)
(10) yowa-lo	yZ, yMZD, yFBD, etc. (qualquer parente paralelo, da geração 0, mais novo) yMBD♀, yFZD♀, etc. (qualquer parente cruzado, da geração 0, mais velho, para ego feminino)
(11) noheroĩ	MBS♂, FZS♂, etc. (qualquer parente cruzado da geração 0, para ego masculino)
(12) hanuĩ	Noivos (prometidos para o casamento)
(13) nerani	H♀, HB♀, ZH♀, etc. (marido, cunhado, para ego feminino)
(14) neraneto	W♂, WZ♂, BW♂, etc. (esposa, cunhada, para ego masculino)
(15) nowato-re	ZH♂, WB♂, etc. (cunhado, para ego masculino)
(16) nowato-lo	BW♀, HZ♀, etc. (cunhado, para ego feminino)
(17) nonatonawene	ChSpF (consogro)
(18) nonatonawene-ro	ChSpM (consogra)
(19) netai	S, D, BCh♂, FBSCh♂, FZSCh♂, MZSCh♂, MBSCh♂, etc., ZCh♀, FBDCh♀, FZDCh♀, MZDCh♀, MBDCh♀, etc.
(20) nodai-se	ZS♂, FBDS♂, FZDS♂, MZDS♂, MBDS♂, etc.
(21) nodai-xo	ZD♂, FBDD♂, FZDD♂, MZDD♂, MBDD♂, etc.
(22) tawi-hi	BS♀, FBSS♀, FZSS♀, MZSS♀, MBSS♀, etc.
(23) tawi-ro	BD♀, FBSD♀, FZSD♀, MZSD♀, MBSD♀, etc.

(24) noxi-wete	SS, DS, etc. (qualquer parente do sexo masculino, da geração -2 e seguintes)
(25) noxi-weto	SD, DD, etc. (qualquer parente do sexo feminino, da geração -2 e seguintes)

Antes de examinarmos os termos analíticos, convém registrar a ocorrência de alomorfias entre as séries referencial e vocativa, assim como no próprio interior da série referencial, com a variação pronominal. Assim, por exemplo, o termo referencial, comum de dois gêneros, para "*meu filho*" ou "*minha filha*" é *netai (19)* mas seus correspondentes vocativos são a forma masculina *hare*, "*filho*", e a forma feminina *malo*, "*filha*". Enquanto isso, "meu *tio materno*" é *koko-re (5)*, mas "*tio materno* dele" é *ekokwe*, como na expressão *netai-ekokwe* "*filho(a) de tio materno*". Na tabela a seguir, registramos algumas alomorfias mais salientes.

Tabela 5.
Alomorfias
Fonte: O Autor (2021)

Vocativo	*referencial (1ª pessoa)*	*referencial (3ª pessoa)*
(1) ato	***ato-re***	***enatokwe***
(2) ahi	***ahi-ro***	***enaserõ***
(5)koko	***koko-re***	***enekokwe***
(6) keke	***keke-ro***	***enakero***
(7, 8) yaya	***yaya-re***	***enaninani***
	yaya-lo	***enahalo***
(9, 10) yowa	***yowa-re***	***ediñoarene***
	yowa-lo	***ediñoalone***
(14) ene	***nerani***	
(19) hare	***netai***	
(19) malo	***netai***	

Convém assinalar também que, no discurso cotidiano, o vocabulário referencial pode vir acompanhado dos modificadores *kaxata* e *kixixi*, respectivamente "*muito*" e "*pouco*", indicando proximidade ou distância genealógica do parente. Assim, a relação com um parente classificado como *yowa-re (9)*, "*irmão mais novo*", pode ser qualificada como *kaxata yowa* ou *kixixi yowa*, quando convém, por exemplo, opor um yB a um yMMZDS. Distinções genealógicas como esta podem também ser acompanhadas de informações genealógicas suplementares como *hatuita heto*, "*mesma mãe*", *hatalota heto* "*outra mãe*", e assim por diante.

O método de classificação dos parentes da primeira geração descendente é o que permite o diagnóstico diferencial de um sistema iroquês, em relação a outros sistemas de fusão bifurcada (Lounsbury, 1964). No caso em tela, observe-se que, para ambos os sexos, os filhos de primos cruzados de mesmo sexo são classificados da

mesma forma que os filhos *(19)* e que os filhos de primos cruzados do sexo oposto, da mesma forma que os filhos de germano de sexo oposto *(20, 21, 22, 23)*.

Devemos finalmente fazer menção aos termos diretamente implicados no casamento: *hanuĩ (12)*, noivos, prometidos, de ambos os sexos; *nerani (13)*, marido; *neranetõ (14)*, esposa; *nowatore (15)*, cunhado e *nowatolo (16)*, cunhada, esses dois últimos termos empregados apenas entre parentes do mesmo sexo. Os vocábulos para marido e esposa cobrem também as posições de cunhado de sexo oposto. Por fim, o sistema define os termos *natunawene (17)* e *naturawenerõ (18)*, consogro e consogra, que, segundo o modelo nativo, são os agentes do intercâmbio matrimonial. Podemos traduzi-los como "afins contratuais", isto é, aqueles que negociam o casamento de seus filhos. Em outras palavras, aquilo que a teoria lévi-straussiana denomina "troca de irmãs", o modelo Enawene-Nawe define como "troca de filho(a)s".

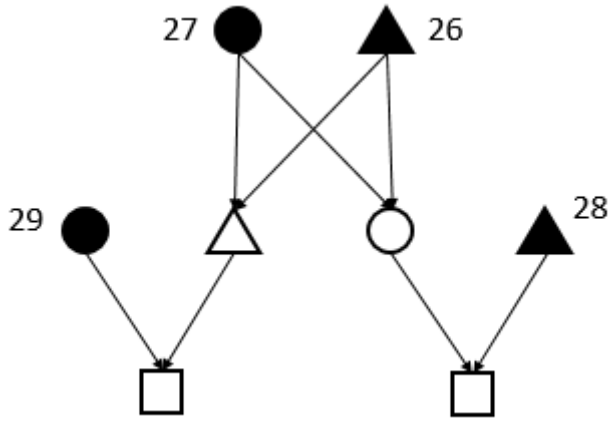
B. **Termos Analíticos**

Os termos analíticos ("descritivos", diria Morgan) do sistema enawene-nawe são, todos eles, tecnônimos voltados ao universo da afinidade e, fundamentalmente, organizados em três subconjuntos:

Um deles reúne expressões que transformam terminologicamente uma relação de afinidade em uma dupla relação de consanguinidade, o que corresponde a um fenômeno terminológico relativamente corriqueiro na América do Sul, e tem sido interpretado como um mecanismo de mascaramento da afinidade. Assim, por exemplo, "*sogro*" é denominado "*avô de filho*", "*genro*" é um "*pai de neto*" e assim por diante. Como era de se esperar, um pai *(3)* não pode ser denominado dessa maneira, embora seja também avô de filho. Da mesma forma, um filho *(19)* nunca é denominado "*pai de neto*". São eles:

Figura 1.
Afins como consanguíneos de consanguíneos.
Fonte: Elaboração do autor (2021)

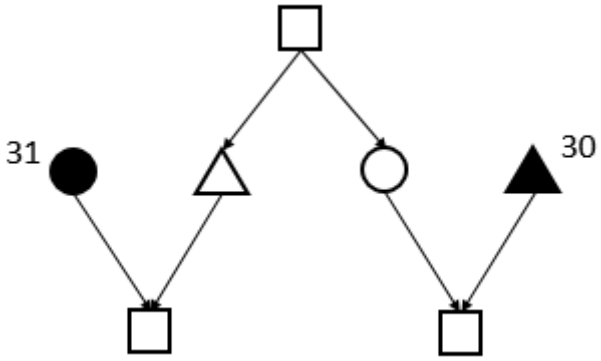
niatokwe (26)	"avô de filho(a)" = sogro
niasero (27)	"avó de filho(a)" = sogra
notene (28)	"pai de neto(a)" = genro
noxineto (29)	"mãe de neto(a) = nora



Há também expressões que transformam um afim imediato, como por exemplo, um cunhado *(15)* em um afim genealógico "*tio materno de filho*", e assim por diante. As expressões *(30)* e *(31)* são equivalentes aos termos *nowatore (15)*, cunhado, e *nowatolo (16)*, cunhada, mencionados acima. Ou *quase* equivalentes, já que *(15)* e *(16)* não distinguem cunhados doadores e receptores. Enquanto isso, os tecnônimos *(30)* e *(31)*, descrevem apenas as posições de doadores.

Figura 2.
Afins imediatos como parentes cruzados (afins genealógicos) de parentes consanguíneos.
Fonte: Elaboração do autor (2021).

netai-ekokwe (30)	"tio materno de filho(a)" = cunhado (termo usado apenas por homem)
netai-akero (31)	"tia paterna de filho(a)" = cunhada (termo usado apenas por mulher)

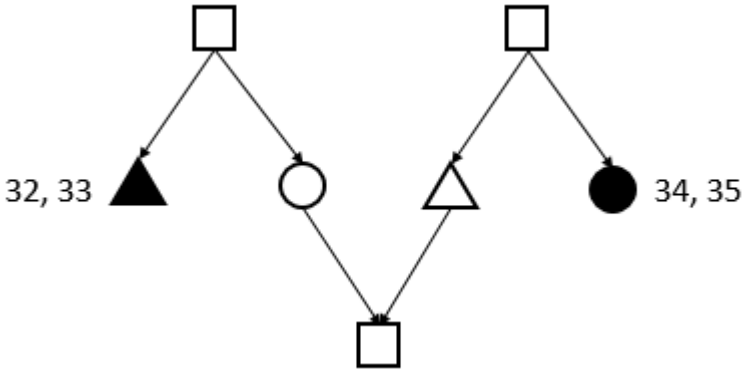


O terceiro subconjunto de termos analíticos revela um método classificatório sinuoso e raro, até onde tenho conhecimento. Como vimos acima, os cunhados de uma mulher, assim como as cunhadas de um homem, são respectivamente classificados da mesma forma que seus maridos e esposas: *neranetõ (14)* e *nerani (13)*. Contudo, referir-se diretamente a esses parentes dessa maneira, segundo os Enawene-Nawe, pode ser constrangedor. Na terminologia enawene, dois pares de tecnônimos se oferecem como alternativas: no lugar de afins imediatos de sexo oposto, tais parentes são transformados terminologicamente em afins genealógicos de afins genealógicos: "*tio materno de filho/a do irmão*", *tawiyi(ro)-ekokwe (32, 33)*, e "*tia paterna de filho/a da irmã*", *nodaese(xo)-akerõ (34, 35)*. Observe-se que tais classificações só fazem sentido entre pessoas de sexo oposto. Entre pessoas de mesmo sexo, esses tecnônimos descreveriam situações paradoxais já que, para um dado homem, o tio materno dos filhos de sua irmã poderia ser ele mesmo. Para uma mulher, a tia paterna das filhas do irmão, idem.

Esse último subconjunto de tecnônimos traz à tona um aspecto fundamental do sistema de parentesco Enawene-Nawe. Em um regime de aliança organizado pela troca simétrica, o tio materno de filhos do irmão de uma mulher tende a ser o irmão da esposa do irmão ou, em outras palavras, corresponde a um cônjuge preferencial, assim como a tia paterna dos filhos da irmã de um homem, ou seja, a irmã do marido da irmã.

Figura 3.
Afins imediatos como afins genealógicos de afins genealógicos
Fonte: Elaboração do autor.

tawihi-ekokwe (32)	"tio materno do filho do irmão" = cunhado (termo usado apenas por mulher)
tawiro-ekokwe (33)	"tio materno da filha do irmão" = cunhado (termo usado apenas por mulher)
nodaese-akero (34)	"tia paterna do filho da irmã" (termo usado apenas por homem)
nodaexo-akero (35)	"tia paterna da filha da irmã" (termo usado apenas por homem)



Interpretamos esses tecnônimos como a transformação de uma relação de afinidade imediata em uma conjugação de relações de afinidade genealógica. Em uma estrutura iroquesa, com troca de irmãs e impedimento de casamento de primos, como a que se verifica entre os Enawene-Nawe, essas duas modalidades da afinidade (a genealógica e a imediata) não correspondem às duas faces da mesma moeda, ao contrário do que Dumont (1975) aponta para os sistemas dravidianos, já que o irmão da mãe não é sogro, o cunhado não é primo cruzado, e assim por diante. Além disso, convém assinalar que aquilo que a teoria lévi-straussiana do parentesco chama de troca de irmãs e que o modelo Enawene-Nawe concebe como intercâmbio de filhos de sexo oposto, corresponde não só a uma prática frequente, mas a uma fórmula virtuosa para a qual consagram um conceito nativo: *emamanenase* (Silva, 2017).

Já o casamento de primos cruzados, isto é, a repetição da troca matrimonial em gerações consecutivas é explicitamente evitada. Nunca é demais lembrar: primos cruzados de sexo oposto são identificados aos irmãos. Em suma, a série de tecnônimos apresentada nas figuras 1, 2 e 3, descreve um dispositivo operacional da aliança de casamento *à moda iroquesa*.

Quando um jovem par passa a se classificar como "*noivo/a*" *hanuĩ (12)*, seus futuros sogros – isto é curioso – passam a classificá-los respectivamente como *notene*

(28) e *noxineto (29)*, respectivamente, "*pai e mãe de neto/a*", bem antes do casal ter seu primeiro filho. Reciprocamente, os futuros sogros passam a ser por eles classificados como *niaserõ (27)* "*avó de filho/a*" e *niatokwe (26)*, "*avô de filho/a*". Se essas relações são terminologicamente antecipadas, visto que, neste momento, o jovem casal ainda não tem filhos e sequer mora junto, curiosamente, as relações entre os consogros *(17, 18)*, pais dos futuros cônjuges, parecem aguardar um momento mais apropriado. É preciso, segundo afirmam, efetivamente acontecer o nascimento dos netos. Em uma frase, o nascimento de netos é o que parece casar os filhos, da perspectiva dos agentes trocadores (afins contratuais), os pais dos noivos. Antes de prosseguir, convém organizar os dados apresentados até aqui em esquemas que permitam a apreensão global da estrutura terminológica e favoreçam a comparabilidade do caso em questão:

Consanguinidade

Tabela 6a.
Estrutura conceitual do parentesco Enawene-Nawe ***Ego Masculino***
Fonte: O Autor (2021)

Geração	*Homem*		*Mulher*	
	Cruzado	*Paralelo*		*Cruzado*
G+2	**Atore**		**Ahiro**	
G+1	**Kokore**	**Hahare**	**Mamalo**	**Kekero**
Go	**Noheroĩ**	**Yayare> Yoware<**	**Yayalo> Yowalo<**	
G-1	**Nodaise**	**Etaĩ**		**Nodaixo**
G-2	**Noxiwete**		**Noxiwetõ**	

Tabela 6b: Estrutura conceitual do parentesco Enawene-Nawe ***Ego Feminino*** Fonte: O Autor (2021)

Geração	*Homem*		*Mulher*	
	Cruzado	*Paralelo*		*Cruzado*
G+2	**Atore**		**Ahiro**	
G+1	**Kokore**	**Hahare**	**Mamalo**	**Kekero**
Go	**Yayare> Yoware<**		**Yayalo> Yowalo<**	
G-1	**Tawihĩ**	**Etaĩ**		**Tawiro**
G-2	**Noxiwete**		**Noxiwetõ**	

Afinidade

Tabela 7. Estrutura conceitual do parentesco Enawene-Nawe (Afinidade)
Fonte: O Autor (2021)

Ego Masculino Geração			*Ego Feminino Geração*		
	Homem	*Mulher*		*Homem*	*Mulher*
G+1	**Niatokwe** "sogro"	**Niaserô** "sogra"	***G+1***	**Niatokwe** "sogro"	**Niaserô** "sogra"
	Hanuĩ "noivos"			**Hanuĩ** "noivos"	
Go	**Natonawene** "consogro" **Nowatore** "cunhado"	**Natonawenerõ** "consogra" **Neranetõ** "esposa, cunhada" **Netaĩ-akerõ** "tia paterna de filho, cunhada" **Nodaese-akerõ** "tia paterna de filho da irmã, cunhada" **Nodaexo-akerõ** "tia paterna de filha da irmã, cunhada"	***Go***	**Natonawene** "consogro" **Nerani** "marido, cunhado" **Netaĩ-ekokwe** "tio materno de filho, cunhado" **Tawihi-ekokwe** "tio materno de filho do irmão, cunhado" **Tawiro-ekokwe** "tio materno de filha do irmão, cunhado"	**Natonawenerõ** "consogra" **Nowatolo** "cunhada"
G-1	**Notene** "pai de neto"	**Noxinetõ** "mãe de neto"	***G-1***	**Notene** "pai de neto"	**Noxinetõ** "mãe de neto"

UM REGIME IROQUÊS DE ALIANÇA

Um vocabulário de parentesco, recordemos, por definição, "age como um agente operador em um sistema de trocas matrimoniais dentro da comunidade" (Lévi-Strauss, 1966: 14) Sua função "é gerar possibilidades ou impossibilidades de casamento" (*ibid*.). Como já foi sublinhado, este aspecto se manifesta de modo transparente nos vocabulários dravidianos, uma vez que tais sistemas identificam parentes cruzados a afins e classificam filhos de primos cruzados de sexo oposto como seus próprios filhos. Tais características – isto é sabido há muito tempo – estão ausentes

nos vocabulários iroqueses. Sendo assim, como podemos então tomá-los da mesma forma como operadores de estruturas de intercâmbio matrimonial?

Recordemos que, entre os Enawene-Nawe, os primos cruzados de sexo oposto são idênticos aos irmãos e primos paralelos de sexo oposto, assim como os filhos de primos cruzados do mesmo sexo o são em relação aos próprios filhos (Tabelas 6a, 6b). Recordemos também que o caso em questão define um conjunto específico de termos descritivos para as relações de afinidade (Tabela 7), que não se confunde com os termos para parentes cruzados (Tabelas 6a, 6b).

Os Enawene-Nawe destacam a reiteração da troca matrimonial de filhos, efetuada entre dois casais, como a fórmula ideal de matrimônio, a única para a qual consagram um conceito nativo (*emamanenase*). Um casamento não apenas produz uma nova família, mas alia dois pares de consogros e gera uma expectativa de reiteração da aliança, ou, para empregar os termos nativos, uma expectativa de produção de novos casamentos entre aqueles que, graças à primeira troca matrimonial, se tornam "tios maternos ou tias paternas de sobrinhos" (Figura 3). O que não pode acontecer, alertam os Enawene-Nawe—e, de fato, não acontece—é a repetição desta fórmula em gerações subsequentes, envolvendo as mesmas famílias parceiras.

Este aspecto permite retomar o modelo tentativo de aliança iroquesa formulado por Viveiros de Castro (1996: 51-5). Como o autor sugere, primas cruzadas de segundo grau, ♂MMBSD, ♂FFZDD, ♂MFZSD e ♂FMBDD, poderiam ser teoricamente casáveis em um regime concêntrico de troca simétrica diferida, composto por quatro grupos, isto é, de um regime de troca efetuada em gerações não-consecutivas, com intervalos de duas gerações. Por um lado, os dados enawene-nawe de que disponho não confirmam tais possibilidades matrimoniais. Por outro, vale dizer que, no *corpus* por mim reunido, que documenta cento e setenta casamentos, ocorrem apenas oito uniões envolvendo parentes consanguíneos. Cinco deles descrevem uniões de primos cruzados de terceiro grau, segundo o cálculo iroquês: três casamentos com ♂MMFBDSD e dois com ♂FMFBDDD, o que poderia sugerir uma fórmula de intercâmbio que se manifestaria a intervalos de três gerações.

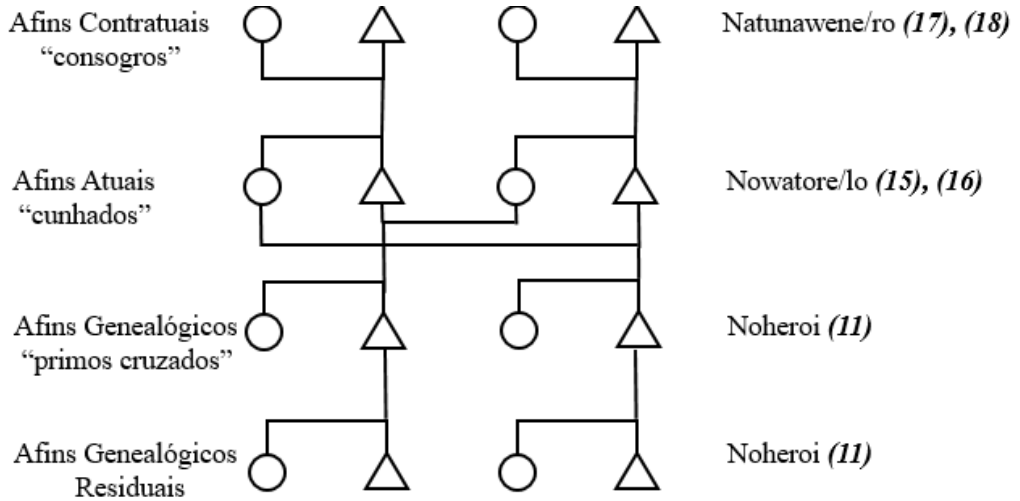
De toda forma, é preciso enfatizar que a hipótese de Viveiros de Castro (1996) converge com os fatos etnográficos apresentados aqui, já que gravitam em tono da "troca de irmãs" como modelo conceitual básico.

Em um artigo dedicado ao estudo do parentesco de comunidades modernas dos Andes Centrais, Earls (1971) descreve um regime de aliança que pode ter interesse na reflexão sobre o caso enawene-nawe, em face de alguns aspectos comuns. De acordo com Earls, os *Vicosinos* não podem repetir o casamento do pai e praticam a troca preferencial de irmãs. Para o caso andino, Earls sugere um modelo de aliança com quatro grupos e fechamentos consanguíneos a cada cinco gerações. Esta conjetura, retomada por Héritier (1981: 145) coincide com outro modelo hipotético —desta vez, nativo—que, um dia, um Enawene tentou me explicar em uma entrevista.

Infelizmente, o *corpus* genealógico por mim coletado, da mesma forma, não permite confirmar a realidade empírica deste engenhoso modelo.

Curiosamente, este modelo hipotético nativo faz eco à proposta elaborada por Gell (1975) para os *Umeda* da Nova Guiné. Lá também um regime semi-complexo coexiste com a troca de irmãs que não se repete em gerações subsequentes. Em linhas gerais, ao longo das gerações, o sistema *umeda* transforma aliados imediatos em aliados genealógicos, aliados genealógicos em aliados residuais, aliados residuais em gente casável e, fechando o circuito, gente casável em aliados imediatos. A aclimatação deste esquema na paisagem sul-americana poderia reclamar alguns ajustes: no caso enawene-nawe, devemos partir de um par de casais que, depois de negociações bem-sucedidas, passam a se tratar como consogros, afins contratuais. Na camada de baixo, figurariam os afins atuais (imediatos), que são os cônjuges e cunhados. Na seguinte, os afins genealógicos, primos-cruzados de primeiro grau e, por último, os afins genealógicos residuais, primos-cruzados de segundo grau, que são parentes com um bisavô comum.

Figura 4.
Um modelo nativo de circulação matrimonial
Fonte: Elaboração do Autor (2021).



Segundo este interlocutor – este é o ponto chave – os afins genealógicos residuais poderiam combinar o casamento de seus filhos. Se a combinação prosperar, tais afins residuais passariam a ser afins contratuais. No entanto, convém insistir, não disponho de dados que permitam confirmar empiricamente o fechamento matrimonial deste modelo em intervalos de três gerações. Mas, tentativamente, algo poderia ser avançado: os ancestrais comuns desses afins residuais certamente

estariam mortos e, consequentemente, devem ser esquecidos, assim como as relações que mantiveram uns com os outros. Neste caso, o fechamento do ciclo poderia ocorrer de fato.

O conjunto de argumentos acima pode ser assim resumido: sistemas iroqueses e dravidianos compartilham uma regra de equação dos germanos de mesmo sexo, que produz a distinção entre parentes paralelos e cruzados. Esta é a *base* da oposição entre os dois tipos terminológicos. Apenas os sistemas dravidianos operam uma regra positiva de casamento de primos cruzados. Em seu lugar, as manifestações iroquesas operam uma regra de neutralização (parcial, nunca absoluta) da distinção paralelo e cruzado. Este é o *princípio* da oposição. Os tipos dravidiano e iroquês não definem uma oposição privativa, baseada na presença ou ausência de uma regra positiva de aliança, mas uma oposição equipolente: um dos polos ocupado pelo casamento de primos (dravidiano) e outro, pela neutralização parcial do cruzamento (iroquês). A "*variante rica*" (Taylor, 1998) Enawene-Nawe articula um regime elementar de troca restrita *inclusiva* (Viveiros de Castro, 1998) que opera nos horizontes de uma estrutura complexa, que define apenas proibições matrimoniais.

Marcio Silva é professor titular do Departamento de Antropologia da FFLCH da Universidade de São Paulo Realizou pesquisa etnográfica junto com os Enawene-Nawe entre os anos de 1993 e 2010. Nos últimos anos, tem se dedicado ao desenvolvimento de métodos informáticos voltados aos estudos de parentesco e temas relacionados.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: A pesquisa entre os Enawene-Nawe foi parcialmente financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP Proc. AP-08/53352-3).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUMONT, Louis. 1975 [1953]. "Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du marriage". In: *Dravidien et Kariera : l'alliance de marriage dans l'Inde du Sud et en Australie.* Paris: Mouton. pp. 85-100.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 1995. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Antropologia do Parentesco – Estudos Ameríndios*. Editora da UFRJ. pp121-206.

EARLS, John. 1971. The structure of modern andean social categories, *Journal of the Steward Anthropological Society*, vol.3, n.1: 69-106.

GELL, Alfred. 1975 – *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society, Language and Ritual*. London: Athlone.

GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin. (eds.). 1998. *Transformations of Kinship*. Washington and London, Smithsonian Institution Press.

HALLOWELL, Irving. 1937. "Cross-Cousin Marriage in the Lake Winnipeg Area". In: *Contributions to Anthropology: Selected Papers of. A. Irving Hallowell*. Chicago: University of Chicago Press: 317-350.

HERITIER, Françoise. 1981. *L'Exercice de la parenté.* Paris, Gallimard/Le Seuil.

LAFITAU, Pe. Joseph-François. 1724. *Moeurs des Sauvages Américains, Comparées avec Moeurs des Premiers Temps*, vol. I :552ss.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1966. The future of Kinship Studies (The Huxley Memorial Lecture 1965). *Proceeding of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*: 13-22.

LOUNSBURY, Floyd G. 1964. The structural analysis of kinship semantics. In: LUNT, Horace G. (Ed). *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*. The Hague. Pp.1073-1093.

LOWIE, Robert. 1928. A note on relationship terminologies. *American Anthropologist,* vol. 30: 263-268.

MORGAN, Lewis Henry. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Smithsonian Contributions to Knowledge, No. 17, Washington, Smithsonian Institution.

MURDOCK, George. 1949. *Social Structure.* New York: Macmillan.

PARKIN, Robert. 1998. "Dravidian and Iroquois in South Asia". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (Eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 252-270.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. [1941] 1973. "Estudo dos Sistemas de Parentesco". *In: Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.

SILVA, Marcio. 2010. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha Revista de Antropologia*, vol. 12, n. 2: 164-207.

TAYLOR, Anne-Christine. 1998. "Jivaro kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas. A Dravidian Transformation Group". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (Eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 187-213.

TRAUTMANN, Thomas R. 2012. "Crossness and Crow-Omaha". *In* TRAUTMANN, Thomas R.; WHITELEY, Peter M. *Crow-Omaha – New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis.* Tucson: The University of Arizona Press.

TRAUTMANN, Thomas R.; BARNES, John. 1998. "Dravidian", "Iroquois", and "Crow-Omaha" in North American Perspective". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (Eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp. 27-58

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico, n.95.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 9-91.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Dravidian and Related Kinship Systems". In: GODELIER Maurice; TRAUTMANN, Thomas R; TJON SIE FAT, Franklin E. (Eds). *Transformation of Kinship*: Washington and London, Smithsonian Institution Press. pp.332-385.

Recebido em 26 de novembro de 2020. Aceito em 27 de maio de 2021.

Viola tricolor. Lévi-Strauss e o pensamento selvagem

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197970

Marco Antonio Valentim

Universidade Federal do Paraná | Curitiba, PR, Brasil
mavalentim@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7950-1673

RESUMO

O ensaio propõe uma leitura de *O pensamento selvagem* em função da tarefa de reconstruir a tese lévi-straussiana segundo a qual o totemismo é um regime simbólico do pensamento selvagem. Para tanto, alguns pontos serão destacados: (i) o problema antropológico-filosófico do conceito de selvagem; (ii) a definição precisa e o emprego complexo do conceito em *O pensamento selvagem*; (iii) a distinção epistemológico-modal entre pensamento selvagem e pensamento domesticado; (iv) a lógica totêmica e a ontologia imagética do pensamento selvagem; e, como conclusão, (v) o seu rendimento cosmológico e filosófico para a inteligibilidade do Antropoceno.

PALAVRAS CHAVE

Selvagem, natureza-cultura, totemismo, transformação, Antropoceno

Lévi-Strauss and the wild thought

ABSTRACT The essay proposes a reading of *The Wild Thought* in order to reconstruct Lévi-Strauss's thesis according to which totemism is a symbolic regime of the wild thought. Therefore, some points will be highlighted: (i) the anthropological-philosophical problem of the concept of wild; (ii) the precise definition and complex use of the concept in *The Wild Thought*; (iii) the epistemological-modal distinction between wild and tamed thought; (iv) the totemic logic and the imagetic ontology of the wild thought; and, as conclusion, (v) its cosmological and philosophical performance for the intelligibility of the Anthropocene.

KEYWORDS
Savage, nature-culture, totemism, transformation, Anthropocene

To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour
—Blake, "Auguries of Innocence"

SELVAGEM

Em *Raça e história*, Lévi-Strauss descreve o atributo "selvagem" como produto de uma atitude etnocêntrica que atravessa as diferentes épocas, em particular, da cultura ocidental:

> A atitude mais antiga, certamente assentada em sólidas bases psicológicas, já que tende a reaparecer em cada um de nós quando confrontados a uma situação inesperada, consiste em repudiar, pura e simplesmente, as formas culturais morais, religiosas, sociais ou estéticas mais afastadas daquelas a que nos identificamos. "Modos selvagens", "isso não se faz entre nós", "deveria ser proibido" e outras tantas reações grosseiras traduzem esse arrepio, essa repulsa diante de modos de vida, de crença ou de pensamento que nos são estrangeiros. Na Antiguidade, por exemplo, confundia-se tudo o que não fazia parte da cultura grega (posteriormente greco-romana) na denominação de "bárbaro"; a civilização ocidental usaria mais tarde o termo "selvagem" no mesmo sentido. Por detrás desses epítetos, esconde-se a mesma opinião. É provável que a palavra "bárbaro" se refira, etimologicamente, à confusão e inarticulação do canto dos pássaros, em oposição ao valor significante da linguagem humana. E "selvagem" quer dizer "da selva", evocando também um modo de vida animal, por oposição à cultura humana. Em ambos os casos, expressa-se a recusa de admitir o próprio fato da diversidade cultural; prefere-se rejeitar para fora da cultura, na natureza, tudo o que não se conforma às normas que regem a vida de quem julga (2013: 362-363).

"Selvagem" traduz assim, em termos morais, repúdio ao diferente, repulsa diante do estrangeiro, e, em termos metafísicos, uma humanidade rejeitada "para fora da cultura", reduzida à "natureza" – por outra humanidade, que, de tão autocentrada, tira de si mesma a norma do seu juízo, conferindo a este último um valor tão universal quanto exclusivo. A condição selvagem equivale, pois, à sub-humanidade: "estado de natureza" por oposição ao "estado de sociedade", conforme propugnaram, das maneiras mais variadas, os filósofos europeus dos séculos XVII e XVIII, de Hobbes (o "homem lobo do homem"), através de Rousseau (o "bom selvagem"), até Kant (o "selvagem da Nova Holanda").

Lévi-Strauss pretende nada menos que refutar essa atitude metafísico-moral, o etnocentrismo, demonstrando suas bases ilusórias bem como as consequências etnocidas e suicidas de tal atitude. A tese principal do antropólogo é a de que a

diversidade cultural não consiste apenas em um valor "humanista" a ser cultivado, mas antes na condição antropológica fundamental para a existência e o progresso de toda e qualquer cultura humana. "Bárbaro é, antes de tudo, o homem que acredita na barbárie" (Lévi-Strauss, 2013: 364): ou seja, se há selvageria e barbárie, elas decorrem da "recusa em admitir o próprio fato da diversidade cultural". E essa recusa conduz, em última instância, ao colapso da própria cultura de referência.

Por comparação, soa mais forte a tese gêmea, porém desigual, de Walter Benjamin: "Nunca houve um documento de cultura que não fosse também um documento de barbárie" (1994: 225) – tese que acusa o caráter constitutivo da barbárie em todo desenvolvimento histórico. Justaposta à de Lévi-Strauss, a tese de Benjamin evidencia que a admissão da diversidade cultural como fato incontornável é condição necessária, porém insuficiente para uma cultura isenta de barbárie. Para tanto, uma tal cultura teria de ser, a rigor, anti-histórica, refratária à desigualdade social como motor principal de seu desenvolvimento – condição que, ainda assim, é expressamente corroborada por Lévi-Strauss com sua famosa distinção, tão rica em sentidos apesar da aparente simplicidade, entre "sociedades frias", que recusam a história, e "sociedades quentes", que a aceleram:

> Não há sentido em colocar a questão das sociedades "sem história". Não se trata de saber se as sociedades ditas "primitivas" possuem ou não uma história, no sentido que nós damos ao termo. Essas sociedades estão na temporalidade como todas as demais, e tanto quanto elas, mas à diferença do que ocorre entre nós recusam a história e se esforçam por esterilizar em seu germe tudo o que possa vir a ser algum devir histórico. [...] Nossas sociedades ocidentais são feitas para mudar, é esse o princípio de sua estrutura e de sua organização. As sociedades ditas "primitivas" assim nos parecem, sobretudo, porque foram concebidas por seus membros para durar (2013: 355).

> Uma vida política fundada no consenso, e que só admite decisões tomadas em unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o emprego do motor da vida coletiva que utiliza afastamentos diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados. Numa palavra, essas sociedades que poderíamos chamar "frias", porque seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, se distinguem, por suas populações reduzidas e seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades "quentes", surgidas em diversos pontos do globo após a revolução neolítica, onde diferenciações entre castas e classes são constantemente solicitadas para gerar devir e energia (2013: 38-39).

Selvagem não é sinônimo de bárbaro: Lévi-Strauss emprega o termo para designar uma cultura contra a barbárie, cuja possibilidade Benjamin parece não admitir no plano da história. Sem dúvida, não é naquele primeiro sentido – "quente" porque extremadamente etnocêntrico, segundo o qual selvagem equivale a sub-humano – que o antropólogo utiliza depois o mesmo termo no título de *O pensamento selvagem*:

> O pensamento selvagem não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica, mas o pensamento em estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo e em certos momentos da história, e é natural que, privado de informações etnográficas (e do sentido etnográfico que apenas a coleta e a manipulação de informações desse tipo permitem adquirir), tenha-se tomado o primeiro em sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Hoje compreendemos melhor que os dois possam coexistir e se interpenetrar, como podem (pelo menos de direito) coexistir e se cruzarem espécies naturais, uma em estado selvagem e outras transformadas pela agricultura ou pela domesticação, embora – devido a seu próprio desenvolvimento e às condições gerais que requer – a existência destas ameace aquelas de extinção. Mas, seja isso deplorável ou motivo de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial; e é sobretudo o caso de tantos setores da vida social ainda não desbravados onde, por indiferença ou impotência e sem que o mais das vezes saibamos por que, o pensamento selvagem continua a prosperar (1997a: 245).

O pensamento selvagem não é, pois, simplesmente o "pensamento dos selvagens", mas o pensamento "em estado selvagem", à diferença do pensamento "cultivado ou domesticado". Isso não significa que a esses "estados" não correspondam diferentes configurações civilizacionais bem localizadas no tempo e no espaço: civilizações em que o pensamento domesticado predominou e tem predominado sobre o pensamento selvagem, a ponto de recalcá-lo, e civilizações em que se dá precisamente o contrário. De fato, para discernir e interpretar as características do pensamento selvagem, Lévi-Strauss se vale abundantemente de exemplos em sua grande maioria extraídos de povos e culturas indígenas, sejam americanas, africanas, asiáticas ou oceânicas, do passado e do presente (segundo uma temporalidade também etnologicamente situada).

Será isso um indício de que a colonização europeia constitui, para o antropólogo, a forma mais extrema e atroz de domesticação do pensamento? É fato que a existência da assim chamada Civilização, ao ampliar seu domínio sobre o planeta, tem efetivamente levado à extinção, tanto por destruição sumária quanto por paulatina assimilação, incontáveis culturas tidas como "selvagens" – além, é claro, de inumeráveis espécies naturais.

Certamente, não há nisso nenhum "motivo de alegria"; e, se Lévi-Strauss sustenta por um momento a alternativa entre alegria e lamento, trata-se, certamente, de autoironia por parte de um exótico dissidente nativo do Ocidente moderno. Quanto a esse ponto, a biógrafa Emmanuelle Loyer comenta:

> Em plena descolonização, a substituição do termo "primitivo" por "selvagem" [no título de *O pensamento selvagem*] tem algo de "incongruente". É decerto um sinal da recusa obstinada do modelo evolucionista, mas o "selvagem" evoca perfeitamente a literatura de viagem do século XVIII. [...] Lévi-Strauss o assume e explica: "É intencionalmente que retomo o termo. Ele exprime uma carga emotiva e crítica, e penso que não devemos retirar a paixão dos problemas" (2018: 421).

Será, então, que a referida emoção crítica, ou problematização passional, exprime um espírito de revolta contra a civilização moderna? Se a citada declaração de Lévi-Strauss puder ser lida preferencialmente à luz, por exemplo, do penúltimo parágrafo de *Tristes trópicos*, a resposta seria, muito provavelmente, afirmativa:

> [...] libertando-me, com isso, de um orgulho intelectual cuja fatuidade avalio pela de seu objeto, aceito também subordinar suas pretensões às exigências objetivas da libertação de uma multidão a quem os meios de tal escolha continuam a ser negados (1996: 391).

HUMANISMO FERAL

Tal dissidência é bastante evidente em seu célebre ensaio sobre Rousseau, no qual Lévi-Strauss descreve o advento da modernidade a partir do "mito da dignidade exclusiva da natureza humana" – mito instaurador não apenas do abismo metafísico entre homem e natureza, mas sobretudo de "uma primeira mutilação", (meta)física, da "própria natureza", "à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações", de diversas ordens:

> Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, que ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença, por ter feito do amor-próprio seu princípio e sua noção (2013: 53).

Tal "humanismo", "incapaz de fundar no homem o exercício da virtude" (2013: 53) e fundado, por sua vez, no "amor-próprio dos políticos e dos filósofos", na medida em que "insiste em incompatibilizar por toda parte o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida"

(2013: 55), tem por contrário a própria antropologia, ou as "ciências humanas", fundadas em uma "concepção do homem que põe o outro antes de si" e em uma "concepção da humanidade que, antes dos homens, põe a vida" (2013: 49). Juntas, essas concepções constituem, para Lévi-Strauss, um "princípio" que é também um "objetivo": "Para poder se aceitar nos outros, é preciso antes recusar-se em si mesmo" (2013: 48).

Temos assim, contra o humanismo filosófico das mutilações, um outro humanismo ou mesmo um anti-humanismo, pois não é outra coisa senão a própria humanidade que é preciso recusar em si mesmo para poder aceitá-la nos outros, além dos limites da espécie humana:

> Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, mesmo a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação (Lévi-Strauss, 2006: 460).

Logo, se se trata de um humanismo, é porque, "bem ordenado", ele "não começa por si mesmo": se "coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio", é porque só pode compreender o homem a partir dos outros seres, da vida e do mundo. A humanidade não é sequer inteligível por si mesma, mas somente por seus vínculos, sejam externos ou internos. Em sentido próximo, lemos no último capítulo de *O pensamento selvagem* ("História e dialética"), que "o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo", ou ainda, "reintegrar a cultura na natureza", uma natureza não menos humana que não-humana. Trata-se, mediante aquela dissolução, da "resolução do humano como não-humano" (1997a: 274-275) em um complexo cultural-natural infinitamente superior à de que qualquer um desses domínios tomado à parte: "a ideia de uma humanidade geral, para a qual a redução etnográfica conduz, não terá mais nenhuma relação com aquela que antes se fazia" (1997a: 276). Humanismo feral?

Menciono essa qualidade, provocativa e talvez irresponsavelmente, em vista do conceito de "pensamento feral" formulado pela filósofa Juliana Fausto em contraste com o conceito lévi-straussiano de pensamento selvagem:

> Claude Lévi-Strauss cunhou o conceito de pensamento selvagem (não o pensamento dos selvagens, como somos frequentemente lembrados), um tipo de pensamento "indomado", mantido vivo no mundo ocidental moderno dentro das "reservas naturais" da arte, como ele diria. Os cães geralmente não são considerados animais selvagens; eles são principalmente

> uma espécie-com-humanos. Isso não significa que eles não possam experimentar seu próprio tipo de pensamento selvagem – ou mesmo de pensamento domesticado, quem sabe. Mas que modo de pensamento se expressa quando esses dois mundos entram em colapso, os pactos são rompidos, o seu mundo é ferido, e eles se tornam sem-humanos e, portanto, ferais? (2020).

Diante disso, a provocação contida no oxímoro "humanismo feral" consiste em especular, a propósito do objetivo lévi-straussiano de "dissolver o Homem", sobre a possibilidade contra-antropológica de uma humanidade, no limite, "sem-humanos".

Não obstante, se esse oxímoro pode fazer algum sentido, valeria talvez para a antropologia de Lévi-Strauss, mas talvez não para o pensamento que espiritualmente a inspira – qual seja, a filosofia selvagem dos povos indígenas, que, baseada em uma "deferência ['moral'] para com o mundo" (2006: 490) da qual decorre, por sua vez, uma "lógica" toda própria, realiza a humanidade em sentidos completamente outros. Não é com essas outras humanidades que Lévi-Strauss procura romper. De fato, não faltam passagens em que o autor se refere a povos e culturas indígenas como "selvagens" e mesmo "primitivos" para marcar etnologicamente o seu próprio mundo, caracterizado pela predominância abusiva da domesticação, sob a forma da objetivação político-conceitual, como método científico.

Problematizando os limites etnológicos dessa forma de cientificidade, Lévi-Strauss levanta o "paradoxo do Neolítico", respondendo a ele a solução que constitui o ponto de partida para a "antropologia estrutural" de *O pensamento selvagem*:

> O homem do neolítico ou da proto-história foi, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; contudo, se o espírito que o inspirava, assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado (1997a: 30).

Percebemos por essa passagem que o mesmo paradoxo que ensejou a muitos a ilusão primitivista/supremacista do milagre moderno, às custas da negação da capacidade cognitiva e da supressão da humanidade dos outros povos e culturas, sugere a Lévi-Strauss a tese contrária de que a distinção entre pensamento selvagem e pensamento domesticado não é essencial, mas modal: apesar de suas discrepâncias,

ambos constituem diferentes "funções", "níveis", "caminhos" pelos quais a natureza se deixa conhecer, "operações mentais que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno a que são aplicadas" (1997a: 28), ou melhor, diferentes modos pelos quais natureza e cultura se deixam articular entre si, pois nenhum deles "dialoga com a natureza pura mas com um determinado estado da relação entre a natureza e a cultura definível pelo período da história no qual se vive, pela civilização que é a sua e pelos meios materiais de que dispõe" (1997a: 35).

Seja como for, importa no momento destacar a possibilidade e o fato, ressaltados pelo antropólogo, de coexistência e interpenetração entre esses estados/espécies de pensamento nos mesmos contextos culturais. Toda cultura realiza uma mescla de graus infinitamente variados, de pensamento selvagem e pensamento domesticado, sem o que jamais poderia distinguir-se das outras nem relacionar-se com elas. Assim, como vimos mais acima, se a arte encarna a sobrevivência subalterna do pensamento selvagem no mundo domesticado, não se deve perder de vista que também o pensamento selvagem possui suas próprias formas de "domesticação", ou melhor, de *co*-domesticação; afinal, segundo Lévi-Strauss, ele é a "ciência do concreto" (1997a: 31). O grande e terrível erro antropológico da "nossa" civilização teria sido dissociar esses modos de pensamento, que poderíamos qualificar de complementares (sem deixar por isso de reconhecê-los como divergentes), submetendo hierarquicamente, no tempo ou no espaço, mediante primitivismo e racismo, o pensamento selvagem ao pensamento domesticado. Contra essas modalidades extremas de etnocentrismo, *O pensamento selvagem* procura demonstrar que o pensamento selvagem é condição *sine qua non* de toda cultura possível, o "substrato de nossa civilização" (1997a: 31).

Lévi-Strauss chega a discernir no totemismo certo princípio anti-etnocêntrico de alargamento da condição humana para além dos limites do grupo social e, em última instância, da própria espécie:

> Disseram, não sem razão, que as sociedades primitivas fixam as fronteiras da humanidade nos limites do grupo tribal, fora do qual elas apenas percebem estrangeiros, ou seja, subhomens sujos e grosseiros, até mesmo não-homens: feras perigosas ou fantasmas. Isso muitas vezes é verdade mas omite que as classificações totêmicas têm com uma de suas funções essenciais fazer romper esse fechamento do grupo sobre si mesmo e promover a noção aproximada de uma humanidade sem fronteiras. O fenômeno é atestado em todas as terras clássicas da organização dita totêmica. [...] Essa universalização totêmica não abala somente as fronteiras tribais formando o esboço de uma sociedade internacional, ela também ultrapassa, às vezes, os limites da humanidade, num sentido não mais sociológico mas biológico, quando os nomes totêmicos são aplicáveis aos animas domésticos (1997a: 189-190).

"Disseram, não sem razão...": entre "eles", inclui-se o próprio antropólogo, que,

em *Raça e história*, declarava quase nos mesmos termos:

> Para vastas frações da espécie humana, contudo, essa ideia [a da humanidade, "sem distinção de raça ou de civilização"] parece nunca ter existido. A humanidade cessa nas fronteiras da tribo ou grupo linguístico, às vezes até da aldeia. Tanto que um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam por um nome que significa os "homens" (ou – mais discretamente, talvez? – os "bons", os "excelentes", os "completos"), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não compartilham as virtudes ou mesmo a natureza humanas, compostas de "ruins", "malvados", "macacos" ou "lêndeas". Chega-se a destituir o estrangeiro do mais mínimo grau de realidade ao fazer dele um "fantasma" ou "assombração" (2013: 363).

Curioso notar que o mesmo argumento que servia, em *Raça e história*, à conclusão de que a negação etnocêntrica da humanidade alheia é uma espécie de constante universal das culturas, serve, em *O pensamento selvagem*, a uma caracterização mais completa do pensamento selvagem em sentido oposto, sugerindo uma potência de humanização diante da qual a Declaração Universal dos Direitos do Homem, ao preterir a diversidade cultural em favor da igualdade natural, soa "frustrantemente abstrata" (2013: 364). Tido como superstição objetivamente injustificável, o totemismo permite nada menos que o estabelecimento de vínculos de parentesco entre grupos e indivíduos radicalmente estrangeiros, tanto da mesma espécie quanto de espécies diferentes. Consumando ao máximo sua lógica, ele conduz a uma "antropomorfização" irrestrita do cosmos e, com isso, a um conceito cosmológico "panpsiquista" de humanidade (Danowski & Viveiros de Castro, 2014: 97, 136, 147). O pensamento selvagem é assim "humano, demasiado humano", mas em um sentido bastante diverso daquele afirmado por Nietzsche: sem exagero nem exclusividade, ele é humano, antes de mais nada, porque humaniza os seres e suas relações.

Mas, se levarmos a sério a referência de Lévi-Strauss a "feras e fantasmas" como imagens selvagens de outrem, não poderíamos dizer, alargando o espectro do pensamento selvagem, que ele não só humaniza, mas também que feraliza e fantasmagoriza – porém, não no sentido de rebaixar os outros à sub-humanidade, mas no sentido de elevá-los a uma sobre-humanidade, em particular no sentido da supraculturalidade da natureza, da sobrenatureza extra-humana? Com efeito, Lévi-Strauss afirma que uma das "fontes de resistência" do pensamento selvagem, em sua configuração indígena, ao desenvolvimento histórico, "econômico e social", é devida a certa orientação cosmológica radicalmente diferente do naturalismo moderno como cosmologia da produção industrial:

> A concepção que várias sociedades primitivas têm da relação entre natureza e cultura

> também pode explicar certa resistência ao desenvolvimento. Pois este implica reconhecer prioridade absoluta à cultura sobre a natureza, algo que não se verifica quase nunca fora da área da civilização industrial. A descontinuidade entre os dois reinos é universalmente reconhecida, sem dúvida, e não existe nenhuma sociedade, por mais modesta que seja, que não atribua um valor eminente às artes da civilização, por cuja descoberta e utilização a humanidade se distingue da animalidade. Contudo, entre os povos ditos "primitivos", a noção de natureza sempre apresenta um caráter ambíguo: a natureza é pré-cultura e também subcultura, mas é sobretudo o lugar em que o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. De modo que há na noção de natureza um componente "sobrenatural", e essa "sobrenatureza" está tão incontestavelmente acima da cultura quanto a própria natureza está abaixo dela (2013: 353-354).

IT ADDRESSES SOMEBODY

Em que consiste essa estranha humanização, que não entende a natureza a partir da humanidade, mas a humanidade a partir de uma natureza mais que humana? Para tentar explicá-la, Lévi-Strauss elabora uma verdadeira epistemologia etnológica. Recusando a dicotomia entre magia e ciência, ele compara o pensamento selvagem à bricolagem, contrastada, por sua vez, à engenharia: enquanto o *bricoleur* opera efetivamente com "materiais fragmentários já elaborados", sem "plano preconcebido", o engenheiro opera idealmente com matérias-primas, a partir de modelos e normas previamente estabelecidos (1997a: 32, nota). A bricolagem – "ciência que preferimos antes chamar de 'primeira' que de primitiva" (1997a: 32) – é como que uma anti-demiurgia (na acepção platônica): passa, mediante signos, da imagem ao conceito, e não, mediante esquemas, do conceito à imagem (1997a: 33);[1] produz estruturas a partir de fatos, ao invés de fatos a partir de estruturas (1997a: 38); em suma, busca uma "necessidade *a posteriori*", em vez de obedecer a uma necessidade *a priori* (1997a: 51):

> O engenheiro sempre procura abrir uma passagem e situar-se *além*, ao passo que o *bricoleur*, de bom ou mau-grado, permanece *aquém*, o que é uma outra forma de dizer que o primeiro opera através de conceitos, e o segundo, através de signos. No eixo de oposição entre natureza e cultura, os conjuntos dos quais ambos se servem estão perceptivelmente deslocados. Com efeito, pelo menos uma das maneiras pelas quais o signo se opõe ao conceito está ligada a que o segundo se pretende integralmente transparente em relação à realidade, enquanto o primeiro aceita, exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real. Segundo a expressão vigorosa e dificilmente traduzível de Peirce: *It addresses somebody* (1997a: 35).

Lévi-Strauss explica assim, paradoxalmente, a virtude do signo a partir de sua limitação. Devido à sua materialidade pré-formada, o signo não é capaz de

1 | Para uma interpretação em sentido contrário, pela qual, em vista de explicar as condições epistemológicas da antropologia estrutural, se procura ressaltar, em vez da aliança efetiva com o pensamento totêmico indígena, uma pretensa filiação do "pensamento selvagem" de Lévi-Strauss à filosofia transcendental de Kant, cf. Pimenta, 2013.

representar um conjunto ilimitado de objetos, como faz o conceito. No entanto, a limitação do signo não tem valor de deficiência; nem a ilimitação do conceito, valor de superabundância. Em verdade, esses valores podem muito bem se inverter: quem parte de puros conceitos, afirma Kant, só pode conhecer objetos "na medida em que estes se deixam regular por aqueles" (1980: BXVI), isto é, só descobre o que já sabe; quem parte de signos, pode-se dizer com Deleuze, encontra "as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, além dos 'predicados antropológicos'" (1988: 17), isto é, descobre o que jamais poderia ter sabido. Embora seja sempre gradual, a diferença é, em seu extremo, abissal: temos, de um lado, um mundo "integralmente transparente", pretensamente desencantado, e, de outro, um mundo densamente opaco, assumidamente encantado; dito de outro modo, de um lado, apenas representações de objetos e, de outro, sempre encontros entre sujeitos. Em sentido "pós-estrutural", interpreta Eduardo Viveiros de Castro:

> Na epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental, conhecer é objetivar, dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito cognoscente presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. A forma do Outro é a coisa. Inversamente, no xamanismo ameríndio, conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou, antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um "algo" que é um "alguém", um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto (2018: 50-52).

"O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto": não é precisamente isso que exprime a sentença de Peirce celebrada por Lévi-Strauss – *It addresses somebody*, ou seja, o "objeto" interpela o "sujeito"?

Mais rigorosamente, Lévi-Strauss caracteriza o pensamento selvagem por uma prodigiosa "reciprocidade de perspectivas", na qual "os seres em questão se defrontam ao mesmo tempo como sujeitos e como objetos" (1997a: 248). Se a epistemologia domesticada abre um fosso entre sujeito e objeto, entre cultura e natureza, a epistemologia selvagem habita como que a "terceira margem", zona de contágio mútuo entre objeto e sujeito, natureza e cultura, a ponto de implicar ao mesmo tempo uma "*humanização das leis naturais*" e uma "*naturalização das ações humanas*", um "antropomorfismo da natureza" e um "fisiomorfismo do homem" (1997a: 247). Todo objeto é um tanto sujeito; todo sujeito é um tanto objeto; há sempre algo de humano no não-humano ("Uma figura humana pode ocultar uma afecção-jaguar"; Viveiros de Castro, 2006a); e há sempre algo de não-humano no humano ("A ferocidade do jaguar é de origem humana"; Goldman *apud* Viveiros de Castro, 2018: 60, nota). Mais ainda, tal duplicidade estrutural interna a cada termo da relação de conhecimento, sujeito e objeto, implica uma reversibilidade dinâmica das posições que eles ocupam; donde a "contra-interpretação" do sujeito pelo objeto, assim como

a "contra-predação" (Vilaça, 1992: 70) do predador pela presa. Donde também a fonte selvagem da categoria de sobrenatureza, quase de todo banida pelo pensamento ultradomesticado: "A noção de uma sobrenatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca, empresta à natureza os poderes da sobre-humanidade" (Lévi-Strauss, 1997a: 247).[2]

Isso tudo se exprime em uma lógica da indiscernibilidade entre qualidades sensíveis e estruturas formais que Lévi-Strauss chama metonimicamente de totemismo, sem reduzi-la de todo ao que seria apenas uma de suas instanciações (embora tão difundida, multiforme e exemplar, como se demonstra em *O pensamento selvagem*). Por isso, o emprego recorrente da expressão "o totemismo, ou o que se deve entender por isso", uma vez que, segundo Lévi-Strauss, o conceito antropológico se prestara por muito tempo à desqualificação do pensamento selvagem como pré- ou anti-científico, ilógico. O "assim chamado" totemismo teria servido como atestado de "pretensa inépcia dos 'primitivos' para o pensamento abstrato" (1997a: 15). Como? Sustentando-se, por exemplo, que "o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos" – isto é, a predileção por formas naturais, sensíveis, para significar "abstrações", tida como característica universal do totemismo – "era-lhes [aos 'primitivos'] inspirado unicamente pelos reclamos de seu estômago" (1997a: 17). Como categoria antropológica, o totemismo teria se prestado ao papel deplorável de atestar uma "proximidade entre homem e animal", ou melhor, uma "confusão [do homem] com o animal", capaz de "permitir isolar, no seio da própria cultura, o selvagem do civilizado" (1975: 14).

Contra essa pressuposição tendenciosa tão racista quanto especista – pois tão injusta para com os "primitivos" quanto para com os "animais" –, Lévi-Strauss demonstra, por meio de uma refutação da concepção hegemônica em torno ao totemismo, o caráter eminentemente "especulativo" (1975: 94) do pensamento selvagem. O "simbolismo animal" (1975: 80) praticado pelo totemismo não se deixaria explicar por razões ou motivos meramente utilitários ou arbitrários: além de não ser absoluto (há "totens exóticos", como qualidades secundárias, objetos artificiais, emblemas alheios etc.), o emprego de espécies naturais (formas animais, por exemplo) não se deve simplesmente ao fato de serem "boas para comer", mas ao fato de serem "boas para pensar" (1975: 94). Especula-se sobre os animais e as plantas, porque eles ensinam a pensar: "O mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados apenas porque existem, mas porque propõe ao homem um método de pensamento" (1975: 23).

Mas o que tudo isso quer dizer? Em que consiste o totemismo, em sentido antropológica e etnologicamente válido?

2 | Em um ensaio tardio, "Olhares sobre objetos", Lévi-Strauss considera a arte e a língua de "povos sem escrita" como atestados de um vínculo essencial entre experiência e sobrenatureza, como se o objeto da experiência e da arte (e não da crença e da convenção) fosse, por excelência, o sobrenatural: "A arte dos povos sem escrita não remete apenas à natureza ou à convenção, nem às duas juntas. Remete igualmente ao sobrenatural. Nós, que não vemos mais o sobrenatural de frente, colocamos em seu lugar símbolos convencionais ou personagens humanos enobrecidos. [...] A língua dos Wintu, índios da Califórnia, distingue as verdades da experiências e as crenças. Ora, é sempre através da categoria gramatical da experiência que se exprimem a respeito do sobrenatural. A língua reenvia os fenômenos e eventos que remetem à causalidade natural aos que são conhecidos de modo impessoal e indiretamente" (1997b: 121-122). O trecho revela, por parte de Lévi-Strauss, uma valoração consideravelmente mais positiva da experiência sobrenatural: a interpretação "subjetivista", sutilmente antropocêntrica, da sobrenatureza, que marca a passagem supracitada, cede lugar, neste outro contexto, ao reconhecimento de sua objetividade extra-humana no pensamento selvagem.

HOMOLOGIA E TRANSFORMAÇÃO

Em *Totemismo hoje* e *O pensamento selvagem*, encontramos dezenas de formulações da definição e do problema do totemismo. Trata-se, em todos ou quase todos os casos, da atitude especulativa que (i) "pensa o mundo natural em termos de mundo social" (Lévi-Strauss, 1975: 86), e que (ii), a partir disso, estabelece um vínculo simbólico de parentesco – *totem*, palavra de origem ojibwa, significa justamente algo como "é de minha parentela" (1975: 26) – entre segmentos, coletivos e/ou individuais, da série da espécies naturais ("não-humanas") e segmentos, coletivos e/ou, da série de grupos sociais ("humanos"). Trata-se menos de uma instituição cultural que de um processo simbólico-material de formação de mundo, a um só tempo sociológico e cosmológico, em que a "estrutura do universo" e a "estrutura da sociedade" se espelham mutuamente (1975: 50). Nesse sentido, o "operador totêmico" tem por função nada menos que a "mediação entre natureza e cultura" (1997a: 107), isto é, uma semiose de ordem sociocósmica.

Como se explica em *Totemismo hoje*, trata-se de articular as séries natural e cultural por meio da associação entre quatro elementos: categoria (ou espécie) e indivíduo, do lado da série natural; e grupo e pessoa, do lado da série cultural (Lévi-Strauss, 1975: 26). Do jogo combinatório dos elementos, resultam quatro modalidades de totemismo enquanto relação "homológica", de semelhança diferencial, entre as séries natural e cultural: (i) homologia entre categoria e grupo; (ii) homologia entre categoria e pessoa; (iii) homologia entre indivíduo e pessoa; e (iv) homologia entre indivíduo e grupo. Lévi-Strauss as exemplifica com quatro exemplos etnográficos respectivamente correspondentes a cada uma das modalidades:

> O totemismo australiano, sob estas modalidades ditas "social" e "sexual", postula uma relação entre uma categoria natural (espécie animal ou vegetal, ou classe de objetos ou de fenômenos) e um grupo cultural (metade, seção, subseção, confraria religiosa, ou o conjunto de pessoas do mesmo sexo); a segunda combinação corresponde ao totemismo "individual" dos índios da América do Norte, entre os quais o indivíduo procura, por meio de provas, ajustar-se a uma categoria natural. Como exemplo da terceira combinação, citaremos Mota, nas ilhas Banks, onde a criança é considerada como a reencarnação de um animal ou de uma planta encontrada ou consumida pela mãe no momento em que ela toma conhecimento de sua gravidez. [...] A combinação grupo-indivíduo é atestada na Polinésia e na África toda vez que certos animais (lagartos guardiães na Nova Zelândia, crocodilos e "margaye" do leão ou da pantera, na África) são objeto de uma proteção e de uma veneração coletivas. [...] Logicamente falando, as quatro combinações são equivalência por serem engendradas pela mesma operação (1975: 26-27).

Por sua vez, em *O pensamento selvagem*, as modalidades parecem reduzir-se estruturalmente a três principais: (i) homologia formal, "metafórica", entre diferenças pertencentes a cada uma das séries (Lévi-Strauss, 1997a: 135); (ii) homologia dinâmica, "afinidade física e psicológica", entre espécie/indivíduo e grupo/pessoa (1997a: 133-134); e (iii) identidade fusional, "metonímica", entre espécie/indivíduo e grupo/pessoa (1997a: 135), a qual Lévi-Strauss termina por vincular ao sacrifício, por oposição ao totemismo (1997a: 250-254). Apesar das variações combinatórias, o "sistema totêmico" como tal tem por paradigma estrutural, segundo Lévi-Strauss, a primeira dessas modalidades, aquela na qual se configura como sistema classificatório de correlações formais, dotado de um "duplo fundamento objetivo", natural (a descontinuidade entre as espécies naturais) e cultural (a segmentação dos grupos sociais) (1997a: 253).[3]

Aquela "mesma operação" lógica, que resulta em modalidades de totemismo diferentes e até mesmo divergentes entre si, consiste no trabalho do operador totêmico enquanto "aparelho conceitual que filtra a unidade através da multiplicidade, a multiplicidade através da unidade, a diversidade através da identidade, e a identidade através da diversidade" (Lévi-Strauss, 1997a: 174). Lévi-Strauss procura representar tal operação logicamente complexa por meio de um diagrama – poliedro teratológico – composto por relações ao mesmo tempo inter-específicas e inter-grupais (1997a: 173). Representada no diagrama, a relação natural entre espécie e indivíduo é estruturada da mesma maneira pela qual se estrutura a relação social entre grupo e pessoa. Sobretudo, o diagrama exibe a composição estrutural de uma entidade qualquer no totemismo (donde sua dimensão potencialmente ontológica): *continuum* entre geral e particular, sem jamais se reduzir nem à generalidade plena nem à particularidade absoluta. Em certo sentido, cada entidade totêmica contém em si o mundo inteiro, pois não consiste senão em uma trama relacional de outras entidades, tanto mais próximas quanto mais distantes no que se refere a suas propriedades comuns.

Contudo, isso não quer dizer que a homologia totêmica implique perfeita simetria entre as séries. A rigor, Lévi-Strauss tende a sustentar a primazia da série natural sobre a série cultural: sistema simbólico, o totemismo tomaria "de empréstimo" dos "reinos naturais" o seu "poder lógico de denotação" (1975: 24). De fato, como interpreta Viveiros de Castro, com Lévi-Strauss o totemismo "deixou de ser uma instituição, passando a ser um método de classificação e um sistema de significação", mas, por outro lado, não é nada óbvio que "a referência à série das espécies naturais [seja] contingente" (2018: 167). Isso significa que há uma lógica da própria natureza, a partir da qual as sociologias humanas são como que produzidas e deduzidas por comparação? Será que tal homologia, explicada reiteradamente como "empréstimo", implica, mais que relações lógicas, transformações efetivas entre humanidade e não-humanidade? O totemismo configuraria simbolicamente algum tipo de "socialidade" entre a

3 | Seguindo-se o caminho aberto por Viveiros de Castro (2018) com foco na dinâmica transformacional do sacrifício, caberia especular a respeito dos "[in]fundamentos" virtuais do totemismo: por contraste, fluxo contínuo entre as espécies e conexão transversal entre as culturas?

sociedade e a natureza, algo como uma sociedade entre sociedades de naturezas e culturas distintas? Enquanto regime relacional, o simbolismo totêmico é menos real por ser "apenas" simbólico? Percebe-se o salto, antropologicamente arriscado, que se dá com essas perguntas: da homologia à transformação, da lógica à ontologia.[4]

Indo ainda mais longe, não seria o caso de aplicarmos à forma estrutural do totemismo a reciprocidade de perspectivas de que fala Lévi-Strauss? Significaria nada menos que uma alternância posicional entre os elementos de cada uma das séries: por exemplo, se, do ponto de vista da cultura humana, a natureza é animal, do ponto de vista da cultura animal, a natureza é que seria "humana" (ou seja, os humanos pertenceriam à natureza, e não à cultura). Estar situado, como espécie ou indivíduo, como grupo ou pessoa, do lado da natureza ou do lado da cultura, dependeria então da perspectiva, humana ou não-humana, de quem procede à classificação totêmica. O totemismo não seria mais humano que animal, tornando-se um "perspectivismo multinatural" (Luciani, 2010). Como diz Viveiros de Castro, ao levar a cabo a metamorfose do totemismo lógico em perspectivismo cosmológico: "O que uns chamam de 'natureza' pode bem ser a 'cultura' dos outros" (2018: 53).

Todavia, é certo que Viveiros de Castro, tendo por referência o "xamanismo transversal" amazônico (2018: 180), interpreta o perspectivismo – comunicação transformacional entre séries heterogêneas – como sendo equidistante do totemismo – homologia estrutural entre séries descontínuas – e do sacrifício – identidade fusional entre séries contínuas:

> Nem animismo – que afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos –, nem totemismo – que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas –, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente* (2018: 61).

> O xamanismo escapa à partição, que eu imaginava exaustiva, entre lógica totêmica e prática sacrificial. [...] As operações xamânicas, se não se deixam reduzir a um jogo simbólico de classificações totêmicas, tampouco são da mesma espécie que o contínuo fusional perseguido pelas interserialidade imaginária do sacrifício. Elas exemplificam uma terceira forma de relação, a comunicação entre termos heterogêneos (2018: 181).

Sem poder tratar a fundo da retomada crítica que Viveiros de Castro faz do contraste lévi-straussiano entre totemismo e sacrifício, sigamos a hipótese interpretativa proposta por José Antonio Kelly Luciani, segundo a qual "o perspectivismo multinatural pode ser visto como uma transformação estrutural do totemismo" (2010: 137). Apesar de estar embasada em uma "sugestão do próprio Viveiros de Castro" (2010: 137), a referida hipótese é diametralmente oposta à que é privilegiada

4 | Para Fréderick Keck, no que se refere ao estatuto da distinção entre natureza e cultura, o pensamento de Lévi-Strauss se altera significativamente na passagem de *As estruturas elementares do parentesco* a *O pensamento selvagem*, com a oposição estática entre domínios dando lugar a uma dinâmica diferencial entre séries, a qual, por sua vez, "pode ser interpretada de duas maneiras: metodológica, afirmando-se que a natureza é estruturada pela cultura; ou ontológica, dizendo-se que a cultura é estruturada como a natureza, da qual constitui o prolongamento" (2013: 130-131). Segundo o intérprete, *O pensamento selvagem* oscila entre uma orientação kantiana, mais explícita, e outra espinosana, menos evidente, sem que, contudo, esta jamais seja suprimida, ou mesmo suplantada, por aquela: "A nova análise metodológica da oposição natureza/cultura realiza-se, entretanto, tendo por fundo uma tendência que nunca deixou de animar o pensamento de Lévi-Strauss: a ideia de que natureza e cultura constituem-se, ambas, de estruturas, de modo que a cultura prolonga em seu próprio nível um movimento de estruturação que move a natureza. Nesse ponto, Lévi-Strauss ultrapassa a metodologia das ciências humanas a que se limita na maioria das vezes (afirmando, kantianamente, que não lidamos com a realidade em si, mas apenas com a realidade tal como é percebida e categorizada pelo homem) e entra com prudência no campo da ontologia (vendo espinosamente no campo da natureza naturada um produto da natureza naturante, que age tanto na natureza quanto na cultura, e cujo motor é o próprio intelecto)" (2013: 135-136).

pelo mesmo com apoio no capítulo 4 de *O pensamento selvagem* ("Totem e casta"), a de que o "dispositivo totêmico" tenderia, pelo contrário, a derivar no "dispositivo das castas" (Viveiros de Castro, 2018: 198-199) – este último sendo entendido como operador de uma ordem estaticamente endogâmica e, no extremo, exclusivamente humana, "falsamente" naturalizada (Lévi-Strauss, 1997a: 146).

IMAGO MUNDI

O que de mais definitivo Lévi-Strauss estabelece, em *O pensamento selvagem*, a respeito do nexo entre simbólico e real no totemismo parece achar-se na seguinte passagem do capítulo 3 ("Os sistemas de transformações"), em que se discute a articulação entre classificações totêmicas e proibições alimentares:

> A subordinação lógica da semelhança ao contraste é bem evidenciada pelas atitudes complexas que observam alguns povos ditos totêmicos em relação às partes do corpo dos animais epônimos. Os tucuna do alto Solimões, que têm uma exogamia "hipertotêmica" (os membros do clã do tucano não podem se casar entre si nem desposar um membro de um clã que tenha nome de pássaro etc.), consomem livremente o animal epônimo mas respeitam e preservam uma parte sagrada, utilizando outras como enfeites, distintivos. O animal totêmico se decompõe, então, em parte consumível, parte respeitável e parte emblemática. Os elema, do sul da Nova Guiné, observam uma proibição alimentar muito estrita em relação a seus totens, mas cada clã detém um privilégio exclusivo sobre o uso ornamental do bico, das plumas da cauda etc. Nos dois casos verifica-se, portanto, uma oposição entre partes consumíveis e partes não-consumíveis homóloga àquela entre as categorias de alimento e de emblema. Para os elema, essa oposição é assinalada por um duplo exclusivismo, negativo ou positivo: em face da espécie totêmica, cada clã se abstém de sua carne mas detém as partes que denotam caracteres específicos. Os tucuna são igualmente exclusivos em relação às partes distintivas mas adotam com referência à carne (pois animais especificamente diferentes mas consumíveis assemelham-se enquanto alimento) uma atitude comum.
>
> A pele, as penas, o bico, os dentes podem ser *meus*, pois são aquilo pelo que o animal epônimo e eu diferimos um do outro; essa diferença é assumida pelo homem a título de emblema e para afirmar sua relação simbólica com o animal, ao passo que as partes consumíveis, portanto, assimiláveis, são o índice de uma consubstancialidade real, mas que, ao contrário do que se imagina, a proibição alimentar tem como objetivo verdadeiro negar. Os etnólogos cometeram o erro de reter somente o segundo aspecto, o que os levou a conceber a relação entre o homem e o animal como unívoca, sob a forma de identidade, de afinidade ou de participação. De fato, as coisas são infinitamente mais complexas: trata-se, entre a cultura e a natureza, de uma troca de similitudes por diferenças que se situam tanto entre os animais, de um lado, e entre os homens, de outro, quanto entre os animais e os

homens.

> As diferenças entre os animais, que o homem pode extrair da natureza e levar em conta de cultura (seja descrevendo-as sob a forma de oposições e de contrastes, conceitualizando-as, portanto, seja separando partes concretas, mas não perecíveis: penas, bicos, dentes – o que constitui igualmente uma "abstração"), são assumidas como emblemas por grupos de homens, a fim de desnaturalizar suas próprias semelhanças. E os mesmos animais são recusados como alimento pelos mesmos grupos de homens. Vale dizer: a semelhança entre o homem e o animal, resultado da possibilidade para o primeiro de assimilar a carne do segundo, é negada, mas somente enquanto se percebe que o partido inverso implicaria um reconhecimento pelos homens de sua natureza comum. É necessário, portanto, que a carne de qualquer espécie animal não seja assimilável por qualquer grupo de homens.
>
> Ora, é claro que a segunda operação deriva da primeira como uma conseqüência possível mas não necessária: as proibições alimentares não acompanham sempre as classificações totêmicas e lhes estão logicamente subordinadas. Assim, elas não colocam um problema separado. Se por meio de proibições alimentares os homens negam uma natureza animal real em relação a sua humanidade, é porque lhes é necessário assumir os caracteres simbólicos com o auxílio dos quais eles distinguem os animais uns dos outros (e que lhes fornecem um modelo natural de diferenciação), para criar diferenças entre si (1997a: 123-125).

A passagem é bastante complexa. Do ponto de vista lógico, mais abstrato, Lévi-Strauss mostra como o pensamento selvagem trabalha para compor semelhança com diferença, "conciliar oposição e integração" (1975: 103). Do ponto de vista cosmológico, mais concreto, procura explicar como ele resolve a antinomia entre "consubstancialidade real" e "diferença simbólica", tanto entre animais humanos e animais não-humanos, quanto entre animais humanos e entre animais não-humanos. Neste segundo nível, trata-se de conjugar o simbólico e o real, classificação e alimentação ou casamento (1997a: 121-125). Pensar e comer encontram-se intimamente relacionados sob a forma de um problema fundamental: se só posso comer (em duplo sentido, alimentar-me de e casar-me com) o que é diferente de mim, às custas de, procedendo em contrário, incorrer em canibalismo, como posso fazê-lo se, na condição de seres vivos, somos todos, humanos e não-humanos, "consubstancialmente" semelhantes? O pensamento selvagem resolve o problema distribuindo estrategicamente diferenças em um contínuo de semelhanças. O animal totêmico é simultaneamente semelhante *e* diferente: identifico-me parcialmente ao meu parente não-humano para melhor distinguir-me de meus parentes humanos. Como diz Lévi-Strauss: "É necessário, portanto, que a carne de qualquer espécie animal não seja assimilável por qualquer grupo de homens". Com isso, a diferença entre humanidade e não-humanidade atravessa tanto os seres humanos quanto os seres

não-humanos: ambos comestíveis (no sentido da alimentação e no do casamento) enquanto não-totêmicos, porém proibidos enquanto totêmicos.

O totemismo não serve, portanto, à instauração da "diferença" entre humanidade e animalidade sob a forma da separação "absoluta" entre cultura e natureza, no sentido da "máquina antropológica" ocidental, pela qual a humanidade se constitui, por meio da "superação da *physis* animal", como ordem metafisicamente separada do conjunto da vida (Agamben, 2017: 123-124). Ao contrário, no totemismo, diferença não equivale a separação nem superação, mas a articulação e troca. A diferença totêmica é eminentemente relacional: ela evidencia que a humanidade só pode segmentar-se em grupos sociais na medida em que se identifica com outras espécies vivas; mais ainda, mostra que nem humanidade nem não-humanidade são domínios absolutos, imutáveis, mas sim posições relativas, intercambiáveis. Daí o caráter variável e pluridimensional, jamais estável e unívoco, da diferenciação totêmica entre natureza e cultura: "troca de similitudes por diferenças que se situam tanto entre os animais, de um lado, e entre os homens, de outro, quanto entre os animais e os homens".

Podemos então formular melhor um ponto antes destacado: dizíamos, com Lévi-Strauss, que, se os animais e as plantas são privilegiados pelo totemismo, não é porque seriam simplesmente "bons para comer", mas sim porque são "bons para pensar" – o que foi interpretado mais acima nos seguintes termos: eles nos ensinam a pensar. Mas essa formulação, enfatizando preferencialmente o pensar, é por isso mesmo injusta com o comer. Pelo contrário, em sentido totêmico, pensar e comer tornam-se indiscerníveis: comer é pensar, pensar é comer.

Em termos cosmológicos, isso tem por consequência que todo e cada ser (seja animal, vegetal, mineral, artificial etc.) "significado" pelo pensamento selvagem assume o estatuto de *imago mundi* (Lévi-Strauss, 1997a: 75). Bem ao contrário do que se costuma pensar, não é só o homem que constitui um microcosmos. Todo indivíduo é espécie, pois cada signo selvagem exibe em holograma a estrutura do cosmos:

> O exemplo dos osage, sioux meridionais, é revelador, pois suas classificações têm um caráter sistemático, pelo menos na aparência. Os osage dividiam os seres e as coisas em três categorias respectivamente associadas ao céu (sol estrela, grou, corpos celestes, noite, constelação das Plêiades etc.), à água (mexilhão, tartaruga, *Typha latifolia* (um junco), nevoeiro, peixes etc.) e à terra firme (urso negro e branco, puma, porco-espinho, cervo, águia etc.). A posição da águia seria incompreensível se não se conhecesse o caminho que percorre o pensamento osage, associando a águia ao raio, o raio ao fogo, o fogo ao carvão e o carvão à terra: é, portanto, como um dos "senhores do carvão" que a águia é um animal "terrestre". Do mesmo modo, e sem que nada possa sugeri-lo antecipadamente, o pelicano desempenha um papel simbólico em virtude da idade avançada a que chega, e o metal, devido a sua dureza. Às vezes, um animal desprovido de qualquer utilidade prática é

> invocado nos ritos: a tartaruga de cauda denteada em serra. Sua importância seria sempre ininteligível se não se soubesse, por outro lado, que o número 13 possui um valor místico para os osage. O sol nascente emite 13 raios, que se dividem num grupo de seis e num grupo de sete, correspondendo respectivamente ao lado esquerdo e ao lado direito, à terra e ao céu, ao verão e ao inverno. Ora, os dentes da cauda dessa espécie de tartaruga são em número de seis ou sete, conforme o caso; o peito do animal representa, então, a abóbada celeste, e a linha cinzenta que o atravessa, a via láctea. Não seria menos difícil predizer a função pan-simbólica atribuída ao cervo, cujo corpo é uma verdadeira *imago mundi*: seus pêlos representam a relva; suas coxas, as colinas; seus flancos, as planícies; sua espinha, as elevações; seu pescoço, os vales; sua galhada, toda a rede hidrográfica (1997a: 75).

O filósofo Emanuele Coccia retomou recentemente a solução lévi-straussiana ao problema antropológico do totemismo sob a forma de uma cosmologia expressamente "pan-simbólica", na qual o pensamento selvagem demonstra seu caráter mais que humano:

> Se toda espécie é intrinsecamente interespecífica, ao contrário do que acreditamos e repetimos durante séculos, todo conhecimento e toda ciência, a cada instante de seu desenvolvimento, a cada latitude geográfica e cultural, é uma forma de totemismo. Poderíamos dizer que é sempre ao observar o não-humano que a humanidade (assim como qualquer outra espécie) pôde e poderá compreender a si própria: todo saber que diz respeito à nossa vida só pode ser tomado de empréstimo à observação. A autoconsciência é, sempre, interespecífica. Assim, é aplicando os conceitos que descrevem nossa vida que compreendemos a vida das espécies e das formas de vida diferentes da nossa. Totemismo e antropomorfismo são, sob esse ponto de vista, dois processos idênticos: se descobrimos que uma parte de nossa vida é idêntica à dos não-humanos, podemos reconhecer traços de humanidade nestes últimos; inversamente, cada vez que atribuímos um traço humano a uma planta ou a um animal, reconhecemos também que há em nós algo que não possui uma natureza puramente humana. E os dois processos são estruturalmente necessários: se cada espécie é definida como uma modificação de uma espécie que a precedeu, então todo conhecimento de uma única espécie é constitutivamente interespecífico. Sob certo ponto de vista, todo conhecimento é totêmico, pois não pode haver sabedoria que não seja tomada de empréstimo a outros seres vivos. E, vice-versa, todo conhecimento de si é sempre um conhecimento de outras formas de vida, pois cada forma de vida é uma colagem de várias espécies (Coccia, 2020: 204-205).

"A autoconsciência é, sempre, interespecífica": se admitíssemos e performássemos de verdade, tanto teórica quanto praticamente, essa apercepção, descobriríamos, por uma reversão da ordem "civilizada" do pensamento, que habitamos um mundo, ou melhor, um complexo exorbitante de mundos, de todo diferente daquele filtrado por "nossa" cultura hegemonicamente antropocêntrica. Seríamos então tomados por

uma vertigem cosmológica, a do pensamento selvagem: como afirma Lévi-Strauss, a nossa ideia, assim transformada, de humanidade "não teria mais nenhuma relação" com aquela fazíamos antes.

Eis, portanto, a solução do problema colocado pelo totemismo, cuja formulação menos inadequada Lévi-Strauss encontra na obra do antropólogo britânico Radcliffe-Brown: "Por que a maioria dos povos primitivos adota, nos seus costumes e nos seus mitos, uma atitude ritual para com os animais e as outras espécies naturais?" (*apud* Lévi-Strauss, 1975: 67). Resposta: porque os assim chamados "primitivos" realizam a diferença entre natureza e cultura de formas "infinitamente mais complexas", tanto lógica quanto cosmologicamente, do que os auto-intitulados "civilizados". Ou seja, porque não são em nada primitivos: porque sempre compreenderam, e ainda o fazem, que entre natureza e cultura há muito mais coisas do que sonha (ou sequer sonha) "nossa" filosofia.

Obviamente, não é em vão que uso o termo "filosofia". É o próprio Lévi-Strauss quem o emprega frequentemente, ao longo de seus escritos ("filosofia selvagem", "filosofia indígena"), a fim de descrever a maneira original e prodigiosa com que "a atividade empírica e especulativa daqueles que chamamos primitivos" resolve de antemão as oposições, quase sempre antinômicas na tradição filosófica ocidental, entre "diacronia e sincronia, fato e estrutura, estética e lógica":

> Por seu caráter formal e pela "tomada" que exerce sobre toda espécie de conteúdo, essa preocupação [com a diferença] explica por que as instituições indígenas, ainda que elas mesmas levadas pelo fluxo da temporalidade, podem manter-se à distância constante da contingência histórica e da imutabilidade de um plano, navegando, se assim se pode dizer, numa corrente de inteligibilidade. Sempre a uma distância razoável de Cila e Caribdes: diacronia e sincronia, fato e estrutura, estética e lógica, sua natureza só pôde escapar aos que pretendiam defini-la apenas por um aspecto. Entre o profundo absurdo das práticas e das crenças primitivas proclamado por Frazer e sua validação especiosa através das evidências de um pretenso senso comum invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia (1997a: 90).

É como se os traumas e as feridas de que padece nosso pensamento ultradomesticado – por força de sua extrema dificuldade em reconhecer a diferença como condição de toda relacionalidade e inteligibilidade – estivessem de saída subvertidos e sanadas na esfera do pensamento selvagem indígena. Diante disso, recusar aos povos extramodernos, sejam eles do presente mais contemporâneo ou do passado mais remoto, a capacidade especulativa e o espírito filosófico, não pode ser senão uma forma particularmente atroz de etnocentrismo, propensa às atitudes mais nefastas perante a alteridade sociocósmica (racismo e especismo, primitivismo e supremacismo, etnocídio e genocídio etc.).

Contra a persistência atávica de tal juízo filosófico propriamente primitivo porque espiritualmente indigente, conclui, com toda razão, um outro estudioso do pensamento selvagem, aliás de orientação metodológica radicalmente divergente da antropologia estrutural de Lévi-Strauss,[5] que "nossa noção geralmente aceita de história da filosofia se acha fundamentada numa suposição falsa em todos os seus termos":

> É impossível dizer se o mito configurava-se originalmente como ilustração da fórmula filosófica ou se esta constituía uma destilação que tinha o mito como ponto de partida. Por certo o mito remonta a eras perdidas no tempo, mas o mesmo ocorre com a filosofia. Quem poderá saber que pensamentos povoavam a mente dos velhos sábios que o desenvolveram, guardaram e transmitiram? Com muita frequência, durante a análise e penetração dos segredos do símbolo arcaico, apenas podemos sentir que nossa noção geralmente aceita de história da filosofia se acha fundamentada numa suposição falsa em todos os seus termos – a noção segundo a qual o pensamento abstrato e metafísico se inicia quando surge pela primeira vez nos nossos registros existentes (Campbell, 2007: 261).

5 | Com efeito, a arquihipótese de Joseph Campbell acerca do "monomito" é de todo incompatível com a antropologia lévi-straussiana, na qual os mitos (sempre no plural) são compreendidos como "sistemas de transformações" por definição refratários à sua unificação em uma "mitologia universal".

RECIPROCIDADE E REGRESSO

Em que medida o pensamento de Lévi-Strauss – como, aliás, o próprio pensador sugere com respeito a Bergson, "filósofo de gabinete [que] pensa como um selvagem", e a Rousseau, filósofo "militante da etnografia", na medida em que ambos, ainda que por caminhos opostos, teriam experimentado "em si mesmos, por um processo de interiorização, modos de pensar tirados principalmente de fora ou simplesmente imaginados" (1975: 99-107) – *é ele mesmo selvagem?*

A questão é consideravelmente difícil, pois demanda uma consideração profunda do método da antropologia estrutural com vistas a discernir seus dispositivos próprios de domesticação. Pois é inegável que, em certos momentos, *O pensamento selvagem* flerta, para o dizer o mínimo, com a ultradomesticação civilizada, inclusive sob a figura extremamente problemática de um materialismo histórico de viés essencialista:

> Bem entendido, é unicamente pela comodidade da exposição e por que esse livro é dedicado à ideologia e às superestruturas que parecemos lhes dar uma espécie de prioridade. Não pretendemos de maneira nenhuma insinuar que transformações ideológicas gerem transformações sociais. A ordem inversa é a única verdadeira: a concepção que os homens têm das relações entre natureza e cultura é função da maneira pela qual suas próprias relações sociais se modificam. Mas, sendo aqui nosso objetivo esboçar uma teoria das superestruturas, é inevitável, por razões de método, que concedamos a elas uma atenção privilegiada e que pareçamos colocar entre parênteses ou num plano subordinado os

> fenômenos mais relevantes que não figuram em nosso programa do momento. Entretanto não estudamos senão as sombras perfiladas no fundo da caverna, sem esquecer que é apenas a atenção por nós concedida que lhes confere uma aparência de realidade (Lévi-Strauss, 1997a: 135-136).

Ora, as "sombras perfiladas no fundo da caverna", tidas por Lévi-Strauss como meros simulacros, são, para um pensador indômito como Davi Kopenawa, nada menos que o "verdadeiro coração", o "verdadeiro interior", dos seres da floresta, as "imagens dos ancestrais animais", espectros ontologicamente independentes, espíritos:

> As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri* são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. Assim, mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais (Kopenawa & Albert, 2015: 117).

Embora tal exame comparativo entre o conceito antropológico-estrutural de signo e o conceito xamânico-transversal de imagem[6] esteja, no momento, fora do meu alcance, gostaria, ainda assim, de encerrar com duas indicações de resposta, bastante parciais.

6 | Cf. Viveiros de Castro, 2006b.

Eis a primeira. É fato que Lévi-Strauss se interessa sobretudo por demonstrar a ubiquidade etnológica do pensamento selvagem, seja entre "selvagens" ou entre "civilizados". A seguinte passagem do capítulo 8 de *O pensamento selvagem* ("O tempo reencontrado") exprime esse interesse com máxima eloquência, sendo uma das mais importantes de toda a obra. Talvez em nenhuma outra passagem fique tão clara a natureza do pensamento selvagem, tal como Lévi-Strauss a compreende. E a passagem em questão, que já vínhamos comentando acima a propósito da noção de reciprocidade de perspectivas, se caracteriza por evidenciar magistralmente como mundos tão diferentes, como o da "civilização mecânica" e o das civilizações, por contraste, "orgânicas", seriam ambos atravessados constitutivamente, ainda que de modos bastante diversos (recalcado no primeiro caso, e manifesto no segundo), pelo pensamento selvagem. Isso é tudo:

> Para compreender a penetração de que dão prova os pretensos primitivos quando observam e interpretam os fenômenos naturais, não é preciso invocar o exercício de faculdades desaparecidas ou o uso de uma sensibilidade supranumerária. O índio americano que decifra um rastro por meio de índices imperceptíveis, o australiano que identifica

> sem hesitar as pegadas deixadas por um membro qualquer de seu grupo não agem diferentemente de nós quando dirigimos um automóvel e percebemos com um simples golpe de vista uma leve mudança de direção das rodas, uma flutuação da marcha do motor ou mesmo a suposta intenção de um olhar no momento de ultrapassar ou evitar um carro. Por mais incongruente que possa parecer, essa comparação é rica de ensinamentos, pois o que aguça nossas faculdades, estimula nossa percepção, dá segurança a nossos julgamentos é, de um lado, que os meios de que dispomos e os riscos que corremos são incomparavelmente aumentados pela potência mecânica do motor, de outro, que a tensão resultante do sentimento dessa força incorporada se exerce em uma série de diálogos com outros motoristas, cujas intenções, semelhantes às nossas, traduzem-se em signos que nos obstinamos em decifrar porque são precisamente signos que solicitam intelecção. Transposta para o plano da civilização mecânica, encontramos então essa reciprocidade de perspectivas na qual homem e mundo se fazem espelho um do outro e que nos pareceu poder sozinha dar conta das propriedades e das capacidades do pensamento selvagem. Um observador exótico julgaria, sem dúvida, que a circulação de automóveis no centro de uma grande cidade ou numa autoestrada ultrapassa as faculdades humanas; de fato, ela as ultrapassa, quando coloca frente a frente não homens ou leis naturais mas sistemas de forças naturais humanizadas pela intenção dos motoristas e homens transformados em forças naturais pela energia física de que se fazem mediadores. Não se trata mais da operação de um agente sobre um objeto inerte nem da ação de resposta de um objeto promovido ao papel de agente sobre um sujeito que se teria desprovido em seu favor sem nada lhe pedir em troca, ou seja, de situações que comportem, de um lado e de outro, uma certa dose de passividade: os seres em questão se defrontam ao mesmo tempo como sujeitos e como objetos e, no código que utilizam, uma simples variação da distância que os separa tem a força de uma intimação muda (1997a: 245-246).

Lida nos dias de hoje, após quase sessenta anos desde sua primeira publicação, a comparação entre um passeio na floresta e um trajeto rodoviário deveria espantar não só por seu caráter inusitado, mas também por seu teor eminentemente elucidativo. Ao demonstrar a reciprocidade de perspectivas como "mútuo espelhamento entre homem e mundo", no qual a "humanização das leis naturais" é acompanhada pela "naturalização das ações humanas", Lévi-Strauss formula – confessamente inspirado pelo pensamento selvagem – nada menos que o princípio de inteligibilidade da atual configuração planetária, ininteligível apenas com base na epistemologia moderna: o Antropoceno, nova época histórico-geológica, na qual a agência antrópica se revela força natural capaz de alterar drástica e irreversivelmente a geobiosfera. Afinal, como poderíamos jamais compreender que a História, suposta intrinsecamente humana, e somente humana, tenha "virado" natureza, e vice-versa (Chakrabarty, 2013), a não ser reconhecendo, contra hábitos seculares do pensamento, a possibilidade de "sistemas de forças naturais humanizadas pela intenção dos homens e homens transformados em forças naturais pela

energia física de que se fazem mediadores" – forças sobre as quais os humanos ultradomesticados não temos nenhum controle?

Segundo Lévi-Strauss, tais sistemas naturais-culturais são dinamicamente assimétricos, ou seja, desequilibrados: o progresso cultural pode *in extremis* – e é precisamente o caso do Antropoceno – acarretar um regresso da natureza, como ensina o pensamento selvagem que se exprime nos mitos. No quarto volume das *Mitológicas*, *O homem nu*, lemos:

> Não devemos esquecer que tais atos de mediação não reversíveis acarretam pesadas contrapartidas. De um lado, empobrecimento quantitativo da ordem natural, na duração, pela determinação de um termo para a vida humana, e no espaço, pela diminuição do número de espécies animais, em decorrência de sua desastrosa investida celeste. E também empobrecimento qualitativo, já que o Pica-Pau, por ter conquistado o fogo, perdeu a maior parte de suas penas vermelhas, e se em compensação o Melro adquiriu seu peito rubro, foi na forma de uma lesão anatômica, decorrente de seu fracasso na mesma missão. De modo que, seja pela destruição de uma harmonia primeira, ou pela introdução de afastamentos diferenciais que a alteram, o acesso da humanidade à cultura se faz acompanhar, no plano da natureza, por uma espécie de degradação que a faz passar do contínuo para o discreto (2011: 484).

Nesta passagem, comentada por Viveiros de Castro (2018: 257-258) para mostrar que, segundo os mitos ameríndios analisados por Lévi-Strauss, a articulação entre natureza e cultura pode assumir os mais diversos sentidos, inclusive, um sentido ao mesmo tempo "pró-cultural" e "anti-natural", temos que o "acesso da humanidade à cultura", a sua famigerada emancipação, conduz ao "empobrecimento", à "destruição" e à "degradação", tanto quantitativas quanto qualitativas, da natureza, da qual ela mesma faz parte como espécie viva mesclada a inúmeras outras espécies. Em vista disso, Viveiros de Castro encerra seu comentário à mesma passagem corroborando a última sentença de Lévi-Strauss: "O aquecimento global da história, o fim das histórias frias, é o fim da Natureza" (2018: 258). Sentença que já se encontrava formulada nas páginas finais de *Tristes trópicos*, em que a humanidade, representada sobretudo pela história quente da civilização industrial, é descrita "entropologicamente" como máquina cultural de máxima aceleração da desintegração termodinâmica do cosmos (Lévi-Strauss, 1996: 391-392) – logo, desde uma perspectiva que evoca a visão apocalíptica do "Anjo da História", o qual contempla desesperadamente o progresso histórico como acumulação ilimitada de ruínas (Benjamin, 1994: 226).[7] Por fim, não é à toa que o discurso filosoficamente mais profundo acerca da catástrofe socioambiental em curso seja *A queda do céu*, obra na qual se anuncia a "morte dos xamãs", provocada pelo "povo da mercadoria", como sendo a desrazão mais imediata para o cataclisma universal (Kopenawa & Albert, 2015: 488-498).

7 | Sobre essa conexão, ver Almeida (1999: 178-179).

Ora, o que explica melhor aquele princípio, tão lúcido quanto revolucionário, e esse diagnóstico, tão sóbrio quanto sombrio, senão a orientação ao menos parcialmente selvagem do pensamento de Lévi-Strauss?

VIOLA TRICOLOR

A segunda indicação de resposta à questão acima colocada consiste no breve comentário de uma evidência preciosa a respeito, fornecida pelo próprio Lévi-Strauss. Não é qualquer evidência. Muito além de um "formidável trocadilho, quebra-cabeça magistral para todas as traduções" (Loyer, 2018: 421), trata-se precisamente do totem de *O pensamento selvagem*, a saber, a flor que conhecemos pelo nome de "amor-perfeito" e que, em francês, é chamada de *pensée sauvage*.

Apêndice ao texto original de *O pensamento selvagem* (e "Nota introdutória" na tradução brasileira da obra), encontramos uma série de seis lendas, bastante semelhantes entre si, a respeito dessa espécie vegetal, hermafrodita e autofértil: *Viola tricolor*. Tomemos a quarta e a sexta delas:

> Vocês admiram minhas pétalas, diz a flor da violeta, mas considerem-nas mais de perto: seu tamanho e sua ornamentação diferem. A de baixo se espalha, é a madrasta malvada que se apropria de tudo; ela instalou-se em duas cadeiras ao mesmo tempo, pois, como vêem, têm duas sépalas sob essa grande pétala. A sua direita e a sua esquerda estão suas próprias filhas; cada uma delas tem seu assento. E bem longe dela podem-se ver as duas pétalas do alto: suas duas enteadas, que se acocoram humildemente no mesmo assento. Então, o bom Deus se apieda da sorte das enteadas abandonadas; ele castiga a madrasta malvada virando a flor sobre seu pedúnculo: a madrasta, que se achava no alto quando a flor estava no lugar, a partir de então ficará embaixo, e uma grande corcunda lhe cresce nas costas; suas filhas recebem uma barba como punição por seu orgulho, e esta as torna ridículas aos olhos de todas as crianças que as vêem, ao passo que as enteadas desprezadas agora são colocadas mais alto que elas (Lévi-Strauss, 1962: 359-360; 1997a: 12).

> Um dia, sem que os pais o soubessem, um irmão desposou sua irmã (sem saber que ela era sua irmã). Quando os dois tomaram conhecimento de seu crime involuntário, sentiram tanto desgosto, que Deus teve piedade deles e os transformou nessa flor (o pensamento), que guardou o nome de *bratky* (os irmãos) (1962: 360; 1997a: 12-13).

O que significa que a obra tenha por título, ou melhor, totem, essa flor, a qual, nas lendas reportadas, encarna relações limítrofes de parentesco – o abandono das enteadas pela madrastra, de um lado, e o incesto involuntário entre irmão e irmã, de outro? Mais ainda, será *Viola tricolor* metáfora de *O pensamento selvagem* – ou o contrário? Qual é o sentido literal e qual o sentido figurado, se é que a distinção se

aplica ao caso, de "pensamento selvagem": o vegetal ou o noético? O pensamento é "como" a flor, ou a flor é "como" o pensamento?

Embora pareçam talvez absurdas, essas perguntas têm sua validade corroborada por uma citação à primeira vista despretensiosa que Lévi-Strauss faz de Balzac, bem na metade do livro: "As ideias são, em nós, um sistema completo, semelhante a um dos reinos da natureza, uma espécie de floração cuja iconografia será descrita por um homem de gênio que passará por louco, talvez" (*apud* Lévi-Strauss, 1997a: 149). Na sequência, o ant(rop)ólogo pondera, provocativamente: "Mas a quem tentar essa empresa sem dúvida será necessário mais loucura que gênio" (1997a: 149).

Perguntávamos antes se, tomado em reciprocidade de perspectiva com seu próprio objeto, o pensamento de Lévi-Strauss é ele mesmo, de algum modo, selvagem. Sem ter respondido à questão, descobrimos que cabe também questionar se ele não é, em seus próprios termos, "louco, talvez": mais uma vez, feral, de uma feralidade noético-vegetal... Pois, acima de tudo, não é justamente tal "espécie de floração" das ideias que se cultiva em *O pensamento selvagem*?

Voilà la pensée sauvage: flor incestuosa, fruto da aliança pecaminosa, monstruosa, entre amor contra-natureza e pensamento extra-humano.

Marco Antonio Valentim é Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. 2017 [2002]. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes revisada por Giuseppe Cocco e Izabela D'Urço. 2a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, vol. 42, n. 1-2: 163-197. DOI https://www.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100010.

BENJAMIN, Walter.1994 [1940]. "Sobre o conceito da História". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7a. ed. São Paulo, Brasiliense, pp. 222-232.

CAMPBELL, Joseph. 2007 [1949]. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Pensamento.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2013 [2009]. "O clima da história: quatro teses". Coordenação de Tradução de Idelber Avelar. *Sopro*, n. 91: 2-22. Disponível em: http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html.

COCCIA, Emanuele. 2020. *Metamorfoses*. Tradução de Madeleine Deschamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro, Dantes Editora.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE

CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Cultura e Barbárie.

DELEUZE, Gilles. 1988 [1968]. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

FAUSTO, Juliana. 2020. "La pensée férale". Texto em sete partes a partir de fotos de Daniel Steegmann Mangranée. Curadoria de Maria Lind. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CDN_CRoAIEs/.

KANT, Immanuel. 1980 [1787]. *Crítica da razão pura*. Tradução de Udo Baldur Moosburger e Valerio Rohden. São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores).

KECK, Fréderick.2013 [2011]. *Introdução a Lévi-Strauss*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015 [2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975 [1962]. *Totemismo hoje*. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis, Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996 [1955]. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997a [1962]. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. 2a. ed. Campinas, Papirus.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997b [1993]. *Olhar, escutar, ler*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify. (Mitológicas III).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011 [1971]. *O homem nu*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify. (Mitológicas IV)

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2013 [1973]. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify.

LOYER, Emmanuelle. 2018 [2015]. *Lévi-Strauss*. Tradução de André Telles. São Paulo, Edições Sesc.

LUCIANI, José Antonio Kelly. 2010. "Perspectivismo multinatural como transformação estrutural". *Ilha – Revista de Antropologia*, vol. 12, n. 1: 135-160. DOI https://www.doi.org/10.5007/2175-8034.2010v12n1-2p137.

PIMENTA, Pedro Paulo. 2013. "Kant no pensamento selvagem de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, vol. 56, n. 1: 291-320. DOI https://www.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.64498.

VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006a. "Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar: réponse à une question de Didier Muguet". *Multitudes*, n. 24: 41-52. DOI https://www.doi.org/10.3917/mult.024.0041.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006b. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, vol. 14/15: 319-338. DOI https://www.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018 [2009]. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Ubu Editora e n-1 edições.

Recebido em 21 de dezembro de 2020. Aceito em 29 de outubro de 2021.

Antropología de los medios: entre los estudios de comunicación y los culturales. Pliegues, tensiones y desafíos

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197981

Mercedes Calzado[1]

1. IIGG/UBA-CONICET | Buenos Aires, Argentina
calzadom@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0211-6480

Victoria Irisarri[1]

1. IDAES-CONICET | Buenos Aires, Argentina
victoria.irisarri@icloud.com
https://orcid.org/0000-0002-4877-7519

RESUMEN

Este artículo revisa los cruces entre antropología y comunicación a partir de la perspectiva que acercó a ambas disciplinas: los estudios culturales interesados por los medios de comunicación masivos, por la vida cotidiana de las personas y su vínculo con los medios, y también por la etnografía como abordaje teórico-metodológico. Este trabajo se estructura en tres momentos. Primero, se enfoca en cómo ingresa la antropología a los estudios de comunicación, luego revisa cómo la comunicación se repliega sobre la antropología desde la preocupación por la noción de cultura y la incorporación de la etnografía como método. Por último, en las conclusiones analiza las conexiones y desconexiones de las perspectivas de cara a los nuevos desafíos de la investigación de medios y da cuenta de las disputas generadas en torno del uso de la etnografía para la de investigación.

PALABRAS-CLAVE

Antropología, estudios culturales, comunicación, etnografía

Anthropology of the media: between communication and cultural studies. Folds, tensions and challenges

ABSTRACT This article reviews the intersections between anthropology and communication from the perspective that brought both disciplines closer together: Cultural Studies. These were interested in mass media, daily life of people and their connection with the media, and also in ethnography as a theoretical-methodological approach. This article is structured in three moments. First, it focuses on how anthropology enters communication studies, then it reviews how communication folds over anthropology, especially taking account of the concern of the notion of culture and the incorporation of ethnography as a method. Finally, in the conclusions, it analyzes the connections and disconnections of the perspectives in the face of the new challenges of media research and accounts for the disputes generated around the use of ethnography for research.

KEYWORDS
Anthropology, cultural studies, communication, ethnography

Antropologia da mídia: entre a comunicação e os estudos culturais. Dobras, tensões e desafios

ABSTRACT Este artigo revisa as interseções entre antropologia e comunicação a partir de uma perspectiva que aproximou as duas disciplinas: os estudos culturais. Essas disciplinas estavam interessadas pelos meios de comunicação, pela vida cotidiana das pessoas e seu vínculo com os meios de comunicação, além da etnografia como uma abordagem teórico-metodológica. O artigo está estruturado em três momentos. Em primeiro lugar, focaliza-se como a antropologia entra nos estudos da comunicação, em seguida, analisa como a comunicação se dobra sobre a antropologia a partir da preocupação com a noção de cultura e a incorporação da etnografia como método. Por fim, nas conclusões, analisa as conexões e desconexões das perspectivas frente aos novos desafios da pesquisa da mídia e dá conta das disputas geradas em torno do uso da etnografia para pesquisa.

PALAVRAS-CHAVES
Antropologia, estudos culturais, comunicação, etnografia

INTRODUCCIÓN

Los medios de comunicación llamaron la atención como tema de análisis desde sus primeras transmisiones radiales y televisivas. Pero no siempre fueron un objeto de estudio de disciplinas preocupadas por los problemas sociales y culturales. Es así que los abordajes etnográficos sobre los medios de comunicación fueron menos prolíficos que sobre otros objetos culturales contemporáneos. Desde la perspectiva antropológica, en general, estos estudios quedaron rezagados o poco sistematizados frente a otros tópicos considerados de mayor relevancia. Sin embargo, desde la década del sesenta, la creciente y constante expansión de los medios de comunicación en la vida cotidiana generó una serie de investigaciones desde la comunicación fundamentales que marcaron un cambio en la mirada sobre este objeto. En este contexto, emergieron con más fuerza las discusiones acerca del rol de los medios y el lugar de las audiencias. Fue entonces que la perspectiva anglosajona de los estudios de los medios comenzó a utilizar la etnografía con el fin de ampliar la reflexión sobre las lecturas polisémicas de las audiencias, pero sin incorporar de manera completa la mirada antropológica (Ang, 1996; Brundson y Morley, 1978; Lull, 1992; Morley, 1996).

Los acercamientos de la antropología a los medios y de los estudios de medios a las abordajes antropológicos tuvieron ciertos vaivenes a lo largo de estas últimas décadas. De allí que en este artículo nos detendremos en algunos de los cruces producidos entre antropología y comunicación a partir de la perspectiva que acercó a ambas disciplinas: los estudios culturales. Estos se interesaron de manera consciente por los medios de comunicación masivos, por la vida cotidiana de las personas y su vínculo con los medios y también por la etnografía como abordaje teórico-metodológico. Este acercamiento lleva a preguntarnos: ¿Cuáles son los aportes de la comunicación, desde los estudios culturales, a la antropología? ¿Cuáles son los aportes de la antropología a la comunicación? ¿Cuáles son sus encuentros y desencuentros? Estas preguntas guían las reflexiones sobre los vínculos entre ambas disciplinas a la hora de abordar los medios de comunicación como objeto de estudio.

Para revisar estos puntos, nos valemos en este artículo de tres momentos. Primero, nos enfocamos en cómo ingresa la antropología a los estudios de comunicación a partir de tres pliegues: la preocupación por lo simbólico y los problemas del lenguaje; los desplazamientos de las preocupaciones antropológicas a otros objetos de estudios cercanos a las sociedades de los antropólogos como los medios de comunicación y la sistematización del abordaje de los medios como objeto. En el segundo apartado revisamos cómo la comunicación se repliega sobre la antropología: la preocupación por la noción de cultura y la incorporación de la etnografía como método. Por último, en las conclusiones, revisamos las conexiones y desconexiones de las perspectivas de cara a los nuevos desafíos de la investigación de medios que, además de abordar la perspectiva de las audiencias y de quienes trabajan y producen estos

medios, abre nuevos interrogantes sobre la virtualidad, los tiempos y posibilidades de investigación. También revisamos las disputas en torno del uso de la etnografía como modo de investigación que aún generan tensión.

LOS PLIEGUES DE LA ANTROPOLOGÍA SOBRE LA COMUNICACIÓN. SIGNIFICACIÓN, MEDIOS Y PROCESO COMUNICATIVO

En los últimos 30 años son sustantivos los cambios institucionales y generacionales que atravesó la antropología. Nuestro interés principal en estas transformaciones está centrado en el pasaje de los temas y objetos de estudio tradicionales, como las poblaciones indígenas, al lugar adquirido por otros temas y cierta influencia de autores provenientes de los estudios culturales que desarrollaron y establecieron de modo creciente y constante lo que conocemos hoy como "antropología urbana" o de las propias sociedades. En este sentido, podemos comprender el creciente interés de la antropología por los estudios culturales a partir de los cambios que la antropología ha experimentado desde mediados de los años noventa, y también por el fuerte posicionamiento de los estudios culturales desde la década del ochenta.

La pregunta por la alteridad, uno de los ejes centrales de la antropología, permite sumergirnos en el primer pliegue que acerca la antropología a la comunicación a partir de la preocupación por lo simbólico y las dificultades de comunicación producidas entre quien investiga y el otro "exótico" (un exótico entre comillas, como ejercicio de extrañamiento). El interés por la dimensión de la comunicación puede rastrearse desde los inicios de la disciplina de la mano de autores clásicos como, por ejemplo, en el texto "El problema del significado en las lenguas primitivas" de Bronislaw Malinowski (1953) o "La lección de escritura" de Claude Lévi-Strauss (1974). Estos autores, con perspectivas teóricas muy diferentes, nos sumergen en una antropología preocupada por la producción de sentidos a la hora de abordar la diversidad cultural. Otro autor, Clifford Geertz (1973), desde una antropología interpretativista aporta elementos centrales que luego serán utilizados en la articulación de ambas disciplinas por algunos de sus discípulos (Abu-Lughod, 2005; Ortner, 2013).

Si bien los medios en la década del treinta, y más fuertemente en los cincuenta y sesenta, ingresaron como una preocupación en las ciencias sociales, recién en la década del noventa adquieren un rol más protagónico en la antropología. El segundo pliegue entonces de la antropología sobre la comunicación se produce sobre el objeto, es decir, el objeto medios de comunicación.

Un artículo pionero para identificar este segundo encuentro entre las disciplinas es el de Debra Spitulnik "Anthropology and Mass Media" (1993). En su primera línea, la autora no duda en señalar que la antropología de los medios no existía aún como un campo de estudios. Hasta entonces, los medios no aparecían como un objeto particular dentro de la antropología. Si bien los estudios de comunicación ya habían

cumplido cincuenta años y los debates sobre el método antropológico a partir de los estudios culturales tenían dos décadas, recién en los noventa, la comunicación se hace presente con cierta fuerza en la antropología a partir del problema por los medios como objeto de investigación.

En el contexto de estos cambios, los medios de comunicación pasan a formar parte de los trabajos de campo realizados por antropólogos y antropólogas. Fue así como el objeto medios se coló en una disciplina ya consolidada y con reglas definidas. Poco a poco, se abrió un área de estudios con diferentes ángulos de abordaje. En esas primeras investigaciones, los medios de comunicación desde una perspectiva antropológica se ocuparon de las instituciones y de los lugares de trabajo (Born, 2004), o como productos culturales y prácticas comunicativas (Abu-Lughod, 2005) entre otros. Los enfoques comenzaban a desplegarse y aparecían en variedad.

Sin embargo, más allá de las proliferaciones, el desafío de la década del noventa, y podríamos decir aún de hoy, era integrar los estudios de medios de comunicación en los análisis del "hecho social total" de la vida moderna (Spitulnik, 1993: 293). ¿Cómo los medios de comunicación representan y moldean los valores culturales de una sociedad? ¿Qué papel juegan en la formación de relaciones sociales e identitarias? Estas preguntas se reactualizan hoy para nuevos objetos de investigación como son las redes sociales, tal como viene siendo planteado por las investigaciones preocupadas por estos cambios (Ardèvol y Gómez Cruz, 2015; Hine, 2004; 2015; Miller, 2016; Madianou y Miller, 2013; Pertierra, 2018).

La negación o ceguera a los medios de comunicación como objeto de investigación ha sido señalada por varios autores (Spitulnik,1993; Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin; 2002). Si bien el desarrollo de los medios masivos a lo largo del siglo XX fue lineal y exponencial, el interés por ellos para la antropología se dio con más fuerza de la mano de los estudios sobre globalización como tema de investigación del campo. A partir de este encuentro se amplificó el lugar que la antropología daba a temas específicos sobre los medios de comunicación que justamente cruzaban preocupaciones tradicionales de la disciplina con los medios como objeto. Así, comenzaron a lidiar con la construcción de la diferencia a través de los medios indígenas, los medios masivos y las identidades nacionales. En particular aquí podemos destacar el trabajo desarrollado por Lila Abu-Lughod sobre telenovelas e identidades nacionales en Egipto (2001). En esta investigación, el estudio de medios desde la antropología sale de los márgenes de la disciplina y la televisión es una "institución clave" para comprender el vínculo entre las esferas pública y doméstica, vincular lo cultural y lo político-social y atender las voces de las mujeres, que en general, no son escuchadas (Allen Peterson, 2005).

No obstante, según Spitulnik, en los noventa aún la dificultad de estos trabajos por acceder al campo era notoria. Muchas de las investigaciones de la época, como señala la autora, eran más teóricas que empíricas. Cuando los estudios eran

empíricos, lo hacían en clave cuantitativista siguiendo el camino abierto en la década del cincuenta por los estudios norteamericanos de medios (Gitlin, 1978; Nimmo, Sanders, 1981). Este cambio dejó marcas profundas en la industria y alimentó la guerra de ratings (lo que hoy comúnmente conocemos como el minuto a minuto) y la comoditización de los estudios de audiencias (Ang, 1996).

Hasta este momento señalado por Spitulnik, los estudios etnográficos se enfocaron principalmente en las audiencias. Si bien estos trabajos estaban centrados en uno de los aspectos del circuito comunicativo (las audiencias), también, aunque de un modo más marginal, emergieron etnografías preocupadas por la producción en medios (Willig, 2012; Born, 2004; Powdermaker, 1955 [1950]; Turner, 1991; Born, 2004).

Pero, ¿qué se entiende por etnografía de medios en esta etapa de la antropología? Spitulnik plantea que bajo la etiqueta etnografía de medios, a grandes rasgos suelen en los noventa considerarse las denominadas antropología visual y películas etnográficas. Esto se debe a que uno de los temas que apareció con fuerza en esta década fue la cuestión de la representación (1993: 302). Hasta ese momento, poco se había debatido sobre cómo los medios norteamericanos representaban otras sociedades y culturas y si la antropología tenía algún efecto sobre esas representaciones (1993: 302-303). Y en cuanto a marcos teórico-metodológicos todavía no habían sido desarrollados análisis sobre orientalismo y la objetivación de la mirada (1993: 300). Los trabajos desde la antropología se limitaban más a análisis de texto y poco se sabía sobre la vida cotidiana de esas representaciones mediáticas, sus contextos de producción y circulación, y los contextos de recepción (1993: 300-301). Dentro del conjunto de producciones audiovisuales desarrolladas por antropólogos, Spitulnik resalta la serie *Disappearing World* (Mundo en desaparición), en la cual se realizaron una serie de trabajos enfocados en categorías como "pérdida" y "autenticidad". Esta serie dio lugar a un debate intenso y extenso en el Congreso de Antropología Norteamericano (AAA), en el cual algunos antropólogos discutieron sobre cómo se podían disputar esas representaciones para que no fuesen atemporales, reificadas y aisladas, especialmente cuando se trataban de grupos indígenas.

En esta época también emergieron los trabajos conocidos como "medios indígenas" (Ginsburg, 2002; Spitulnik, 1993). Esta área fue particularmente prolífica y se consolidó como un término que abarcaba diferentes aspectos del fenómeno. El término fue desarrollado por Faye Ginsburg para denominar a diversas actividades relacionadas a medios de comunicación por parte de grupos indígenas. Sin embargo, como señala Spitulnik, al aislarse como área de investigación perdió conexiones vitales con fenómenos más esparcidos como la producción de medios independientes, alternativos o descentralizados y esas comparaciones no se realizaron. Por tanto, uno de los desafíos centrales del estudio de este tipo de medios es situar sus producciones, usos, interpretaciones y circulaciones dentro de un contexto de medios más amplio.

Un punto importante que cabe señalar a partir del cruce entre antropología y comunicación es la relevancia que tomó la dimensión del poder de los medios como vehículos de la cultura, y como modos de imaginación y de imaginar comunidades. Si bien al comienzo estas ideas no habían sido ampliamente exploradas desde la antropología, tomaron más vigor a fines de los noventa y principios del 2000 desde los estudios sobre globalización y migraciones. Aquí caben destacar los trabajos de los antropólogos Arjun Appadurai (2001) y Gustavo Lins Ribeiro (2011).

Pero retomando la pregunta de Spitulnik sobre etnografía de medios, veremos que este es un concepto todavía poco establecido, que presenta variaciones en sus definiciones que se van tornando más complejas y desafiantes junto con los cambios tecnológicos y sus diversos usos y apropiaciones. Como el concepto de etnografía -por el cual todavía se sostienen acalorados debates-, el de etnografía de medios también sigue siendo redefinido y discutido.

El tercer pliegue de la antropología sobre la comunicación se produce a principios del nuevo siglo, cuando el abordaje sobre los medios se extiende y los problemas de la significación se amplifican a nuevos cruces conceptuales entre ambas disciplinas. La antropología entonces comienza a revisar con más sistematicidad problemas abordados por la comunicación como disciplina.

Casi dos décadas después del artículo de Spitulnik, en 2002, Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, y Brian Larkin publican *Media Worlds*, una compilación desde la que revisaron el terreno de la investigación antropológica en el nuevo siglo. Por esos años, estos antropólogos y antropólogas recuerdan que el interrogante por el lugar de los medios, identificada con los estudios de Raymond Williams (2011 [1974]), ya tenía más de tres décadas. Esta pregunta cobraba entonces valor para la antropología por la ubicuidad que los medios de comunicación pasaban a tener en el campo desde una mirada no neutral de la tecnología. Los cambios tecnológicos e institucionales en medios diversificados, reconocida por el concepto de "*mediascapes*" de Apparudai (1991), y por la proliferación de investigaciones desde la perspectiva de los estudios culturales, implicó para los autores volver a detenerse en los soportes mediáticos como parte significante de las investigaciones antropológicas.

Desde allí proponen avanzar sobre una etnografía de los medios descentrada del contenido textual de las tecnologías y enfocar el análisis en los contextos sociales de recepción. A su vez, esta propuesta conlleva a considerar "las propiedades físicas y sensoriales de las propias tecnologías y examinar la materialidad de la comunicación a través de la cultura" (2002: 19). Un trabajo de estas características implica incorporar perspectivas provenientes de las ciencias sociales como la sociología, los estudios culturales, la historia, los estudios de literatura, el cine y la comunicación.

Esta mirada considera que es necesario revisar los procesos de producción, circulación y recepción en campos sociales y culturales amplios e interconectados en sus diferentes escalas territoriales: locales, regionales, nacionales y transnacionales

(2002: 6). El lugar de lo nacional sigue siendo un punto de referencia, especialmente en los países donde los medios se encuentran regulados por los estados. En palabras de Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin:

> Pese a que muchas personas consideran que pertenecen a comunidades subnacionales o transnacionales, la nación es el contexto primario para la vida diaria y la imaginación de la mayor parte de las personas que producen medios y constituyen sus audiencias. (2002: 11).

En cuanto a los circuitos transnacionales, esta perspectiva revisa la mirada dominante en torno a privilegiar como objetos de estudio a los medios más importantes para revisar desde ellos la dimensión de globalización o el imperialismo cultural. Para cumplir este objetivo consideran necesario a su vez la incorporación de los medios "off the map" (fuera del mapa), integrados a las comunidades de estudio que escapen de los circuitos dominantes de Estados Unidos y Europa.

El pliegue para este momento dejaba, de a poco, de ser sobre los medios como objeto para realizarse sobre la comunicación como disciplina, con sus complejidades epistemológicas, de abordaje y sus debilidades metodológicas.

LOS PLIEGUES DE LA COMUNICACIÓN SOBRE LA ANTROPOLOGÍA. CULTURA Y ETNOGRAFÍA

La comunicación, al ser una disciplina más reciente que la antropología, tiene la particularidad de aunar una cantidad de perspectivas teóricas y metodológicas que para algunos la vuelve transdisciplinaria (Caggiano y Rodríguez, 2008). Sin embargo, más allá de su heterogeneidad, podemos destacar algunas de esas características específicas que interesan para el debate y cruce con la antropología.

Las discusiones dominantes de esta disciplina estuvieron nucleadas en la ubicuidad de los medios de comunicación hasta avanzada la década del sesenta. La centralidad del rol del emisor estuvo propuesta tanto por las vertientes norteamericanas de los efectos y las funciones, como por las reflexiones frankfurtianas preocupadas por la industria cultural. La expansión de los medios en la vida cotidiana en los años sesenta profundizó estos interrogantes y vio surgir investigaciones que dejaron de identificar al emisor como el punto central del circuito comunicativo, y pasaron a revisar también los contenidos y su recepción. En este contexto, surgen los Estudios Culturales en Inglaterra y sus discusiones sobre la cultura, el poder y el lugar de la vida cotidiana como eje de análisis de los medios masivos.

La denominada Escuela de Birmingham se formalizó en 1964, en un clima de expansión de los medios de comunicación, de luchas obreras y del surgimiento de nuevas identidades que se convierten en nuevas preguntas de investigación. Las herencias de esta corriente sobre los estudios culturales son numerosas y de raigambres disciplinarias muy variadas como la literatura, la lingüística, la sociología y también la antropología (Mattelart y Mattelart, 1997; Mattelart y Neveu, 2004).

La puesta en juego de lo cotidiano, del sentido común y la preocupación por la disputa de los significados inclinaron a los estudios culturales a recostarse sobre una disciplina ya madura como la antropología. Nos interesa especialmente destacar dos de los pliegues entre la comunicación vinculada a los estudios culturales y la antropología: el primero sobre la noción de cultura, el segundo sobre el método etnográfico.

El primer pliegue entre ambas disciplinas se produce sobre la noción de cultura, zona donde se da el mayor acercamiento de la comunicación desde la perspectiva de los estudios culturales hacia la antropología. La escuela de Birmingham, una de las principales corrientes de los estudios culturales, incorpora el concepto de cultura para pensar la comunicación. Como plantean Mattelart y Neveau: "Se trata de considerar la cultura en sentido amplio, antropológico, de pasar de una reflexión centrada en el vínculo cultura-nación a un enfoque de la cultura de los grupos sociales" (2004: 15), mirada que implica revisar la forma en que un grupo adhiere o rechaza el orden social. De allí a que los aportes teóricos de esta escuela se enmarquen de modo más amplio en la teoría gramsciana, especialmente con el uso del concepto de hegemonía para definir la noción de cultura (Williams, 1980). La comunicación comienza a pensarse desde la cultura y la cultura desde el poder. Eduardo Restrepo clarifica este punto al indicar que el interés de los estudios culturales es por "la cultura-como-poder del mismo modo que el poder-como-cultura" (2012: 205). Por tanto, este proyecto tiene un doble sustento, es a la vez intelectual y político.

La pregunta por la cultura y sus conflictos se convierte en una búsqueda para develar las subjetividades y sus contextos. En este sentido, los estudios culturales marcan un punto de inflexión en el análisis de los actores en el sistema comunicativo. La ubicuidad mediática se pone en cuestión, al tiempo que aparece con fuerza la discusión por el lugar complejo de la recepción. Las prácticas de significación sólo deben ser interpretadas, según esta vertiente, por su vínculo indisociable con las relaciones de poder.

La preocupación por la cultura, las prácticas de significación y el poder provoca que los estudios culturales se acerquen desde el inicio a los debates y los métodos de la antropología. Un ejemplo canónico es *The uses of literacy*, trabajo publicado por Richard Hoggart en 1957 (1971), que bucea minuciosamente en las pequeñas y grandes transformaciones producidas en las prácticas cotidianas de la clase obrera inglesa. Entre estos cambios, Hoggart se interesa especialmente por la influencia

de la cultura difundida por los medios de comunicación (entre los que aún no se encontraba la televisión) sobre la cultura de las clases populares. Subrayar el peso de los medios en una cultura industrializada, no implicaba opacar las resistencias visibles en las prácticas de las clases populares. Para Hoggart, de hecho, los cambios debían revisarse de manera vincular con las fuerzas antiguas, capaces de neutralizar las transformaciones.

La revisión de la discusión del concepto de cultura en sentido amplio enfocado en las relaciones de poder que atraviesan a los grupos sociales, aleja a los estudios culturales de las teorías de los efectos de corto y mediano plazo de los medios, así como de la teoría de los usos y gratificaciones. Para e trocar por "esta última el sentido frente a los mensajes surge de la utilización que hacen los sujetos de los textos y las gratificaciones que esperan de ellos, en una lectura que depende de la forma en que la cultura se introduce en la significación (Blumler y Katz, 1975). En cambio, los estudios culturales revisan las apropiaciones del sentido desde la definición de cultura en el marco de relaciones asimétricas, es decir, de relaciones de poder.

En Latinoamérica, este primer pliegue de la comunicación sobre la antropología adquiere algunas particularidades. Los primeros abordajes sistemáticos sobre la comunicación en la región se produjeron a partir de 1960, desde una perspectiva ligada a los problemas de recepción y las significaciones de las culturas populares. El contexto sociocultural latinoamericano y las particularidades de un campo intelectual atravesado por los conflictos políticos funcionan como el marco de las investigaciones sobre los medios y sus usos (Grimson y Varela, 1999). La perspectiva desde la dimensión cultural abre un espacio para la revisión del conflicto simbólico y las intervenciones en clave política y cultural. La mayor expresión de este modo de revisar los medios desde una dimensión cultural se produce en Argentina en la década del setenta desde las páginas de la Revista *Comunicación y Cultura* (Zarowsky, 2017). Sus debates instalan la tensión entre la la producción de hegemonía de los emisores y el lugar de los receptores entendidos como culturas populares.

Durante la década del ochenta, el abordaje de la recepción quedó instalado como preocupación central y se produjo lo que Mattelart y Neveau (2004) denominan "giro etnográfico" de los estudios culturales. Aquí se profundiza el segundo pliegue de los estudios de la comunicación sobre la antropología: la etnografía como método. La etnografía no era nueva en los estudios culturales, como fue mencionado anteriormente, ésta ya había sido explorada por Hoggart como método de captura de las vivencias diarias en los inicios de la escuela Birmingham (Hoggart, 1971; Mattelart y Mattelart, 1997; Mattelart y Neveu, 2004). No obstante, en los ochenta, y con más claridad en los noventa, el método etnográfico comenzó a ser utilizado para relevar las características de audiencias no entendidas desde su dimensión de clase, sino desde la revisión de individuos y grupos segmentados con conflictos particulares.

Un ejemplo del inicio de esta etapa es *Televisión, Audiencias y estudios culturales* (1986), compilación en la cual David Morley se centra en el carácter activo de la recepción, intentando liberarse de los abordajes semiológicos que habían tenido su momento central en la década del setenta en Birmingham. Morley revisa en este texto empíricamente el modelo de codificación decodificación de Stuart Hall (1980). ¿Qué sentido le dan las audiencias a los mensajes?, ¿qué lugar tiene la televisión en el entretenimiento doméstico?, ¿cuáles son las lecturas y usos diferenciales de la televisión? y ¿qué pasa con la distribución desigual del poder a la hora de la elección de la programación? El método etnográfico se transforma en la base conceptual y metodológica de las investigaciones de recepción. Como sucede en otros trabajos del período, como los realizadas por James Lull (1994), Ien Ang (1996) y Janice Radway (1984), el foco se encuentra en cómo las variaciones de uso e interpretación de la industria cultural se producen a partir de las relaciones de poder entre los géneros y determinados grupos sociales. En América Latina durante la década del ochenta también avanzaron los estudios de recepción, aún con un foco puesto en la investigación sobre culturas populares. El eje de abordaje estaba instalado en la agenda de discusión académica como modo de revisión de la cultura, de lo popular y la hegemonía en un debate signado por las nociones de mediación de Barbero (1987), y de hibridez cultural de García Canclini (1987).

En los noventa los procesos de desregulación y privatización de los medios en Europa trajo aparejados nuevos debates. Algo similar ocurrió en Latinoamérica, donde los trabajos sobre las luchas por la hegemonía, el lugar otorgado a los medios y a la recepción como parte central de la disputa fueron dejando paso en la última década del siglo veinte al análisis de los comportamientos y gustos del consumo de medios por parte de audiencias segmentadas. Ciertas derivaciones de los abordajes etnográficos de los estudios culturales llevaron en estos años a priorizar de manera permanente el trabajo sobre la instancia de recepción, en un proceso de "recepcionitis" como indican críticamente Mattelart y Neveau (2004). A un lado, en algún sentido, quedó la preocupación por la dimensión cultural. En palabras de Grimson y Varela: "Si la cuestión de la recepción se planteó originalmente para transformar las miradas de dominación absoluta y de inmanentismo textual en perspectivas de lucha simbólica (...) la recepción después comienza a tener vida propia" (1999: 85).

Para entonces, los estudios de mercado se inclinaron fuertemente por la dimensión de audiencias y desde su instrumentalidad impactaron en la teoría. El debate argentino más interesante es el que tuvo como protagonistas a Oscar Landi y Beatriz Sarlo. En *Devórame otra vez,* Landi (1992) planteaba que la televisión debía ser pensada desde los usos de la "gente" que posee posibilidades creativas sobre los mensajes. Sarlo (1992) señalaba, en cambio, que ese argumento era una teoría chatarra que no asumía un distanciamiento crítico en relación al objeto. La mirada del uso placentero de los medios, un receptor colectivo desdibujado y el ascenso de investigaciones que

repararon con más fuerza en audiencias consumidoras, opacaron a inicios del 2000 los pliegues novedosos de la comunicación sobre las preocupaciones antropológicas por la cultura y el método etnográfico.

DE LOS PLIEGUES A LAS TENSIONES. CULTURA Y ETNOGRAFÍA

Los estudios de comunicación se recostaron desde los estudios culturales en la antropología a partir de la noción de cultura y la etnografía como método de investigación. En este sentido, si tuviéramos que inclinarnos por cuál de los pliegues entre las disciplinas fue de uso más sistemático, deberíamos hacerlo por esta preocupación en torno de las definiciones de cultura. La discusión sobre el método etnográficos sigue siendo el lugar de las tensiones, del debate. Por ello, más que en la puesta en valor del método etnográfico podemos vislumbrar un interés reiterado en revisar el problema de los medios, sus modos de producción y usos desde la dimensión de la cultura en tanto parte fundamental de toda construcción de sentido.

Las discusiones instaladas durante la década del ochenta se enmarcan en debates más amplios de las ciencias sociales y humanas de las cuales la antropología y los estudios culturales no fueron ajenos. En esos años surge una crisis de las narrativas, el debilitamiento de las visiones totalizadoras, lo que ampliamente es llamado posmodernismo (Marcus y Fisher, 2000 [1986]). En ese debate la antropología y los estudios culturales fueron activos, especialmente en la denominada "crisis de representación". Estas discusiones dieron lugar a preguntas como qué representan las etnografías producidas y de qué modo. Debra Spitulnik (1993) señalaba esta preocupación específicamente dentro del campo de etnografías de medios surgido en ese momento. ¿Qué representan las películas etnográficas? ¿Qué concepto de cultura movilizan esos films? A la antropología de esa época, de forma amplia, se le demandaba un proyecto crítico que abandonara las concepciones y prácticas de una ciencia decimonónica presentada como objetiva y atemporal. Estos debates ponían a la disciplina ante un nuevo pliegue, esta vez sobre sí misma.

El desarrollo en profundidad de ese debate sería extenso para los fines de este artículo, pero podemos destacar algunos de los roces que entre las disciplinas empezaban a enriquecer sus diálogos. Por un lado, encontramos las tensiones de las investigaciones de las ciencias sociales sobre la antropología en torno del método, especialmente a la poca discusión que hasta ese momento se había dado en relación con la presencia del antropólogo en el trabajo de campo. Ante este cruce, la disciplina no fue sorda e introdujo innovaciones, como la acontecida en la escritura etnográfica centrada en largas notas sobre la experiencia personal del antropólogo, una suerte de género confesional acerca de la realización del trabajo de campo (Marcus y Fisher, 2000 [1986]). El segundo punto de tensión sobre la antropología se produjo alrededor de las críticas por la falta de contexto histórico y de la economía política en los

trabajos etnográficos (Marcus y Fisher, 2000 [1986]: 65). Los cuestionamientos de la relación de la disciplina con el colonialismo aparecieron dentro de las reflexiones que la antropología debió hacer sobre la mirada de su objeto, para pasar a realizar una revisión crítica de su perspectiva sobre el otro y el nosotros.

La antropología, por su parte, también apuntó sus críticas sobre las disciplinas con las que comenzaba a dialogar. Los estudios culturales habían abordado en la década del ochenta el estudio de los medios de comunicación desde una "aproximación antropológica" (Piertierra, 2018; Spitulnik, 1993). La antropología no fue ajena a este involucramiento y marcó un límite sobre el uso de la noción de etnografía que comenzaba a expandirse. Las investigaciones realizadas desde los estudios culturales se basaron principalmente en entrevistas a audiencias en sus casas, incluso muchos de estos trabajos se hicieron con grupos focales (Morley, 1996). La denominación de estos estudios como etnográficos generó críticas desde la antropología y acusaron a los estudios culturales de llamar etnografía a investigaciones donde era mínima y poco sistemática la participación y observación de la vida cotidiana (Piertierra, 2018: location 1325). Dar cuenta de la vida cotidiana, de ese entramado en el que las personas están insertas, es un punto clave del quehacer etnográfico, además de ser un tipo de enfoque y género literario en sí mismo (Guber, 2011). La etnografía limitada a una metodología resultaba atractiva como modo de enfoque de nuevos objetos de estudio como los medios de comunicación, pero dejaba por fuera una concepción más holística.

La emergencia de un campo no muy definido denominado "etnografía de medios" da cuenta de la convergencia de intereses de los estudios de medios y la antropología. Sin embargo, la apelación a la etnografía como método de estudio de los medios no significa necesariamente que se desarrolle un trabajo antropológico (Pertierra, 2018: location 1255). Los trabajos críticos realizados por los estudios culturales ingleses prepararon el escenario para el estudio de los medios que consideraba las experiencias de la vida cotidiana, demostrando específicamente cómo las prácticas culturales, incluido el consumo de los medios, eran a menudo el lugar a través del cual las minorías pueden expresarse de modos que a veces desafían, y otras veces imitan, la cultura dominante (Pertierra, 2018: location 1284). La incorporación de la etnografía cambió el foco de los medios de comunicación como objeto de estudio a las personas y su relación con los medios.

En el contexto de estas tensiones, los desafíos del vínculo disciplinario para pensar los medios en la actualidad son aún mayores. En un momento en que los medios son cada vez más una parte central de las experiencias culturales, poco margen queda para su negación como objeto de estudio. Poco margen también queda para su revisión en términos estructurales sin apuestas por la mirada de qué hacen los sujetos con las tecnologías desde una perspectiva holística que incluya las diferentes dimensiones de la vida cotidiana.

En este texto quisimos revisar los puntos de encuentro y desencuentro entre la antropología y la comunicación. La historia de la relación entre ambas disciplinas es compleja y sin dudas son muchas las particularidades del vínculo que quedaron por fuera. Esperamos haber rescatado los puntos centrales de estos cruces como un modo de contextualizar la perspectiva etnográfica como recurso teórico-metodológico para avanzar en investigaciones que de medios de comunicación tradicionales y digitales que contengan perspectivas disciplinares complejas.

Las tensiones alrededor del método lejos están de estar saldadas. Quizás las novedades producidas en las disciplinas a partir de nuevos escenarios mediáticos terminan de identificar que la etnografía sigue abriendo un camino al análisis de los medios que debe ser explorado de manera compleja, no como un simple subtítulo en un apartado metodológico. El debate sigue enriqueciendo los matices, las diferencias entre las miradas sobre el objeto. A la vez, en estos cruces se siguen produciendo pliegues que invitan a pensar los desafíos complejos de espacios cercanos y lejanos que difícilmente puedan seguir siendo pensables y analizables sin aludir en algún sentido al lugar de los medios de comunicación en las experiencias cotidianas

---

Mercedes Calzado es Doctora en Ciencias Sociales, magíster en Investigación y licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).

Victoria Irisarri es Doctora en Antropología Social (UFRGS), magíster en Antropología Social (UNSAM-IDAES/IDES) y licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Escuela de Altos Estudios Sociales (IDAES).

CONTRIBUICIÓN Y AUTORIA: Las autoras contribuyeron de forma conjunta al texto.

FINANCIACIÓN: No aplica.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, Lila. 2001. *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*. Chicago. Chicago, University of Chicago Press.

ANG, Ien. 1996. "Las guerras de la sala de estar. Nuevas tecnologías, índices de audiencia y

tácticas en el consumo de la televisión". En SILVERSTONE, Roger; HIRCH, Eric (org.), *Los efectos de la nueva comunicación. El consumo de la moderna tecnología en el hogar y la familia*. Barcelona, Bosch, pp.193-211.

APPADURAI, Arjun. 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Grijalbo/Conaculta.

APPADURAI, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada*. México, Fondo de Cultura Económica.

ARDEVOL, Elisenda; GÓMEZ CRUZ, Edgar. 2015. *Las tecnologías digitales en el proceso de investigación social: reflexiones teóricas y metodológicas desde la etnografía virtual*. Barcelona: CIDOB.

BLUMLER, Jay; KATZ, Elihu. 1975. "The Uses and Gratifications Approach to Mass Communication Research". *Annual Review of Communication Research*, vol. 37, n. 4: 509-523.

BORN, Georgina. 2004. *Uncertain Vision: Birt, Dyke and the Reinvention of the BBC*. London: Random House.

BRUNDSON, Charlotte y MORLEY, David. 1978. "Everyday Television: "Nationawide". Londres, British Film Institute.

CAGGIANO, Sergio; RODRÍGUEZ, María Graciela. 2008. "Comunicación y. Antropología: continuar el diálogo". Anales, IX Congreso Argentino de. Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.

CALZADO, Mercedes; LIO, Vanesa, MANCHEGO CARDENAS, Cristian; IRISARRI, Victoria. 2020. "De la producción a la recepción. Una propuesta de observación multi local y sincrónica para el análisis de noticias televisivas", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, vol. 47: 185-212. DOI https://www.doi.org/10.5944/empiria.47.2020.27429

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2004. "El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir", *Avá. Revista de Antropología*, vol. 5: 55-68.

FRAKENBERG, Lorena, LOZANO, José; JACKS, Nilda. 2009. "Audiencias televisivas latinoamericanas: 15 años de investigación empírica", *Revista Matrizes*, vol. 3, n.1: 167-196. DOI https://www.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v3i1p167-196

COLEMAN, Gabriella. 2010. "Ethnographic Approaches to Digital Media". *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, n.1: 487-505. DOI https://www.doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104945

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

GINSBURG, Faye, ABU-LUGHOD, Lila; LARKIN, Brian. 2002. *Media Worlds*. Los Angeles-University of California Press.

GITLIN, Todd. 1978. "Media sociology: The dominant paradigm". *Theory and Society* vol. 6, n.2: 205–253. DOI https://www.doi.org/10.1007/BF01681751

GRIMSON, Alejandro; VARELA, Mirta. 1999. *Audiencias, cultura y poder*: estudios sobre televisión. Buenos Aires, Eudeba.

GRIMSON, Alejandro; SEMÁN, Pablo. 2005. "Presentación: la cuestión 'cultura'", *Etnografías contemporáneas*. Vol. 1: 11-22.

GUBER, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires; Siglo XXI Editores.

HALL, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding". En HALL, Stuart ; HOBSON, Doothy; LOWE, Andrey; WILLIS, Paul. (org.), *Culture, media, language*. Londres, Hutchinson. pp.117-127.

HINE, Christine. 2004. *Etnografía virtual*. Barcelona. Editorial UOC.

HINE, Christine. 2015. *Ethnography for the Internet*: embedded, embodied and every day. Norfolk, Bloomsbury Academic.

HOGGART, Richard. 1971. *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Barcelona, Grijalbo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. "La lección de escritura". En: *Tristes trópicos*. Buenos Aires, EUDEBA, pp. 291-301.

LINS RIBEIRO, Gustavo. 2011. "Antropología de la globalizacion: Circulación de personas, mercancías e informaciones", *Cuaderno urbano,* vol. 10: 159-186.

LULL, James. 1992, "Recepción televisiva, reforma y resistencia en China. Un estudio etnográfico". En: OROZCO, Guillermo (comp.). *Hablan los televidentes*. Estudios de recepción en varios países. México, Universidad Iberoamericana.

MADIANOU, Mirca; MILLER, Daniel. 2013. "Polymedia: towards a new theory of digital media in interpersonal communication". *International Journal of Cultural Studies*, vol. 16, n. 2: 169-187. DOI https://www.doi.org/10.1177/1367877912452486.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1954. "El problema del significado en las lenguas primitivas". En OGDEN, I.A.; RICHARDS, C.K. (1984). *El significado del significado*. Barcelona, Ed. Paidós.

MARCUS, George; FISHER, Michael. 2000 [1986]. *La antropología como crítica cultural*. Un momento experimental en las ciencias humanas. Buenos Aires, Amorrortu editores.

MARTÍN BARBERO, Jesús. 1987. *De los Medios a las Mediaciones*: Comunicación, Cultura y Hegemonía. México, Gustavo Gili.

MATTELART, Armand; NEVEU, Eric. 2004. "Las ambivalencias de los campos de estudio de la recepción", en *Introducción a los estudios culturales.* Barcelona, Paidós, pp. 79-106.

MILLER, Daniel. 2016. "Introduction". En: *How the World Changed Social Media*. Londres. University College of London Press, pp. 1-69.

MORLEY, David; BRUNSON, Charlotte. (1999/1980), *The Nationwide Television Studies*. London: Routledge.

MORLEY, David. 1996. *Televisión, audiencias y estudios culturales.* Buenos Aires, Amorrortu.

NIMMO, David; SANDERS, Keith. (Eds.). 1981. *Handbook of political communication*. Beverly Hills: Sage.

PERTIERRA, Anna Cristina. 2018. *Media Anthropology for the Digital Age. Wiley*. Kindle Edition, pp. 1-12.

POWDERMAKER, Hortense. 1955 [1950]. "Introducción". En: *Hollywood. El mundo del cine visto por una antropóloga.* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-22.

RADWAY, Janice. 1984. "Conclusiones". En: *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press. pp.141-152.

RESTREPO, Eduardo. 2012. "Epílogo", *Antropología y estudios culturales. Tensiones y confluencias.* Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 193-220.

SARLO, Beatriz. 1992. "La teoría como chatarra. Tesis de Oscar Landi sobre la televisión". *Punto de Vista*, vol. 44: s/p.

SPITULNIK, Debra. 1993. "Anthropology and mass media". *Annual Review of Anthropology*, vol. 22: 293-315.

TURNER, Terence. 1991. Representando, resistiendo, repensando. Transformación histórica de la cultura kayapó y conciencia antropológica. En STOCKING JUNIOR, George. (Ed.). *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. History of Anthropology. Vol. 7. Madison: University of Wisconsin Press. pp.285-313.

ULLOA RICARTE, Karime; MENDOZA, Edgar. 2011. "Una perspectiva antropológica sobre el concepto de redes sociales". *Estudios 2011*: 67-85.

UNDURRAGA, Tomás. 2016. "Making News, Making the Economy: Technological Changes and Financial Pressures in Brazil". *Cultural Sociology*, vol. 1, n. 1:1-20.

WILLIAMS, Raymond. 1980. "La hegemonía". En: *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península. pp. 129-136.

WILLIAMS, Raymond. 2011. *Televisión: tecnología y forma cultural*. Buenos Aires, Paidós.

WILLIG, Ida. 2012. "Newsroom ethnography in a field perspective", *Journalism*, vol. 14, n. 3: 372-387.

ZAROWSKY, Mariano. 2017. "Praxis editorialista y proyecto intelectual. Héctor Schmucler". En *Los estudios en comunicación en la Argentina*. Buenos Aires, Eudeba, pp.71-90.

Recebido em 14 de abril de 2021. Aceito em 10 de setembro de 2021.

Vírus, guerras e novos heróis: a pandemia da Covid-19 sob o biomilitarismo

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195914

Octávio Sacramento

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro; Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento | Vila Real, Portugal
octavsac@utad.pt
https://orcid.org/0000-0001-8533-3653

RESUMO

Desenvolvo um exercício compreensivo sobre as construções sociais mais proeminentes, induzidas sobretudo pela ciência, em torno da pandemia de Covid-19, considerando para tal conteúdos jornalísticos online segundo uma perspetiva inspirada no desígnio etnográfico da procura de sentidos. Constato que as metáforas bélicas assumem um papel hegemónico como recursos semânticos privilegiados de conceptualização da crise sanitária e do que é feito, a vários níveis, para lidar com a situação de emergência. Estas metáforas expressam-se desde a escala microfísica de caracterização do vírus e da sua relação com o organismo humano à escala social da epidemiologia da infeção, das respostas socio-sanitárias, das implicações geopolíticas e das expressões identitárias de diferentes agentes, sobretudo dos profissionais que atuam nas esferas da ciência e da saúde. Ironicamente, a pandemia que atrai tantos tropos que remetem para a guerra e o militarismo tem-se constituído, em simultâneo, como um campo de indução de guerras tácitas, dando azo a múltiplas disputas político-ideológicas e tensões geopolíticas.

PALAVRAS-CHAVE

Covid-19, respostas à pandemia, cientistas e profissionais da saúde, metáforas bélicas

VIRUS, WARS AND NEW HEROES: THE COVID-19 PANDEMIC UNDER THE BIOMILITARISM

ABSTRACT I develop a comprehensive exercise on the most prominent social constructions around the Covid-19 pandemic, induced mainly by science. It is considered online journalistic content according to a perspective inspired by the ethnographic purpose of looking for meanings. War metaphors assume a hegemonic role as privileged semantic resources for conceptualizing the health crisis and what is done to deal with the emergency situation at various levels. These metaphors are expressed from the microphysical scale of characterization of the virus and its relationship with the human organism to the social scale of the infection epidemiology, socio-sanitary responses, geopolitical implications and identity expressions of different agents, especially professionals who operate in the spheres of science and health. Ironically, the pandemic that attracts so many tropes that refer to war and militarism has been constituted, simultaneously, as an induction field of tacit wars, giving rise to multiple political-ideological disputes and geopolitical tensions.

KEYWORDS
Covid-19, responses to the pandemic, scientists and health professionals, war metaphors

INTRODUÇÃO

No dia 11 de março de 2020, perante os "níveis alarmantes de propagação" global do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e de "inação" política, a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2020a) declarou a Covid-19 como pandemia, apelando a todos os países a adoção de "ações urgentes e agressivas". Nas palavras do seu diretor-geral, Tedros Ghebreyesus, havia chegado a hora de "juntar-nos contra um inimigo comum, um inimigo da humanidade" (OMS, 2020b). Quase em simultâneo, nos discursos científicos, biomédicos, políticos e mediáticos já estavam em rápida disseminação as metáforas militaristas da guerra (Flusberg, Matlock e Thibodeau, 2018; Fuks, 2010; Larson, Nerlich e Wallis, 2005) como recursos semânticos privilegiados de enunciação da emergência sanitária e das múltiplas estratégias para lidar com o cenário epidemiológico em curso. É reproduzida, assim, uma tendência conceptual que acompanha a medicina clínica desde os seus primórdios, manifestando-se recorrentemente em discursos sobre diferentes doenças (Chiang e Duann, 2007; Fuks, 2010; Montgomery, 1993, 1996; Sontag, 1989; Zimmermann, 2017).

Tendo em conta que as pessoas percebem, pensam, comunicam e agem segundo as suas metáforas (Bono, 2001; Fischer, 2012; Hanne, Crano, Mio e 2014; Kimmel, 2004; Lakoff e Johnson, 2003; Sunderland e Denny, 2016), justifica-se prestar a devida atenção aos tropos e esquemas conceptuais que recaem sobre a Covid-19, pois o belicismo que frequentemente pauta o modo como é representada pode repercutir-se na abordagem e eficácia da sua gestão como problema de saúde pública (Shah, 2020). É justamente nesta dimensão mais metafórica que centro a análise ao longo do texto, procurando delinear um exercício compreensivo sobre as principais construções sociais que são associadas ao vírus, à doença, à gestão política e socio-sanitária da epidemia e aos atores mais envolvidos na produção de respostas nos campos da medicina e da ciência. O âmbito deste exercício circunscreve-se predominantemente aos sentidos produzidos por via da reiteração de imagens e conceitos metafóricos, ainda que na parte final do artigo sejam desenvolvidas algumas reflexões de natureza mais prospetiva sobre a recepção e os possíveis efeitos das metáforas, procurando evidenciar que são muito mais do que meras formulações estilísticas inócuas.

Os elementos empíricos que induzem e sustentam a argumentação são resultantes de um processo de recolha ao longo de quatro meses, entre março e junho de 2020, de notícias *online* em nove jornais de diferentes países (Inglaterra, EUA, Portugal, Brasil, França e Espanha): *The Guardian*, *The Washington Post*, *The New York Times*, *Público*, *Folha de S. Paulo*, *Le Monde*, *Courrier International*, *El País* e *El Mundo*. A seleção destas fontes foi realizada em função de três critérios: a comunicação ser feita em línguas com as quais tenho afinidade, ainda que em diferentes graus; pertencerem a países que, à exceção de Portugal, foram muito severamente afetados

na primeira fase da pandemia; integrarem as principais publicações periódicas dos respetivos países. Nestes jornais encontrei o terreno possível para aceder às construções sociais mais destacadas e correntes da pandemia, em larga medida alicerçadas nas informações progressivamente disseminadas pela comunidade científica, pelos profissionais de saúde e pelos decisores políticos. Assim, mais do que considerar os jornais (e as suas geografias e situacionalidades) como os enquadramentos seminais das representações sobre a Covid-19, tomo-os como uma espécie de caixa de ressonância de uma discursividade científica e política transnacional(izada).[1] Nesta discursividade sobressaem imagens belicistas que tendem a impor uma hegemonia metafórica global, embora convivendo com múltiplas contra-hegemonias, ambiguidades, singularidades nacionais e localismos que, por razões óbvias, não terei a possibilidade de analisar aqui com a profundidade desejada.

1 | Impulsionada, desde logo, por grandes instituições internacionais no campo da saúde, da ciência e da tecnologia.

Durante o período da pesquisa consultei o *site* de cada jornal duas a três vezes por semana, selecionando dados (artigos noticiosos e de comentário, fotografias e ilustrações) relacionados com a Covid-19 para depois os organizar em função de grandes eixos categoriais. À volta de três destes eixos (representações do vírus e da doença, respostas sociais e terapêuticas, identidades profissionais) foram agrupados os conteúdos empíricos aqui utilizados. A sua posterior abordagem e análise inspirou-se no desígnio etnográfico da procura dos sentidos veiculados nos conteúdos noticiosos (Altheid et al, 2008), tendo sempre presente que a etnografia também pode proporcionar perspetivas pertinentes para a análise da ação humana a partir de documentos (Altheid, 1987). Embora com o risco acrescido de enviesamentos a montante, no decurso do processo de cobertura mediática (Earl et al, 2004), os jornais não deixam de ser uma importante fonte de pesquisa antropológica (Almeida, 2000; Müller, 2015). Como tal, as notícias que veiculam podem ser encaradas como uma "ferramenta de construção de significados" (com um papel semelhante ao mito), particularmente "potente para codificação, articulação, reprodução ou resistência ideológica", mobilizando, amiúde, determinados quadros metafóricos que expressam crenças e visões do mundo indutoras de efeitos sociais concretos (Peterson, 2019).

METÁFORAS BÉLICAS

As metáforas constituem dispositivos conceptuais que permitem perceber e experienciar uma coisa (mais abstrata e complexa) nos termos de outra (mais concreta e estruturada), manifestando-se constantemente na linguagem, no pensamento e na ação (Kirmayer, 1993; Lakoff e Johnson, 2003; Nerlich, 2004). Em muitos casos podem facilitar a organização de informação complexa, bem como processos de cognição, construção de sentido e comunicação (Maasen e Weingart, 2000; Thibodeau, 2017), nomeadamente em situações que envolvem uma intensa carga emocional (Littlemore e Turner, 2020). As ideias associadas a confrontos e a

lógicas militares são uma das principais fontes culturais das metáforas de guerra usadas, de modo transversal, em diferentes geografias (sobretudo no norte global) e circunstâncias sociais, desde o senso comum à ciência, à política, à medicina e ao jornalismo, entre outras (Bleakley, 2017; Hanne, Crano e Mio, 2014; Hillmer, 2007; Larson, Nerlich e Wallis, 2005; Montgomery, 1991, 1996; Navera, 2020; Nerlich, 2004; Scheper-Hughes e Lock, 1986; Semino, 2008). A sua forte presença na vida quotidiana (Tannen, 2012) como recurso cultural enraizado que funciona como "framing device" (Larson, Nerlich e Wallis, 2005) decorre de características intrínsecas, em especial do facto de assentarem em conceptualizações simples e amplamente partilhadas e de mobilizarem uma intensa carga emocional, como é destacado por Flusberg, Matlock e Thibodeau (2018: 1): "they draw on basic and widely shared schematic knowledge that efficiently structures our ability to reason and communicate about many different types of situations, and they reliably express an urgent, negatively valenced emotional tone that captures attention and motivates action".

No campo da saúde, as metáforas bélicas começaram a emergir nos trabalhos de Thomas Sydenham (meados do século XVII)[2] e ganharam definitivamente projeção com a teoria microbiana da doença, a partir de finais do século XIX, sobretudo com os significativos avanços científicos protagonizados por Pasteur (Fuks, 2010). Bastante influenciado pela Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) e pela humilhação do fim do segundo império francês, Pasteur desenvolveu muitas das suas perspetivas sobre microrganismos e processos infeciosos inspirado em conceções que remetem para o âmbito do conflito militar (*v.g.*, invasão, resistência), contribuindo decisivamente para a representação dos germes como um exército invasor e potencial inimigo (Montgomery, 1991; 1996; Williams, 2004). Esta "militarização da medicina" (Cooter, Harrison e Sturdy, 1998; Harrison, 1996) inclui um amplo conjunto de noções marciais aplicadas às manifestações de agentes patogénicos e às suas interações com o corpo humano (e social), aos procedimentos médicos e às tecnologias terapêuticas. Montgomery (1993; 1996) apelidou esta metaforização de biomilitarismo, "a system of images that permeates not only our public and private expressions about disease, but the entire edifice of scientific knowledge to which these inevitably return for their institutional warrant, and is finally visible in the very organization of medical culture" (1993: 67). Nunca é demais, todavia, ressalvar a variabilidade cultural das construções metafóricas (Kimmel, 2004). As imagens belicistas e militaristas são um recurso discursivo pragmático muito associado à biomedicina (medicina científica), enquanto que noutros contextos terapêuticos predominam, por exemplo, referenciais metafísicos que dão forma a tropos mitológicos com eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 2012 [1958]).

A equivalência semântica entre a guerra e a doença por via da metáfora manifesta-se em diferentes discursos (*v.g.*, científicos, leigos, mediáticos) sobre diversas enfermidades, tais como o VIH/Sida, o cancro, a malária, a síndrome respiratória

2 | Conhecido como o "Hipócrates inglês". Constitui uma referência pioneira da medicina clínica e da epidemiologia. Descreveu o seu trabalho enquanto médico de uma forma manifestamente belígera: "I steadily investigate the disease, I comprehend its character, and I proceed straight ahead, and in full confidence, towards its annihilation" (*in* Fuks, 2010: 59).

aguda grave (SARS) e o Alzheimer (Chiang e Duann, 2007; Lerner, 2003; Sontag, 1978; 1989; Waldby, 2003; Zimmermann, 2017). No que diz respeito ao SARS-CoV-2 e à Covid-19, as metáforas de guerra expressam-se desde o nível microfísico de caraterização do vírus e respetiva relação com o organismo humano ao âmbito social da epidemiologia da infeção, das respostas socio-sanitárias de Estados e instituições, das implicações geopolíticas e das práticas e expressões identitárias de diferentes agentes, sobretudo dos profissionais que intervêm mais diretamente nas esferas da ciência e da saúde. Vejamos, de seguida, estas diferentes dimensões de produção de elementos metafóricos, tendo em conta que as metáforas em causa, embora sejam veiculadas em notícias de jornais, tendem a apoiar-se em referências científicas (*v.g.* estudos, entrevistas a investigadores e a médicos) e em orientações de gestão da saúde-doença, pelo que, além de entendimentos mais comuns, refletem predominantemente modos de pensar da ciência, da prática médica e da política.

VÍRUS *VERSUS* SISTEMA IMUNOLÓGICO OU O CORPO COMO CAMPO DE BATALHA

Começando por ter em conta as descrições sobre a configuração do SARS-CoV-2, a generalidade dos discursos e representações, independentemente da sua maior ou menor cientificidade, tendem a caracterizar o vírus como "monstro", "máquina" e um "invólucro temível" com "espigões [espículas] bastante distintivos" (Fig. 1 e 2) que se assemelha a uma "mina naval afundada envolta em algas e esponjas" (Fig. 3) (*The New York Times*, 2020a). Trata-se de uma entidade apresentada como portadora de um "design eficiente e letal" e bastante mais "sofisticada" do que outros vírus ARN, situando-se "entre a química e a biologia" (um "zombie"): tem uma existência inerte fora do ambiente celular e apenas evidencia alguns traços de vida dentro de um hospedeiro, assumindo-se aí como um "assaltante destrutivo" (*The Washington Post*, 2020a).[3] A sua coroa de espículas (que lhe vale a pertença à família dos coronavírus) é identificada como o principal recurso estratégico de "invasão" do corpo humano, pois as proteínas "em forma de agulha" aí existentes "acoplam-se" aos recetores celulares ACE 2[4] (Fig. 3) "como uma chave na fechadura" que "abre literalmente a porta da célula humana para que o vírus insira o seu material genético" (*El País*, 2020a) e se reproduza. Nestes espigões é ainda destacada a existência de açucares que asseguram a "camuflagem do material genético viral para não ser atacado" (*The New York Times*, 2020b) pelo sistema imunológico, como se os microrganismos dispusessem de capacidades semelhantes à de agentes furtivos em guerra (Nerlich, 2010). De um modo geral, a coroa é sempre muito destacada nos discursos e grafismos do vírus (Fig. 1 e 2), constituindo-se como um dos principais marcadores simbólicos do seu antagonismo bélico.

3 | No quadro destas comuns representações agonísticas, o vírus é, inclusive, objeto de teorias da conspiração que o consideram uma "arma biológica" criada em laboratório para fins militares.

4 | Do inglês Angiotensin-Converting Enzyme 2. Trata-se de uma proteína humana presente na membrana de várias células.

Figura 1. Ilustração do SARS-CoV-2 de David MG. Fonte: *Público* (2020a).

Figura 2. Pormenor de cartoon de Kallaugher. Fonte: *Folha de S. Paulo* (2020a).

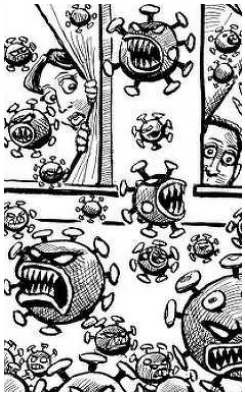
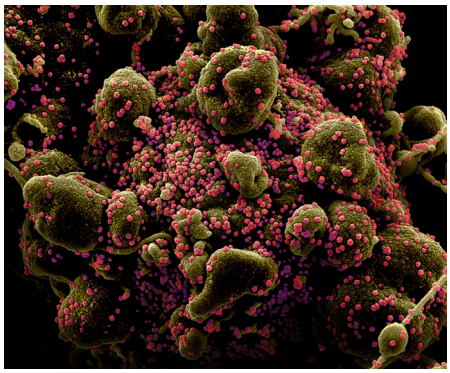


Figura 3. Coronavírus "sequestrando" uma célula. Microscopia eletrónica NIAID. Fonte: *Público* (2020b).



As construções biomilitaristas do SARS-CoV-2 tornam-se ainda mais pronunciadas quando, à semelhança de outros antígenos, é sujeito a diversos modos de personalização e lhe são imputadas "intencionalidades táticas" de que, supostamente, resultam comportamentos "in accordance with certain strategic purposes, all of which return us, eventually, to ideas of attack, resistance, survival, competition, preparation and so forth" (Montgomery, 1991: 370). Embora seja reconhecido que o vírus não tem vida própria e não assume qualquer comportamento deliberado de invasão do organismo[5], é caracterizado muitas vezes como um agente de guerra alienígena pronto a atacar (Fig. 1 e 2), que suscita pavor e obriga as pessoas a refugiarem-se nas suas casas, à semelhança de um cenário de conflito (Fig. 2). Por meio desta "metáfora do vírus vivo" (Regenmortel, 2016) é destacada a sua pretensa habilidade em aproveitar determinadas situações sociais para se disseminar, como aconteceu, por exemplo, no jogo da Liga dos Campeões entre a Atalanta e o Valência, realizado em Milão em fevereiro de 2020: "Ninguém sabia que o vírus já circulava entre nós. Muitos assistiram ao jogo em grupos e houve muitos contatos naquela noite. O vírus passou de uns para outros. Foi uma bomba biológica" (presidente da câmara de Bérgamo, em *El País*, 2020b). Além deste tipo de megaeventos, são também realçadas as vulnerabilidades sociais estruturais que o vírus "explora" em seu favor (*v.g.*, desigualdades étnicas), daí resultando uma epidemia guiada, como outras, por determinadas configurações de economia política (Missoni, 2017; Pirtle, 2020; Singer, 2018): "Taxas mais altas de infeção e morte entre as minorias demonstram o caráter racial da desigualdade na América" (*The New York Times*, 2020c); "Desigualdades raciais na saúde, educação, habitação e emprego moldam a vida das comunidades BAME [Black, Asian, Minority Ethnic] [...] do berço ao túmulo. A pandemia coloca em foco a dura realidade destas desigualdades, mostrando que a 'raça' deve ser vista como uma determinante social da saúde" (*The Guardian*, 2020a).

Ao mesmo tempo, o SARS-CoV-2 é antropomorfizado – à semelhança de outros vírus e inclusive nos discursos dos próprios virologistas (Regenmortel, 2016) – com determinados atributos de moralidade, racionalidade e competência estratégica, como se de um soldado implacável se tratasse: "maléfico e genial", "sorrateiro o suficiente para causar o caos", "especialmente enigmático", "mortalmente poderoso nalguns casos e quase impercetível noutros para esquivar-se à contenção" (*The Washington Post*, 2020a); "pode atacar rapidamente as células humanas em vários pontos ao mesmo tempo, sendo a garganta e os pulmões os seus objetivos principais" (*El Mundo*, 2020a); "inimigo invisível", "imprevisível" e com capacidade "para atacar desde o cérebro até aos dedos dos pés" (*Público*, 2020c,d). Por tudo isto, é visto como possuindo um "tipo de terror muito próprio" e as suas ações são comparadas a "atos de terrorismo" (*The New York Times*, 2020d). O (máximo) potencial bélico do vírus, a sua interação com o organismo humano e os efeitos mais catastróficos que aí pode provocar tendem a ser descritos em termos relativamente semelhantes aos que se seguem, deixando transparecer uma suposta racionalidade e planificação da "invasão":

5 | Somos nós próprios, através de determinadas práticas e negligências, que lhe possibilitamos o acesso ao corpo. Aliás, a falar-se em invasão, o argumento poderia ser invertido: "The majority of pathogens that have emerged since 1940 originated in the bodies of animals and entered human populations not because they invaded us but because we invaded their habitats" (Shah, 2020: 14).

> Os picos da coroa do vírus permitem que se agarre a uma célula. Depois, segue-se o sequestro do metabolismo dessa célula. Com a invasão, chegam as novas ordens: multiplicar o vírus. A viagem segue para os brônquios. Quando atinge os pulmões, inflama as membranas mucosas e pode causar danos nos alvéolos. O processo de inflamação prejudica o fluxo de oxigénio, inunda os pulmões de líquido e instala-se uma perigosa pneumonia. Este será o pior dos cenários de um caso de infecção por SARS-CoV-2. [...] O vírus "sequestra o metabolismo da célula e diz-lhe 'Não faças o teu trabalho habitual, o teu trabalho agora é ajudar-me a multiplicar e a fazer o vírus'", explica William Schaffner, especialista em doenças infecciosas no Centro Médico da Universidade de Vanderbilt, em Nashville (EUA) (*Público*, 2020e).

O corpo surge como o mais imediato "campo de batalha", onde se desenrola flexivelmente o confronto entre o invasor e o sistema imunológico (Fermin e Tennant, 2018; Martin, 1994; Waldby, 1995), à semelhança de um Estado-nação em guerra devido à transgressão das suas fronteiras externas (Martin, 1990). Na maioria dos casos, este é um confronto discreto, marcado pela ausência de sintomas ou pela existência de indícios ligeiros de doença, sendo que, mesmo assim, o sistema imunológico, "equipado com um rico arsenal para se defender contra diferentes tipos de patógenos" (*The Guardian*, 2020b), não deixa de reagir e de produzir anticorpos. A reação do sistema imunológico é encarada, como acontece em tantos outros casos, segundo uma lógica militar de contrainsurgência (Bell, 2012; Hillmer, 2007; Nie et al, 2016) que visa manter a integridade das fronteiras do corpo, diferenciando-o e salvaguardando-o da presença de um "outro" (Haraway, 1989): "[...] intensa resposta do sistema imunológico do hospedeiro: químicos defensivos são libertados. A temperatura do corpo sobe e causa febre. Exércitos de glóbulos brancos aglomeram-se na região infetada" (*The Washington Post*, 2020a). Nas situações de infeção mais grave, a réplica do sistema imunológico é, por vezes, excessiva e é mesmo comparada à utilização de uma poderosa bomba com efeitos colaterais massivos: "A resposta do sistema imunológico ao vírus é como uma arma nuclear: são libertadas proteínas super-poderosas, capazes de destruir o corpo que deveriam proteger. Essa reação exagerada é chamada de tempestade de citocinas [hipercitocinemia]" (*Courrier International*, 2020a).[6]

6 | Nestas circunstâncias torna-se evidente que o sistema imunológico, seja à escala do corpo individual ou do corpo político da comunidade, representa paradoxalmente a proteção e a negação da vida (Esposito, 2011).

Destas interações entre o organismo humano e o SARS-CoV-2 resultam adaptações recíprocas e marcas que se inscrevem no genoma do vírus, o qual transporta já marcas anteriores, tidas como estrategicamente vantajosas, do seu confronto com um determinado hospedeiro intermediário antes de chegar ao homem: "A luta entre o sistema imunológico dos animais e o próprio vírus deixa a sua marca no genoma deste, uma vez que o patógeno se adapta ao meio que invadiu. O SARS-CoV-2 tem a sua própria cicatriz de guerra, o que também o torna tão 'furtivo e perigoso'" (*El Mundo*, 2020b). Contudo, se o vírus é percebido como uma entidade esquiva e com

grande capacidade adaptativa, importa ter em conta que a outra parte – o corpo e o seu sistema imunológico – não lhe fica atrás na escalada do "confronto", a avaliar pelas descrições da imunologia, que se refere aos corpos como "imperiled nations continuously at war to quell alien invaders. [...] In their interiors there is great concern over the purity of the population – over who is a bona fide citizen and who may be carrying false papers" (Martin, 1990: 421).

O CORPO SOCIAL FACE À PANDEMIA

Além da esfera mais estritamente biológica do vírus e do corpo humano, as metáforas bélicas também são usadas de forma recorrente e transversal para conceptualizar diversos aspetos socio-epidemiológicos inerentes à Covid-19. É caso para dizer que não é só o corpo físico, em especial o seu sistema imunológico, que é visto como estando em guerra. Também os países, instituições, cientistas, médicos, enfermeiros, outros profissionais – no limite, todo o corpo social – são envolvidos metaforicamente num "combate sem quartel" da humanidade a "uma ameaça global", animados por slogans como "O país precisa de todos, todos precisamos de todos! Venceremos!" (*Público*, 2020f). O volume e a expressividade destas representações marciais ganharam proeminência à medida que a Covid-19 se propagava rapidamente, constituindo uma ameaça imediata no espaço (geográfico e social) e no tempo, o que demonstra a pertinência da observação de Wallis e Nerlich (2005: 2633): "War metaphors were more prominent where the threat was immediate. [...They] are used more prominently when the relationship to the disease is either 'personal' or perceived as a threat to a 'nation'". O principal intuito é simplificar a mensagem, captar a atenção através de uma carga emocional negativa, criar um sentimento generalizado de urgência e suscitar a mobilização coletiva para a "luta" contra uma ameaça comum (Chiang e Duann, 2007; Flusberg, Matlock e Thibodeau, 2018). Compreende-se, assim, por exemplo, a extraordinária repetição da palavra "guerra", de ideias bélicas e de um tom dramático por parte dos líderes políticos mundiais em fevereiro e, sobretudo, ao longo do mês de março de 2020, já mais diretamente confrontados com a emergência da pandemia e com a necessidade de os países se prepararem. Juntamente com o caso de Donald Trump, já debatido por Bates (2020) ao pormenor, ficam aqui outros exemplos:

> "Estamos em guerra". Em seis ocasiões, Emmanuel Macron usou a mesma expressão. Um tom marcial destinado a soar a "mobilização geral" contra um "inimigo invisível e esquivo". [...] O chefe de Estado anunciou um arsenal de medidas radicais sem precedentes, a fim de combater a pandemia do coronavírus (*Le Monde*, 2020a);

> Numa rara mensagem televisiva, algo reservado apenas para os seus discursos de Ano Novo, a chanceler alemã, Angela Merkel, impressionou os 87 milhões de habitantes do país ao

> dizer-lhes que enfrentam a crise mais grave desde a Segunda Guerra Mundial. "É sério", disse ela. "Levem isto a sério" (*The Washington Post*, 2020b);
>
> Pequim enquadrou a batalha contra o coronavírus como uma "Guerra do Povo" liderada por Xi Jinping (*The Guardian*, 2020c);
>
> Trump começou a abraçar a imagem de líder de um país em guerra. Referiu-se pela primeira vez a si mesmo como um "presidente em tempo de guerra" no dia 19 de março. Nos últimos dias, Trump adotou cada vez mais a retórica do tempo de guerra para descrever a sua atitude em relação à pandemia (*The Washington Post,* 2020c).

A epidemiologia da Covid-19 (*v.g.*, progressão global do contágio, padrão infecioso, fatores condicionantes da transmissão) explica em larga medida o tom de gravidade discursiva adotado de forma quase generalizada e o estado de emergência decretado por muitos Estados. A propagação do vírus foi de tal forma rápida, inesperada e impactante – "Corona Blitzkrieg"[7] (Ahuja, 2020) – que, logo em meados de março de 2020, se dizia que a "humanidade entrou na sua terceira guerra mundial" e que estávamos perante um cenário de "guerra total" (*Courrier International*, 2020b) marcado pela presumida voracidade da epidemia em "abrir" sucessivas "frentes" de expansão global: "Inicialmente, a doença atacou Wuhan, Hubei. Assim que ela viu que havia paralisado Wuhan, abriu uma segunda, uma terceira e uma quarta frente, na Ásia, na Europa, na América" ("Niu Tanqin", *Wechat*, em *Courrier International*, 2020b). A par da rapidez e do potencial de "ataque" da Covid-19 é amplamente destacado o facto de ninguém estar a salvo do contágio e das suas manifestações mais lesivas, embora determinados grupos (*v.g.*, idosos) se encontrem em situações de maior vulnerabilidade. O risco generalizado é indissociável da própria transversalidade das condicionantes sociais da infeção (*v.g.*, grandes aglomerações populacionais, intensa mobilidade global de pessoas, hábitos rotineiros de interação pessoal) e é, por vezes, comparado ao risco associado à participação num conflito bélico: "O risco que um paulistano enfrenta de morrer por Covid-19 é equivalente ao risco de ter passado um mês na Guerra do Afeganistão em 2010" (*Folha de S. Paulo*, 2020b).

É bem provável, como destacam Manderson e Levine (2020), que o medo e o pânico generalizados resultem menos do risco pessoal de contágio e mais da realidade crescente das consequências sistémicas, intensas e imprevisíveis da pandemia. Os seus efeitos, tão extensos e profundos – "disrupting body, mind and community" (Fuentes, 2020: 24) –, são comparados a cenários "pós-apocalípticos" (*The Guardian*, 2020d), marcadamente distópicos (Raffaetà, 2020), e associados a novas formas de normalidade ("novo normal") em quase todas as dimensões da vida quotidiana. No imediato, as consequências mais disruptivas e impressivas têm ocorrido nos espaços de prestação de cuidados médicos, amiúde qualificados como "zonas de guerra" (*The New York Times*, 2020e). Nestes contextos, os profissionais de saúde estão sujeitos

7 | *Blitzkrieg* é a designação alemã para "guerra-relâmpago", uma tática militar utilizada pelo exército nazi no início da II Guerra Mundial, nomeadamente nas invasões da Polónia (1939) e da França (1940). Baseou-se em avanços muito rápidos, inesperados e tempestuosos, suportados pela coordenação entre a aviação, poderosas divisões de blindados e tropas de infantaria extraordinariamente expeditas, impulsionadas pelo consumo de metanfetaminas (*Pervitin*).

a condições profundamente exigentes e desgastantes (Martín-Aragón-Gelabert e Terol-Cantero, 2020), pelo que são vistos e eles mesmos tendem a ver-se como soldados com equipamentos, rotinas estratégicas e desafios de "batalha":

> "Nunca experimentei nada parecido. A UCI [Unidade de Cuidados Intensivos] é um trabalho muito intenso, mas agora não aguentamos; não dá nem para urinar". Um médico intensivista do hospital de Getafe, em Madrid, a comunidade mais afetada pela crise do coronavírus, descreve um cenário bélico. As UCI são hoje espaços superlotados, cheios de pacientes muito graves, sedados e intubados. [...] Entre os doentes move-se um enxame de homens e mulheres, com angústia e cansaço, envoltos em batas, viseiras e luvas duplas. Um uniforme que seca a boca e molha o corpo. Que marca o rosto. Nunca enfrentaram tal inimigo [...]. Nesta guerra cujo campo de batalha se transforma em poucas horas, a reorganização chegou: "Na UCI o trabalho da enfermagem é feito por horas. Uma hora é para extrações, outra para a toma de medicamentos e assim por diante. Agora estamos numa espécie de dinâmica de guerra", diz uma jovem enfermeira do Hospital de la Princesa de Madrid (*El País*, 2020c).

A nível da geopolítica global, compara-se o impacto da pandemia ao de um conflito mundial e admite-se a possibilidade de contribuir para a instauração de uma nova ordem mundial: "Edward Fishman [ex-responsável de planeamento do Dep. de Estado dos EUA] argumenta que a pandemia marca o fim da ordem mundial iniciada após a II Guerra Mundial. 'É importante aceitarmos que não haverá um regresso ao normal e que uma crise desta magnitude não desaparece simplesmente de um dia para o outro', avisa" (*Público*, 2020g).[8] Do ponto de vista económico e social, as implicações e exigências da Covid-19 são tidas como equivalentes a uma "economia de guerra" (*Le Monde*, 2020b). À medida que as instituições, as economias globais e locais, as relações políticas, as (inter)subjetividades e os modos de vida quotidiana estão em acentuada reconfiguração (Manderson, 2020; Venuleo, Gelo e Salvatore, 2020) levanta-se a possibilidade de estarmos a assistir ao declínio do antropoceno e à génese do "coronaceno" (Higgins, Martin e Vesperi, 2020).

8 | É interessante constatar que o vírus e a pandemia são alvo de construções simbólicas belicistas e, simultaneamente, identificados como variáveis político-ideológicas incontornáveis nos antagonismos tácitos, em especial entre os EUA e a China, que marcam a atual geopolítica mundial: "a guerra fria do coronavírus" (*Le Monde*, 2020c).

De forma a lidar com a pandemia e com as suas consequências totais, refletidas praticamente em todas as esferas das nossas vidas, a maioria dos decisores políticos tem adotado uma retórica de profunda solenidade, pautada por evidentes expressões de nacionalismo (Sobral, 2020) e pela constante utilização de termos e tropos bélicos. Ao mesmo tempo elogiam a unidade nacional como condição essencial para "vencer" a Covid-19, assumindo a natureza excecional da situação de forma a decretar o estado de emergência e a justificar respostas contundentes que, embora suspendam direitos individuais, são tidas como essenciais para "travar a batalha" em curso: "Perante esta guerra – 'porque de uma verdadeira guerra se trata' – , o Presidente [da República Portuguesa] considerou que o Governo 'tem entre mãos uma tarefa

hercúlea' e que a tem travado com as medidas já tomadas e que todos, 'Presidente, Parlamento, partidos e parceiros sociais, apoiámos, conscientes de que só a unidade permite travar e depois vencer guerras'" (*Público*, 2020h). Na esfera política e da saúde pública, esta abordagem militarista "[...] concentrates on the physical, sees control as central, and encourages the expenditure of massive resources to achieve dominance" (Annas, 1995: 746), nem que para isso seja necessário suspender direitos e fazer sacrifícios de diversa ordem (Wallis e Nerlich, 2005).

A procura de controlo sobre a epidemia desenvolveu-se, desde logo, com base em procedimentos biopolíticos – subordinação de corpos e populações (Foucault, 1975; 1994) – que suscitaram disposições generalizadas de moralidade, ética e disciplina (Casciano, 2020). Destaca-se a (auto)imposição de um estrito (auto)domínio individual (*v.g.*, distanciamento físico, uso de máscara, desinfeção das mãos), combinada com profundas limitações sociais (*v.g.*, quarentena, cercas sanitárias, restrições à mobilidade, proibição de ajuntamentos) e com o reforço dos dispositivos de vigilância epidemiológica (*v.g.*, testagem, rastreamento) e dos sistemas de prestação de cuidados médicos. No quadro destas medidas, além de muito outros, estão a ser mobilizados recursos avultados e de grande complexidade tecnológica e/ou operacional, tais como: equipas de investigadores de redes de contágio; aplicações de telemóvel para rastrear cadeias de contágio; envolvimento de serviços secretos no acesso a equipamentos hospitalares (*v.g.*, Israel); intensa participação das forças de segurança e das próprias forças armadas[9]; inteligência artificial e supercomputadores (*v.g.*, *Fugaku*) para a realização de simulações mais precisas sobre a disseminação da Covid-19, o diagnóstico e as terapêuticas mais eficazes. Os procedimentos e os recursos utilizados têm sido enquadrados por estruturas nacionais de liderança e coordenação, geralmente inspiradas na noção militar de "cadeia de comando e controlo" (cf. Direção Geral de Saúde de Portugal, DGS, 2020). Deste modo, e considerando as estratégias, os meios e os modos de organização, não é de estranhar a hegemonia da retórica de defesa, guerra e controlo vinculada às mais diversas respostas no campo da saúde pública em relação à Covid-19.

9 | Em Espanha, por exemplo, a "Operação Balmis" de desinfeção, vigilância de infraestruturas e auxílio às instituições de acolhimento de idosos, realizada pelas forças armadas, foi mesmo considerada "a maior ação militar na Espanha democrática" (*El Mundo*, 2020c).

A PROCURA DE "ARMAS" E OS NOVOS HERÓIS

Ao mesmo tempo que se buscam diferentes formas de conter a pandemia, tentando "achatar a curva" da sua progressão, e assegurar os recursos hospitalares para os cuidados às pessoas infetadas – intervenções quase sempre descritas como mais reativas e defensivas face à crise sanitária –, o "Mundo procura 'armas' contra o coronavírus [...] quer se trate de uma vacina ou de uma nova molécula para um fármaco" (*Público*, 2020i), de preferência "uma bala mágica [*magic bullet*] que o extermine rapidamente" (*The Washington Post*, 2020d)[10]. A intensiva busca pela "bala mágica" como fórmula providencial para a doença representa uma tendência antiga e marcante da

10 | A par desta demanda por "armas" biomédicas eficazes para a Covid-19, a procura de armas de fogo, sobretudo nos EUA, tem aumentado de forma muito significativa, refletindo as ansiedades e inseguranças decorrentes da pandemia e do cenário sem precedentes de caos na saúde pública e de crise económica (Mannix, Lee e Fleegler, 2020).

biomedicina, embora redutora, raramente exequível e geradora de múltiplos efeitos perversos (Arya, 2006; Brandt, 1987; Scott, 2018). No caso da Covid-19, esta busca tem conduzido à testagem de um vasto conjunto de terapias, amiúde apresentado sob a metáfora do armamento como "arsenal de tratamentos experimentais" (*El País*, 2020d), no qual se destacam largas dezenas de "armas" terapêuticas recicladas, já usadas para outras doenças[11].

Porém, a maior esperança global reside nas vacinas, tidas como "a arma definitiva contra o coronavírus que assola o planeta" e, desse modo, "a única maneira para o mundo voltar ao normal e salvar milhões de pessoas" (*El Mundo*, 2020d). À semelhança do que é constatado por Nerlich (2010) no seu exercício de sociologia das expectativas em torno da clonagem terapêutica, o processo de obtenção de uma vacina eficaz tende a ser conceptualizado na maioria dos discursos científicos, políticos e mediáticos com base em quadros metafóricos que remetem para as noções de "corrida" (celeridade) e de "avanço" (*breakthrough*: progresso, conquista) e geram perspetivas positivas: "A corrida das vacinas que salvará o mundo" (*El Mundo*, 2020d); "um avanço na batalha para pôr fim à pandemia do coronavírus" (*The Guardian*, 2020e); "Uma vacina com alto poder de imunização, avaliam estudiosos, é a arma que falta para fazer com que essas mortes cheguem um dia a zero" (*Folha de S. Paulo*, 2020c). Mais uma vez, a ciência e os discursos sobre ciência apropriam-se de conceptualizações com origem no campo militar, nomeadamente da ideia de "corrida ao armamento", proveniente da Guerra Fria, e da noção de "avanço" sobre uma linha defensiva, em uso desde a I Guerra Mundial e utilizada no sentido de grande conquista do conhecimento a partir das descobertas científicas relacionadas com a bomba de hidrogénio (Nerlich, 2010).

Além de destinatária de representações militaristas, a procura da vacina para a Covid-19, tendo subjacentes acesas rivalidades científicas, económicas e geopolíticas, é encarada em si mesma como fonte de tensão e disputa: "As superpotências lutam pela vacina contra o coronavírus. A resposta sanitária e as suas propagandas tornaram-se um ativo estratégico para a China, os Estados Unidos, a Europa e a Rússia, tão importante quanto o comércio e o poder militar" (*El Mundo*, 2020e). Na "luta" pela vacina tem-se verificado uma "corrida" desenfreada entre países, por via dos respetivos laboratórios e grupos farmacêuticos, tendo em vista assegurar uma posição de liderança. Neste processo foram já constituídas várias alianças transnacionais de forma a partilhar recursos e assegurar vantagem competitiva, evocando as alianças militares em tempos de conflito. Assiste-se ainda a constantes acusações cruzadas de práticas de cyber-espionagem científica, nomeadamente entre os EUA, a China, a Rússia e o Reino Unido. O objetivo é apenas um: acelerar a todo o custo o tempo de produção da vacina (*v.g.*, operação *Warp Speed* nos EUA) e ser o primeiro a revindicar o feito e a vitória na "corrida". Embora este cenário de rapidez seja animador, importa não esquecer que a celeridade nem sempre é compatível com

11 | Juntamente com tratamentos não farmacológicos (*v.g.*, plasma terapêutico) e medicamentos destinados a outras infeções de origem viral, têm sido experimentados a um ritmo vertiginoso, entre muitos outros, fármacos para problemas pulmonares, para a prevenção da osteoporose, anticoagulantes, anticancerígenos, anti-inflamatórios, imunomoduladores e medicação antimalárica (OMS, 2020c). A utilização de alguns destes fármacos, muito em particular a hidroxicloriquina, tem estado sujeita não só a vigorosas contendas científicas (*v.g.*, entre o microbiologista francês Didier Raoult e os seus detratores), como também a vincadas disputas político-ideológicas. A politização tem sido de tal forma que a hidroxicloriquina passou a estar intrinsecamente associada a Donald Trump e a ser defendida por líderes com ele alinhados. É este o caso de Jair Bolsonaro, no Brasil, suscitando uma notória bipolarização social entre os respetivos apoiantes (*cloroquiners*) e opositores (*quarenteners*).

os critérios e tempos da ciência. Deste modo, tal como já sucedeu noutros contextos de investigação biomédica, poderão ficar comprometidas a ética, a deontologia, a precisão metodológica e a sustentação empírica do trabalho científico, bem como a fiabilidade e a segurança do produto final (Herold, 2006; Teaf e Johnson, 2006; Wells e Farthing, 2018).

Apesar dos eventuais enviesamentos, insuficiências e demoras, a ciência – esse "oráculo imperfeito" (Brown, 2009) – é amplamente reconhecida como o campo providencial na construção de respostas determinantes à Covid-19 (Almeida, 2020). Associada a esta crença, há uma vincada tendência de (re)valorização social dos cientistas, ainda que permeada por alguns antagonismos que, geralmente, remetem para um profundo negacionismo científico, como tem acontecido no Brasil no quadro da cumplicidade político-religiosa sinergética entre Bolsonaro e os líderes religiosos das igrejas evangélicas (Kibuuka, 2020). À exceção destas manifestações de obscurantismo, é evidente à escala global a significativa exaltação da ciência e dos cientistas, agora reconhecidos como "heróis" e "rock-stars": "As novas celebridades emergentes em toda a Europa à medida que o coronavírus percorre um caminho mortal pelo continente não são atores, cantores ou políticos. São epidemiologistas e virologistas que se tornaram nomes conhecidos depois de passarem a maior parte de suas vidas no anonimato virtual" (*The New York Times*, 2020f)[12]. Esta celebração social do cientista como herói, embora sujeita a oscilações mais ou menos conjunturais, começou a ganhar expressão na época vitoriana (MacLeod, 2009) e tem tido eco em diversos contextos, como acontece, por exemplo, no cinema (Lynteris, 2016). Presentemente, além dos cientistas, a heroicização estende-se a médicos, enfermeiras e outros profissionais mais implicados no "combate" à pandemia (Fig. 4 e 5). Este tributo social tem-se traduzido num reconhecimento relativamente equitativo, valorizando-se de forma muito significativa a importância da enfermagem e de outras atividades na "luta" contra a Covid-19, o que não deixa de ser interessante constatar, atendendo às fortes hierarquias de autoridade e prestígio existentes entre os médicos e os demais profissionais da saúde.

12 | Eis alguns dos mais mediáticos e, por vezes, controversos: Christian Drosten (Alemanha), Yong-Zhen Zhang (China), Anthony Fauci (EUA), Ilaria Capua (Itália), Anders Tegnell (Suécia), Neil Ferguson (UK). Em sentido contrário, líderes políticos como Donald Trump e Jair Bolsonaro, que têm posto em causa o discurso científico sobre a Covid-19 e comprometido as estratégias mais comuns de gestão sanitária da pandemia, têm vindo a ser remetidos para a condição de anti-herói e, não raras vezes, de inimigo público, tal como o próprio vírus.

Figura 4. Cartoon de M. Luckovich inspirado na fotografia icónica de J. Rosenthal *Raising the Flag on Iwo Jima*, que retrata a conquista do Monte Suribachi por fuzileiros americanos durante a Batalha de Iwo Jima (Japão) na II Guerra Mundial. Fonte: *The Washington Post* (2020e).

Figura 5. Obra de Banksy, intitulada *Game Changer*, dedicada aos profissionais de saúde, os "novos super-heróis", representados pela enfermeira de capa e máscara. Fonte: *Le Monde* (2020d).

Se a pandemia é uma "guerra", ainda que metaforicamente, e se as guerras suscitam disposições sociais e políticas de identidade geradoras de heróis (Čolović, 2016; Daugbjerg, 2019; Ribeiro, 2005), compreende-se então a glorificação nos tempos que correm de cientistas, profissionais da saúde e outros trabalhadores da "linha da frente"[13], a posição mais próxima do "inimigo" e, por isso, a mais decisiva e perigosa. Neste processo de heroicização são destacados o compromisso total e os

13 | Designação popularizada no contexto da guerra de trincheiras durante a I Guerra Mundial.

sacrifícios em prol do cuidado de alguns e da proteção de todos, fazendo lembrar os louvores aos militares que se entregam à defesa da pátria: "[...] há um batalhão de mulheres e homens, na linha da frente desta batalha, que se entregam totalmente a combater o vírus, a proteger-nos a todos e a tratar os infectados. O SNS é hoje o nosso mais importante esquadrão: médicos, enfermeiros e auxiliares de saúde lutam incessantemente contra o inimigo mortal, sem descanso, sem dar tréguas" (*Público*, 2020f). Como forma de reconhecimento público, têm-lhes sido dedicadas múltiplas homenagens, desde as mais formais e institucionais, protagonizadas por órgãos de Estado, às mais espontâneas da sociedade civil. O tributo ganha ainda maior carga simbólica quando estão em causa pessoas que morrem no decurso da sua atividade profissional. Nestes casos, a sacralização intensifica-se e os "heróis" passam (também) a "mártires", como aconteceu na China: "[...] catorze pessoas classificadas pelo governo como 'mártires' da epidemia. Trata-se principalmente de trabalhadores de saúde mortos (*Le Monde*, 2020e)[14].

O especial apreço e a inestimável gratidão a quem, diariamente, trabalha lado a lado com o vírus são reações sociais compreensíveis e justas. Contudo, importa não esquecer que a heroicização destes profissionais pode ser perniciosa, acima de tudo porque se afigura redutora e antipolítica: tende a centrar o foco no estrito plano da sua atuação individual como determinante do sucesso ou insucesso das respostas à doença, não conferindo a devida relevância às condições estruturais – decorrentes, sobretudo, das orientações das políticas públicas – que condicionam profundamente o que cada um pode fazer. Daí que muitos não se revejam nas honras de herói que lhes são dirigidas, como nota Pellegrino (2020: 20): "Italian doctors and nurses are called heroes and martyrs – and they don't like it, as these labels detract attention from their precarious work conditions". Aliás, nos meios de comunicação e nas redes sociais abundam os testemunhos de profissionais de saúde de distintos países sobre o incómodo com as palmas e outras manifestações de reconhecimento, que acabam por obscurecer a acentuada degradação das condições de prestação de cuidados de saúde: "Eu sou médico do NHS [Nation Health System, Reino Unido] e já estou farto de pessoas a aplaudir-me. [...] O NHS não é uma instituição de caridade e não é composto por heróis. Ele foi destruído por sucessivos governos e agora estamos a colher os frutos dessa negligência" (*The Guardian*, 2020f). Mais do que glória, o fortalecimento dos sistemas públicos de saúde e o investimento em ciência serão, decerto, os tributos mais apreciados por quem presta cuidados e procura possíveis curas para a Covid-19.

14 | No grupo destas 14 pessoas inclui-se Li Wenliang, médico no Hospital Central de Wuhan, que foi a primeira pessoa a lançar o alerta para a presença de um novo coronavírus em Wuhan parecido com o SARS. Inicialmente foi acusado pelas autoridades chinesas de estar a difundir rumores alarmistas. Porém, com o evoluir da situação epidemiológica e perante a sua aclamação nacional e internacional como um dos grandes heróis da pandemia, o governo chinês concedeu-lhe o estatuto de mártir.

CONCLUSÃO E ALGUMAS REFLEXÕES PROSPETIVAS

A par da materialidade das suas manifestações corpóreas, as doenças (sobretudo as mais temidas e mortais) têm um "duplo", uma outra existência de natureza

simbólica sob a forma de imagens, representações coletivas e metáforas que, geralmente, produzem medos, estigmas e exclusões (Scheper-Hughes e Lock, 1986; Sontag, 1978). No caso da Covid-19, como ficou evidente, o "duplo" é amplamente informado por metáforas bélicas e tem grande protagonismo e projeção social, não se limitando a uma mera condição secundária. Além do mais, é um "duplo" com uma grande amplitude, pois os tropos militaristas e de guerra estendem-se para lá da doença propriamente dita. Recaem sobre a microfísica do vírus, suscitando a sua antropomorfização belígera na relação com o sistema imunológico, cujo funcionamento também é apresentado segundo conceções militaristas (*v.g.*, de defesa e contrainsurgência). Por outro lado, esses mesmo tropos configuram sentido(s) para as estratégias epidemiológicas e políticas de gestão da infeção, conferem densidade semântica à esfera das terapêuticas e proporcionam ainda elementos identitários para muitos daqueles (*v.g.*, cientistas e profissionais de saúde) que têm a responsabilidade mais imediata de assegurar respostas à doença. Ironicamente, a pandemia que atrai tantas conceptualizações relacionadas com a guerra tem-se constituído, em simultâneo, como um poderoso campo de indução de guerras tácitas, dando azo a múltiplas disputas político-ideológicas e a tensões geopolíticas.

A utilização de metáforas bélicas no atual contexto pandémico não é inócua. Não é uma mera questão discursiva. Daí resultarão, certamente, efeitos incisivos que se manifestam nos sujeitos e nas estruturas sociais. Quando as condições de saúde pública o permitirem, será de todo pertinente estudar aprofundadamente estes efeitos e os modos como são experienciados, articulando etnografia e fenomenologia, por exemplo. Até lá, e enveredando por um exercício meramente prospetivo tendo em vista esboçar possíveis problematizações para investigação futura, pode supor-se que o recurso à linguagem metafórica terá alguns efeitos positivos, mas muitos efeitos perversos. Considerando potenciais aspetos positivos, pode deduzir-se que as metáforas da guerra sobre a Covid-19 (e sobre outras doenças), além de gerarem atenção e mobilização acrescidas para situações de emergência, tendem a facilitar o entendimento generalizado da linguagem científica, pois transportam sentido entre as fronteiras da ciência e da sociedade (Larson, Nerlich e Wallis, 2005; Maasen e Weingart, 2000). Em sentido contrário, as suas possíveis repercussões negativas afiguram-se múltiplas e preocupantes. A título de exemplo, sinalizo algumas já identificadas para outras enfermidades: a reificação da doença e o consequente desvio da atenção biomédica do paciente (e da sua voz) para a enfermidade-entidade (Fuks, 2010); o recurso a práticas terapêuticas agressivas para "vencer a batalha", o que poderá provocar graves efeitos secundários e situações de prescrição farmacológica excessiva (Hodgkin, 1985); a estigmatização e o sofrimento acrescido das pessoas doentes (Sontag, 1978, 1989); a maior recorrência de problemas de sobrediagnóstico e sobretratamento (Malm, 2016); a visão angustiante do corpo como campo de batalha; o foco na dimensão física da doença e a procura obsessiva pelo controlo

(Annas, 1995). Para as metáforas de guerra associadas à Covid-19, a par destas eventuais consequências perversas, começam já a verificar-se outras, nomeadamente a legitimação de estados de exceção favoráveis à constituição de regimes políticos que minam a democracia e limitam os direitos individuais; a procura exacerbada de culpados e inimigos, geradora de fraturas sociais e de clivagens geopolíticas; e o desenvolvimento de uma ansiedade geral que pode comprometer princípios básicos de reciprocidade e solidariedade social (Sabucedo, Alzate e Hur, 2020).

Perante este cenário nefasto, afigura-se incontornável ponderar alternativas à hegemonia das metáforas bélicas no âmbito da atual pandemia, das demais doenças e do próprio exercício da biomedicina. Embora seja difícil construir verdadeiras alternativas, mesmo para aqueles que deliberadamente querem afastar-se do biomilitarismo (Martin, 1994), têm surgido algumas propostas. Destaca-se, desde logo, a sugestão de metáforas "mais pacíficas" baseadas na noção de "jornada" na relação com a doença e na prestação de cuidados médicos (Nie et al, 2016), bem com o recurso a construções metafóricas inspiradas na ecologia (Annas, 1996) ou até mesmo na música (*v.g.*, a orquestra imunológica, a sinfonia imunológica) (Cassimos et al, 2010; Sharma et al, 2020). Com uma perspectiva mais radical, Sontag (1978: 3) havia sugerido que "[...] the most truthful way of regarding illness – and the healthiest way of being ill – is one most purified of, most resistant to, metaphoric thinking". Mas não bastará inibir ou suavizar as metáforas para tornar a nossa relação com a Covid-19 e com outras enfermidades mais franca e "verdadeira". Será necessário, impreterivelmente, politizar essa relação, procurando identificar e reverter as opções políticas estruturais responsáveis por condições ecológicas e sociais que facilitam a propagação dessas doenças e/ou enfraquecem a capacidade de resposta coletiva às mesmas. Como adverte Shah (2020) a propósito da Covid-19, é tempo de contar outra história sobre o coronavírus; as nossas vidas (também) dependem disso.

Octávio Sacramento é doutor em Antropologia e professor auxiliar na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD). É membro integrado do Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD-UTAD) e colaborador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). A saúde/doença está entre os seus principais interesses de investigação.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Pesquisa desenvolvida enquanto investigador do CETRAD-UTAD, entidade financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/04011/2020, e colaborador do

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), instituição financiada pela FCT no quadro do projeto UIDB/04038/2020.

FONTES JORNALÍSTICAS

Courrier International (2020a). "Comment ce marathonien a failli succomber au Covid-19". 08 de maio. Em: www.courrierinternational.com/article/sante-comme nt-ce-marathonien-failli-succomber-au-covid-19 (por Gabrielle Glaser).

Courrier International (2020b). "Face au coronavirus, l'humanité est entrée dans sa troisième guerre mondiale". 16 de março. Em: www.courrierinternational.com/ article/vu-de-chine-face-au-coronavirus-lhumanite-est-entree-dans-sa-troisieme -guerre-mondiale.

El Mundo (2020a). "El perfil de un asesino: así es el retrato robot del coronavírus". 6 de maio. Em: www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2020/05/06/5eb2baf9fc6c8345 698b4687.html.

El Mundo (2020b). "La genética se acerca al 'animal X' del que procede el coronavirus". 15 de abril. Em: www.elmundo.es/ciencia-y-salud/ciencia/2020/04/ 14/5e9611f5fc6c83ed718b4638.html (por Ángel Díaz).

El Mundo (2020c). "'Operación Balmis': así fue el mayor despliegue militar en España de la democracia". 30 de março. Em: www.elmundo.es/espana/2020/03/ 29/5e7dffa821efa066098b459c.html (por Fernando Lázaro).

El Mundo (2020d). "La carrera de las vacunas que salvará al mundo". 27 de abril. Em: www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2020/04/26/5ea40f82fc6c83d a5c8b 45df.html (por Laura Tardón).

El Mundo (2020e). "La lucha de las superpotencias por la vacuna del coronavírus". 12 de abril. Em: www.elmundo.es/papel/historias/2020/04/12/5e90 96ba21efa057148b4686.html (por Jorge Benítez).

El País (2020a). "Científicos chinos desvelan la puerta de entrada del coronavirus a las células humanas". 05 de março. Em: https://elpais.com/ciencia /2020-03-04/cientificos-chinos-desvelan-la-puerta-de-entrada-del-coronavirus-a -las-celulas-humanas.html (por Nuño Domínguez).

El País (2020b). "El Atalanta-Valencia, una 'bomba biológica'". 25 março. Em: https://elpais.com/deportes/2020-03-25/el-atalanta-valencia-una-bomba-biologi ca.html

El País (2020c). "Los sanitarios se baten en las UCI: 'Es la guerra de nuestra generación'". 22 de março. Em: https://elpais.com/sociedad/2020-03-21/los-me dicos-se-baten-en-las-uci-es-la-guerra-de-nuestra-generacion.html (por Pablo Linde, Ana Alfageme e Javier Martín-Arroyo).

El País (2020d). "Doscientos enfermos probarán un fármaco que ha bloqueado el coronavirus en minirriñones humanos". 04 de abril. Em https://elpais.com/ ciencia/2020-04-03/doscientos-enfermos-probaran-un-farmaco-que-ha-bloquea do-el-coronavirus-en-minirrinones-humanos.html (por Manuel Ansede).

Folha de S. Paulo (2020a). "Veículos estrangeiros retratam postura de Bolsonaro em charges. Desdém do presidente com coronavírus foi registrado por ilustradores". 20 de maio. Em:

www1.folha.uol.com.br/poder/2020/05/veiculos-estrangeiros-retratam-postura-de-bolsonaro-em-charges.shtml.

Folha de S. Paulo (2020b). "Na pandemia como na guerra". 01 de junho. Em: https://piaui.folha.uol.com.br/na-pandemia-como-na-guerra/ (por Camille Lichotti e Renata Buono).

Folha de S. Paulo (2020c). "Vacina para novo coronavírus pode sair mais rápido que outras; entenda". 16 de maio. Em: www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/05/vacina-para-novo-coronavirus-pode-sair-mais-rapido-que-outras-enten da.shtml (por Gabriel Alves).

Le Monde (2020a). "'Nous sommes en guerre': face au coronavirus, Emmanuel Macron sonne la 'mobilisation générale'". 17 de março. Em: www.lemon de.fr/politique/article/2020/03/17/nous-sommes-en-guerre-face-au-coronavirus-emmanuel-macron-sonne-la-mobilisation-generale_6033338_823448.html (por Cédric Pietralunga e Alexandre Lemarié).

Le Monde (2020b). "Coronavirus: 'Une économie de guerre commence comme cela: d'abord des largesses, ensuite des sanctions, puis des réquisitions'". 30 de março. Em: www.lemonde.fr/economie/article/2020/03/30/coronavirus-une-econ omie-de-guerre-commence-comme-cela-d-abord-des-largesses-ensuite-des-sa nctions-puis-des-requisitions_6034866_3234.html (por Philippe Escande).

Le Monde (2020c). "Entre la Chine et les Etats-Unis, la guerre froide du coronavírus". 25 de março. Em: www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/25/chine-etats-unis-la-guerre-froide-du-coronavirus_6034305_3232.html (por Philippe Bernard).

Le Monde (2020d). "Banksy rend hommage aux infirmières et au personnel médical. Ce sont eux nos super-héros…". 19 de maio. Em: www.lemonde.fr/blog/ fredericjoignot/2020/05/19/banksy-rend-hommage-aux-infirmieres-et-au-person nel-medical-ce-sont-eux-nos-super-heros/ (por Frédéric Joignot).

Le Monde (2020e). "La Chine se fige en hommage aux morts du Covid-19". 4 de abril. Em: www.lemonde.fr/international/article/2020/04/04/la-chine-se-fige-en-hommage-aux-morts-du-covid-19_6035530_3210.html.

Público (2020a). "Coronavírus – quarentena ilustrada é quarentena bem passada: mostra-nos os teus desenhos". 24 de março. Em: www.publico.pt /2020/03/24/p3/fotogaleria/quarentena-ilustrada-e-quarentena-bem-passada-m ostranos-os-teus-desenhos-400807#&gid=1&pid=38.

Público (2020b). "Por que é que a covid-19 afecta as pessoas de forma diferente?". 01 de abril. Em: www.publico.pt/2020/04/01/ciencia/noticia/ covid19-afecta-pessoas-forma-diferente-1910251 (por Teresa S. Serafim).

Público (2020c). "Como combater o inimigo epidémico invisível e vencer?". 31 de março. Em: www.publico.pt/2020/03/31/ciencia/noticia/combater-inimigo-epidemico-invisivel-vencer-1910227 (por Ganna Rozhnova, João Nogueira e Paulo Ferreira).

Público (2020d). "Médicos continuam a descobrir novas formas de o coronavírus atacar o corpo". 13 de maio. Em: www.publico.pt/2020/05/13/ciencia/noticia/medicos-continuam-descobrir-novas-formas-coronavirus-atacar-cor po-1916385 (por Lenny Bernstein e Ariana Eunjung Cha).

Público (2020e). "Como é que o vírus invade o organismo?". 14 de março. Em: www.publico.pt/2020/03/14/ciencia/noticia/virus-invade-organismo-1907703(por Andrea Cunha Freitas).

Público (2020f). "Venceremos!". 25

de março. Em: www.publico.pt/2020/03/25/ sociedade/opiniao/venceremos-1909342 (por Rute Lima).

Público (2020g). "Covid-19: pandemia marca início de uma nova ordem mundial, alerta especialista norte-americano". 11 de junho. Em: www.publico.pt/20 20/06/11/mundo/noticia/covid19-pandemia-marca-inicio-nova-ordem-mundial-alerta-especialista-norteamericano-1920212.

Público (2020h). "Costa e Marcelo a uma só voz: 'Não é uma interrupção da democracia'". 18 de março. Em: www.publico.pt/2020/03/18/politica/noticia/cost a-marcelo-so-voz-nao-interrupcao-democracia-1908431 (por Leonete Botelho).

Público (2020i). "Mundo procura 'armas' contra coronavírus". 08 de março Em: www.publico.pt/2020/03/08/ciencia/noticia/mundo-procura-armas-coronavirus-1 906474 (por Andrea Cunha Freitas)

The Guardian (2020a). "Coronavirus exposes how riddled Britain is with racial inequality". 20 de abril. Em: www.theguardian.com/commentisfree/2020/ apr/20/ coronavirus-racial-inequality-uk-housing-employment-health-bame-covid-19(por Omar Khan).

The Guardian (2020b). "Here's how your body gains immunity to coronavirus". 10 de abril. Em: www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/10/heres-how-body-gains-immunity-coronavirus (por Zania Stamataki).

The Guardian (2020c). "Chinese executive who called Xi a 'clown' over coronavirus response 'is missing'". 15 de março. Em: www.theguardian.com/world/2020/mar/15/chinese-executive-who-called-xi-a-clown-over-coronavirus-response-is-missing.

The Guardian (2020d). "'It's post-apocalyptic': how coronavirus has altered day-to-day life". 21 de fevereiro. Em: www.theguardian.com/world/2020/feb/21/post-apocalyptic-how-coronavirus-has-altered-day-to-day-life-wuhan-north-england (por Molly Blackall e Rachel Obordo).

The Guardian (2020e). "First human trial results raise hopes for coronavirus vaccine". 18 de maio. Em: www.theguardian.com/society/2020/may/18/first-human-trial-results-raise-hopes-for-coronavirus-vaccine (por Sarah Boseley).

The Guardian (2020f). "I'm an NHS doctor – and I've had enough of people clapping for me". 21 de maio. Em: www.theguardian.com/society/2020/may/21/nhs-doctor-enough-people-clapping (anónimo).

The New York Times (2020a). "Monster or machine? A profile of the coronavirus at 6 months". 02 de junho, atualizado a 15 de junho. Em: www.nytimes.com /2020 /06/02/health/coronavirus-profile-covid.html (por Alan Burdick).

The New York Times (2020b). "Bad news wrapped in protein: inside the coronavirus genome". 03 de abril. Em: www.nytimes.com/interactive/2020/% 2004/03/science/coronavirus-genome-bad-news-wrapped-in-protein.html (por Jonathan Corum e Carl Zimmer).

The New York Times (2020c). "Why coronavirus is killing African-Americans more than others". 14 de abril. Em: www.nytimes.com/2020/04/14/opinion/ sunday/coronavirus-racism-african-americans.html (por Jamelle Bouie).

The New York Times (2020d). "The coronavirus inflicts its own kind of terror". 06 de abril. Em: www.nytimes.com/2020/04/06/world/europe/coronavirus-terrorism-threat-response.html (por Steven Erlanger).

The New York Times (2020e). "'It feels like a war zone': doctors and nurses plead for masks on social media". 19 de março. Em: www.nytimes.

com/2020/03/19/ us/hospitals-coronavirus-ppe-shortage.html (por Mariel Padilla).

The New York Times (2020f). "In the era of coronavirus, scientists are the new rock stars". 05 de abril. Em: www.nytimes.com/2020/04/05/world/europe/scientists-coronavirus-heroes.html (por Matina Stevis-Gridneff).

The Washington Post (2020a). "The coronavirus isn't alive. That's why it's so hard to kill". 23 de março. Em: www.washingtonpost.com/health/2020/03/23/corona virus-isnt-alive-thats-why-its-so-hard-kill/ (por Sarah Kaplan, William Wan e Joel Achenbach).

The Washington Post (2020b). "Merkel says coronavirus presents gravest crisis since WWII". 18 de março. Em: www.washingtonpost.com/world/europe/germa ny-coronavirus-merkel/2020/03/18/9f34f2aa-6880-11ea-b199-3a9799c54512_s tory.html (por Loveday Morris, Luisa Beck e Rick Noack).

The Washington Post (2020c) "From 'It's going to disappear' to 'WE WILL WIN THIS WAR'". 31 de março. Em: www.washingtonpost.com/graphics/2020/politics/trump-coronavirus-statements/ (por Harry Stevens e Shelly Tan).

The Washington Post (2020d). "Coronavirus may never go away, even with a vaccine". 27 de maio. Em: www.washingtonpost.com/health/2020/05/27/corona virus-endemic/ (por William Wan e Carolyn Y. Johnson).

The Washington Post (2020e). "The New Yorker cover and political cartoons are saluting coronavirus responders as heroes". 30 de março. Em: www.washington post.com/arts-entertainment/2020/03/30/new-yorker-cover-hospital-coronavirus-doctor/ (por Michael Cavna).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHUJA, Vineet. 2020. "The Corona blitzkrieg: the developed world on its knees". *Journal of Digestive Endoscopy*, vol. 11, n. 1: 19-20. DOI https://www.doi.org/10.1055/s-0040-1712 338\

ALMEIDA, Carla. 2020. "'Make science great again?': o impacto da covid-19 na percepção pública da ciência". *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* – Reflexões na Pandemia, texto 14, 1-24. https://www.reflex pandemia.org/texto-14

ALMEIDA, Miguel Vale de. 2000. "Corpos marginais: notas etnográficas sobre páginas 'de polícia' e páginas 'de sociedade'". *Cadernos Pagu*, n. 14: 129-147.

ALTHEID, David. 1987. "Ethnographic content analysis". *Qualitative Sociology*, vol. 10, n. 1: 65-77. DOI https://www.doi.org/10.1007/BF00988269

ALTHEID, David; COYLE, Michael; DEVRIESE, Katie; SCHNEIDER, Christopher. 2008. "Emergent qualitative document analysis". In: HESSE-BIBER, Sharlene Nagy; LEAVY, Patricia (orgs.). *Handbook of Emergent Methods*. Nova Iorque e Londres, The Guilford Press, pp. 127-151.

ANNAS, George. 1995. "Reframing the debate on health care reform by replacing our metaphors". *New England Journal of Medicine*, vol. 332, n. 11: 744-747. DOI https://www.doi.org/10.1056/NEJM199503163321112

ANNAS, George. 1996. "Toward an ecology of health. Beyond the military and market metaphors". *Healthcare Forum Journal*, vol. 39, n. 3: 30-34.

ARYA, Neil. 2006. "The end of biomilitary realism? Rethinking biomedicine and international security". *Medicine, Conflict and*

Survival, vol. 22, n. 3: 220-229. DOI https://www.doi.org/10.1080/13623690600772576

BATES, Benjamin. 2020. "The (in) appropriateness of the WAR metaphor in response to SARS-CoV-2: a rapid analysis of Donald J. Trump's rhetoric". *Frontiers in Communication*, vol. 5, n. 50: 1-12. DOI https://www.doi.org/10.3389/fcomm.2020.000 50/full

BELL, Colleen. 2012. "Hybrid warfare and its metaphors". *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, vol. 3, n. 2: 225-247. DOI https://www.doi.org/10.1353/hum.2012.0014

BLEAKLEY, Alan. 2017. *Thinking with Metaphors in Medicine: the State of the Art*. Abingdon e Nova Iorque, Routledge.

BONO, James. 2001. "Why metaphor? Toward a metaphorics of scientific practice". In: MAASEN, Sabine; WINTERHAGER, Matthias (orgs.). *Science Studies: Probing the Dynamics of Scientific Knowledge*. Bielefeld, Transcript, pp. 215-234.

BRANDT, Allan. 1987. *No Magic Bullet: a Social History of Venereal Disease in the United States since 1880*. Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press.

BROWN, Theodore. 2009. *Imperfect Oracle: the Epistemic and Moral Authority of Science*. University Park, PA, Penn State University Press.

CASCIANO, Davide. 2020. "COVID-19, discipline and blame: from Italy with a call for alternative futures". *Journal of Extreme Anthropology*, vol. 4, n. 1: E18-E24. DOI https://www.doi.org/10.5617/jea.7864

CASSIMOS, Dimitrios; LIATSIS, Manolis; STOGIANNIDOU, Anastasia; KANARIOU, Maria. 2010. "Children with frequent infections: a proposal for a stepwise assessment and investigation of the immune system". *Pediatric Allergy and Immunology*, n. 21: 463-473. DOI https://www.doi.org/10.1111/j.1399-3038.2009.00964.x

CHIANG, Wen-Yu; DUANN, Ren-Feng. 2007. "Conceptual metaphors for SARS: 'war' between whom?". *Discourse & Society*, vol. 18, n. 5: 579-602. DOI https://www.doi.org/10.1177/0957926507079631

ČOLOVIĆ, Ivan. 2016. "Paths of glory. How marginal people force the nation's attention on themselves". *Traditiones*, vol. 45, n. 1: 21-29. https://www.dlib.si/det ails/URN:NBN:SI:doc-JEBKH2F4?ty=2016&language=eng

COOTER, Roger; HARRISON, Mark; STURDY, Steve (orgs.). 1998. *War, Medicine and Modernity*. Gloucestershire, Sutton Publishing.

DAUGBJERG, Mads. 2019. "Heroes once again: varieties of Danish 'activism' in conflated commemorations of the War in Afghanistan and the Prusso-Danish War of 1864". *Ethnos*, vol. 84, n. 1: 160-178. DOI https://www.doi.org/10.1080/00141844.2017.1396232

DGS – Direção Geral de Saúde. 2020. *Plano nacional de preparação e resposta à doença por novo coronavírus (COVID-19)*. https://www.dgs.pt/documentos-e-publicacoes/plano-nacional-de-preparacao-e-resposta-para-a-doenca-por-novo -coronavirus-cov id-19-pdf.aspx

EARL, Jennifer; MARTIN, Andrew; McCARTHY, John; SOULE, Sarah. 2004. "The use of newspaper data in the study of collective action". *Annual Review of Sociology*, vol. 30, n. 1: 65-80. DOI https://www.doi.org/10.1146/annurev.soc.30.012703.110603

ESPOSITO, Roberto. 2011. *Immunitas: the Protection and Negation of Life*. Cambridge, Polity Press.

FERMIN, Gustavo; TENNANT, Paula. 2018. "Host-virus interaction: battles between viruses

and their hosts". In: TENNANT, Paula; FERMIN, Gustavo; FOSTER, Jerome (orgs.). *Viruses: Molecular Biology, Host Interactions, and Applications to Biotechnology*. Londres, Academic Press, Elsevier, pp. 245-273.

FISCHER, Michael. 2012. "On metaphor: reciprocity and immunity". *Cultural Anthropology*, vol. 27, n. 1: 144-152. DOI https://www.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.0 1132.x

FLUSBERG, Stephen; MATLOCK, Teenie; THIBODEAU, Paul. 2018. "War metaphors in public discourse". *Metaphor and Symbol*, vol. 33, n. 1: 1-18. DOI https://www.doi.org/10.1080/10926488.2018.1407992

FOUCAULT, Michel. 1975. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Editora Vozes.

FOUCAULT, Michel. 1994. *História da Sexualidade I: a Vontade de Saber*. Lisboa, Relógio d'Água.

FUENTES, Agustín. 2020. "A (bio) anthropological view of the COVID-19 era midstream: beyond the infection". *Anthropology Now*, vol. 12, n. 1: 24-32. DOI https://www.doi.org/10.1 080/19428200.2020.1760635

FUKS, Abraham. 2010. "The military metaphors of modern medicine". In: LI, Zhenyi; LONG, Thomas (orgs.). *The Meaning Management Challenge: Making Sense of Health, Illness, and Disease*. Oxford, Inter-Disciplinary Press, pp. 57-68.

HANNE, Michael; CRANO, William; MIO, Jeffery (orgs.). 2014. *Warring with Words: Narrative and Metaphor in Politics*. Nova Iorque e Londres, Psychology Press.

HARAWAY, Donna. 1989. "The biopolitics of postmodern bodies: determinations of self in immune system discourse". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1, n. 1: 3-43. DOI https://www.doi.org/10.4324/9781315094106-24

HARRISON, Michael. 1996. "The medicalization of war – the militarization of medicine". *Social History of Medicine: The Journal of the Society for the Social History of Medicine*, vol. 9, n. 2: 267-276. DOI https://www.doi.org/10.1093/shm/9.2.267

HEROLD, Eve. 2006. *Stem Cell Wars: Inside Stories from the Frontlines*. Nova Iorque e Basingstoke, Palgrave Macmillan and Houndmills.

HIGGINS, Rylan; MARTIN, Emily; VESPERI, Maria. 2020. "An anthropology of the COVID-19 pandemic". *Anthropology Now*, vol. 12, n. 1: 2-6. DOI https://www.doi.org/10.1080/19428200.2020.1760627

HILLMER, Ivonne. 2007. "The way we think about diseases: 'the immune defense' – comparing illness to war". *NAWA: Journal of Language & Communication*, vol. 1, n. 1: 22-30.

HODGKIN, Paul. 1985. "Medicine is war: and other medical metaphors". *British Medical Journal*, vol. 291, n. 6511: 1820-1821. DOI https://www.doi.org/10.1136/bmj.291.6511.1820

KIBUUKA, Brian. 2020. "Complicity and synergy between Bolsonaro and Brazilian Evangelicals in COVID-19 times: adherence to scientific negationism for political-religious reasons". *International Journal of Latin American Religions*, vol. 4, n. 2: 288-317. DOI https://www.doi.org/10.1007/s41603-020-00124-0

KIMMEL, Michael. 2004. "Metaphor variation in cultural context: perspectives from Anthropology". *European Journal of English Studies*, vol. 8, n. 3: 275-293. DOI https://www.doi.org/10.1080/1382557042000277395

KIRMAYER, Laurence. 1993. "Healing and the invention of metaphor: the effectiveness of symbols revisited". *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 17, n. 2: 161-195. DOI https://www.doi.org/10.1007/BF01379325

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. 2003. *Metaphors We Live by*. Chicago, University of Chicago Press.

LARSON, Brendon; NERLICH, Brigitte; WALLIS, Patrick. 2005. "Metaphors and biorisks: the war on infectious diseases and invasive species". *Science Communication*, vol. 26, n. 3: 243-268. DOI https://www.doi.org/10.1177/1075547004273019

LERNER, Barron. 2003. *The Breast Cancer Wars: Hope, Fear, and the Pursuit of a Cure in Twentieth-Century America*. Oxford, Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012 [1958]. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 265-291.

LITTLEMORE, Jeannette; TURNER, Sarah. 2020. "Metaphors in communication about pregnancy loss". *Metaphor and the Social World*, vol. 10, n. 1: 45-75. DOI https://www.doi.org/10.1075/msw.18030.lit

LYNTERIS, Christos. 2016. "The epidemiologist as culture hero: visualizing humanity in the age of 'the next pandemic'". *Visual Anthropology*, vol. 29, n. 1: 36-53. DOI https://www.doi.org/10.17863/CAM.57

MAASEN, Sabine; WEINGART, Peter. 2000. *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*. Londres e Nova Iorque, Routledge.

MacLEOD, Christine. 2009. "The invention of heroes". *Nature*, vol. 460, n. 7255: 572-573. DOI https://www.doi.org/10.1038/460572a

MALM, Heidi. 2016. "Military metaphors and their contribution to the problems of overdiagnosis and overtreatment in the 'war' against cancer". *The American Journal of Bioethics*, vol. 16, n. 10: 19-21. DOI https://www.doi.org/10.1080/15265161.2016.1214331

MANDERSON, Lenore. 2020. "The percussive effects of pandemics and disaster". *Medical Anthropology*, vol. 39, n. 5: 365-366. DOI https://www.doi.org/10.1080/01459740. 2020.1770749

MANDERSON, Lenore; LEVINE, Susan. 2020. "COVID-19, risk, fear, and fall-out". *Medical Anthropology*, vol. 39, n. 5: 367-370. DOI https://www.doi.org/10.1080/014597 40.2020.1746301

MANNIX, Rebekah; LEE, Lois; FLEEGLER, Eric. 2020. "Coronavirus disease 2019 (COVID-19) and firearms in the United States: will an epidemic of suicide follow?". *Annals of Internal Medicine*, vol. 173, n. 3: 228-229. DOI https://www.doi.org/10.7326/M20-1678

MARTÍN-ARAGÓN-GELABERT, Maite; TEROL-CANTERO, Maria-Carmen. 2020. "Post-COVID-19 psychosocial intervention in healthcare professionals". *International Journal of Social Psychology*, vol. 35, n. 3: 664-669. DOI https://www.doi.org/10.1080/02134748.2020.1783854

MARTIN, Emily. 1990. "Toward an anthropology of immunology: the body as nation state". *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 4, n. 4: 410-426. DOI https://www.doi.org/10.1525/maq.1990.4.4.02a00030

MARTIN, Emily. 1994. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston, Beacon Press.

MISSONI, Eduardo. 2017. "The political economy of epidemics". In: FANTINI, Bernardino (org.). *Epidémies et Sociétés, Passé, Présent et Futur*. Pisa, Edizioni ETS, pp. 171-186.

MONTGOMERY, Scott. 1991. "Code and combat in biomedical discourse". *Science as Culture*, vol. 2, n. 3: 341-390. DOI https://www.doi.org/10.1080/095054391095 26314

MONTGOMERY, Scott. 1993. "Illness and image in holistic discourse: how alternative is 'alternative'?". *Cultural Critique*, n. 25: 65-89.

DOI https://www.doi.org/10.2307/13 54561

MONTGOMERY, Scott. 1996. *The Scientific Voice*. Nova Iorque, The Guilford Press.

MÜLLER, Aline. 2015. "O jornal como fonte de pesquisa histórica e antropológica: entre o monologismo e a polifonia". *Biblos*, n. 1: 269-286. DOI https://www.doi.org/10. 14195/0870-4112_3-1_11

NAVERA, Gene. 2020. "Belligerence as argument: the allure of the war metaphor in Philippine presidential speeches". *Kairos: A Journal of Critical Symposium*, vol. 5, n. 1: 67-82.

NERLICH, Brigitte. 2004. "War on foot and mouth disease in the UK, 2001: towards a cultural understanding of agriculture". *Agriculture and Human Values*, vol. 21, n. 1: 15-25. DOI https://www.doi.org/10.1023/B:AHUM.0000014022.42425.a9

NERLICH, Brigitte. 2010. "Breakthroughs and disasters: the politics and ethics of metaphor use in the media". In: SCHMID, Hans-Jörg; HANDL, Susanne (orgs.). *Cognitive Foundations of Linguistic Usage Patterns: Empirical Studies*. Berlim e Nova Iorque, Walter de Gruyter GmbH & Co., pp. 63-88.

NIE, Jing-Bao; GILBERTSON, Adam; de ROUBAIX, Malcolm; STAUNTON, Ciara; van NIEKERK, Anton; TUCKER, Joseph; RENNIE, Stuart. 2016. "Healing without waging war: beyond military metaphors in medicine and HIV cure research". *The American Journal of Bioethics*, vol. 16, n. 10: 3-11. DOI https://www.doi.org/10.1080/15265161.2016.1214305

OMS – Organização Mundial de Saúde. 2020a. *WHO director-general's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 11 March 2020*. https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-c ovid-19---11-march-2020

OMS – Organização Mundial de Saúde. 2020b. *WHO director-general's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 18 March 2020*. https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---18 -march-2020

OMS – Organização Mundial de Saúde. 2020c. *International clinical trials registry platform*. https://www.who.int/ictrp/en/

PELLEGRINO, Manuela. 2020. "Covid 19 – the 'invisible enemy' and contingent racism: reflections of an Italian anthropologist conducting fieldwork in Greece". *Anthropology Today*, vol. 36, n. 3: 19-21. DOI https://www.doi.org/10.1111/1467-8322.12576

PETERSON, Mark. 2019. "Anthropology of news". In: VOS, Tim; HANUSCH, Folker (orgs.). *The International Encyclopedia of Journalism Studies*. Hoboken, NJ, John Wiley & Sons, pp. 1-6.

PIRTLE, Whitney. 2020. "Racial capitalism: a fundamental cause of novel coronavirus (COVID-19) pandemic inequities in the United States". *Health Education & Behavior*, vol. 47, n. 4: 504-508. DOI https://www.doi.org/10.1177/1090198120922942

RAFFAETÀ, Roberta. 2020. "Another day in Dystopia. Italy in the time of COVID-19". *Medical Anthropology*, vol. 39, n. 5: 371-373. DOI https://www.doi.org/10.1080/014597 40.2020.1746300

REGENMORTEL, Marc van. 2016. "The metaphor that viruses are living is alive and well, but it is no more than a metaphor". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, n. 59: 117-124. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.shpsc.2016. 02.017

RIBEIRO, Fernando Bessa. 2005. "A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique". *Etnográfica*, vol. 9, n. 2: 257-275.

SABUCEDO, José-Manuel; ALZATE, Mónica; HUR, Domenico. 2020. "COVID-19 and the metaphor of war". *International Journal of Social Psychology*, vol. 35, n. 3: 618-624. DOI https://www.doi.org/10.1111/jpc.15164

SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret. 1986. "Speaking 'truth' to illness: metaphors, reification, and a pedagogy for patients". *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 17, n. 5: 137-140. DOI https://www.doi.org/10.1111/j.1937-62 19.1986.tb01061.x

SCOTT, N. Dane. 2018. *Food, Genetic Engineering and Philosophy of Technology: Magic Bullets, Technological Fixes and Responsibility to the Future*. Cham, Springer.

SEMINO, Elena. 2008. *Metaphor in Discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.

SHAH, Sonia. 2020. "It's time to tell a new story about coronavirus – our lives depend on it. *Nation*, vol. 311, n. 2: 12-15. https://www.thenation.com/article/society/pandemic-definition-covid/

SHARMA, Prateek; JAIN, Tejeshwar; SETHI, Vrishketan; DUDEJA, Vikas. 2020. "Symphony in chaos: immune orchestra during pancreatic cancer progression". *EBioMedicine*, n. 56: 1-2. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.ebiom.2020.102787

SINGER, Merrill. 2018. *The Political Economy of AIDS*. Abingdon, Routledge.

SOBRAL, José Manuel. 2020. "Pandemias e nacionalismo: ontem e hoje". *Público – Série Ciências Sociais em Público (v) – Análise*, 3 de maio. https://ww w.publico.pt/2020/05/03/mundo/noticia/pandemias-nacionalismo-ontem-hoje-19 14507

SONTAG, Susan. 1978. *Illness as Metaphor*. Nova Iorque, Farrar, Straus and Giroux.

SONTAG, Susan. 1989. *AIDS and its Metaphors*. Nova Iorque, Farrar, Straus and Giroux.

SUNDERLAND, Patricia; DENNY, Rita. 2016. "The social life of metaphors: have we become our computers". In: SUNDERLAND, Patricia; DENNY, Rita (orgs.). *Doing Anthropology in Consumer Research*. Abingdon e Nova Iorque, Routledge, pp. 93-110.

TANNEN, Deborah. 2012. *The Argument Culture: Stopping America's War of Words*. Nova Iorque, Ballantine Books.

TEAF, Christopher; JOHNSON, Barry. 2006. "Fraud and deception in publication of scientific research: is there a solution? HERA's policy change". *Human and Ecological Risk Assessment: An International Journal*, vol. 12, n. 4: 623-625. DOI https://www.doi.org/10.1080/10807030600801543

THIBODEAU, Paul. 2017. "The function of metaphor framing, deliberate or otherwise, in a social world". *Metaphor and the Social World*, vol. 7, n. 2: 270-290. DOI https://www.doi.org/10.1075/msw.7.2.06thi

VENULEO, Claudia; GELO, Omar; SALVATORE, Sergio. 2020. "Fear, affective semiosis, and management of the pandemic crisis: COVID-19 as semiotic vaccine?". *Clinical Neuropsychiatry*, vol. 17, n. 2: 117-130. DOI https://www.doi.org/10.36131/CN20 200218

WALDBY, Catherine. 1995. "Body wars, body victories: aids and homosexuality in immunological discourse". *Science as Culture*, vol. 5, n. 2: 181-198. DOI https://www.doi.org/10.1080/09505439509526426

WALDBY, Catherine. 2003. *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and Sexual Difference*. Londres, Routledge.

WALLIS, Patrick; NERLICH, Brigitte. 2005. "Disease metaphors in new epidemics: the

UK media framing of the 2003 SARS epidemic". *Social Science & Medicine*, vol. 60, n. 11: 2629-2639. DOI https://www.doi.org/10.1016/j.socscime d.2004.11.031

WELLS, Frank; FARTHING, Michael (orgs.). 2018. *Fraud and Misconduct in Biomedical Research*. Boca Raton, CRC Press.

WILLIAMS, Simon. 2004. "Bioattack or panic attack? Critical reflections on the ill-logic of bioterrorism and biowarfare in late/postmodernity". *Social Theory & Health*, vol. 2, n. 1: 67-93. DOI https://www.doi.org/10.1057/palgrave.sth.8700016

ZIMMERMANN, Martina. 2017. "Alzheimer's disease metaphors as mirror and lens to the stigma of dementia". *Literature and Medicine*, vol. 35, n. 1: 71-97. DOI https://www.doi.org/10.1353/lm.2017.0003

Recebido em 17 de dezembro de 2020. Aceito em 6 de maio de 2021.

O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202292

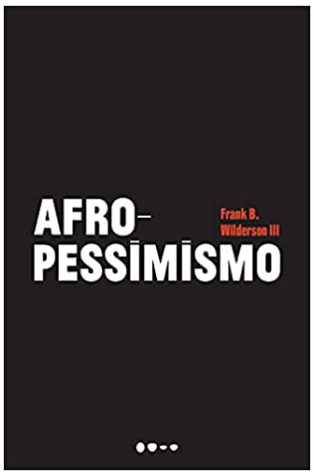
Igor Thiago Silva de Sousa

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasi
igorthiago.sousa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6283-1307

Denise Ferreira da Costa Cruz

Universidade da Integração da Lusofonia Afro-brasileira | Redenção, BA, Brasil
denisecruz@unilab.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-6249-8041

WILDERSON III, Frank B. 2021.
Afropessimismo. São Paulo, Todavia.
pp 400.



"Afropessimismo", de Frank B. Wilderson III, é o primeiro livro do autor no mercado editorial brasileiro. Tem como objetivo explicitar dimensões epistemológicas que oferecem à dor negra um lugar central no mundo moderno e a possibilidade de estabelecer comparações transatlânticas das condições de anti-negritude. Publicado pela editora Todavia em 2021, com tradução de Rogerio W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas, ele foi disponibilizado simultaneamente para o público norte-americano e brasileiro. Resultado de uma pesquisa realizada na Alemanha com bolsa para pesquisadores

experientes, Wilderson III carrega as credenciais de escritor, dramaturgo, cineasta e crítico. Professor na Universidade da Califórnia, possui extensa lista de livros publicados, filmes produzidos e coleciona alguns prêmios. Ele foi orientado por aquela que leva o título, nem sempre aceito por ela mesma, de "mãe" do pensamento afropessimista, Saidiya Hartman. O livro em tela recolhe uma série de ensaios com memórias de sua trajetória que constroem uma metateoria sobre a dimensão global da anti-negritude, posicionando corpos negros frente ao mundo branco e outros grupos subalternos. Organizado em duas partes, o livro se divide em sete capítulos e um epílogo. Carregado de histórias sobre sua infância e juventude, bem como cenas cinematográficas, ele tem em seu cerne o problema do estatuto dos humanos e não-humanos, ou seja, levanta a questão do não lugar de humanidade da população negra.

O pensamento afropessimista tem causado fissuras nas formas de entendermos a questão racial, pois rompe com as análises usuais sobre raça e desigualdades. Seus leitores muitas vezes têm considerado ser esse um pensamento radical, niilista e com poucas saídas para a ação política concreta. Como nomes dessa vertente de pensamento poderíamos mencionar Joy James, Hortense Spillers, Jared Sexton, Sylvia Winter, Katherine Mckittrick, e, no Brasil, Osmundo Pinho, Denise Ferreira da Silva, João Helion Vargas e Jaime Amparo Alves, estes últimos com vasta produção sobre afropessimismo e profunda colaboração que liga grupos afrodiaspóricos no Brasil e no mundo. Para estes diferentes autores, há uma incomensurabilidade entre a modernidade e os corpos negros, pois sobre estes últimos é que são depositadas as dores do mundo, ou melhor, estes as vivenciam em sua plenitude, as sustentam. Cabe destacar esforços analíticos que entrelaçam diferentes vivências, possibilitando o intercâmbio teórico negro a partir do terror racial que interliga grupos afro ao redor do mundo.

Muito influenciado pelo esquadrinhamento da escravidão proposto por Orlando Patterson (2008), bem como pelo pensamento fanoniano e cesariano, o afropessimismo tem como uma das suas bases a ideia de que a dor negra é o fundamento do mundo moderno. O corpo negro funciona como um cavalo sobre o qual monta toda a violência. Fundamentalmente, esta mantém esse corpo em completa assimetria e subalternidade, como não pertencente ao mundo dos vivos, mas sob o manto permanente da morte. Um exemplo disso são as imagens veiculadas do assassinato de pessoas negras em mídias digitais onde a dor derrama lágrimas breves que rapidamente são revertidas em julgamentos sobre o que deveriam ter feito para que não fossem alvos. Ou seja, a vítima da violência é colocada no lugar da responsabilidade sobre sua punição, sendo seu corpo transformado em plausível de violência gratuita. Esta é a recorrência que associa modernidade, terror racial e anti-negritude: a violência, mesmo que absurda e imperdoável, é transformada em justificável, suportável e passageira, pois é depositada sobre corpos negros.

A leitura do primeiro capítulo nos provoca um verdadeiro assombro, acompanhado por uma rigidez corporal que nos convoca a um estado de alerta, pois antevemos

situações de violência e terror cotidianos. Assim, tentamos antecipar quais reações teríamos diante daquelas situações que nos são descritas. Quando lemos sobre anti-negritude, não lemos sobre o outro distanciado, longínquo e oblíquo, mas sobre nós, nossos pais, mães e irmãs, ou seja, sobre comunidades e pertencimentos que nos atravessam. Acreditamos que as reações ao livro de W. III sejam necessariamente realizadas a partir de uma leitura localizada, apesar de estrutural. Pessoas brancas e pessoas negras terão reações e interações diferentes com o livro. Não nos seria possível falar sobre as reações das pessoas brancas. Podemos, contudo, elucidar algumas provocações que ele realiza sobre uma leitura parcial. Frank B. Wilderson III fala de sua infância e o título do capítulo já é desconcertante: em um momento em que todos precisam de fantasias e máscaras, ele não precisaria de adereços para o Halloween porque seu rosto caracteriza uma figura bestial, é um monstro de cara limpa e não precisa de incrementos para seu estado maligno.

Na exposição do autor, a anti-negritude está localizada em todas as faixas etárias da vida humana, percorre a vida desde os mais tenros e doces momentos da infância até uma possível velhice. Nesse sentido, a raça carrega uma dimensão territorial, pois posiciona e localiza grupos em escalas de humanidade, restando, contudo, para alguns, a condição de não-humanos, já que negros. Estes são os marcadores e referenciais de abjeção, são expulsos do reino dos vivos, retirados do mundo humano e jogados, não sem violência, para a animalidade. Destacamos nesse capítulo, a presença de um debate sobre o inato e o adquirido, tema caro à teoria social, de modo que o pensamento sobre a anti-negritude revelaria a centralidade dos estudos raciais para essa preocupação socioantropológica. Sabemos que frequentemente os estudos sobre raça são tidos como uma parte do pensamento social geral, e não como essenciais para questões basilares desse campo de estudo.

O segundo capítulo situa o que é o afropessimismo. Ele é conceituado como uma metateoria para localizar o sofrimento negro no mundo em uma relação que não é meramente causal, mas está diretamente relacionada a uma economia libidinal. A carne negra é parasitada como alicerce do mundo, ela lhe serve de esteio, como amparo para as frustrações, medos e ansiedades da branquitude. Ela é o sustentáculo do mundo como conhecemos. Ao mesmo tempo que esse capítulo situa o que é o afropessimismo, fala o que se pode fazer a partir desse pensamento. Não se trata de um reformismo, construção de um outro mundo paradisíaco, mas da proposição de que ao destruir, ao se engajar na raiva, é possível ver o fim do mundo e gozar com isso. Para o autor, o fim do mundo é consequentemente o fim da supremacia branca. Com exemplos que situam a incomensurabilidade da dor negra, narrados a partir de suas vivências, ora frente a povos indígenas, ora frente a mulheres brancas progressistas, localiza a dor negra para além dos cânones, situando a zona do não-humano como indispensável para o que conhecemos como Humanidade e as constelações em seu entorno (brancos e não-negros). Aqui, a potencialidade da dor e da raiva é indispensável para produzir

conhecimentos não apenas a partir da usual afetação antropológica, de esquemas de performatividade em alta nos últimos anos, mas para, a partir da abjeção, ver o mundo como ele é: um mundo que odeia negros e se sustenta sobre a dor negra. A partir desta aceitação, que é fundamental, poder encará-lo. O capítulo quatro traz a eminência de perigo que sobretudo o homem negro suscita. Em um mundo antinegro que nos odeia, nossos corpos seriam controlados, observados e sobretudo temidos. Aqui uma questão de gênero se destaca, pois está no homem negro a constante desconfiança e temor. Não que sobre a mulher negra também não recaiam temores, mas sobre o corpo masculino a desconfiança opera em um registro de controle distinto. São os homens negros os maiores alvos da polícia; são eles os temidos por como se expressam corporal e verbalmente. Sobre corpos femininos, o controle da reprodução, da sexualidade, da beleza e do trabalho são mais visíveis. Lembrando que essas polaridades nos servem como modelos para explicitar algo que é recorrente e não como regra cravada em pedra. Assim, o autor relata momentos em que foi perseguido pelo FBI, e de como começou a praticar esporte a fim de canalizar a energia violenta que teria em si. Esse é outro aspecto abordado nesse capítulo: o ódio contra o ódio que nos é incutido. Nós pessoas negras temos que lidar com uma carga muito pesada de violência dentro de nós para conseguirmos levar o sistema antinegro que nos envolve. Quando essa violência é expressada contra corpos brancos a ameaça ressurge em forma de opressão. E é sob essa dinâmica que é recorrente o medo de pessoas brancas em relação aos negros.

No capítulo quatro, uma das questões centrais está, assim, em que não há causalidade ou relação direta entre a dor negra e o mundo do direito, conquistas no campo da sociedade civil e o corpo negro. O negro não pertence ao mundo dos humanos: ele compõe o mundo dos humanos como algo, como uma besta que sustenta e dá alívio às dores dos seres humanos. A morte e a violência gratuita e presumida são recebidas como chagas antes mesmo de se nascer. Em suas palavras: "A diferença entre *alguém* que morrer e *algo* morrer não pode dar origem a uma analogia" (:187). Mas ao mesmo tempo, o povo negro não pode morrer por completo porque sem ele a existência humana seria ininteligível e insuportável. Porém, sua "inclusão" é sempre parcial e seletiva. Deve ser incompleta pois é responsável por gerar o próprio dilema. Como sobreviver sem ele? É indispensável o escárnio e a dor como fundamentos do mundo.

No capítulo cinco, a partir da abordagem das histórias das mulheres negras escravizadas, Wilderson III situa a alienação natal: relata múltiplas violências do período da escravidão, de mulheres negras com seus corpos violados. Assim, filhos fruto de estupros, bastardos, humilhações e prazeres sádicos compõem o campo do terror racial. Para além da violência em si, é fundamental situar as máculas e chagas para aqueles que nascem, pois já nascem sem direito ao passado. Sua memória é rasura, impossível de completar. Para negros é impossível traçar uma genealogia de origens, de parentesco e de presença no mundo. Este é um tema caro porque a ancestralidade é algo que tem percorrido as discussões afro com aspectos relacionados ao direito à

memória, aos feitos heroicos e às construções potentes de vida. Entretanto, para ele não há para onde retornar justamente pela condição estrutural do que é o cativeiro e o terror racial.

No capítulo seis, Wilderson III narra seu contato com os estudos pós-coloniais; com Edward Said, em especial, com quem teve aulas na pós-graduação. Meses depois, mudou-se de Nova York e se juntou ao Congresso Nacional Africano na África do Sul. Em suas elaborações, que partem de Fanon, argumenta ser necessário entender as motivações reais para uma revolução e não uma mera reforma ou reconciliação. Para o autor, o negro sofre de formas que não podem ser conciliadas com as dimensões de sofrimento de outros humanos oprimidos, tais como o sujeito pós-colonial. Enquanto os inimigos dos nativos são os colonos, os inimigos dos negros *são os humanos*. A questão repousa em um vácuo de relacionalidade.

No último capítulo, Frank W. III relata um pouco mais sobre sua estadia na África do Sul. Mais uma vez, o tom narrativo ganha forma na descrição. Aqui, Frank mostra como era frágil sua posição como educador muito influenciado por Gramsci em um país em que negros eram impedidos de circulação e cidadania. A ideia de que uma teoria marxista daria conta daquela realidade cai por terra em sua experiência de militância.

No epílogo, por fim, o autor volta com a força de seu pensamento, um tanto quanto sem saída, para dizer que a pessoa negra jamais terá redenção. Nem se casando com uma pessoa branca, nem ficando rica, nem tendo cargos políticos relevantes. A condição negra é a condição do cárcere, e a ela nenhuma pessoa negra escapa. Assim, seu material gira em torno da afirmação sobre a situação de cativeiro em que os corpos negros estão submetidos. Pessoas negras sempre serão criminalizadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PATTERSON, Orlando. 2008. *Escravidão e morte social*: um estudo comparativo. São Paulo: Edusp.

Trajetória de aprendizado em um terreiro amazônico

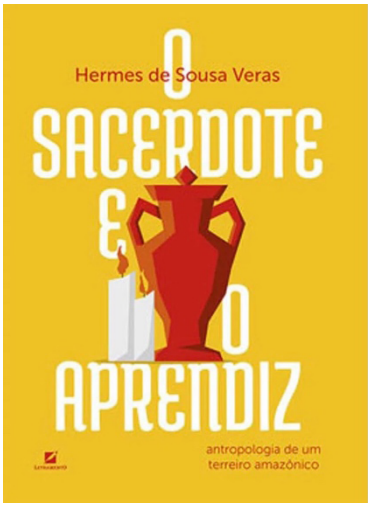
DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202294

Kauã Vasconcelos Silva

Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

kauamonde@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2741-1689

VERAS, Hermes de Sousa. 2021. *O Sacerdote e o aprendiz: antropologia de um terreiro amazônico*. Belo Horizonte, Letramento. pp.170.



Em *O Sacerdote e o aprendiz*, Hermes de Sousa Veras apresenta seu trabalho junto ao Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, localizado em Ananindeua, na região metropolitana de Belém, e ao sacedorte, Álvaro Pizarro. Resultado de sua pesquisa de mestrado, a etnografia é construída a partir de uma singular escuta antropológica, por meio de "muitas relações e transformações", como aponta Thayanne Tavares no Prefácio. É,

para além disso, uma contribuição acadêmica considerável ao campo de estudo das religiões de matriz africana em uma região em que sua geografia (Bastide, 1989) ainda está por ser amplificada em sua riqueza.

No prólogo, o autor apresenta o primeiro encontro com o pai de santo, ou zelador de orixá, como prefere ser chamado. A centralidade da figura de Álvaro e a relação de conversas e trocas estabelecida entre etnógrafo, como aprendiz, e o Sacerdote é a linha mestra que guia o trabalho. Transitando entre o relato biográfico e a descrição ritual, os aprendizados nele implicados estão diretamente associados ao estabelecimento e cultivo dessa relação.

No capítulo 1, "O Sacerdote e suas entidades", somos apresentados à trajetória singular de vida de Álvaro Pizarro. O relato biográfico tem aqui menos um caráter subjetivista e individualizante do que a tentativa de apresentar o zelador como um personagem etnográfico. Pela descrição dos agenciamentos que o levaram até o cargo de chefe do terreiro em Belém, o capítulo busca um tensionamento que supere ou ignore esses grandes divisores (entre indivíduo e sociedade, entre a subjetividade e a objetividade). Álvaro surge como "indivíduo indivisível", constituído pelas infinitas relações entre sua pessoa, personagem etnográfica e Sacerdote.

Por meio desse esforço, conhecemos os diversos vínculos criados pelo Sacerdote em sua diversificada trajetória religiosa – que passam pela umbanda e a igreja evangélica, pelo budismo, e de volta à umbanda e seu encontro com Mãe Marajó, Pai Valdemar e a Mina Nagô. Da fundação de seu terreiro em 1988 à sua entrada para a Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afrobrasileiros do Estado do Pará, em 1992.

Esse intenso trânsito religioso é importante para compreender as diferentes modulações de força que percorrem o terreiro de Álvaro Pizarro. Como o próprio zelador assinala, enquanto praticava o budismo nunca deixou de cultuar de alguma forma a umbanda, e, também assim, algo do budismo e de outras linhas que fazem parte da vida do Sacerdote permanecem.

Como uma forma de agrupar essas diferentes linhas e forças que percorrem o Sacerdote e seu terreiro, Hermes Veras mostra como a fé da qual fala Álvaro, a fé que curava por si só, é um tipo de força relacional. Uma forma de experimentar a vida que atravessa diferentes e divergentes experiências religiosas de forma transversal. Foi assim que a vida de Álvaro Pizarro "produziu uma religião compósita de múltiplos elementos" (:57).

No capítulo 2, "Que terreiro é esse? Pisa devagar", Hermes Veras apresenta mais detalhadamente a localização do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, no bairro Floresta Park, no município de Ananindeua, à margem da rodovia BR-316. O autor oferece uma descrição do espaço físico, seus diferentes cômodos e as várias imagens de santos, orixás, caboclos, exus, pretos-velhos e princesas turcas presentes no terreiro. Elabora igualmente um esboço genealógico da casa e apresenta seu calendário ritual.

O autor mostra como a história do terreiro se entrelaça com a de seu fundador, como apresentado anteriormente, de modo que a interfecundação religiosa do zelador de orixá está também presente na sua casa, sem reduzi-la a uma única modalidade religiosa. Assim como Álvaro Pizarro, o terreiro é composto de várias linhas que o atravessam, tanto linhas potenciais que podem ser desenvolvidas, como linhas cruzadas em composição. Aqui, a "nação" tem sua raiz como um rizoma, como algo conectivo, mais um "e" e menos um "é". O terreiro "é de Mina Nagô e Umbanda e Kardecismo e Catolicismo Popular" (:82).

É dentro dessa disposição rizomática que as relações afroindígenas na Amazônia aparecem como uma imagem presente em terreiros semelhantes ao Mina Deus Esteja Contigo, com sua composição de entidades, mas também no entrecruzamento de práticas como a pajelança com a umbanda, a mina e o candomblé. O que essa imagem oferece é uma maneira mais complexa e criativa de se observar os efeitos desses encontros, que envolve não apenas a "umbandização" das religiões amazônicas, como uma "amazonização" da Umbanda e efeitos semelhantes de interfecundação (:83).

O caráter transformacional das "nações", explica Álvaro, se dá pela resistência negra atrelada aos seus deuses, que tiveram que enfrentar o percurso imposto pelos sistemas coloniais e escravistas aos povos africanos em diáspora (:84). O autor retoma assim a "Lei de Herskovits" (Goldman, 2012), lembrando que a flexibilidade dos candomblés é primeira, e que para seus adeptos cada casa é um caso. A variabilidade é própria da experiência dos terreiros, muito mais ligados à pragmática das suas práticas que a algum corpus doutrinário.

No capítulo 3, "Agregando divindades, irradiando forças" temos uma descrição ritual mais centrada na "gira", mas também com a apresentação da "mesa branca". Como aponta Hermes Veras, seguindo sua experiência etnográfica, o ritual aparece como "qualquer ação relacionada ao contato com as divindades onde se produza um efeito tangível no relacionamento humano, interno e cósmico (...) Contato com forças presentes tanto fora quanto dentro do plano da agência humana" (:98). Um efeito de irradiação, como grau de recepção da experiência das forças e entidades no corpo dos adeptos e igualmente presente na captação e distribuição dessas energias nas práticas ritualísticas do Mina Deus Esteja Contigo.

Assim, temos a descrição da "gira": sua estrutura ritual, cantos, rezas, procedimentos, gestos, movimentos, danças, defumação, limpeza, as entidades presentes e suas falanges. Menos presente no cotidiano da casa, mas não menos relevante para sua composição são as sessões de "mesa branca" que, ligadas ao espiritismo kardecista, promovem a comunicação entre vivos e mortos. Para além dessas duas modalidades rituais, Veras fala sobre a presença do "corte" (ou sacrifício), que aparece como um rito mais reservado, mesmo que não totalmente fechado. São essas vertentes de modalidade ritual que constituem os lados do terreiro.

A potência transformadora do ritual é demonstrada no caso do sacrifício do galo. Nele, o autor experimenta uma fecundação literária em forma de conto para especular sobre o ponto de vista compartilhado entre o adepto, que realiza o sacrifício, e o animal que será sacrificado. Explora, ainda, como essa conexão se dá através do galo, visto como mediador que, modificando o sentido que carrega, altera o efeito do rito, dependendo da intenção direcionada a ele (:118).

É no capítulo 4, "Conversas sobre leituras: apreensão cosmológica de livros", que o autor retoma um tema importante para o campo de estudos da etnologia afro-brasileira: a leitura dos livros produzidos por intelectuais, acadêmicos e teólogos praticantes dessas religiosidades. A partir da troca de livros com o Sacerdote, o autor pode aprender com as formulações feitas por Álvaro sobre essa forma de busca de conhecimento pela leitura dessas obras. O tema é sempre alvo de diversas especulações acerca da utilização dessa literatura, que quase sempre ignoram seu aspecto etnográfico, ou seja, os efeitos empíricos da utilização dos livros.

Os textos etnográficos de antropólogos que pesquisaram religiões de matriz africana se tornam sagrados, segundo o Sacerdote, por terem absorvido um pouco de "axé" e "energia" da religião (:139). O livro está encadeado ao sistema de forças mobilizado pelo terreiro, dando acesso parcial à energia captada por ele.

No entanto, Hermes observa, a partir do ensinamento do Sacerdote, que não se pode partir dos livros como quem extrai deles o conhecimento inicial para sua prática. Não, os livros fazem parte dessa busca por conhecimento, desse aprimoramento que faz parte da trajetória daqueles que possuem uma "missão", um "carma", que já tem alguma relação, alguma "coalisão" com as entidades. O médium é um veículo, mediador das entidades com esse mundo, mas não só ele; todos que possam ser veículos por meio do simples ato de ler um livro, por exemplo, carregam consigo um tipo de mediunidade. O médium concentra mais essa presença e a potencializa.

Dessa forma, a contribuição etnográfica sobre a recepção dos livros por parte dos afro-religiosos é muito mais complexa que a mera mimetização do conteúdo disposto. As obras parecem aglutinar parte de um conhecimento que está ligado a outros "fundamentos" que não aqueles da intencionalidade inicial de alguns pesquisadores. Por isso, Álvaro Pizarro, ao comentar sobre um livro emprestado por Hermes, sinaliza para a incapacidade desses autores em captar esses "fundamentos" que são mais perceptíveis aos adeptos dessas religiões. Assim, o aprendizado tem sempre mais de um lado, e é necessário participar de uma trajetória para catar certas folhas. "Primeiro você será rezador", foi uma lição colocada ao aprendiz, que reflete sobre a possibilidade de uma antropologia antes de tudo "rezadora", para então poder retornar a disciplina acadêmica já fecundada pela reza (:137).

É preciso, antes de tudo, "fazer existir, não julgar" (Deleuze, 1997). Deixar fluir e passar, ver a etnografia como prolongamento e continuidade da "irradiação" de forças da religião por outros meios. Assim como aponta Hermes em uma de suas epígrafes,

citando Latour: "em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos supera". Se a prática da escrita antropológica, quando entra em relação com as forças mobilizadas nos terreiros, deixa passar algo dessas forças, é certo supor que nossas intenções como pesquisadores são ligeiramente superadas por elas e que, longe de ser um fracasso da objetividade científica, seus efeitos apontam para um desconhecido fundamental que envolve aqueles que se dedicam a trabalhar nesse campo. E apontam, igualmente, para a necessidade de se honrar a missão que se recebe, como apontou Álvaro para Hermes, como ensinou o Sacerdote ao aprendiz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. 1989. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo, Livraria Pioneira.

DELEUZE, Gilles. 1997. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34.

GOLDMAN, Marcio. 2012. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana – Estudos em Antropologia Social*, vol. 18, n. 2: 269-288. DOI 10.1590/S0104-93132012000200002

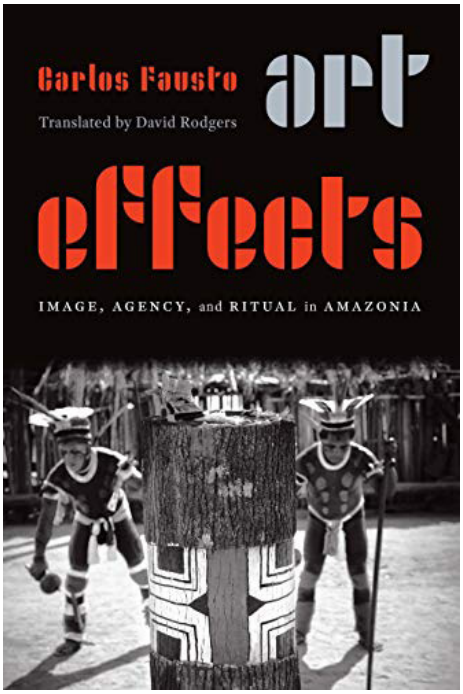
Os efeitos da tradução: presença ritual, imagens e materialidades ameríndias

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202295

Leonardo Carvalho Bertolossi

Universidade Uninassau-Univeritas | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
leobertolossi@gmail.com | https://orcid.org/0000-0003-4455-3582

FAUSTO, Carlos. 2020. *Art Effects*: image, agency and ritual in Amazonia. Lincoln: University of Nebraska Press. (Tradução de David Rodgers).



"O homem inventou Deus para que este o criasse", afirmou o crítico de arte Ferreira Gullar. Estamos nós sempre presos aos nossos desejos e objetos narcísicos, essas majestades. Desejos e resistências de analista, desejos de identificação e de investimento libidinal em um outro inventado, que por sua vez, nos contrainventa. Essa intersubjetividade perspectiva na metafísica ocidental nos permitiu ficcionar a antropologia como "ciência social do observado", conforme preconizou Claude Lévi-Strauss (2014 [1958]), e mais recentemente, como "filosofia com gente dentro", de acordo com Tim Ingold (1992).

Outra via para entender a experiência vital expandida numa diversidade de seres é se perguntar por que as pessoas humanas e não-humanas fazem o que fazem. O porquê dos rituais que formulam, dos cantos e expressões visuais e corporais que elaboram. São presenças metonímicas e sinestésicas; são transposições e translocuções imagéticas, metafóricas e alegóricas? A questão do sentido da diversidade lúdica e política das imagens e das materialidades mobilizou o "desejo de antropólogo" do autor em questão, Carlos Fausto, em seu gosto pelas diferenças ameríndias, mas também pelo problema de como formular sua tradução como equivocação, se pensarmos com Viveiros de Castro (2004).

Mas seriam *exatamente* obras de arte? Como conceber esse conceito diante da diversidade e da desigualdade caleidoscópica apresentada no livro? Estariam à cavalheiro e fariam a crítica da cultura, como preconizou Adorno (Sussekind, 2017), ou entropicamente mestiçadas com a vida, conforme sugeriu Walter Benjamin (Gagnebin, 2014), ao pensarem o estatuto da arte ocidental?

Escrever sobre o trabalho que sintetiza as pesquisas das últimas décadas de um antropólogo quando ele foi o seu orientador no mestrado é uma situação arriscada em decorrência da condição afetada pelo mestre em questão, mas a minha intenção nesse texto é menos "ser predado" por esse trabalho, ou ainda a de fazer uma análise crítica de sua singularidade diante da tradição antropológica, e mais o interesse em apresentar a minha experiência estética ao flanar antropofagicamente pelos muitos saberes compilados neste livro.

Esse rico material traz à tona temas caros à antropologia atual que são o estatuto da materialidade, do corpo e da imagem nos mundos ameríndios. Nele encontraremos objetos considerados pessoas, suportes materiais encantados e vivos que personificam espíritos e ancestrais, fetiches que não são ilusórios, mas reais nos mundos em que operam. O autor está completamente alinhado com o debate contemporâneo, que considera que as ficções ameríndias sobre a materialidade que os circunda não devem ser vistas na ordem da crença ou como saberes "aparentemente irracionais" aos moldes de Lévy-Bruhl e Dan Sperber. Os rituais de consagração de presenças vivas em dadas formas materiais se inscrevem em uma lógica cosmopolítica, numa experiência de pensamento singular que possui uma dimensão estruturante na vida das pessoas e seres por eles enredados. Essa sensibilidade e compro-

misso ético de levar a sério a diferença dos povos apresentados no livro é um traço fundamental dessa obra que sintetiza a pesquisa e a carreira do antropólogo Carlos Fausto.

Art Effects é o resultado das pesquisas realizadas pelo autor no âmbito de seu doutoramento no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ sobre o povo Parakanã, fruto de uma pesquisa intensiva realizada no final dos anos 1990 na Amazônia, mas também de materiais advindos de sua atuação entre os indígenas Kuikuro, localizados no Alto Xingu, o que além de artigos específicos, produziu premiados filmes em parcerias com cineastas indígenas e exposições. O livro se concentra no que se convencionou chamar de "cultura material" (por uma tradição de pensamento não afetada pela virada ontológica na antropologia) e de seus usos e sentidos produzidos em contextos rituais. Além dos materiais etnográficos xinguanos e amazônicos, Fausto "compara o incomparável" e produz simetrizações com o estatuto da materialidade entre povos indígenas norte-americanos; com ídolos e efígies no cristianismo; e ainda mobiliza repertórios de matriz africana de modo a evidenciar diferenças e ressonâncias pelos contrastes. Não pretendo nesse texto esgotar todas essas relações, mas evocar apenas as principais.

O nódulo central que entrelaça diferentes contextos etnográficos e rituais é o problema da gênese da presença no objeto, ou ainda, as questões acerca de como os objetos se tornam pessoas, como são "possuídos" por espíritos e adquirem agência. A questão da ausência evocada por uma presença que transfigura uma memória ancestral também está presente ao longo das mais de quatrocentas páginas do livro. Os interlocutores do autor são muitos e a impureza disciplinar presente na maneira como maneja autores clássicos da antropologia (como Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss), etnólogos às voltas com problemas afins (como Aristóteles Barcelos Neto, Lucia Van Velthem e Isabel Penoni), mas também referências advindas das artes visuais e da história (como Hans Belting, David Freedberg, Jean-Pierre Vernant e Carlo Ginzburg), trazem frescor, ineditismo e brilho ao trabalho.

Para aceder ao que chama de "reino arbitrário do símbolo", Fausto evoca a virada ontológica de Latour, o vitalismo de Nietzsche e Bergson, mas se esquiva de abordagens generalizantes sinalizando o acento menos formalista-teórico e mais etnográfico-pragmático do livro, que postula questionamentos sobre os limites conceituais dos procedimentos da tradução antropológica. Já na introdução ele se pergunta quais conceitos são os mais apropriados: alma ou duplo? Agência primária e secundária ou agência forte e fraca? Analisar o corpo ou as partes corporais? Sua opção se dá na direção de considerar as complexas metafísicas das corporeidades ameríndias pela observação de suas partes, como o caso das peles, mas também em suas conexões, como a análise que realiza dos aerofones com os tubos corporais.

O modo como o mundo ordinário é sublevado por meio dos rituais, é apresentado através das tensões entre as convenções formais e os mecanismos pragmá-

ticos que engendram as agências dos objetos. Os trabalhos de Alfred Gell e Carlo Severi são importante referência para Fausto, que enfoca o problema proposto utilizando uma abordagem cognitivista e que considera o estatuto da imaginação e as condensações quiméricas de sentido na análise dos grupos de transformação imagéticos e objetuais em questão. A partir de múltiplos exemplos, Fausto nos mostra como as imagens e objetos ameríndios são ambíguos e "enganosos" e estão sempre em relação, multiplicação e transformação.

Na introdução do livro o autor destaca os aspectos comuns das diferentes artes ameríndias como a multirreferencialidade; a duplicação da imagem e a oscilação entre figura e fundo; a instabilidade qualitativa (humano/não humano, macho/fêmea); a indeterminação quantitativa (uno/dual/múltiplo) e as relações de pertencimento sempre recursivas, instáveis e intercambiáveis (dentro/fora, figura/fundo).

Ancorando-se no conceito de "ficções persuasivas" de Marilyn Strathern (2014 [1987]), Fausto se debruça sobre o material cristão de modo a elaborar o estatuto das imagens antropomórficas e compará-las com as esculturas africanas iorubanas analisadas por Robert Farris Thompson (1984), assim como com as ambivalentes e paradoxais imagens quiméricas ameríndias. De modo a acessar a fronteira entre o real e a abstração das imagens ameríndias, cristãs e africanas enredadas na tessitura do trabalho, Fausto pretende superar grandes divisores ocidentais em direção a um pluralismo pluricêntrico.

O livro está dividido em cinco capítulos que tematizam repertórios materiais específicos. Cada um deles analisa uma modalidade de artefato ritual em suas relações.

No capítulo 1, "Corpo Artefato", o autor analisa o material Parakanã, povo que teve seu primeiro contato em 1984. Considerando-se a inexistência de uma cultura material expressiva, a ênfase se dá na corporalidade sempre em movimento. São analisados o sentido das canções e do sonhar nos rituais Opetymo e Waratoa. Nesse mundo em que guerra e xamanismo estão integrados, os sonhos são lugares perigosos onde se pode ser predado e familiarizado, mas também se obter nomes e canções. As canções obtidas no sonhar são jaguares, duplos dos inimigos em forma musical que serão executados nos rituais por um cantador. Essa persona produz uma máscara acústica que evoca os duplos enredados e se torna um enunciador complexo que condensa em si a figura do sonhador predado e do matador inimigo, duplo de animal, que concede a canção ritual.

Opetymo, traduzido pelo autor como "ingerindo tabaco", tem o charuto ritual como uma extensão da pessoa e quando usado produz uma transformação ontológica nos participantes. O papel do ritual, que possui conexões com as práticas de guerra do século XVI, é transmitir as canções e fazer nascer os jaguares. Como uma "ciência dos sonhos", o Opetymo se aproxima do Waratoa no sentido corporal de outro objeto, dessa vez bastonetes de bambu, que aparecem em sonhos como

captores de crianças. Considerados um útero antecipado que contém virtualidades da existência, mas também um pênis fertilizador, os bastonetes têm protagonismo nesse festival que faz parte da constituição e da educação da pessoa Parakanã.

Fausto analisa ainda o estatuto das cabeças-troféus na Amazônia, que contém propriedades animistas da pessoa tais como o espírito, a alma, a força, a potência e a respiração. Os orifícios da cabeça devem ser selados para prender o espírito dentro do troféu. As cabeças-troféus asseguram abundância, homens produtivos e mulheres férteis, e indexam múltiplas identidades em jogos de figura e fundo, produzindo duplicações e enredando diversas relações. O autor menciona que dentes são usados para adornar o corpo, ossos se tornam flautas, escalpos dão prestígio a chefes na região do Chaco, e cabelos são considerados repletos do poder vital da alma para os Jivaro, que veem as cabeças como um "feto antecipado". A eficácia desses troféus, que podem evocar uma criança adotiva, um predador, um parente ou um parceiro sexual, é exatamente a sua indeterminação quantitativa e capacidade de duplicação/substituição.

No capítulo 2, "Mistérios Selvagens", o autor se debruça sobre o "complexo ritual da flauta sagrada" constituído por aerofones tais como flautas, trompetes e clarinetas, que representam animais e ancestrais, mediam o mundo visível e o invisível e que são interditados às mulheres, que não os podem ver e nem tocar. Essa proibição codifica todas as relações rituais no gênero e nos campos que estão atrelados à reprodução e à fertilidade. Os instrumentos são considerados sagrados e na região do Rio Negro estão associados à iniciação masculina. Curiosamente os aerofones são considerados "pets" dos seus donos, que podem ser individuais, coletivos ou clânicos.

Fausto comenta o uso desses instrumentos de sopro pelos povos da região Norte da Amazônia, entre o Rio Negro e o Japurá, onde na dança Quati o som dos aerofones é a voz da serpente que devora as mulheres que vêem o instrumento. Segundo o autor, a interdição feminina e o complexo da flauta estão presentes em um ritual comum a diversos povos do Alto Rio Negro, falantes de línguas Tukano e Arawak, conhecido como Jurupari, nome do diabo no Rio Negro, segundo missionários católicos. Documentado pelo etnógrafo alemão Koch-Grünberg, o Jurupari é responsável pela produção patrilinear/virilocal e está envolvido em uma atmosfera de segredo, flagelação, consumo de bebida fermentada e associação com a fertilidade.

Ao analisar a região Sul da Amazônia e traçar conexões com a região do Alto Xingu, Fausto identifica apropriações realizadas por povos não-Arawak como os Nambiquara e os Munduruku produzindo novas agregações clânicas e trocas entre afins. Apesar da fragmentação clânica e da dispersão matrimonial, as relações formam eventualmente um sistema regional único através da unidade da casa-flauta que contém os aerofones de todos os clãs. O autor prossegue e avança até os Kuikuro

demonstrando a relação entre esses instrumentos e animais ancestrais, mas também com o céu e a exterioridade da floresta. Apresenta ainda o festival da clarineta que propicia alegria, o quinteto de clarinetes e trompetes e suas conexões de maestria e domínio com espíritos das plantas.

As flautas ajudam a embelezar um mundo monstruoso em suas origens demiúrgicas e a manter a boa medida de uma vida social pacífica, afirma o antropólogo, que concebe o complexo da flauta sagrada como um regime de captura, como armadilhas acústicas mobilizando o que Gell chamou de intencionalidades complexas. As flautas estão sempre conectadas aos corpos, são extensão dos corpos em um "mundo de tubos". Os espíritos das flautas durante as performances se manifestam dentro e fora do corpo do tocador e do instrumento, como uma garrafa de Klein. O autor evoca o jazzista Dizzy Gillespie para traduzir as habilidades corporais do flautista, menciona sua associação com o tubo gástrico dos idosos, afirma que tocar é como fumar para os xinguanos, e que aerofones devem ser alimentados com cerveja de mandioca.

No capítulo 3, "Redemoinhos de Imagens", as máscaras têm destaque em uma visada ampla e panorâmica que vai desde o Alasca, passando pela produção visual dos povos da Costa Noroeste da América do Norte e aterrando na Amazônia. Afirma existirem grandes tradições de máscaras nessas regiões e destaca uma revitalização das mesmas entre os Yu'pik nos anos 1990. Definidas como a face de um não-humano que é simultaneamente uma pessoa humana, as máscaras falam da humanidade de animais, plantas e espíritos num contexto de renascimento do animismo na bibliografia da América do Norte. Mas, para além da exterioridade não-humana associadas a uma interioridade humana, Fausto está interessado nas relações entre os mecanismos interativos e as lógicas formais de modo a capturarem a imaginação da audiência.

Observando as relações recursivas conteúdo-continente e sua referencialidade múltipla, o autor analisa uma máscara Aglegmiut medicinal esquimó que possui uma representação paradoxal simultaneamente antropomórfica e zoomórfica, destacando a intensidade figurativa de multiplicação icônica de animais. Presentes em rituais do Potlach entre os Yu'pik, as máscaras narram encontros entre ancestrais míticos e seres zooantropomórficos, representam clãs legendários ancestrais e personificam as metamorfoses e as ambivalências de seres extraordinários. Caso semelhante ao Kwakiutl, que concebem homens como caixas e máscaras dentro de máscaras. Fausto destaca também que muitas delas foram feitas ou comissionadas por xamãs, muitas das vezes em rituais de feitura com músicas, para revelarem a imagem de seus espíritos familiares, e que foram usadas para hipnotizar convidados.

O autor avança até a Amazônia tencionando as diferenciações entre os estilos Tapirapé e Karajá que estão alinhados por empréstimos recíprocos, associados

ao complexo ritual da flauta sagrada e que possuem diferentes identidades indexadas através de variações de motivos gráficos, cores, ornamentos, dança e música. Enquanto as máscaras karajá se referem à iniciação masculina e feminina, as máscaras "Cara Grande" dos Tapirapé, presentes em inúmeros museus brasileiros, incorporam inimigos reais assassinados no passado e são uma transformação de um troféu de guerra como uma relíquia familiar.

Ao chegar ao Xingu e aos Kuikuro, Fausto mostra como as máscaras estão relacionadas ao *itseke*, seres extraordinários do cosmos que capturam o duplo-alma dos humanos e estão sempre presentes em pares e em rituais com cantores. O autor menciona ainda as máscaras Waujá, associadas com as experiências xamânicas do sonhar, e também as máscaras redemoinhos, que dão nome ao capítulo, que entre os Wayana são concebidas como uma *assemblage* de seres em uma multiplicidade infinita por uma estética excessiva e hiper-adornada. Muitas das vezes, menciona, o corpo que veste a máscara está pintado e adornado, se tratando de uma dupla máscara. Podemos concluir desse modo que o envelope ameríndio é pandemônio, repleto de movimento e de partes e almas integradas que se associam e se dissociam como um redemoinho. O capítulo finaliza com a análise de um ritual xinguano em que uma mulher é atacada por uma máscara espírito.

Os capítulos 4 e 5 são complementares, podem ser entendidos como geminados já que analisam materiais associados. Enquanto o capítulo 4 destaca os sentidos rituais das imagens no ritual Javari através da análise da efígie humana que conecta anfitriões e convidados, o capítulo 5 evidencia o uso das efígies de madeira no ritual xinguano do Quarup para destacar chefes mortos. A imagem Javari é apresentada em sua condição polivalente e mediadora de múltiplas identidades, atualizando estados de guerra passados em disputas verbais entre primos cruzados; já a imagem no Quarup é aproximada das estátuas funerárias da Grécia Antiga e da Europa Medieval. Fausto está interessado nas mimeses xinguanas e na relação entre imagem, duplo e reificação.

No capítulo 4, "A Efígie Pronominal", ele inicia mencionando como a representação de inimigos mortos é comum na Amazônia através de troféus corporais e substitutos artefatuais. E que, no Alto Xingu, as efígies são um índice do parente morto tornado ancestral. Fausto menciona os usos desses objetos para os Arawak, como um valor ancestral que interage com um valor inimigo em um duplo movimento do morto entre afinidade e ancestralidade. No Alto Xingu são três os rituais importantes: Tiponhü, Egitsü (Quarup) e o Hagaka (Javari). O ritual Tiponhü antecipa o chefe morto comemorado no Quarup e faz parte da mitologia xinguana em que o primeiro Quarup é mantido em honra à mãe dos gêmeos Sol e Lua.

Já o Javari, foco do capítulo, é um ritual funerário que comemora cantores e arqueiros do passado e tem por objetivo principal "queimar a imagem da alma". Nele os participantes decoram a si próprios como se fossem *ngikogo* (não pessoas).

A finalidade do ritual é prestigiar um nome intergeracional e ele é entendido como alternativo ou complementar ao Quarup para homenagear a pessoa morta. O autor afirma que é um ritual intenso que acontece por quinze dias e possui um vasto repertório coreográfico e musical. Nele convidados são recebidos e logo há um duelo verbal dos mesmos com os anfitriões em torno de uma efígie antropomórfica que é queimada no festival do ritual. Animais são figurados pela evocação mimética e vocalização, e o ritual é considerado como entre o icônico e o indexical em seu visual minimalista e iconismo artístico que atribui uma identidade animal-espírito (*itseke*) para um conjunto de atores rituais.

Fausto compara o boneco Javari com o toco de madeira Quarup para afirmar que ambos são o *hutoho* de uma pessoa morta. O autor estabelece ainda conexões com as efígies de criminosos executados na Europa no século XVI. Ele afirma que a efígie no Quarup é um duplo e não apenas um artefato dotado de subjetividade. Ela produz mediações entre vivos, como no caso dos duelos verbais direcionados à efígie Javari que funciona como um *token* que antecipa o primo ausente. Há a produção de parentesco e a evocação da memória dos festivais passados. O antropólogo conclui que a efígie Javari é uma pessoa ritual entre animais e primos cruzados, e entre ancestrais e inimigos.

Como os kolossoi gregos, a esfígie Javari Kuge Hutoho demanda alguém como interlocutor, quer dar voz ao morto e convoca uma presença. Sua localização funerária é precisa: a praça da aldeia, lugar onde chefes e homens mortos comemorados no ritual Javari foram enterrados. O autor afirma que diferente das efígies dos reis medievais e incas, a efígie Javari é simultaneamente "outro eu" e "outro do eu" e condensa a alteridade interior do enunciador e a alteridade exterior do receptor no ritual, ambos presentes e se distinguindo de afins e inimigos.

Por fim, o capítulo 5, "Os Dois Corpos do Chefe", Fausto segue comparando os rituais do Javari e do Quarup dando mais destaque a esse último. Ele começa afirmando que no Alto Xingu os mortos não são outros, são perpetuados e transmitidos entre gerações como seres lembrados através dos rituais funerários. A efígie Javari oscila entre o afim vilanizado e o parente comemorado, e está situada entre rito de guerra e rito funerário, enquanto o Quarup é uma homenagem ao chefe morto. Mas o autor se pergunta qual o estatuto dessa homenagem e do corpo do morto já que o ritual contrariaria a idéia de que a eficácia ritual dos artefatos na Amazônia depende do caráter múltiplo das relações que o constituem.

Fausto apresenta um relato etnográfico detalhado sobre a confecção da efígie Quarup mencionando o fato de os xamãs baforarem fumaça sobre os troncos que servirão para o morto ser animado, mas não ressuscitado. Em seguida ele relata que é necessário perder a conexão entre o tronco cortado e o espírito dono para produzir uma nova conexão entre o morto e sua efígie. Presença ambivalente, há conexão e desconexão, ou seja, o morto é e não é o dono da árvore de onde foi extraído o

tronco da efígie. O autor conclui que haveria, portanto, uma zona de indeterminação e incerteza na qual o duplo do morto é feito visível como artefato, tencionando o problema da relação entre original e cópia.

Finalizando o denso e complexo trabalho de fôlego, Fausto retoma na conclusão a aproximação das imagens ameríndias com as cristãs evocando a questão da semelhança entre Deus e o homem no Gênesis bíblico, assim como aproximando a iconografia da monstruosidade no cristianismo com a estética transformacional ameríndia. O desfecho reencena a vocação histórica do autor ao recuar até o passado pré-colombiano de modo a aprofundar as genealogias das imagens indígenas e observar as chamas que ainda ardem.

Na introdução do livro o autor destaca o sorriso sarcástico de um escultor que obteve como resposta em uma situação específica no campo e que o intriga como problema potencial de análise. É o humor transcultural? Esse impasse produtivo o fez analisar o estatuto da ironia e do engano característicos do trickster nas cosmologias ameríndias, que subvertem e reembaralham os lugares do que é literal e do que é figurativo. Essa imagem inicial é usada para pensar o estatuto polifônico, polisêmico, multiplicado, multi-situado, fractal e transformacional das imagens e materialidades ameríndias em suas redes relacionais humanas e não-humanas em mundos de constante movimento e engano. No entanto, o autor consegue produzir "a sua presença no ritual" de modo a tentar traduzir todas as cadeias simbólicas e sinapses indígenas em suas elaborações "filosóficas" ultrarracionais, deixando pouca margem para os acasos, irracionais, imprevistos e gambiarras comuns a quaisquer experiências da vida humana.

À guisa de conclusão, vale destacar que o trabalho é fruto de uma sólida investigação e convívio intensivo com indígenas Parakanã e Kuikuro ao longo de sua formação como antropólogo profissional que maneja e traduz as línguas dos seus interlocutores (mas também amigos) e cujos dados são fruto de uma complexa rede de relações, conversações e intertraduções com apoio de lingüistas. A tradução antropológica aparece também como tema de indagação no trecho final do livro, matéria máter do ofício antropológico. Recorrendo a um jogo de espelhamentos e diferenças, Carlos Fausto experimenta a busca da presença que torna viva a possibilidade de os ameríndios manterem e atualizarem a vida como transformação e partilha do sensível.

REFERÊNCIAS BILIOGRÁFICAS

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Atenção e Dispersão: Elementos para uma Discussão sobre Arte Contemporânea a partir de Adorno e Benjamin. In: *Limiar, Aura e Rememoração*: Ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014. pp. 99-119.

INGOLD, Tim. 1992. Editorial. *Man*,

vol. 27, n. 4: 693-696.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2014. "Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino". In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 489-540.

STRATHERN, Marilyn. 2014. "Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia". In: *O Efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 159-209.

SÜSSEKIND, Pedro. Indústria Cultural e Desartificação. In: *Teoria do Fim da Arte*: Sobre a Recepção de uma Tese Hegeliana no Século XX. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017. pp. 29-38.

THOMPSON, Robert Farris. 1984. Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy. Nova York: Vintage books.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipití*: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Volume 2. Issue 1. 2004. pp. 3-22.

“Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak

DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202285

Adriano De Lavor Moreira

Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
delavor@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5653-1677

Ailton Alves Lacerda Krenak é uma das vozes indígenas brasileiras de maior visibilidade na atualidade. Ativista, jornalista e escritor, ele nasceu em 1953 na Terra Indígena Krenak, na região do Vale do Rio Doce, na região Sudeste do país. Nos últimos anos, sua presença tem sido bastante requisitada no meio acadêmico e nos espaços midiáticos, principalmente quando estão em pauta os direitos dos povos indígenas e os impactos da ação predatória do homem para o futuro do planeta.

Sua visão particular sobre questões atuais está registrada nos seus últimos livros, que foram muito bem recebidos pela crítica e pelo público, como em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, de 2019, em que recusa a legitimação do humano como superior aos demais seres e propõe uma ressignificação da existência apoiada na diversidade, e em *O Amanhã não está à Venda* e *A Vida Não É Útil*, lançados em 2020, em plena pandemia do coronavírus, cujas reflexões destacam a profunda desconexão do ser humano com o organismo Terra.

Em 2014, muitas destas questões já se apresentavam nas entrelinhas do que falava Krenak, quando aceitou ser um dos entrevistados da pesquisa que resultou na tese de doutorado *Visibilidade, Comunicação, Políticas Públicas e Saúde: Ressonâncias e Interrelações na Saúde Indígena* (Moreira, 2014), defendida em outubro daquele mesmo ano no Programa de Pós-Graduação em Informação, Comunicação e Saúde da Fiocruz.

Na entrevista que concedeu no dia 11 de junho de 2014, quando ocupava o cargo de assessor especial para assuntos indígenas no Governo de Minas Gerais, o pensador recuperou parte das origens de sua trajetória no movimento indígena e defendeu que a emergência de novas identidades no interior das comunidades tradicionais contribuiu para a conquista da visibilidade social de grupos que, como os indígenas, deixaram de ser considerados minorias e passaram a compor uma grande maioria de excluídos. "Os índios, definitivamente, não são uma minoria".

Essa visibilidade, disse Krenak, é uma espécie de garantia de sobrevivência para estes grupos: "A reação das pessoas em qualquer lugar do mundo, hoje, diante de qualquer atitude que pretenda suprimir uma determinada comunidade dos humanos é violenta", assegurou, lembrando que ainda no século XX chegou a prever a resistência que se seguiria: "Se vocês não acabaram com a gente até agora, perderam, porque daqui para frente não terão mais essa chance".

Ele considera que para se discutir a visibilidade dos indígenas no século XXI é preciso levar em consideração que eles estão inseridos em diferentes setores da sociedade e, portanto, muito mais visíveis — "Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato", argumentou, ponderando que tanto para os que vivem no ambiente urbano como para aqueles que estão em lugares considerados "remotos", a visibilidade é maior quando está associada a situações de ameaça e de vulnerabilidade.

Na entrevista, Krenak criticou o modo como é conduzido o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e se mostrou reticente quanto aos mecanismos e espaços de participação social: "Ainda há uma grande distância entre o que os conselhos locais e regionais demandam e formulam e o que os gestores fazem acontecer depois", avaliou. Mesmo assim, ele concordou que as ações que promovem a visibilidade interferem nas disputas assimétricas que antecedem a formulação e a condução de políticas públicas.

Ele citou episódios em que ações de visibilidade contribuíram para que indígenas conseguissem reverter decisões políticas no Congresso Nacional, avaliando serem decorrentes de um histórico de ativismo, a partir dos anos 1970, mas ponderou ser precipitado considerar que tais mobilizações possam representar mudanças políticas, pelo menos a curto prazo.

Na entrevista, Krenak falou, emocionado, sobre o episódio que protagonizou durante a Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, quando pintou o rosto de preto enquanto discursava no Plenário do Congresso Nacional. "O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais 'para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência, sequer, animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. Creio que nenhum dos senhores podem jamais apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocaram em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano

neste país. Hoje somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança", discursou naquele momento.

Figura 1. Ailton Krenak em seu pronunciamento durante a Assembleia Constituinte de 1987. Foto de Zuleika de Souza (1987). Fonte: Arquivo Nacional.

No discurso que proferiu, Krenak sinalizou esperança e registro sua confiança na dignidade dos que redigiam o conteúdo da Constituição que em breve seria aprovada no Congresso Nacional, declarando ser possível "construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não têm dinheiro", mas criticando aqueles que mesmo assim mantinham "uma campanha incessante de difamação". E assegurou, com o rosto já escurecido pela tinta que espalhava com suas mãos, que um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou coloca em risco qualquer

desenvolvimento. "O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Vossas Excelências são testemunhas disso", denunciou, por fim, enquanto era aplaudido pelos presentes.

No momento em que relembrava o episódio, Krenak observou que só teve consciência do alcance da visibilidade de seu gesto muitos anos depois. "Aquilo ali foi uma conversa cara a cara com o sistema!" Ao se deparar pela primeira vez com a transcrição do discurso que proferiu, e que se tornou um marco na história brasileira, ele também revelou os bastidores da articulação que o levou ao plenário e comparou seu gesto com a ocupação do mesmo espaço pelos indígenas, em 2013. Embora concorde que a ação também tenha gerado grande repercussão midiática, ele considerou que não teve a mesma eficácia, já que o movimento mais recente apenas barrou temporariamente algumas medidas, ao passo que as conquistas de 1987 "ficaram cravadas na Constituição brasileira".

Krenak também avaliou positivamente o uso de estratégias de comunicação e de promoção da visibilidade por organizações e ativistas indígenas, considerando que as novas redes digitais de comunicação podem viabilizar uma maior inserção de indígenas nos espaços de tomada de decisão política e aposta na construção de um Estado plurinacional, com base na alteridade. Por fim, declarou seu desejo de que as próximas gerações "possam experimentar um tipo de humanidade mais espontânea, menos programada, onde as pessoas possam viver melhor".

Ailton, antes de iniciarmos nossa conversa sobre visibilidade, eu gostaria que você recuperasse um pouco da sua trajetória no movimento indígena e falasse das atividades que desenvolve hoje (2014).

Ailton Krenak: Eu coordeno a Rede Povos da Floresta, que reúne comunidades indígenas que se articulam em torno das novas tecnologias de informação. A Rede é uma atualização da Aliança dos Povos da Floresta, que teve como um dos seus mais ilustres idealizadores o nosso amigo Chico Mendes, lá no final da década de 1980, começo de 1990. Chico Mendes, seringueiros, ribeirinhos e comunidades indígenas sonharam com uma rede de cooperação entre diferentes comunidades na Amazônia, sonho que teve impacto significativo na articulação dos índios com a sociedade brasileira e com o conjunto de questões políticas, ambientais e socioambientais, quando ainda não eram colocadas nos termos que a gente vê agora, no século XXI. Eu estou falando sobre o final da década de 1980, 1990, quando a temática ambiental ainda era vista como algo muito elitista e Chico Mendes começou a dar sentido a essa ideia, relacionando-a com a questão fundiária, com o acesso à terra, com o acesso a direitos humanos fundamentais para pessoas que viviam na condição de semiescravidão na floresta. Ele, eu e outras lideranças indígenas, começamos a Aliança dos Povos

da Floresta, que mais recentemente incluiu diferentes grupamentos humanos que, dependendo de seu tipo de assentamento ou de onde estão localizados, o ecossistema, o bioma, são chamados de "geraizeiros"[1], "açaizeiros"[2] ou "babaçueiros"[3].Quando se fala em comunidades tradicionais, nos diferentes segmentos da sociedade brasileira, eu acho curioso que eles confundam atividade com cultura. Houve um tempo em que eles falavam "comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhos e extrativistas", que eram categorias, digamos assim, relacionadas com a forma de organizar o trabalho, de organização social. Mais recentemente isso se tornou tão amplo que passou a juntar todo mundo. As quebradeiras de coco do Maranhão também são elencadas como comunidades tradicionais.

A emergência das novas identidades não tem fim, é algo que a gente inaugurou em alguns lugares do mundo, mas com maior visibilidade da América Latina. Essas novas identidades eclodiram e vão continuar! Na visão das comunidades indígenas, isso é a melhor coisa que poderia acontecer para a gente conquistar a tal da visibilidade. Agora nós deixamos de ser um fragmento do que eles chamavam "minorias" e passamos a ser uma parte da grande maioria, que são os excluídos. Excluídos de diferentes prismas, de diferentes exercícios do que nós poderíamos entender como cidadania plena. Nós fazemos parte dessa maioria. Os índios, definitivamente, não são uma minoria. Dizer que os índios ou que os negros são minorias é uma dificuldade de quem não faz uma leitura mais atualizada do que nós vivemos hoje. As demandas que essas diferentes comunidades apresentavam no final da década de 1990 eram uma espécie de apelo inútil diante da marcha do progresso e do capitalismo para a consolidação de um mundo determinado pelo mercado — algo que iludiu muita gente, fazendo-as até acharem que esse negócio de índio tinha que acabar lá no século XX.

Nós estamos cada vez mais visíveis, o que me levou a afirmar, na virada da década de 1990: "Se vocês não acabaram com a gente até agora, perderam, porque daqui para frente, não terão mais essa chance". O que eu estava querendo dizer é que os genocídios, que foram muito comuns no século XX, fosse pela etnia ou pela religião ou por qualquer outra escolha (os ciganos, por exemplo) ou extermínios, quando aconteciam — fosse no Curdistão ou no Afeganistão — o resto do mundo fazia uma parábola e, algumas décadas depois, aquela tragédia estava absolvida. Hoje, sem chance de acabar com uma minoria dessa em algum lugar do mundo sem a gente armar uma tragédia, assim, incalculável. A reação das pessoas em qualquer lugar do mundo, hoje, diante de qualquer atitude que pretenda suprimir uma determinada comunidade dos humanos é violenta. Não tem nenhum governo que queira pagar esse preço. Nem os Estados Unidos, nem a Rússia, ninguém.

1 | Conforme apresentação do Ministério do Meio Ambiente (2016), "geraizeiros são as populações que habitam os campos gerais do Norte do estado de Minas Gerais, no Brasil. Sua autodefinição se contrapõe a outros povos (catingueiros, vazanteiros e veredeiros) que, apesar de se situarem nas mesmas regiões geográficas, vivem em biomas e com modos de vida distintos. Também são conhecidos como geralistas ou chapadeiros. Seu modo de vida está alinhado às características do Cerrado, de onde tiram tudo o que é necessário para sobreviver. Atuam de forma diversificada na produção dos meios de vida, por meio da criação de animais, plantações e extrativismo". (Portal Ypadê, 7 jul 2016. Disponível em: http://portalypade.mma.gov.br/geraizeiros, acesso em: 11 jul. 2021).

2 | Homens e mulheres responsáveis pelo manejo e a colheita do açaí, fruta comum na região Norte do Brasil, que movimenta muitos ganhos econômicos para o país.

3 | Conforme reportagem produzida pelo Repórter Brasil, babaçueiros são aquelas "populações extrativistas que vivem da coleta do babaçu e da utilização dessa palmeira. Encontram-se espalhados por uma área de cerca de 200 mil quilômetros quadrados, basicamente entre os estados do Piauí e do Maranhão, no Nordeste do Brasil". (Repórter Brasil, 1 abr 2005, disponível em https://reporterbrasil.org.br/2005/04/comunidades-em-perigo/. Acesso em 10 set 2022.

Partindo do pressuposto de que a visibilidade social e midiática é favorável para a garantia de direitos e da participação dos grupos sociais na condução das políticas públicas, quais seriam os contextos (ou situações, instrumentos) de visibilidade mais favoráveis para os povos indígenas hoje?

Ailton Krenak: Seria muito interessante, para quem está acompanhando nossa conversa, entender que o que nós estamos chamando de visibilidade tem conotações diferentes para o século XX e para o século XXI. Falar sobre visibilidade dos povos indígenas no século XX, um percentual pequeno da população, é uma coisa. Falar disso no século XXI, quando o IBGE descobriu que a Funai contabilizava 160 ou 230 mil — mas que na verdade são 1 milhão de indígenas espalhados em tudo quanto é lugar do país, é outra coisa. Eles estão nas universidades, nas fábricas, nas cidades, eles não estão escondidos no meio do mato. Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato. Índio ou indígena hoje pode ser sinônimo de alguém fazendo uma consultoria para a Comissão de Direitos Humanos da ONU, analisando violações de direitos de populações tribais na Ásia, na Oceania ou na América Latina. Existem consultores indígenas hoje trabalhando com esses organismos internacionais, com a Unesco. Então, como é que se pode dizer que essa gente tem algum grau de visibilidade deficitária em relação a um holandês que vem jogar bola no Rio de Janeiro? Ou a um italiano?

Eu queria trazer essa questão para dizer o seguinte: Eu não sinto que se alguma coisa atingir uma pessoa indígena lá na fronteira do Brasil com a Colômbia ou com a Venezuela, na mais preservada área de floresta, ela terá menos exigibilidade de direito de ser vista do que um guarani atingido no anel rodoviário de São Paulo, ou na Serra do Mar, no Rio de Janeiro. Se ele sofrer uma ofensa, uma agressão, em qualquer desses lugares, isso vai ser tomado com a mesma intensidade. Tem uma notícia que está circulando agora nas redes sociais, sobre uma antropóloga que estava no Vale do Javari[4], numa região considerada remota. Eu costumo comentar que remoto é sempre o outro, remoto nunca é a gente. Eu nunca estou num lugar remoto. Nós estamos aqui na Cidade Administrativa de Belo Horizonte. Se a gente quiser se referir a alguém que está, por exemplo, em Foz do Iguaçu, nós vamos dizer que ele está num lugar remoto só porque estamos aqui? Ou alguém que está em Foz do Iguaçu vai se referir a alguém que está no Oiapoque como uma pessoa que está num lugar remoto? Ou a gente fala que alguém que está no Himalaia está num lugar remoto? Mesmo se você estiver escalando o Himalaia, remotos são os outros que não estão lá com você.

Então, a antropóloga estava lá no Vale do Javari, no meio lá dos nossos parentes Marubo, Kanamari, daqueles povos que vivem lá. Uma serpente picou a antropóloga, ela foi ofendida por uma serpente daquelas que se não

4 | A Terra Indígena do Vale do Javari é uma terra indígena localizada nos municípios de Atalaia do Norte e Guajará, no oeste do estado do Amazonas, na região Norte do Brasil. Foi demarcada em 2001 e é considerada maior concentração de índios isolados no mundo.

tiver vacina e socorro rápido, a ferida necrosa e mata a pessoa. Ela começou a procurar socorro e isso virou a maior denúncia nas redes sociais! Sabe como essa denúncia chegou às redes sociais? Mostrando a vulnerabilidade do povo indígena que vive naquele lugar, sem acesso a um posto de saúde, sem acesso aos equipamentos que o serviço público deveria disponibilizar para eles: um barco, um soro, a vacina, uma mediação entre o lugar onde ela foi picada pela serpente e um socorro. A antropóloga não teve esse apoio, e os jornais noticiaram: "Nas mãos do pajé"[5]. Eu achei isso o maior barato, porque quando eles disseram que tinha uma antropóloga, que é a ponta do conhecimento daqui dos brancos, abandonada no meio da floresta, nas mãos do pajé, eles transformaram essa denúncia numa outra denúncia, que dizia: "Olha como essa gente toda está na mão do pajé; se o pajé não conseguir resolver, eles morrem aqui, no meio do mato".

5 | "Nas mãos do pajé", matéria publicada no jornal *O Estado de S. Paulo* de 14/6/2014. Disponível em https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,nas-maos-do-paje,1511524, acesso em: 6 jul. 2021.

O que você está dizendo, então, é que o contexto que dá mais visibilidade aos povos indígenas no Brasil é a ameaça e a vulnerabilidade?
Ailton Krenak: Exatamente.

E o que acontece quando é que essa visibilidade é positiva? Ela contribui para a concretização de políticas públicas mais adequadas para os povos indígenas? Amplia a possibilidade de participação na condução das políticas de saúde?
Ailton Krenak: Você viu a parábola da antropóloga? Você viu que, de verdade, não foi o indígena que sofreu o acidente? Você acha que um indígena teria morrido lá na floresta porque foi picado por uma serpente? Não, porque o pajé iria resolver. Ele está nas mãos do pajé. Aí eu faço uma provocação: Em que lugar os índios estão mais seguros? Na mão do pajé ou na mão do subsistema de saúde[6], que foi gerado dentro de uma política que é dos brancos?

Mesmo que se tenha criado o subsistema da saúde indígena numa perspectiva inclusiva e procurado fazê-lo mais próximo das demandas desse povo que chamamos de indígenas, e se tenha um arremedo de política para essa gente, é preciso olhar bem a política de saúde para os brancos. Como é que a gente vai ter alguma coisa para os indígenas, que não são formuladores, melhor do que aquilo que resulta no serviço da saúde pública para os brasileiros em geral? Os brasileiros em geral são mal servidos com o sistema da saúde, mas não é porque o Sistema Único de Saúde é ruim, mas sim pela maneira que ele é conduzido, que é muito arbitrária. É autoritário demais! Mesmo quando eles criam os conselhos, chamam a participação popular, o modo dos conselhos atuarem é autoritário, acaba expulsando as pessoas que têm vontade de cooperar para humanizar o serviço. Como se fosse do interesse de uma comunidade de interesses articulados, ele passa a ser um esquema subordinado à

6 | O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi/SUS) foi instituído em 1999 com a Lei Arouca, que articulou e integrou aos demais setores do SUS as ações de saúde que antes eram executadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Para entender melhor o funcionamento da política de saúde indígena no Brasil, consultar Moreira (2014)..

dinâmica das políticas gerais. Tipo, "o secretário nacional da Saúde é fulano", aí então vai ter um reflexo a médio e longo prazo no serviço que chega ao posto de saúde, ao cidadão, entendeu?

Lá nos distritos sanitários indígenas, DSEI[7], dependendo do camarada e do arranjo que ele fizer com o ministro da saúde, os DSEI viram uma tremenda arapuca onde só rola coisa que não tem nada a ver com a prestação do serviço da saúde. É só arranjo. Aí entra o esquema do prefeito, do deputado, do vereador, que a gente percebe e demonstra em diferentes regiões do país. Acontece em qualquer lugar, não é só com as pessoas menos preparadas, onde a comunidade não participa ativamente. Eu estive na última Conferência Nacional de Saúde Indígena[8] e vi o grau de participação, de atuação das lideranças indígenas — não só delegados, mas lideranças tradicionais. Muitas autoridades indígenas tratavam com muita desenvoltura o tema da saúde, a ponto de discutir até o orçamento dos DSEI. Aí você pensa que o negócio está muito bem resolvido. Está resolvido nada, porque você discute e ajuda a elaborar o orçamento do seu distrito sanitário, mas depois, na hora da execução, você vê absurdos, como equipes que são constituídas à revelia de quem vai receber o serviço. Ainda há uma grande distância entre o que os conselhos locais e regionais demandam e formulam e o que os gestores fazem acontecer depois. É como se já tivesse previsto que tem uma zona obscura onde os articuladores políticos e os gestores das diferentes unidades vão governar. Depois daquela zona é que o usuário vai dar palpite. Então na verdade toda aquela participação social representada pelos painéis da conferência e pelos *banners* bonitos é de verdade, mas na prática, quando os documentos são formulados, até na maneira de redigi-los, de fixar os compromissos, a participação de verdade é retirada.

Você considera que as ações que promovem a visibilidade dos povos indígenas geram algum impacto no contexto de disputas assimétricas que você descreveu?

Ailton Krenak: Existe. Você me mostrou uma manchete que você pesquisou, da época da Constituinte, que mostrava: "Minorias não atraem público"[9]. Essa manchete não dizia a verdade. Você sabe o que as minorias fizeram na Constituinte de 1987? Escreveram a Constituição de 1988. É por isso que a direita fica querendo rasgá-la até hoje. Eu acho que eles nos deixaram escrever a Constituição porque pensaram que não era para valer. Mas aquela Constituição, que o Ulysses Guimarães chamou de Constituição Cidadã, ficou como uma peça para valer. Parece que o feitiço virou contra o feiticeiro, porque agora as pessoas vão para a rua. Você já viu a reação contra as PEC, o quanto mobilizou? E não só os índios. Os índios fizeram o presidente da Câmara sair com o documento na mão e, simbolicamente, ir lá no gramado do Congresso e queimar a PEC 215.[10] Aquilo foi muito simbólico, foi um ritual. E, por falar em visibilidade, quem queria

7 | De acordo com a definição do Ministério da Saúde, Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). "Trata-se de um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado – que contempla um conjunto de atividades técnicas que se fundamentam em medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde. Além disso, promove a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias por meio de atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com base no Controle Social". Disponível em https://saudeindigena1.websiteseguro.com/coronavirus/dsei/, acesso em: 7 jul. 2021.

8 | Ele se refere à 4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena (4ª CNSI), parte integrante da 12ª Conferência Nacional de Saúde, que aconteceu em 2006 na cidade de Rio Quente (GO). O evento reuniu 800 delegados, dos quais 52% representaram os usuários indígenas.

9 | Krenak se refere a uma matéria publicada no Jornal do Brasil, dias antes do discurso histórico que fez na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987. A notícia pode ser lida na íntegra na Biblioteca Digital do Senado Federal, disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/117700. Acesso em: 6 jul. 2021.

10 | A proposta de emenda à Constituição (PEC) nº 215/2000, de autoria do deputado Almir Sá (PPB/RR), prevê, entre outras propostas, delegar exclusivamente ao Congresso Nacional o dever de demarcação de territórios indígenas e quilombolas, modificando o que diz a Constituição de 1988, que determina que o governo e a Funai são responsáveis pelas demarcações. Em 17 de abril de 2013, durante o Acampamento Terra Livre (ATL), os indígenas ocuparam o plenário da Câmara dos Deputados, exigindo que a PEC fosse arquivada. O protesto foi finalizado com a queima do texto da proposta pelos indígenas que ocupavam o gramado do Congresso, incentivados pelo deputado Lincoln Portela (PR/MG), mediador do GT Terras Indígenas da Casa, como ato simbólico pelo seu encaminhamento físico para o arquivamento.

fazer a gente acreditar que minoria não atrai público são exatamente aqueles que vinham comendo as minorias pelas beiradas.

Mas onde é maior a visibilidade dos povos indígenas hoje?

Ailton Krenak: Eu acredito que essa visibilidade é maior nos momentos de decisão, nos momentos em que você tem que confrontar o que sobra e o que fica. Por exemplo, nessas eleições agora[11], quem vai decidir são as minorias. Quem vai reeleger a presidente serão as pessoas que vivem do cartão Bolsa-Família, que vivem da compreensão de que as mudanças políticas que foram feitas podem não ser percebidas agora, nessa década, mas são muito importantes porque vão fazer diferença na vida dos filhos e dos netos de quem tem 30, 40 anos hoje. Os índios estão dentro destas minorias, parece que finalmente conseguiram ser incluídos na lista de grupos onde também eram considerados minorias.

11 | Ele se refere às eleições presidenciais brasileiras de 2014, quando a presidente Dilma Rousseff (PT) se reelegeu com 51,64% dos votos.

O que possibilitou o acesso dos indígenas a este lugar?

Ailton Krenak: Eu acho que foi uma disposição de briga que um punhadinho de gente indígena teve nas décadas de 1970 e 1980. De alguma maneira eles sacaram que precisavam espernear, esbravejar para serem ouvidos e conseguiram. Basta olhar o que os povos indígenas conquistaram com a Convenção 169 da OIT[12] e com a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas[13]. Aqueles debates foram feitos por cento e tantos países durante vinte e tantos anos. Finalmente saiu a declaração, a Austrália é signatária, o Canadá é signatário; o Brasil mesmo é signatário da Convenção 169, que dispensa os índios de ficarem sendo o tempo inteiro checados, autorizados. A autodeclaração de uma comunidade é suficiente para declarar que ela é uma comunidade remanescente, que é uma comunidade indígena. Não precisa que um agente público, um xerife, chegue e negue um crachá para eles. Isso é um avanço enorme nos direitos humanos e na garantia da visibilidade; esses povos conseguiram ocupar o lugar da exigibilidade do direito, que não depende do "sinhozinho" ser bom, do patrão ser bonzinho. Ou ele respeita os direitos ou ele vai ser derrubado. Antes, o sistema estava tão articulado que quando um segmento avançava na conquista dos seus direitos, ele arrumava um jeito de botar uma barreira.

12 | A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, destaca o direito dos povos indígenas à terra e aos recursos naturais, à não-discriminação e a viverem e se desenvolverem de maneira diferenciada, segundo seus costumes..

13 | Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas,aprovada em 2007..

E em que situações a visibilidade pode ser negativa para os indígenas?

Ailton Krenak: Você me alertou e me animou a fazer uma distinção entre a visibilidade na mídia e a visibilidade num campo social mais amplo, onde os enfrentamentos são reais, não são só encenação. Você só vai saber se é visível mesmo na hora que o bicho pegar e você tiver gente do seu lado dizendo: "Não vem não, que nós estamos juntos". É isso que dá sentido à campanha nas redes sociais que diz: "Ah, eu sou kaiowá, eu sou guarani", entendeu? Eu me surpreendi

muito quando tanta gente, em tantos lugares, dizia "eu sou kaiowá", "eu sou guarani". Mas eu também fiquei grilado com aquilo. Fiquei pensando se aquilo era só uma moda. Mas daí concluí que os brasileiros, filhos de italianos, filhos de turcos, nisseis, finalmente conseguiram dizer que também são índios. Porque ninguém vai botar "não-sei-o-que kaiowá", "não-sei-o-que-guarani" na assinatura se não estiver fazendo uma declaração simpática.

Mas você vê algum impacto de mobilizações deste tipo em mudança nas políticas públicas ou isso fica só no campo simbólico, do imaginário?

Ailton Krenak: Eu acho que dizer que já houve mudança em política pública por conta dessas mobilizações nos últimos dez anos seria prematuro. Mudanças em políticas públicas levam décadas para você perceber. O reflexo disso nunca é numa mesma geração, é nos filhos, nos netos. Você só vai perceber as mudanças muito externas, tipo "ganhei mais dinheiro e pude comprar um carro", ou "agora nossa família já tem duas, três pessoas que têm casa própria". Esse tipo você consegue perceber, mas isso é consumo, não é mudança de verdade na qualidade de vida de uma comunidade. Se você pensar em termos de país, não é mesmo, porque essas coisas aparentes chegam e vão embora. Na década de 1960, 1970, todo mundo achava que o Brasil ia "bombar". O que "bombou" foi que ele virou uma ditadura horrorosa, excluiu gente demais e depois nós tivemos mais 20 anos de solidão. Agora, as pessoas estão de novo aí, eufóricas, achando que descobriram o caminho da eterna garantia de emprego, mas basta ficar uns cinco anos sem pleno emprego que todo mundo vai começar a berrar de novo.

Você participou na Assembleia Nacional Constituinte, no fim da década de 1980. É possível identificar mudanças de lá para cá? A visibilidade contribuiu para que elas acontecessem? Qual o real impacto do discurso que você fez, pintando o rosto de preto, na plenária da Constituinte?

Ailton Krenak: Eu acredito que a visibilidade contribuiu, sim. Aquilo repercutiu internamente no sistema de decisão política, mas demorou muito para ser percebido pelo público. Curioso porque tem um painel dentro do Congresso Nacional onde estão a Benedita da Silva, o Ulysses Guimarães, o Lula, o Sarney e eu também. Você sabia que eu só vi aquele painel 16 anos depois que ele estava instalado? Eu só vi o painel porque as pessoas tiraram foto e me mostraram. Assim como vi a transcrição do discurso que fiz somente hoje, porque você me mostrou. Isso é uma parábola para dizer para você o seguinte: Eu só percebi o efeito daquele gesto 15 anos depois. Então, o primeiro impacto que eu percebi foi em quem decidia, em quem estava lá dentro.

Na hora da mudança de decisão ou mudança de mentalidade, qual é a visibilidade mais efetiva? É a visibilidade interna, nos ambientes de tomada de decisão, ou a externa, midiática?

Ailton Krenak: É a interna. Recuperando uma ideia que não é tão nova, nada tem mais eficácia do que você viver uma experiência, olhar para a pessoa e confrontá-la pessoalmente. Nada tem mais consequência do que isso. Então a experiência real de ter um representante indígena dentro de um lugar que chamam parlamento, onde estava configurado todo o arranjo político daquele período político, e esse representante indígena falar o que eu falei e gesticular como eu gesticulei — Aquilo ali foi uma conversa cara a cara com o sistema! Eles podiam ter mandado me prender. Em outros lugares, situações daquele tipo resultaram em prisão imediata! O rapaz que protestou na Praça da Paz Celestial, na China, até hoje, ninguém sabe onde ele está. Dependendo do que estiver acontecendo na hora, você faz isso e nunca mais repete o gesto.

Você programou o que aconteceu? Gostaria que você contasse como se preparou para aquele momento. O discurso foi escrito antes?

Ailton Krenak: Claro que não! Se você olhar aquele texto que está ali, você vai ver que aquilo é uma fala espontânea, inclusive, pelo uso das parábolas. Aquilo lá foi escrito pelo coração... E a ressonância que aquilo causou naquela casa? Havia 490 deputados constituintes, estava a maior balbúrdia. Eles pareciam meninos na hora do recreio, jogando bolinha um no outro, ninguém estava prestando atenção em ninguém. A CNBB e a OAB coletaram 115 mil assinaturas no país inteiro em uma moção que exigia que a coordenação nacional da campanha dos direitos indígenas tivesse 10 minutos para fazer a defesa da inclusão dos direitos indígenas na Constituição, o chamado Capítulo dos Índios. Eram apenas 10 minutos de fala e havia a dúvida sobre quem iria falar, se o assessor jurídico da CNBB ou alguém do movimento social. Eu era um dos membros da coordenação nacional da União das Nações Indígenas, que era a titular das 115 mil assinaturas. Nós é que tínhamos o direito de expressar nossa visão lá, mas a gente podia ser representado pelos advogados ou por alguém. Na noite anterior, quando a coordenação nacional estava reunida, alguém falou: "Quem tem que falar lá no Congresso amanhã é um índio". Mas aí, todo mundo questionou: "Um índio? Como é que nós vamos botar um índio para falar lá dentro? E ele vai como? De tanga?" — Sempre tem essas piadas, né? "Eles não vão deixar o cara entrar no plenário sem terno", disse um outro. Você viu nas imagens que eu estou de terno. Eu não andava de terno e continuo não andando de terno. Mas o pessoal insistia: "Olha, o cara vai ter que aparecer de terno e vai ter que falar português"; alguém argumentou:

"Mas a gente não está defendendo que o direito é pluriétnico, pluricultural? E ele vai ter que falar português?"; mas alguém rebateu: "Tem que falar português, pela eficácia. Não entre numa de querer chegar lá falando língua de índio não, porque daí vai estragar tudo!" Então decidiu-se que o índio teria que falar português, o que já eliminou um monte de gente, já que a maioria tinha a primeira língua materna, que não era o português, e por isso falavam cheios de trava. E aí não houve dúvida: "O Krenak vai falar lá amanhã cedo"; daí eu falei: "Por quê?"; eles responderam: "Porque você fala português e fala bem; o nome daquela casa é 'parlamento', então tem que ser alguém que fale português, porque senão não vai ter eficácia nenhuma". Aí, eu pensei: "meu deus, o que eu vou falar?". Pensamos em fazer um texto, sugeri um monte de ideia, mas ninguém fez texto nenhum e fomos dormir. Antes das 7 horas da manhã, já estava todo mundo acordado. Estávamos hospedados na Coordenação Nacional de Agricultura, com ausência de tudo. Naquele tempo não tinha computador, nada dessas coisas. Ou você tinha no papel anotado ou não tinha nada. Fomos para o Congresso e chegando lá, no meio da confusão de entrada, eu encontrei os meus amigos Fabio Feldman, Domingos Leonelli e Márcio Santilli.[14] Eles me questionaram: "Você já arrumou o paletó para você entrar lá na plenária? Daqui a um pouquinho você vai ser chamado, você não pode ir de camiseta! Vem cá conosco!". Aí pegaram um paletó no gabinete do Domingos Leonelli, descolaram uma camisa do Márcio Santilli, arrumaram uma daquelas gravatas de crochê num outro gabinete. Colocaram a gravata, me fantasiaram todo, arrumaram meu cabelo com a ajuda das meninas do gabinete do Fabio Feldman. Foi aí que eu perguntei a elas: "O que vocês usam para pintar o olho?"; "que cor?", elas me perguntaram. "preto, tinta preta", respondi. "O que você vai fazer?", elas questionaram. Eu disse que não queria usar na hora, mas pedi que elas me dessem um pouco daquilo. Umas três moças se juntaram, pegaram uns bastõezinhos chamados Kajal e despejaram num potinho de creme. Eu tampei aquele treco, botei no bolso do paletó e entrei. Já estavam me chamando. Foi desse jeito que eu estou contando para você. Eu lembro que eu pensava que nós não teríamos chance nenhuma, que ninguém iria me ouvir, igual à manchete do jornal que dizia "minorias não são ouvidas". Eu também pensava: "Dez minutos? O que é que eu vou falar em dez minutos?" Quando eu subi ao púlpito e falei "boa tarde", ninguém me escutou. Só alguns fotógrafos e cinegrafistas prestavam atenção no que eu estava fazendo. Aí eu fiz a fala. Lendo a transcrição do discurso, você me deu a excelente oportunidade de perceber que eu fiz essa fala inteira sem ninguém me ouvir.[15] A hora que eu cheguei aqui nestes três últimos parágrafos, eu pensei: "Eles não vão me ouvir mesmo". Foi quando eu enfiei a mão no bolso, tirei o potinho com tinta preta, coloquei a mão e

14 | Fabio Feldman é advogado, ambientalista e político. Em 1987, ele era deputado federal constituinte (PMDB/SP). Domingos Leonelli é publicitário e político. Em 1987, ele era deputado federal constituinte (PMDB/BA). Já Márcio Santilli é um político e ativista dos direitos dos povos indígenas brasileiros.

15 | Na ocasião da entrevista, em 2014, Ailton Krenak via, pela primeira vez, a transcrição do discurso que fez, de improviso, no dia 4 de setembro de 1987. A íntegra do discurso pode ser lida no Diário da Assembleia Nacional Constituinte (suplemento B), no site da Câmara dos Deputados, disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituinte/comissao-de-sistematizacao/COMSist23ext27011988.pdf Acesso em: 9 jul. 2021. A gravação do discurso está disponível em https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846.

passei no meu rosto. A hora que eu fiz isso, todos os fotógrafos começaram a me fotografar, então começaram a me notar. Como eles pensam que câmeras e *flashes* são para autoridades — tipo chegou Ulysses Guimarães, o presidente, alguma figuraça —, na hora em que eles escutaram aqueles *flashes*, eles olharam para ver quem era a figuraça que estava chegando. Era eu mesmo, pintando a minha cara de preto. Continuei; radicalizei no gesto. Eu estava ali de terno, esfregando aquela tinta preta na cara. Quando eu terminei com essa frase — "O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de hectares do Brasil. Vossas excelências são testemunhas disso." — a casa inteira me aplaudiu e o resto da sessão foi todo sobre aquele assunto.

E como foi a repercussão depois que você desceu da tribuna?

Ailton Krenak: Eu fiquei os dias seguintes atendendo à imprensa! No dia seguinte, todos os jornais deram manchete com foto minha. Eu virei capa do Jornal do Brasil, capa da Folha, eu passava nas bancas e via minha cara — o que, aliás, é uma sensação muito esquisita, pela primeira vez. A repercussão internacional foi incrível! Eu acho que até 1995, 1996 eu continuava dando entrevista para tudo quanto é correspondente sobre aquilo, e nós também inspiramos a Constituinte do México, depois a da Colômbia e a do Equador, onde o movimento indígena e os parlamentos tomaram o Brasil como exemplo. Imagina! O debate no Brasil repercutiu na política para povos indígenas na América Latina, inclusive no México. Vi gente que estava fazendo mestrado, doutorado, vir ao Brasil para pesquisar o que tinha acontecido aqui. O que é interessante é que se o Brasil fez essa parábola de final do século, mas depois não fez o que a Venezuela, Bolívia e Equador fizeram, que foi avançar e reconhecer o Estado como plurinacional. A Bolívia não é uma nação, a Bolívia é plurinacional; o Equador é plurinacional, então tem muitas nações ali dentro, muitas nacionalidades lá dentro. O Brasil não conseguiu sair dessa.

Ailton, você acompanhou a ocupação do plenário do Congresso pelos indígenas em 2013. Você considera que a ação teve um impacto similar ao discurso que você proferiu na Constituinte, no que diz respeito à visibilidade?

Ailton Krenak: Se a gente considerar que o presidente da Câmara se reuniu com as lideranças indígenas e com um grupo de trabalho interno para discutir a PEC[16] e depois fez aquele gesto simbólico de queimar o papel lá no gramado do Congresso com os índios, aquele gesto simbólico se equipara ao evento da nossa intervenção lá dentro da Constituinte, mas não com a mesma eficácia.

16 | Ele se refere à PEC 215/2000, mencionada anteriormente (cf. nota 10). . Com a mobilização em 2013, a PEC foi arquivada, mas até a data de publicação desta entrevista, outros projetos ainda tramitam no Congresso Nacional com o mesmo objetivo.

Por quê?

Ailton Krenak: Porque a PEC pode voltar. Aquele gesto do presidente da Câmara é

gesto simbólico, a nossa ação na Constituinte ficou cravada na Constituição brasileira. Essa comparação serve para a gente pensar sobre a eficácia da visibilidade midiática e o "efeito-show" de uma intervenção como essa e as consequências disso na vida das pessoas, ou no que entendemos por política pública. Eu acho que ocupando o Congresso o que o povo indígena estava dizendo é estava mais ativo do que quando fez a Constituição de 1988. Ele estava dizendo: "Nós somos muito mais, estamos muito mais ativos, estamos espalhados em vários segmentos da vida nacional e vamos aprontar com vocês se desrespeitarem a gente". Se em 1988 nós estávamos dizendo "respeitem os nossos direitos", em 2013 eles estavam dizendo "olha, não vem não, porque nós ocupamos de novo isso aqui". O movimento indígena falou que pararia o país. Eu achei a maior ousadia o pessoal afirmar isso, porque os sem-terra já pararam em algumas ocasiões. Alguns outros segmentos têm capacidade de parar alguns serviços essenciais. Hoje, quando falam que vão parar, alguns param mesmo, né?

Eu tenho percebido nas entrevistas realizadas no âmbito desta pesquisa e no acompanhamento das ações de mobilização do movimento indígena que este talvez seja um dos grupos sociais com maior visibilidade midiática, porque usam recursos que ampliam o modo como se tornam visíveis, demonstram conhecimento da importância do uso de recursos de comunicação para promover sua visibilidade. Como você avalia o uso destes recursos de comunicação e a utilização simbólica da imagem indígena como fator de mobilização?

Ailton Krenak: Hoje, todo mundo sabe filmar e gravar com o celular. Eles também aprenderam a intervir. O que é interessante é que nos Estados Unidos também tem índio. Os índios americanos não sabem fazer isso. Eles são invisíveis! Quando é que você vê os índios nos Estados Unidos? O Obama virou presidente e os índios nem aparecem. Imagina se um negro se torna presidente do Brasil, os índios iam dançar em cima da cabeça dele! [risos]. Interessante refletir sobre isso. Também no México isso acontece. Lá, 70%, 80% da população são povos originários. Por que é que eles também não têm essa visibilidade? Talvez isso seja mesmo uma coisa do Brasil, da nossa história; talvez o mito da pluralidade étnica tenha contribuído para isso, mesmo que de forma equivocada. Vai ver que eles pensaram: "Vamos dizer que são negros, brancos e índios, depois acabamos com o mito". Mas aí ficou cravado no *ethos* desses filhotinhos de tudo quando é tipo de gente, o tempo passou e hoje os carinhas não tenham dificuldade em conviver com essa pluralidade.

Durante a abertura da Copa do Mundo de 2014, o menino Werá Jeguaka Mirim quebrou o protocolo da cerimônia de abertura e exibiu uma faixa onde pedia a demarcação das terras indígenas. O protesto não foi exibido na transmissão oficial

de televisão, mas gravações e imagens da cena repercutiram na imprensa e nas redes sociais. Qual é a importância das redes e dos novos arranjos tecnológicos para os movimentos sociais de uma maneira geral? Você acha que os índios usam bem esses equipamentos?

Ailton Krenak: Eu não vi, mas eu conheço aquele menino desde pequenininho. Eles tiraram da transmissão, né? Saiu só o que eles queriam, e nada do que eles botaram no ar era espontâneo. Mas pensando nisso, eu fiquei com a imagem de que os índios, junto com outros grupos, com outros coletivos, estão se apropriando das tecnologias de informação disponíveis — que permitem que um menino pegue um celular e faça um filme. É como se qualquer menino pudesse ser o Glauber Rocha. O que nós todos descobrimos é que podemos surpreender quem acha que pode nos controlar pela força. Eu não sei por quanto tempo essa sensação vai fortalecer de verdade a conquista de novos espaços de expressão para os diferentes movimentos. No caso do povo indígena, eu vejo que a gente está indo numa direção que pode significar os índios assumirem, de fato, a sua representação política dentro do tabuleiro institucional, dentro do poder político, da mesma maneira que em outros lugares do mundo minorias étnicas ou minorias religiosas assumiram os lugares que eles querem ocupar na tomada de decisões, nos mecanismos de escolha, de indicação, de representação. No documentário *Índio cidadão?*[17], eu disse que, diferente do que aconteceu na Constituinte de 1988, quando o movimento indígena teve 10 minutos para fazer a defesa dos seus direitos na Constituinte, eu acreditava que agora, no século XXI, nós teríamos os representantes indígenas no Congresso Brasileiro.[18] Eu não sei em que proporção, se vão ser 10, 20 ou apenas um, mas nós vamos, a partir da visibilidade que os índios conquistaram, garantir a nossa participação na mesa de decisão do poder político dos brancos. Por mais que a gente questione ou considere arriscada a participação do indígena na manutenção do imaginário das três raças (índio, branco e negro), talvez nós, índios, devêssemos refletir qual é a nossa parte nesse mito. Se vamos entrar nesse caldeirão e perder nossas particularidades, se vamos continuar sendo aqueles que espreitam da floresta o terreiro da casa grande, ou se vamos, como todo mundo, frequentar esse terreiro e fazê-lo acontecer, iluminá-lo, fazer um São João, o que tiver que fazer. Até muito pouco tempo eu sentia que desses três camaradas aí, o índio continuava espreitando a bagunça de algum lugar, de onde ele conseguia saber o que estava acontecendo, mas de fora da cena.

Você acha que hoje os indígenas estão finalmente entrando em cena?

Ailton Krenak: Sim. Eu acredito que não estavam fora da cena só por exclusão, mas talvez pela maneira como nós incidíamos sobre a discussão sobre os direitos.

17 | Lançado em 2014, por 7G Documenta, Machado Filmes, Argonautas, 400 Filmes e BASE Coletivo Audiovisual, o filme é um documentário sobre a luta das nações indígenas brasileiras pela conquista e manutenção dos direitos constitucionais conquistados na Constituinte de 1987/88. O filme resgata dois momentos-chave nesse processo: a campanha popular dos povos indígenas na Constituinte e o período de manifestações em Brasília contra os ataques legislativos do Congresso Nacional, com a ocupação da Câmara dos Deputados no Abril Indígena 2013 e a Mobilização Nacional Indígena em outubro do mesmo ano. Está disponível na íntegra em: https://www.camara.leg.br/tv/432678-indio-cidadao/. Acesso em: 11 jul. 2021.

18 | A advogada Joênia Batista de Carvalho, também conhecida como Joênia Wapichana foi a primeira mulher indígena eleita para a Câmara dos Deputados desde a sua criação, em 1824, ano em que a primeira Constituição brasileira foi promulgada sem qualquer menção à existência e aos direitos dos índios brasileiros. Sua eleição como deputada federal, com 8.491 votos, pelo partido Rede, no estado de Roraima, aconteceu depois de 31 anos que o cacique xavante Mário Juruna deixou o Congresso Nacional, em 1987 — primeiro e único deputado federal indígena da história brasileira.

Parece que nós sempre fomos excluídos e nunca tivemos alteridade, nunca tivemos o poder de decidir o tanto que a gente queria se inserir. Eu acredito que se hoje os índios incidem sobre política no Brasil é porque os índios pararam de ficar espreitando e passaram a intervir no debate. Desde que o Mário Juruna foi eleito deputado pelo Rio de Janeiro[19], eu acho que os índios passaram a falar na roda. O que eu estou colocando em questão é que os índios vêm garantindo seu direito de representação direta na vida política brasileira. Nós ainda vamos ter nos próximos anos índios senadores, deputados, o que muito provavelmente virá no bojo de uma reforma política, quando o Brasil vai ter que parar de ser percebido como um país branco, português, que anda de tamanco, para se tornar plurinacional, com gente de tudo quanto é lugar do mundo e com os índios também. O Estado não é africano, não é índio, não é branco, entendeu? Ele é plurinacional, e essa plurinacionalidade deve se expressar na demanda dos diferentes segmentos que constituem essa plurinacionalidade. O Estado tem que se reconfigurar do ponto de vista da segurança, do ponto de vista do serviço, do ponto de vista de toda a relação com o cidadão em função disso, deixar de ser uma coisa subalterna, aquele complexo de vira-latas e passar a ter alteridade.

19 | O cacique xavante Mário Juruna foi eleito deputado federal pelo PDT em 1982 com 31 mil votos, representando o estado do Rio de Janeiro. Tentou reeleição em 1986, 1990 e 1994, sem sucesso, mas continuou ativo na militância política. Em 17 de julho de 2002, ele faleceu aos 59 anos de idade, em decorrência de diabetes.

A conquista dessa alteridade tem a ver também com o gerenciamento da própria visibilidade? Deixar de ser objeto da visibilidade do outro para ser sujeito da sua própria visibilidade?

Ailton Krenak: O mundo que a gente vive hoje é uma vitrine. Então, é difícil alguém se libertar totalmente de ser objeto da construção imagética do outro, de constituir fragmentos dos painéis que os outros vão projetar. Não tem muito como a gente escapar disso. Eu não acredito. Eu acho que nós, todo mundo, estamos nessa. O que é possível é fazer cada fragmento desse se assenhorar cada vez mais da sua própria programação. Eu acho que nós estamos indo para um tipo de civilização no sentido global. Se, por um lado, nós achamos que a globalização ia acabar com as diferenças, com as minorias, na verdade o que ela fez foi radicalizar nossas identidades. Então, vamos ver agora, com o liquidificador rodando, o quanto nós vamos ser capazes de expressar essa diversidade. Como todo começo, a emergência dessas identidades incomoda, mas torço para que nossos filhos e netos, que as gerações que vierem depois da gente possam experimentar um tipo de humanidade mais espontânea, menos programada, onde as pessoas possam viver melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2020. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2020. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.

MOREIRA, Adriano De Lavor. 2014. Vis*ibilidade, comunicação, políticas públicas e saúde*: ressonâncias e interrelações na saúde indígena. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Fundação Oswaldo Cruz.

Adriano De Lavor Moreira é jornalista do Programa Radis – Comunicação e Saúde da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (ENSP/FIOCRUZ). Doutor em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação e Saúde (ICICT/FIOCRUZ), mestre em Comunicação e Cultura (ECO/UFRJ) e bacharel em Comunicação Social (UFC). Membro do GT de Comunicação e Saúde da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO), pesquisa a relação entre comunicação, visibilidade social, políticas públicas e saúde.

O sonhar anti-narcísico e a política yanomami

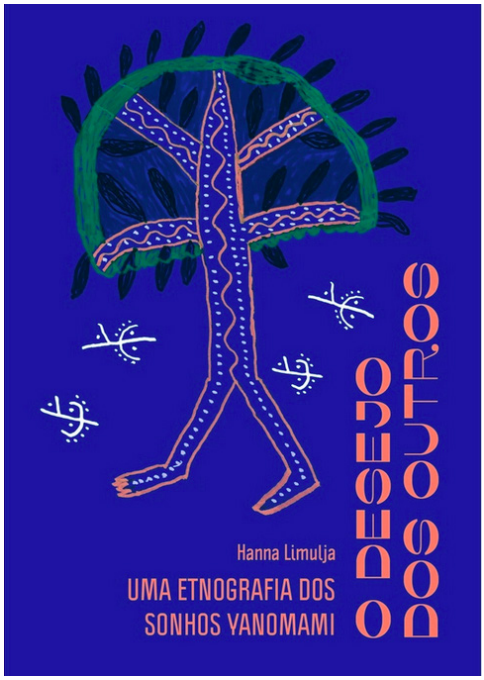
DOI
https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.205847

Marcelo Caio Nussensweig Hotimsky

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
marcelohotimsky@gmail.com |
https://orcid.org/0000-0002-8519-606X

LIMULJA, Hanna. 2022. O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora. 192 pp

.



1.

O desejo dos outros é certamente uma das etnografias mais impressionantes publicadas no Brasil nos últimos tempos. Lançado em 2022 pela editora Ubu, o livro é fruto de um engajamento profundo da antropóloga Hanna Limulja junto aos Yanomami, povo com quem atua desde 2008. A obra é baseada em sua tese de doutorado em Antropologia Social, defendida na Universidade Federal de Santa Catari-

na, em 2019, e traz contribuições fundamentais para debates clássicos da etnologia ameríndia enquanto intervém, de maneira precisa, em importantes reflexões sobre a crise política e ecológica com a qual nos defrontamos.

O estilo da escrita evidencia a preocupação da autora em tornar a obra o mais acessível possível:[1] trata-se de um livro pequeno, de texto extremamente fluído e que consegue abordar discussões antropológicas complexas em uma linguagem simples e sintética. Limulja consegue, assim, escapar do uso de conceitos herméticos e de discussões bibliográficas extensas que comumente tornam as etnografias um gênero destinado apenas aos iniciados. Mas qual seria, afinal, a importância de tornar acessível para um público mais amplo um texto que fala sobre a forma que os Yanomami sonham e os usos que fazem dos seus sonhos? A resposta, como nos indica a autora logo no início da apresentação do livro, é que os sonhos estão estritamente relacionados com a forma como os seus interlocutores fazem política e que, mais do que nunca, seria "preciso aprender a fazer política como e com os Yanomami" (Limulja, 2022: 19). É a isso que dedicarei esta resenha.

1 | Preocupação que, diga-se de passagem, parece ter rendido bons frutos. Segundo dados fornecidos pela editora, o livro que foi publicado em abril deste ano e que já foi lançado em diversas capitais, ainda em agosto, teve sua primeira tiragem, de mais de 4.000 exemplares, esgotada.

Muito provavelmente, a relação entre a experiência onírica e a política não se dá de maneira óbvia em uma primeira aproximação. Afinal, de que forma os sonhos, que nos parecem tão fugazes e insignificantes, poderiam auxiliar os Yanomami em seus enormes desafios políticos de enfrentamento ao desmatamento incessante de sua floresta, à invasão garimpeira que avança sobre seu território e ao colapso climático que se anuncia de forma cada vez mais dramática?

No entanto, a obra não trata de uma divagação da autora ou de qualquer guru *new age* que pregue o renascimento do sonho como a nova panaceia apta a resolver todos os nossos problemas. A afirmação vem dos próprios Yanomami, que insistem em nos dizer que a boa política se faz com sonhos e que os não indígenas precisam também aprender a sonhar. E, se existe uma lição importante da antropologia, muito bem aprendida por Hanna Limulja, é a de levar a sério o que nos dizem os povos que, contra todas as previsões ocidentais, resistem há tanto tempo à guerra travada contra seus territórios e comunidades.

2.

O tema dos sonhos entre os Yanomami já havia aparecido recentemente como um dos eixos centrais de *A queda do céu* (Kopenawa e Albert, 2015), livro que registra de forma extensa as falas que o xamã e líder político Davi Kopenawa compartilhou com o etnógrafo Bruce Albert, seu amigo e companheiro de luta de longa data. Hanna começa seu trabalho justamente encarando a obra de mais de 700 páginas, buscando apresentá-la e resumi-la a partir de um enfoque onírico. Assim, a autora evidencia como a trajetória de Kopenawa, de sua formação xamânica até a consolidação de seu lugar como liderança de seu povo nos embates com os não indígenas, está estritamente relacionada com os sonhos que teve e com as reflexões

tecidas a partir deles.

Contudo, a autora nos ajuda a ver, já no segundo capítulo, que tal valorização da experiência onírica revela, no fundo, uma outra epistemologia. Pois, se na tradição filosófica moderna o sonho está intimamente relacionado à ilusão, posto em um lugar de antagonismo com a razão, como defendeu Descartes em suas *Meditações metafísicas*, algo bastante distinto se passa com os Yanomami. Ali o sonho ganha o estatuto de uma experiência real, vivida por uma parte da pessoa chamada *utupë* (traduzida pela autora como imagem). No sono, essa parte se desprende do corpo e circula pela terra, encontrando-se com as imagens de outros seres: humanos ou animais, vivos ou mortos, visíveis ou invisíveis.

Assim, Limulja ajuda demonstrar que a experiência onírica opera para os Yanomami como uma verdadeira tecnologia de comunicação com alteridades. Algo que não se dá sem riscos, certamente, pois os outros com quem se estabelecem relações em sonhos podem causar mal aos sonhadores. É o que ocorre, por exemplo, no caso dos sonhos com os mortos, analisados pela autora, em que os falecidos, saudosos de seus parentes vivos, vêm os visitar. Isso faz com que os últimos também sintam saudade, se entristeçam e adoeçam.

Se tal abertura à alteridade não deixa de ser perigosa, trata-se, contudo, de um risco que deve ser encarado.[2] Isso porque tais encontros também possibilitam a obtenção de poderes e conhecimentos que auxiliam a vida dos Yanomami na terra, permitindo que se vejam coisas que não aparecem para as pessoas quando despertas. Nesse sentido, não se trata de opor sonho e vigília, como mostra a autora, mas de compreendê-los como experiências verdadeiras vividas por diferentes partes que compõem a pessoa e que, logo, possibilitam diferentes formas de acessar o mundo e se relacionar com outros seres. São conhecimentos que se complementam e ajudam a orientar a vida nesta terra (: 69) e é por isso que tantas vezes Kopenawa tenta explicar que o sonho é como uma escola para os Yanomami.

2 | Tema que é desenvolvido de forma bastante ampla por Viveiros de Castro (2011).

Dessa forma, os grandes sábios entre os Yanomami, como xamãs, são aqueles que cultivam o sonhar. São as pessoas que conseguem, por meio de duros trabalhos, intensificar sua experiência onírica: expandir os contatos estabelecidos com alteridades e depois voltar pra contar o que vivenciaram.

Não à toa, uma parte importante do trabalho da autora se dedica a mostrar como os próprios mitos, entre os Yanomami, são vividos e transformados pelos xamãs, que tem suas imagens carregadas durante seus sonhos pelos espíritos *xapiri*. Assim, até mesmo as histórias que narram as origens do mundo tal como é hoje podem também ser recontadas e o tempo reconstruído.[3] Delineia-se, portanto, outra concepção de conhecimento. Nela, o saber não é matéria dada, mas aberta à experiência que pode sempre vir a transformar aquilo que era tido por certo. Além disso, o sábio não é quem possui em si um gênio distinto, mas a coragem e um ímpeto especial para se abrir, para se deixar afetar por aquilo que vem de fora.

3 | O que faz com que a autora proponha uma inovadora discussão sobre as transformações dos mitos, tal como pensada por Lévi-Strauss em suas Mitológicas, e que é comentada por Sztutman no prefácio do livro.
.

3.

Gostaria de dar destaque, agora, a alguns dos pontos apresentados pela autora. Em primeiro lugar, vale frisar que os sonhos parecem operar numa lógica temporal bastante distinta daquela que é vivida na vigília. Pois, se o xamã pode reviver por meio de sua experiência onírica os mitos que se desenrolaram em um tempo muito distante, são também frequentes entre os Yanomami os sonhos que dizem respeito a eventos que ainda vão ocorrer. Aqui, contudo, não se trata de um futuro pensado a partir da chave coercitiva do destino, mas de um quase-acontecimento, tal como argumenta Shiratori (2013) em uma bela revisão bibliográfica sobre o tema da experiência onírica entre distintos povos ameríndios. Trata-se de um futuro possível que é anunciado ao sonhador que deverá tomar, já na vigília, as ações necessárias para que um sonho desejado se realize ou para que se possa escapar de uma ameaça que é nele apresentada.

Nos relatos de Limulja, são frequentes os sonhos que parecem prever ameaças futuras. Tal como no exemplo do sonho com os mortos mencionado acima, a autora nota que, nesses casos, o sonhador costuma ocupar um lugar bastante particular: o de presa (: 114). A visão do sonho coloca, então, o sonhador como objeto de um outro sujeito, seja ele um inimigo humano, o espírito de um morto ou de uma cobra. Assim, o sonho afasta-se do domínio da psique individual para aproximar-se, perigosamente, de um cosmos em que se vive suscetível aos agenciamentos provocados por outros seres. Se no nascimento da psicanálise Freud via o sonho como a realização (disfarçada) de um desejo (inconsciente) do sujeito, Limulja nos mostra que para os Yanomami os sonhos dizem respeito mais aos desejos dos outros que nos tocam. Anti-narcísico, o sonhar evidencia um mundo em que a agência de diversos seres é posta em primeiro plano e em que a excepcionalidade humana está longe de ser a regra.

Por sua vez, se os encontros oníricos podem trazer conhecimentos sobre futuros possíveis, novamente deve-se destacar que isso não diz respeito apenas ao sonhador. Em um curioso exemplo relatado pela autora, um de seus interlocutores conta que, certa vez, teve um sonho ruim que entendeu como um presságio de que poderia encontrar uma cobra pelo caminho. Mobilizado pelo sonho, ele conclui que deveria ficar em casa e não ir para a floresta naquele dia. Contudo, em função da insistência da esposa, que desejava colher bacaba para comer, ele aceita ir para a mata, apesar de contrariado, após realizar um ritual protetivo. No meio do caminho, contudo, sua esposa e sua filha, que não haviam realizado o mesmo ritual, acabam sendo picadas por uma jararaca.

Assim, se alguns sonhos dizem mais respeito ao sujeito que sonha, outros se aplicam também a coletivos, de diversos tamanhos e graus de distância em relação ao sonhador. Tanto é que, como nota a autora, é frequente que os relatos dos sonhos

componham as falas *hereamu*, espécie de aconselhamentos realizadas no centro da casa coletiva das comunidades (: 73) e até mesmo os diálogos cerimoniais *wayamu*, que se dão nas festas intercomunitárias *reahu* feitas pelos Yanomami (: 76). Sonhos compartilhados que permitem com que toda uma coletividade possa escapar de maus futuros anunciados em sonho.

4.

Em seus sonhos, Kopenawa vê os terríveis futuros que se anunciam não apenas para os Yanomami, mas para toda a humanidade. Tempos em que, tendo a floresta sido destruída, já não há mais xamãs para segurar o céu que desaba sobre todos ou em que terríveis epidemias *xawara* se espalham desenfreadamente em função da incessante atividade garimpeira. Esses são alguns dos sonhos que Davi relata em *A queda do céu*, buscando sensibilizar seus leitores e provocar alguma reviravolta que permita desviar desse futuro terrível.[4]

Além de contar seus sonhos, o xamã insiste que os brancos, deveriam aprender a sonhar. Diz que seus professores deveriam ensiná-los a sonhar em suas escolas; a sonhar de verdade, tal como fazem os xamãs. Em outras palavras, que aprendam a se encontrar, também, com outros, vendo e ouvindo aquilo que não veem na vigília, e assim, quem sabe, dar-se conta do precipício para o qual caminham levando tantos povos e seres junto com eles.

Certamente, Kopenawa não é otimista em relação aos brancos. Mesmo depois de anos convivendo com estes, seus relatos frequentemente manifestam espanto frente à indiferença, à inabilidade de escuta e ao grau de violência de que são capazes os não indígenas. A vida corrida das grandes e barulhentas cidades, suas luzes incessantes e a preocupação constante dos não indígenas em adquirir dinheiro, sem o qual não conseguem viver nesse mundo, certamente não propiciam boas condições para o cultivo dos sonhos, tão frequentemente ignorados, tido como irrelevantes ou simplesmente esquecidos. Pois, a habilidade de sonhar bem entre os Yanomami, como reflete Limulja, está intimamente relacionada à generosidade: a disposição e a coragem de se abrir para a troca com outros (: 102), algo que parece estar demasiadamente em falta na vida solipsista que tantos não indígenas levam nas grandes cidades.[5]

Apesar disso, Kopenawa insiste. Como lembra Limulja já nas derradeiras páginas de seu livro, o próprio xamã também relata o quanto ele mesmo aprendeu com as palavras de Chico Mendes, um branco que sabia sonhar e se deixar afetar pelos *xapiri* (: 176), tornando-se um defensor da floresta e de seus povos. Quem sabe, então, questiona ele, outros brancos não poderão se abrir às palavras que vêm do xamã? Quem sabe eles também não poderão passar a sonhar, a escutar e a transmitir o que dizem os espíritos da floresta?

Por isso, como afirma a autora na apresentação do livro, o vínculo entre os

4 | Sztutman (2019: 98) afirma que o próprio livro de Kopenawa e Albert pode ser pensado de alguma forma em analogia às falas de aconselhamento *hereamu*, assim como com os diálogos *wayamu*, que também são usados pelos Yanomami para buscar encerrar um conflito, chegar em um bom termo em uma negociação. Como um "diálogo cerimonial agonístico que visa não uma paz perpétua, mas uma paz possível, encobrindo guerras passadas e futuras.".

5 | Veja-se um dos tantos trechos esclarecedores de Kopenawa a respeito do tema: "Para mim, não é nada agradável viver na cidade. Meu pensamento lá fica irrequieto e meu peito apertado. Não durmo bem, só como coisas estranhas e vivo com medo de ser atropelado por um carro! Nunca consigo pensar com calma. É um lugar que realmente provoca muita aflição. Os brancos pedem dinheiro para tudo o tempo todo, até para beber água e urinar! Aonde quer que se vá, há uma multidão de gente que se apressa para todos os lados sem que se saiba por quê. Anda-se depressa no meio de desconhecidos, sem parar e sem falar, de um lugar para outro. A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xiri na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa, sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa" (Kopenawa e Albert, 2015: 436).

sonhos e a política feita pelos Yanomami evidencia-se pelo fato de que o sonho é, por princípio, relação com *Outros*. E que, para "fazer política, o outro é preciso e é preciso ter cuidado, no sentido de cuidar, de pensar no outro" (: 19). Difícil e importante, essa é uma das principais lições aprendida dos seus interlocutores yanomami por Limulja, e que ela nos repassa em seu lindo livro: rápido e certeiro como uma flecha.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. 1973 [1641]. "Meditações". In: *Os Pensadores*, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, pp. 81-152.

FREUD, Sigmund. 2019 [1900]. "A Interpretação dos sonhos". In: *Obras Completas* – vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 15-675.

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

SHIRATORI, Karen G. 2013. *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SZTUTMAN, Renato. 2019. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazónico*, vol. 10, n. 1: 83-105. DOI 10.15446/ma.v10n1.74098.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, vol. 54, n. 2: 885-917. DOI 10.11606/2179-0892.ra.2011.39650.

Recebido em 21 de outubro de 2022. Aceito em 31 de outubro de 2022.

Errata

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.205526

No artigo *Para além do sonho e da vigilia. O sonho ameríndio e a existência*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185870 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e185870, na página 5:

Onde se lia:

"Entre os anos de 30 a 80, a comunicação com os espíritos que se expressa através do cântico do Tõhé foi interpretada pelos antropólogos como uma estratégia para fugir da situação de violência, marginalização e pobreza em que o grupo se encontrava, desde o início do século 20, devido às sucessivas invasões de seu território por colonos venezuelanos e colombianos que se dedicavam principalmente à agropecuária extensiva (Petrullo, 1939; Le Besnerais, 1951; Mitrani, 1998). No entanto, a antropologia dos anos 90 lançou uma nova luz para a explicação da persistência e frequência dos rituais: a resistência cultural (Barreto, 1994). "

Leia-se:

"Entre os anos de 1930 a 1980, a comunicação com os espíritos que se expressa através do cântico do Tõhé foi interpretada pelos antropólogos como uma estratégia para fugir da situação de violência, marginalização e pobreza em que o grupo se encontrava, desde o início do século 20, devido às sucessivas invasões de seu território por colonos venezuelanos e colombianos que se dedicavam principalmente à agropecuária extensiva (Petrullo, 1939; Le Besnerais, 1951; Mitrani, 1998). No entanto, a antropologia dos anos 1990 lançou uma nova luz para a explicação da persistência e frequência dos rituais: a resistência cultural (Barreto, 1994). "

No artigo *Para além do sonho e da vigilia. O sonho ameríndio e a existência*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185870 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e185870, na página 8:

Onde se lia:

"Uma aproximação ao sonho como uma ação comunicativa não é uma abordagem inovadora. Nos anos 80, Barbara Tedlock (1992a [1987]: 30) desenvolveu uma proposta para a análise do sonho como sendo um "processo comunicativo dinâmico"."

Leia-se:

"Uma aproximação ao sonho como uma ação comunicativa não é uma abordagem inovadora. Nos anos 1980, Barbara Tedlock (1992a [1987]: 30) desenvolveu uma proposta para a análise do sonho como sendo um "processo comunicativo dinâmico"."

No artigo *Para além do sonho e da vigilia. O sonho ameríndio e a existência*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.185870 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e185870, na página 9:

Onde se lia:

"(...)qual o intervalo natureza-cultura é composto por um complexo de relações sociais que ocorrem, de fato, entre humanos e não humanos por causa da humanidade original que ambos compartilham."

Leia-se:

"(...) qual o intervalo natureza-cultura é composto por um complexo de relações interpessoais que ocorrem, de fato, entre humanos e não humanos por causa da humanidade original que ambos compartilham."

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 1:

Onde se lia:

"KEYWORDS

Yanomami, dreams, image,

nostalgia, death"

Leia-se:

"KEYWORDS

Dream, time, event, indigenous

ethnology, perspectivism "

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 1:

Onde se lia:

"Este artigo consiste na revisão bibliográfica da literatura etnológica sobre sonhos dedicada aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. O fio condutor da exposição é a análise do acontecimento onírico, resultado das perambulações da alma, e sua influência na vida desperta. Sustento que, como eventos reais — não restritos à psicologia individual —, as distintas relações que a alma estabelece com seus interlocutores oníricos influem diretamente na interpretação dos sonhos e nos efeitos que se fazem notar na vigília."

Leia-se:

""Este artigo consiste na revisão bibliográfica da literatura etnológica sobre sonhos dedicada aos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. O fio condutor da exposição é a análise do acontecimento onírico, resultado das perambulações da alma, e sua influência na vida desperta. Sustento que, como eventos reais — não restritos à psique individual —, as distintas relações que a alma estabelece com seus interlocutores oníricos influem diretamente na interpretação dos sonhos e nos efeitos que se fazem notar na vigília."

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no

periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 1:

Onde se lia:

"**ABSTRACT** This article consists of a bibliographical review of the ethnological literature on dreams dedicated to the indigenous peoples of the South American Lowlands. The main thread of the exposition is the analysis of the dream event, the result of the soul's wanderings, and its influence on waking life. I claim that, as real events - not restricted to individual psychology - the distinct relations that the soul establishes with its dream interlocutors directly influence the interpretation of dreams and the effects they have on waking life."

Leia-se:

"**ABSTRACT** This article consists of a bibliographical review of the ethnological literature on dreams dedicated to the indigenous peoples of the South American Lowlands. The main thread of the exposition is the analysis of the dream event, the result of the soul's wanderings, and its influence on waking life. I claim that, as real events - not restricted to individual psyche - the distinct relations that the soul establishes with its dream interlocutors directly influence the interpretation of dreams and the effects they have on waking life."

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 1:

Onde se lia:

"**RESUMEN** Este trabajo consiste en una revisión bibliográfica de la literatura etnológica sobre los sueños dedicada a los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Sudamérica. El hilo conductor de la exposición es el análisis del acontecimiento onírico, resultado de las deambulaciones del alma, y su influencia en la vida de vigilia. Planteo que, como hechos reales - no restringidos a la psicología individual -, las distintas relaciones que el alma establece con sus interlocutores oníricos influyen directamente en la interpretación de los sueños y en los efectos que se observan en la vida de vigilia. Al considerar la insuficiencia de un repertorio conceptual basado en el método psicoanalítico y en las nociones de presagio, destino y fatalidad, busco una concepción de la onirocrítica que incluya la idea de un tiempo abierto y reversible. La reflexión que propongo se organiza en dos momentos: (I) el sueño como diagnóstico de los acontecimientos en curso y (II) la manipulación de las posibilidades engendradas como virtualidad."

Leia-se:

"**RESUMEN** Este trabajo consiste en una revisión bibliográfica de la literatura etnológica sobre los sueños dedicada a los pueblos indígenas de las Tierras Bajas de Sudamérica. El hilo conductor de la exposición es el análisis del acontecimiento onírico, resultado de las deambulaciones del alma, y su influencia en la vida de vigilia. Planteo que, como hechos reales - no restringidos a la psique individual -, las distintas relaciones que el alma establece con sus interlocutores oníricos influyen directamente en la interpretación de los sueños y en los efectos que se observan en la vida de vigilia. Al considerar la insuficiencia de un repertorio conceptual basado en el método psicoanalítico y en las nociones de presagio, destino y fatalidad, busco una concepción de la onirocrítica que incluya la idea de un tiempo abierto y reversible. La reflexión que propongo se organiza en dos momentos: (I) el sueño como diagnóstico de los acontecimientos en curso y (II) la manipulación de las posibilidades engendradas como virtualidad."

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 2:

Onde se lia:

"A partir de detalhada revisão da bibliografia sobre o tema dos sonhos dedicada aos povos ameríndios, minha intenção neste artigo é analisar a atividade onírica como acontecimento, ou seja, a experiência da pessoa durante o sono, na tentativa de abordar a complexa dinâmica do entrelaçamento entre vida noturna e vigília. Minha hipótese é que as perambulações oníricas da alma, ou duplo, sendo eventos reais, não restritos à psicologia individual, e as distintas relações que estabelece com os interlocutores oníricos influem, de maneira decisiva, na interpretação dos sonhos, bem como na orientação das ações da vida desperta."

Leia-se:

"A partir de detalhada revisão da bibliografia sobre o tema dos sonhos dedicada aos povos ameríndios, minha intenção neste artigo é analisar a atividade onírica como acontecimento, ou seja, a experiência da pessoa durante o sono, na tentativa de abordar a complexa dinâmica do entrelaçamento entre vida noturna e vigília. Minha hipótese é que as perambulações oníricas da alma, ou duplo, sendo eventos reais, não restritos à psique individual, e as distintas relações que estabelece com os interlocutores oníricos influem, de maneira decisiva, na interpretação dos sonhos, bem como na orientação das ações da vida desperta."

No artigo *Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195928 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195928, na página 10:

Onde se lia:

"(...)que estamos queimando, logo seremos mordidos por uma aranha ou uma formiga"; "quando sonhamos que estamos cortando pequi com uma faca, emb reve, cortaremos o pé em um graveto quando estivermos viajando"; "se vemos uma pedra ou o nascer do sol, então teremos vida longa" (Basso, 1987: 103-104)5. Neste sentido, os sonhos dizem menos sobre a psicologia individual que sobre as possibilidades desencadeadas por transformações não controladas, sofridas pela pessoa enquanto *akua*."

Leia-se:

"(...)que estamos queimando, logo seremos mordidos por uma aranha ou uma formiga"; "quando sonhamos que estamos cortando pequi com uma faca, emb reve, cortaremos o pé em um graveto quando estivermos viajando"; "se vemos uma pedra

ou o nascer do sol, então teremos vida longa" (Basso, 1987: 103-104)5. Neste sentido, os sonhos dizem menos sobre a psique individual que sobre as possibilidades desencadeadas por transformações não controladas, sofridas pela pessoa enquanto *akua*."

No artigo "*É preciso força pra saber sonhar*": *reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do estado de São Paulo*, com número de DOI: http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195929 , publicado no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e195929, na página 1:

Onde se lia:

"KEYWORDS

Yanomami, dreams, image,

nostalgia, death"

Leia-se:

"KEYWORDS

Tupi Guarani, dreams, ways of

knowing, strengthening"

Na resenha *Os efeitos da tradução: presença ritual, imagens e materialidades ameríndias*, com número de DOI: https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202295, publicada no periódico Revista de Antropologia, 65(3):e202295, no cabeçalho das páginas 1 a 9:

Onde se lia:

"RESENHA | Kauã Vasconcelos Silva |"

Leia-se:

"RESENHA | Leonardo Carvalho Bertolossi |"